

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

LUCIANA VALESCA FABIÃO CHACHÁ

OS PRINCÍPIOS EXPLICATIVOS NO *TIMEU* DE PLATÃO

Rio de Janeiro
2018

LUCIANA VALESCA FABIÃO CHACHÁ

OS PRINCÍPIOS EXPLICATIVOS NO *TIMEU* DE PLATÃO

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação Lógica e Metafísica, PPGLM, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Carolina de Melo Bomfim Araújo

**Rio de Janeiro
2018**

CIP - Catalogação na Publicação

C431p Chachá, Luciana Valesca Fabião
Os princípios explicativos no Timeu de Platão /
Luciana Valesca Fabião Chachá. -- Rio de Janeiro,
2018.
207 f.

Orientadora: Carolina de Melo Bomfim Araújo.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do
Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Lógica e
Metafísica, 2018.

1. Filosofia. 2. Metafísica. 3. Cosmologia. 4.
Platão. 5. Timeu. I. Araújo, Carolina de Melo
Bomfim, orient. II. Título.

Elaborado pelo Sistema de Geração Automática da UFRJ com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob a responsabilidade de Miguel Romeu Amorim Neto - CRB-7/6283.

OS PRINCÍPIOS EXPLICATIVOS NO *TIMEU* DE PLATÃO

LUCIANA VALESCA FABIÃO CHACHÁ

DISSERTAÇÃO SUBMETIDA AO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LÓGICA E METAFÍSICA (PPGLM) DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, COMO PARTE DOS REQUISITOS NECESSÁRIOS PARA A OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM FILOSOFIA.

Examinada por:

Profª. Dra. Carolina de Melo Bomfim Araújo
(Orientadora – UFRJ)

Profª. Dra. Alice Bitecourt Haddad
(UFF)

Prof. Dr. Luca Jean Pitteloud
(UFABC)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, à minha família, por tudo e a Felipe, pelo amor, carinho, compreensão e incentivo, sem os quais esses anos teriam sido mais difíceis e tristes.

À Carolina, pelo apoio e estímulo e pela seriedade e dedicação com que conduz seu trabalho.

Aos professores Alice Bitecourt Haddad e Luca Jean Pitteloud, por aceitarem fazer parte da banca e pelos valiosos comentários, sugestões e questões feitos na pré-defesa e na defesa.

Aos meus colegas do Seminário Permanente de Filosofia Antiga e aos meus amigos Camila, Edil, Luísa e Reinaldo que, de uma maneira ou de outra, acompanharam-me nesse período.

À CAPES, pois o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Às secretárias do PPGLM, Cristina, Cristiane e Rosana, pela ajuda e pelo cuidado.

E, principalmente, ao ser mais importante da minha vida, Valentina Theodora, pelo seu amor incondicional e companheirismo sem fim.

No man is an island, entire of itself; every man is a piece of continent, a part of the main. If a clod be washed away by the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as if a manor of thy friend's or of thine own were: any man's death diminishes me, because I am involved in mankind, and therefore never send to know for whom the bells tolls; it tolls for thee.

John Donne, décima-sétima meditação das *Devotions upon Emergent Occasions and the Several Steps in my Sickness*

RESUMO

CHACHÁ, Luciana Valesca Fabião. **Os Princípios Explicativos no *Timeu* de Platão**. Rio de Janeiro, 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia (Lógica Metafísica) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018

Nesta dissertação, nós analisaremos os princípios explicativos da gênese do universo no *Timeu* de Platão, a saber, o Demiurgo/*noûs*; as Formas; *sunaitía*, isto é, a Necessidade e o Terceiro Gênero. A teoria da causalidade platônica é expressa em uma enorme gama de termos, mas nós nos focaremos em *aítios*, traduzido por *responsável por*, e *aitía*, traduzida por *razão pela qual*. Para estabelecer as noções cruciais e o vocabulário da sua teoria da causalidade, nós analisamos a autobiografia de Sócrates no *Fédon*. Nesse diálogo, Sócrates ou Platão estabelecem que o *noûs* é o *aítios* do vir a ser. Ele ordena ou organiza as coisas que já existem em algo que tem identidade e pode ser reconhecido. Mais ainda, o *noûs* sempre trabalha para atingir a melhor maneira de as coisas virem a ser, ou seja, em vista da *aitía* da geração. O outro princípio mencionado no *Fédon* são as Formas. Elas explicam como ou o que as coisas são, ou seja, elas são *aitíai*. Por sua vez, no *Timeu*, argumentamos que Platão tenta fornecer uma explicação completa sobre a gênese do *kósmos* e, de alguma maneira, do sensível. No primeiro relato, há a atribuição ao demiurgo a responsabilidade de modelar o *kósmos*, isto é, o/a demiurgo é o *aítios* da gênese do universo. Mais ainda, o demiurgo é bom e sua bondade é a *razão pela qual* (*aitía*) ele modela o melhor e mais belo *kósmos*. Mas como um artista, ele precisa de um paradigma. Como seu trabalho é belo e ele é bom, ele certamente usa o paradigma inteligível, ou o Ser Vivo. Então, argumentamos que o paradigma inteligível, isto é, o Ser Vivo, é a *aitía* do universo, porque o demiurgo o usa como paradigma para criar o *kósmos* ou, mais precisamente, para organizar os elementos mais básicos. Em seguida, argumentamos que, como qualquer artista, ele precisa de algo com que trabalhar, a saber, os elementos que possuem certos poderes que o demiurgo usa para modelar o *kósmos*. Tais poderes são explicados pelas *sunaitía*, os *responsáveis secundários*, que são as condições necessárias, mas não suficientes para o cumprimento de algo. Contudo, a fim de termos uma explicação completa, devemos demonstrar que o *kósmos* não é completamente racional. Esses poderes nem sempre são persuadidos pelo demiurgo para criar a melhor coisa. Quando o *noûs* não os domina, resta traços de desordem no universo. Então, temos que explicar essa desordem ou irracionalidade, o Princípio da Necessidade. Por fim, ainda há um ponto a ser explicado, o substrato que explica como os elementos mais básicos são formados. Na teoria de Platão, eles não são os últimos constituintes do universo. Na verdade, eles são

formados por uma combinação de triângulos. Essa combinação produz sólidos regulares e as configurações de cada sólido explicam os poderes de cada elemento. E essa composição dos elementos ocorre na *khôra*. Então, Platão precisa postular um terceiro gênero para explicar como e do quê os sensíveis vêm a ser. E, ao fazer isso, concluímos que ele tem uma teoria explanatória completa da gênese do universo.

Palavras-chave: Filosofia. Metafísica. Cosmologia. Platão. *Timeu*.

ABSTRACT

CHACHÁ, Luciana Valesca Fabião. **Os Princípios Explicativos no *Timeu* de Platão.** Rio de Janeiro, 2018. Dissertação (Mestrado em Filosofia (Lógica e Metafísica) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018

In this dissertation, we'll analyse the explanatory principles of the generation of the universe in Plato's *Timaeus*, that is, the Demiurgo/*noûs*; the Forms; the *sunaitía*, that is, the Necessity and the third Kind. Plato's theory of causality employs a wide range of terms, but we'll focus on *aitios*, translated as *responsible for*, and *aitía*, translated as *the reason why*. To establish the crucial notions and the vocabulary of his theory of causality, we analyze Socrates' autobiography in *Phaedo*. In this dialogue, Socrates or Plato establishes that the *noûs* is the *aitios* of the generation. It orders or organizes the things that already existed into something that has an identity and can be recognized. Moreover, *noûs* always works for things to come to be in the best way, that is, according to the *aitía* of generation. The other principle mentioned in *Phaedo* are the Forms. They explain how or what things are, that is, they're their *aitíai*. On the other hand, in the *Timaeus*, we argue that Plato tries provide a full explanation about the generation of the *kósmos* and, to certain extent, about the sensible things. On the first account, he assigns to the demiurge the responsibility to model the *kósmos*, that is, the demiurge is the *aitios* of generation of the universe. Moreover, the demiurge is good and his goodness is the *reason why* (*aitía*) he shapes the best and most beautiful *kósmos*. But as an artist, he needs a paradigm. As his work is beautiful and he is good, he certainly uses the intelligible paradigm, i.e., The Living Being. So, we argue that the intelligible paradigm, that is, The Living Being is an *aitía* of the universe, because the demiurge uses it as paradigm to create the *kósmos* or, more precisely, to organize the basic elements. Subsequently, we claim that, as any artisan, he needs something to work on, that is, the elements that have certain powers that the demiurge uses to model the *kósmos*. These powers are explained by the *sunaitía*, the *secondary agent*, they're the necessary conditions, but not sufficient to the achievement of something. However, in order to have a complete explanation, we have to demonstrate that the *kósmos* is not completely rational. These powers are not always persuaded by the demiurge to create the best thing. When the *noûs* doesn't overcome them, traces of disorder remain in the universe. So, we have to explain this disorder or irrationality, i.e., the principle of Necessity. Finally, there is still one point to be explained, the *substratum* that explains how the basic elements are formed. In Plato's theory, they are

not the ultimate constituents of the universe. In fact, they're formed by a combination of triangles. This combination brings forth regular solids and the configurations of each solid explain the power of each element. And this takes place in the *khôra*. So, Plato needs to postulate a third kind to explain how and *out of what* the sensible things come to be. And in doing so, we conclude that he has a complete explanatory theory of the generation of the universe.

Keywords: Philosophy.Metaphysics.Cosmology.Plato.*Timaeus*.

Sumário

1	INTRODUÇÃO	10
2	O FÉDON COMO PROÊMIO AO TIMEU	17
2.1	OS PRINCÍPIOS EXPLICATIVOS PLATÔNICOS: SÓCRATES CONTA UMA HISTÓRIA.....	17
2.1.1	<i>Aítion/aítios, aitía</i>	17
2.1.2	A noção de <i>aítios</i>	20
2.1.3	A noção de <i>aitía</i>	25
2.2	A APORIA SOCRÁTICA.....	31
2.3	A CAUSALIDADE DO <i>NOÛS</i>	36
2.3.1	Sócrates descobre o <i>noûs</i> em um livro de Anaxágoras.....	36
2.3.2	A decepção com Anaxágoras	39
2.4	A SEGUNDA NAVEGAÇÃO	46
2.5	<i>AITÍA</i> SIMPLES.....	48
2.6	A POSIÇÃO DE VLASTOS COM RELAÇÃO À <i>AITÍA</i> SIMPLES.....	55
2.7	ANÁLISE DAS FORMAS COMO CAUSA EFICIENTE E AS CRÍTICAS DE ARISTÓTELES ÀS FORMAS COMO PRINCÍPIO EXPLICATIVO DA GERAÇÃO	58
2.8	ANÁLISE DAS FORMAS COMO <i>AITÍAI</i> FINAIS NO <i>FÉDON</i>	62
3	O NOÛS NO TIMEU	68
3.1	O PROÊMIO	68
3.2	O <i>KÓSMOS</i> CRIADO	72
3.3	DISCURSO DE TIMEU: UM DISCURSO <i>EIKÓS</i>	77
3.4	O DEMIURGO COMO <i>NOÛS</i>	83
3.5	TEORIAS SOBRE O DEMIURGO	84
3.6	O DEMIURGO COMO <i>AÍTIOS</i> DA GERAÇÃO.....	89
3.7	<i>AITÍA</i> DA GERAÇÃO E DO TODO	109
4	O PAPEL DOS INTELIGÍVEIS NO TIMEU	114
4.1	SÃO AS FORMAS <i>AITÍAI</i> NO <i>TIMEU</i> ?.....	119
4.2	OS INTELIGÍVEIS COMO PARADIGMA.....	125
5	OS OUTROS PRINCÍPIOS EXPLICATIVOS: <i>SUNAÍTIOS</i>, NECESSIDADE E O TERCEIRO GÊNERO ..	142
5.1	<i>SUNAÍTIOS</i>	142
5.1.1	Noções Preliminares.....	142
5.1.2	<i>Sunaítios</i> no <i>Timeu</i>	145
5.2	A NECESSIDADE	154
5.3	O TERCEIRO GÊNERO.....	164
5.3.1	O Terceiro Gênero e o Sensível	166
5.3.2	O Receptáculo e suas Imagens	169
5.3.3	O Receptáculo e o Movimento Desordenado	175
5.3.4	O Receptáculo e os Triângulos	180
	CONCLUSÃO	192
	APÊNDICE – A ALMA DO MUNDO	196
	REFERÊNCIAS	201

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação começa com uma citação do físico John Wheeler, “no space, no time, no gravity, no electromagnetism, no particles. Nothing. We are back where Plato, Aristotle and Parmenides struggled with the great questions: How come the universe, How come us, How come anything?” (WHEELER apud MILLER, 2003, p. 18)¹.

Mutatis mutandis, são essas as perguntas lançadas na passagem da autobiografia de Sócrates no *Fédon* e que o filósofo não consegue responder. Mas a inquietação permanece e em outro diálogo, o *Timeu*, o personagem-título tenta apresentar uma explicação verossímil ou provável acerca da gênese do universo e, por extensão, dos itens sensíveis e do homem, mas esse último assunto não é objeto desta dissertação.

Timeu postula cinco princípios explicativos da gênese do universo. O primeiro deles é o *noûs* ou Demiurgo, considerado o *aítios* ou *agente responsável* pela geração do *kósmos*. A noção de responsabilidade indica a vinculação do responsável a princípios, sendo, portanto, mais ampla que a noção corriqueira de causação como a ação efetiva e direta de um ente sobre outro. Desse modo, o agente responsável, no caso o *noûs* relaciona-se com os outros princípios de maneira a produzir um sistema explicativo completo. Por sua vez, os outros princípios explicativos são considerados *aitía* ou *razão pela qual*. Pelos mesmos motivos já expostos, acreditamos ser a tradução de *aitía* por *causa* imprecisa. Igualmente, manifestamos reservas à tradução de *aitía* como “explicação”, pois, acreditamos que, no caso das Formas, deve ser dada mais ênfase ao aspecto metafísico ou ontológico do que às noções epistemológicas ou lógicas desse ente.

Devemos fazer duas observações. A primeira concerne à tradução de *aítios/aítion* como *agente responsável* ou *responsável* ou *princípio explicativo* e *aitía* como *razão pela qual* ou, também, *princípio explicativo*. É verdade que esses dois termos podem ter várias acepções, como aliás, mostra Vlastos (1969, p. 292-296). No entanto, acreditamos que essas traduções exprimem com mais precisão o que Platão, Timeu ou Sócrates pretendem enunciar com a sua teoria da causalidade nos diálogos examinados neste trabalho.

A segunda observação concerne a uma possível humanização do princípio de causalidade ao traduzirmos *aítios* como *agente responsável* ou *responsável*.

¹ “Sem espaço, sem tempo, sem gravidade, sem eletromagnetismo, sem partículas. Nada. Nós voltamos ao ponto em que Platão, Aristóteles e Parmênides se debatiam com grandes questões: Como é possível existir o universo, como nós podemos existir, como é possível existir qualquer coisa?” (WHEELER apud MILLER, 2003, p. 18).

Primeiramente, acreditamos que a noção de responsabilidade expressa com mais rigor o que é um *aítios*. Em segundo lugar, essa tradução se funda, sobretudo, na noção de *aítios* presente no *Timeu*, uma vez que se encontra nesse diálogo a noção mais completa de *aítios*. Assim, no *Timeu*, o *noûs* tem como sua contraparte mítica o Demiurgo, descrito na narrativa como um ente personalizado. Todavia, isso não implica ser o demiurgo um ente pessoal e divino, ele é somente *descrito como*, como vamos argumentar na seção sobre o Demiurgo como *aítios* da geração. Na verdade, a postulação de um princípio explicativo inteligente e com um fim pode ensejar esse tipo de descrição, especialmente em um contexto mítico².

Ora, a postulação do *noûs* como *aítios* parece remontar a Anaxágoras, como o *Fédon* 97b8-d5 aponta. De acordo com os fragmentos, Anaxágoras concebia que todos elementos constituintes do *kósmos* estavam juntos, formando um todo homogêneo e indiferenciado, constituído por uma massa indelimitada³. Em um dado momento, esses elementos começaram a se separar e a se diferenciar.⁴ O responsável por essa divisão e diferenciação é o *noûs*, infinito e livre de qualquer mistura. O *noûs* ainda é qualificado como a melhor das coisas existentes, o mais puro e o mais forte e com poder sobre todas as coisas anímicas. Dotado de movimento circular, ele transmite seu movimento e separa as propriedades opostas, como o escuro do claro; o seco do molhado e o quente do frio. Contudo, apenas o *Noûs* se distingue dos demais elementos, todos os outros, mesmos separados, ainda guardam um “resquício” dos outros elementos. Assim, a mudança e a geração são explicadas como como uma reorganização dos elementos mais básicos já presentes no todo e, não como uma criação *ex nihilo*.

Voltando ao *Timeu*, a eleição do *noûs* como princípio explicativo responsável pela produção do *kósmos* parece querer ressaltar que o universo pode ser explicado racionalmente, haja vista ser o *noûs* um princípio de inteligência, o intelecto. Ora, o intelecto calcula, prevê, estabelece fins. Talvez por isso *Timeu* se valha da figura do

² Cantarín e Díez sustentam que o estabelecimento de uma causalidade dotada de intelecto implica o conceito de uma causalidade final e tem como corolário a personificação e a divinização desse princípio explicativo. Em PLATÓN, *Timeo*. Edición Crítica, Traducción, Introducción y Notas de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012, xliii.

³ Fragmento 1 1.5-1.7: “ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ μικρότητα· καὶ γὰρ τὸ μικρὸν ἄπειρον ἦν· καὶ πάντων ὁμοῦ ἔόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ μικρότητος.”

“All things were together, infinity in quantity and in smallness – for the small too was infinite. And of all things being together nothing was evident, because of smallness.” (tradução do grego para o inglês de Furley, 1987, p. 61).

“Todas as coisas estavam indiferenciadas, indeterminadas, e numerosas, e ínfimas- pois o que era ínfimo é indeterminado. E de nenhuma das coisas era evidente, porque estava tudo indiferenciado, em virtude de ser ínfimo.” (tradução do grego nossa cotejada com a de Furley, 1987, p. 61).

⁴ Cf. FURLEY, D. *The Greek Cosmologists. The formation of the atomic theory and the earliest critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 61-78 sobre o modelo cosmológico de Anaxágoras.

Demiurgo, contraparte mítica do *noûs*, que constitui o universo como uma obra de arte e, em virtude de sua habilidade e bondade, ele produz um belo e excelente *kósmos*, na medida do possível. Além disso, como ele é um artesão, ele deve ter um paradigma ou um modelo do qual ele se vale a fim de elaborar a sua criação, esse paradigma é o Ser Vivo Inteligível.

É bem verdade que não há no *Timeu* um tratamento extensivo das Formas. Mas, no *Fédon*, Sócrates diz que elas são as razões pelas quais algo é o que é e saber o que algo é tem um papel fundamental na constituição do universo. Não por outro motivo, no *Timeu* as Formas ou os Inteligíveis (trataremos os dois termos como sinônimos para fins dessa dissertação) são considerados paradigmas, isto é, elas fornecem as regras de estruturação dos sensíveis a partir das quais o Demiurgo ou *noûs* organiza o universo. Desse modo, o Ser Vivo inteligível, o mais belo de todos os inteligíveis, composto pelas quatro espécies de ser, a saber, a terrestre, a divina, a aquática e a alada (39 e) é completo e, portanto, único. Ele indica que o universo é um item dotado de vida, que deve englobar todas as espécies em sua totalidade a fim de ser identificado como um todo ordenado, isto é, um *kósmos* que, por ser completo, é único e belo (30 c-31 c e 32 c). Mais ainda, o paradigma das Formas pode, eventualmente, ser o fim da atividade demiúrgica. Assim, o demiurgo construiu uma imagem móvel da eternidade a fim de que o *kósmos* se assemelhasse ainda mais ao Ser Vivo Inteligível (37 c).

Todavia, a geração do universo ou seu ordenamento não é explicado apenas em virtude do *noûs* ou das Formas. Afinal, o mundo é constituído de algo, de itens materiais, elementos dotados de poderes ou propriedades⁵. Eles são usados pelo intelecto para construir o universo tendo em vista o princípio do melhor (46 c7-d1), isto é, eles colaboram com o *noûs* a fim de produzir um belo *kósmos*. Na verdade, esses elementos (fogo, água, terra e ar) e seus poderes são explicados pelo princípio da *sunaitía*. Por outro lado, se o intelecto não consegue a cooperação desses elementos e seus poderes, não há a formação de um item ordenado, mas há desordem. Esse estado de desorganização é explicado pelo princípio da Necessidade. Na cosmologia platônica, o mundo tende a ser ordenado e explicado racionalmente, mas o universo é composto por elementos com poderes que lhes são inerentes e esses poderes, apesar de na maioria das vezes, formarem um todo, uma ordenação, nem sempre o fazem. Platão ou *Timeu* pretendem explicar a razão pela qual o mundo não é sempre ordenado através do princípio da Necessidade.

⁵ No curso desta dissertação, usaremos, preponderantemente, o termo *poderes* para nos referirmos às propriedades dos itens (triângulos ou corpos elementares).

Por sua vez, além da ação do *noûs*, do paradigma das Formas e da Necessidade, há um outro princípio explicativo, a saber, o Receptáculo, substrato dos itens sensíveis, sobretudo dos elementos. De acordo com o mito contado por Timeu, o receptáculo, amorfo e invisível, recebe as representações dos inteligíveis (51 a). Ele se movimenta e movimenta os traços dos elementos, separando-os e os diferenciando conforme o princípio do semelhante com semelhante (52e-53a). A partir da intervenção do Demiurgo, esses traços dos elementos são configurados por meio de formas e números, tornando-se, de fato, elementos (53 a-b). Em suma, esses e só esses princípios explicam a geração, ou seja, a ordenação dos elementos de modo a constituírem o universo, uma vez que eles fornecem uma explicação completa da gênese do *kósmos*.

Dito isso, vamos apresentar a organização da presente dissertação. No primeiro capítulo, recorreremos ao *Fédon*, ou melhor, ao argumento da causalidade exposto nesse diálogo. Lá encontramos o vocabulário e as noções bases que permeiam esta dissertação, a saber, as noções de *aitios* ou agente responsável, isto é, aquilo por causa do qual algo vem a ser e de *aitía* ou “razão pela qual” e examinamos as críticas de Sócrates às investigações naturalistas. Em seguida, analisamos a tentativa socrática de explicar o vir a ser, a corrupção e o ser dos entes a partir do *noûs* de Anaxágoras e do princípio do melhor. Segundo Sócrates o *noûs* anaxagórico seria o agente responsável (*aitios*) da ordenação de cada coisa e do todo, e agiria segundo o princípio do melhor (*aitía*). No entanto, Sócrates se decepciona, pois, embora afirme que o *noûs* organiza os itens sensíveis, Anaxágoras não faz nenhuma menção ao princípio do melhor na sua explicação. Sócrates, então, empreende a segunda navegação, ou seja, uma investigação sobre o ser das coisas.

Em seguida, nós analisamos as Formas como *aitía* simples e defendemos, seguindo as lições de Sedley e Bolton, que uma determinada característica de um item sensível é explicada por uma Forma, ou seja, basta apontarmos o ente metafísico e a relação de participação. Assim, por exemplo, uma cadeira é grande porque participa na Forma da Grandeza. Isso é suficiente para explicar porque um item sensível apresenta determinada característica. Desse modo, nós somos contrários à interpretação de Vlastos. Segundo ele, o papel explicativo da *aitía* se deve mais ao conceito ou à descrição expressa por uma determinada Forma do que ao ente metafísico no qual ela se fundamenta.

Além disso, nós ainda apresentamos alguns argumentos contra a interpretação da *aitía* como “causa eficiente” e analisamos algumas das críticas de Aristóteles às Formas platônicas. Assim, acreditamos que Aristóteles critica as Formas platônicas

exatamente por elas não serem “causas eficientes” e, portanto, não serem princípios de geração nem de mudança.

Por fim, encerrando o primeiro capítulo, nós objetamos às interpretações de Taylor e Mueller de que as Formas são *aitíai* finais. Acreditamos que Sócrates gostaria de conectar a explicação das Formas com um fim, o Bem. No entanto, não há nenhum argumento na sua autobiografia que apoie as Formas como *aitíai* finais.

Dedicamos o segundo capítulo ao exame da figura do Demiurgo como agente responsável da geração. Com esse fim, examinamos, brevemente, o próêmio do *Timeu*. Nessa análise, procuramos mostrar, sobretudo, que Timeu parte de uma distinção ontológica e epistemológica a fim de estabelecer um tipo de discurso adequado ao seu objeto. Assim, tudo aquilo que é sensível e tangível necessita de um agente responsável a fim de ser produzido. O *kósmos*, como membro da classe dos gerados, deve ter, então, um agente responsável, que é o Demiurgo.

Mas quem é o Demiurgo? Nós defendemos que o Demiurgo é o *noûs* do *Fédon*, o princípio explicativo de ordenação dos itens sensíveis. O *noûs* ou Demiurgo é um princípio explicativo da geração do *kósmos*, isto é, da organização dos itens sensíveis em um todo. O Demiurgo não é um agente criador propriamente dito. Ele não cria a partir do nada. Ele organiza os traços dos elementos de maneira ordenada e, ao ordená-los, ele constitui um todo. É esse o sentido de geração no *Timeu* e o que usaremos ao longo desta dissertação, isto é, geração é ordenação, organização dos itens sensíveis já existentes.

Com o fim de explicar a atividade demiúrgica, Timeu se utiliza de várias metáforas, a mais saliente, pensamos, é o modelo do produtor, que explora a figura do demiurgo como o detentor de uma técnica e, portanto, de um conhecimento. Ora, quem detém um saber é um ente racional, que pensa e planeja sua produção com antecedência. Aliás, a atividade intelectual do Demiurgo é marcada por vários verbos que denotam racionalidade como *logízomai* (30 b1, 34 a9, 52 d2, 55 c7), *nomízein* (33 b7), *prónoia* (30 c1 e 73 c1). Mais ainda, ser racional pode implicar ter um propósito ou um fim, a saber, produzir um *kósmos* excelente tal como a si mesmo e a seu paradigma.

No terceiro capítulo, fazemos uma breve apresentação dos Inteligíveis/Formas no *Timeu*. Timeu nos diz que como o *kósmos* é belo, logo o Demiurgo olhou para o paradigma dos Inteligíveis, ou melhor, para o paradigma do Ser Vivo ou da Forma do Ser Vivo, para construí-lo (27 d5-29 a9). Devemos ressaltar que nesta dissertação, eventualmente, utilizaremos de maneira intercambiável os termos Ser Vivo Inteligível e Forma do Ser Vivo. Em seguida, buscamos responder à questão se as Formas são *aitíai* no diálogo em questão.

Expomos a posição de Lennox, que nega o estatuto de princípio explicativo às Formas, pois, segundo ele, a participação dos Inteligíveis no âmbito sensível é explicada pelo *noûs* ou Demiurgo e também pela introdução da *khôra* (52 a). Desse modo, as Formas não teriam nenhum papel explicativo no que tange à geração do universo. Em contraposição, apresentamos a posição de Carone, com quem concordamos, de que as Formas são *aitíai* no *Timeu*. As Formas, como paradigmas utilizados pelo Demiurgo a fim de construir ou organizar o universo têm um papel explicativo. Elas explicam as características apresentadas pelos itens sensíveis.

A próxima seção tem por fim elucidar a noção de paradigma. Um paradigma pode ser um modelo ou um exemplo. Nossa ênfase é na noção de modelo, por denotar uma ideia de padrão a ser seguido. Dessa maneira, nós analisamos algumas ocorrências do termo em outros diálogos, *República* e *Eutífron*, que, a nosso ver, indicam um uso por Platão da noção de paradigma como um padrão para identificar algo. Isso posto, passamos analisar a noção de paradigma no diálogo *Timeu*. Nesse diálogo, o Demiurgo usa o paradigma do Ser Vivo Inteligível a fim de construir um belo *kósmos*. Mais ainda, o paradigma do Ser Vivo Inteligível estabelece um fim para a ação demiúrgica, uma vez que o pai do universo deseja que sua obra se assemelhe ao mais belo dos Inteligíveis.

Por fim, o quarto capítulo trata da noção de *sunaitía* ou *agentes corresponsáveis* ou *responsáveis secundários*, isto é, princípios explicativos das propriedades dos elementos. Em seguida, vamos expor o Princípio da Necessidade. Desse modo, antes da intervenção do Demiurgo, os traços ou vestígios dos elementos ou poderes estavam sem medida e proporção, movimentando-se em várias direções sem uma finalidade ou propósito. Ora, essa atuação desordenada e, portanto, sem propósito dos vestígios dos elementos no receptáculo é explicada por esse princípio. Na última parte do capítulo, abordamos o princípio explicativo do Receptáculo. Tentamos mostrar que esse princípio não é propriamente nem “espaço” nem “matéria”, mas o substrato de que e em que são constituídos os itens sensíveis, sobretudo os elementos. Mais ainda, explanamos sobre a redução geométrica dos poderes/elementos, ou seja, o fogo, a água, o ar e a terra e suas qualidades podem ser reduzidos a triângulos e a formação dos seus compostos, ou seja, a atuação de um elemento/poder ou qualidade sobre outro é realizada conforme uma determinada combinação de triângulos.

E a alma? A alma é o princípio de movimento, mas, por não ser ontologicamente independente, uma vez que ela é forjada pelo demiurgo no diálogo, ao contrário de todos os outros princípios expostos, nós não a consideramos como um princípio

explicativo da geração do universo. Contudo, ao longo desse trabalho, fazemos várias referências à alma e também preparamos um apêndice com uma breve explicação das funções da Alma do Mundo.

Devemos salientar que as traduções do grego na presente dissertação foram cotejadas com outras traduções em português, inglês, francês e italiano, citadas nas referências bibliográficas e, salvo expressa menção, as traduções, tanto as do grego como as das outras línguas (inglesa, francesa e italiana), presentes nesta dissertação são da autora.

2 O *FÉDON* COMO PROÊMIO AO *TIMEU*

No *Fédon*, a investigação socrática sobre princípios explicativos aparece no bojo das demonstrações concernentes ao problema da imortalidade da alma. Em especial após a rejeição por Sócrates da tese da alma harmonia (95 a5-7). Nesse instante, Sócrates e o círculo socrático se encontram em silêncio. Então, o filósofo retoma a palavra (95 e4-96 a):

Ὁ οὖν Σωκράτης συχνὸν χρόνον ἐπισχὼν καὶ πρὸς ἑαυτὸν τι σκεψάμενος, Οὐ φαῦλον πρᾶγμα, ἔφη, ὦ Κέβης, ζητεῖς· ὅλως γὰρ δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι. ἐγὼ οὖν σοι δίδειμι περὶ αὐτῶν, ἐὰν βούλη, τὰ γε ἐμὰ πάθη· ἔπειτα ἂν τί σοι χρήσιμον φαίνεται ὧν ἂν λέγω, πρὸς τὴν πειθῶ περὶ ὧν δὴ λέγεις χρῆσιμη.

Então Sócrates permaneceu um longo tempo calado examinando algo consigo mesmo. Não é uma questão trivial, Cebes, que buscas saber. É necessário examinar exaustivamente a razão da gênese e da corrupção. Dessa maneira, eu narro a ti sobre as minhas percepções sobre elas, se quiseres. Depois disso, se algo que eu disser te parecer útil em prol da persuasão sobre isso de que falas, usa-o.

O problema da causalidade é o fio condutor da autobiografia de Sócrates (95 e- 102 a). Ao narrar aos seus amigos sobre suas experiências, Sócrates tenta fornecer uma explicação sobre um problema crucial para a filosofia, a saber, a questão do vir a ser dos entes sensíveis. Sócrates relata três caminhos percorridos por ele a fim de elucidar essa questão: a via da investigação da natureza, a explicação pelo *noûs* e a hipótese das Formas.

2.1 OS PRINCÍPIOS EXPLICATIVOS PLATÔNICOS: SÓCRATES CONTA UMA HISTÓRIA

2.1.1 *Aítion/aítios, aítía*

Desde a sua juventude, Sócrates foi dotado de um grande ímpeto investigativo (96 a7-8). Esse desejo pela sabedoria fez o jovem enveredar pela investigação sobre a natureza (περὶ φύσεως ἱστορίαν)⁶ (96 a5- b1). Sócrates desejava conhecer a “razão pela qual” (*aítía*) e por que (*dià ti*) cada ente em particular tem geração (*gênesis*); corrupção (*phthora*) e é (*ésti*) (96 a9-10). Em outros termos, o problema da causalidade se relaciona intimamente à investigação da gênese, da corrupção e do ser dos itens particulares (96 a 9-10).

Na sua autobiografia, Sócrates demarca a questão da causalidade através do uso de diferentes expressões: *aítios/aítía*; da preposição *día* seguida de acusativo, do dativo

⁶ Nas palavras de Dixsaut (1991, p. 132), a narrativa do jovem Sócrates é um relato próprio aos filósofos pré-socráticos. Em PLATON. *Phédon*. Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991, p. 132.

causal e do verbo *poieîn*⁷. Todos esses termos abarcam uma série de relações explicativas bem próximas ao que nós hoje chamamos de “causa”. No entanto, apesar da proximidade conceitual, a concepção socrática de “causa” diverge da concepção contemporânea. De que maneira? Contemporaneamente, chamamos de “causa” um evento qualquer capaz de produzir um determinado efeito em sucessão temporal (FREDE, 1989, p. 484). Segundo Hankinson (1998, p. 85-86), a noção de *causa* “tende a conotar atividade: a causa é algo que faz algo. Isso é reforçado pela tendência moderna predominante em tratar causas como eventos e em analisar as sentenças causais como envolvendo relações entre eventos”⁸.

Contudo, segundo esse autor, a noção de *aítios* significa *ser responsável por algo* e a ideia de responsabilidade é mais ampla do que a de causação. No caso dos diálogos platônicos, continua Hankinson, ser um *aítios* é ser “aquilo por que algo vem a ser” (*Crátilo* 413 a3-4)⁹ e essa ideia abarca tanto “as explicações eficientes como as teleológicas” (HANKINSON, 1998, p. 85-86). Hankinson não explica o que seriam essas explicações teleológicas nem eficientes, apenas afirma que, por “causa eficiente”, ele não está invocando as distinções feitas por Aristóteles¹⁰. Já quanto à noção de *aitía*, Hankinson indica que ela está associada a uma explicação acerca de algo e essa explicação envolve [a descrição de] um objetivo ou um propósito (HANKINSON, 1998, p. 86). Pretendemos defender adiante que nem sempre a *aitía* corresponderá à descrição de um objetivo ou um propósito.

Rowe (1993, p. 229) também assinala o equívoco de se considerar *aitía* como *causa*. Segundo esse comentador, “se A é a causa de B, então (falando grosseiramente) A será um evento ou estado de coisas que acarreta um outro evento ou estado de coisas B”¹¹. Contudo, continua Rowe, a noção de causa não consegue explicar muitas das coisas que Sócrates pretende explicar como “Por que isso ou aquilo vem a ser/cessa de ser como ele é?”

⁷ Seguimos a lição de Sedley (1998). Apesar das diferenças sintáticas, todas as locuções mencionadas são usadas intercambiavelmente com o propósito de expressar uma noção unitária de causalidade. Em SEDLEY, D. Platonic Causes. *Phronesis*. V. 43, no 2, 1998, p. 115.

⁸ Tradução nossa do inglês: “a cause is something which does something. That is reinforced by the predominant modern tendency to treat causes as events, and to analyse causal sentences as involving relations between events.” (HANKINSON, 1998, p. 85-86)

⁹ Grifo nosso. PLATÃO, *Crátilo* 413 a3-4 “δι' ὃ γὰρ γίγνεται, τοῦτ' ἔστι τὸ αἴτιον.”

¹⁰ HANKINSON, R. J. *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1998, p. 86 e n. 100.

¹¹ Tradução nossa do inglês. “If A is the cause of B, then (roughly speaking) A will be an event or state of affairs which brings about another event or state of affairs B”. (HANKINSON, 1998, p. 85-86)

ou ‘Por que isso ou aquilo é como é?’ sem nenhuma restrição a *princípio*¹² quanto aos tipos de explicação que podem ser considerados.”¹³

Na verdade, parece que a restrição contemporânea da noção de causa a algo que produz um determinado efeito já pode ser percebida entre os estoicos, como nos ensina Frede (1989, p. 483-511).

Uma boa parte da infeliz história da noção de causa final tem sua origem na suposição de que a causa final, enquanto causa, deve agir, e na vã tentativa de explicar como poderia ser assim. É somente no caso da causa motriz de Aristóteles que nós pensamos poder facilmente compreender por que deve-se chamá-la de causa. Mas seria um erro pensar que Aristóteles, com sua noção de causa motriz, tentava apreender nossa noção de causa, ou ao menos uma noção que nós reconheceríamos facilmente como uma noção de causa [...] (FREDE, 1989, p. 484, tradução nossa do francês).

Mais ainda, continua Frede, “a noção aristotélica de causa é então completamente diferente da nossa. Mas ela não é particular a Aristóteles. Nós temos com Platão ou Epicuro as mesmas dificuldades que temos com Aristóteles e os Peripatéticos”.¹⁵

No entanto, pretendemos demonstrar que a noção de “causa”, ou melhor, a noção de causalidade nos diálogos *Fédon* e *Timeu* não se restringe à indicação de um item qualquer (um evento, fato, objeto) como o produtor de um determinado efeito. Na verdade, a noção de causalidade socrática/platônica nos dois diálogos examinados se fundamenta no que designamos por *princípios explicativos*, isto é, abarca tanto a noção de agente responsável (*aítios*) quanto a de razão pela qual algo vem a ser ou é como é (*aitía*). Nesse sentido, nesse primeiro capítulo examinaremos o chamado “argumento da causalidade” no *Fédon*. Nosso propósito é estabelecer as noções de *aítios* e *aitía* como princípios explicativos da geração e da realidade. No entanto, antes de examinarmos o *Fédon*, apresentaremos brevemente as noções de *aítios* e *aitía* na literatura grega anterior a Platão. Do mesmo modo, apresentaremos algumas passagens nos diálogos platônicos em que os termos *aítios* e *aitía* aparecem com o significado de respectivamente *responsável* e *a razão pela qual*. Cabe ressaltar que somente

¹² Grifo nosso. De fato, inicialmente, Sócrates parece não fazer nenhuma restrição. Todavia, ao longo do argumento da causalidade, ele vai esclarecer sobre os tipos de *aítiai* que lhe interessam ou que ele considera verdadeiras *aítiai*, a saber, as Formas e o princípio do melhor.

¹³ Tradução nossa do inglês: “‘Why does this or that come to be/ cease to be as it is?’ or ‘Why is this or that as it is?’, without any restriction in principle as to the kinds of explanation which may be considered.” (ROWE, 1993, p. 229)

¹⁴ Une bonne partie de la malheureuse histoire de la notion de cause finale a son origine dans la supposition que la cause finale, en tant que cause, doit agir, et dans la vaine tentative d’expliquer comment il pourrait en être ainsi. C’est seulement dans le cas de la cause motrice d’Aristote, que nous pensons pouvoir aisément comprendre pourquoi on doit l’appeler une cause. Mais ce serait une erreur de penser qu’Aristote, avec sa notion de cause motrice, essayait d’appréhender notre notion de cause, ou au moins une notion que nous recommanderions facilement comme une notion de cause [...]. (FREDE, 1989, p. 484)

¹⁵ “La notion aristotélicienne de cause est donc tout à fait différente de la nôtre. Mais elle n’est nullement particulière à Aristote. Nous avons avec Platon ou Epicure les mêmes difficultés que celles que nous avons avec Aristote et les Péripatéticiens”. (FREDE, 1989, p. 484)

indicaremos as passagens com tais sentidos, sem realizarmos uma interpretação minuciosa das mesmas.

2.1.2 A noção de *aítios*

Como já mencionamos, o termo *aítios* tem o significado de “responsável”, “que é causa de” (CHANTRAINE, 2009, p. 39), “o autor de” (BAILLY, 2000, p.53). Assim, a noção de *agente responsável* envolve a ideia de imputabilidade¹⁶, ou seja, a obrigação de responder por algo em virtude da vinculação do agente a uma obrigação, dever ou princípios.

Nos seus primórdios, o vocábulo *aítios* parece estar associado à produção de eventos com consequências funestas ou repercussão negativa. Remonta à *Ilíada* uns dos primeiros usos documentados desse termo na literatura grega. O livro XIX da *Ilíada* narra o retorno de Aquiles aos campos de combate, após a morte de Pátroclo. Na sequência da descrição detalhada da indumentária de Aquiles (369- 390), Aquiles admoesta seus cavalos Xanto e Balio a fazerem-no retornar vivo da batalha (400-403). Hera, então, faz Xanto falar:

ἀλλά τοι ἐγγύθεν ἦμαρ ὀλέθριον: οὐδέ τοι ἡμεῖς
αἴτιοι, ἀλλὰ θεός τε μέγας καὶ Μοῖρα κραταιή.
οὐδὲ γὰρ ἡμετέρη βραδυτῆτί τε νοχελίη τε
Τρῶες ἀπ’ ὅμοιιν Πατρόκλου τεύχε’ ἔλοντο:
ἀλλὰ θεῶν ὄριστος, ὃν ἠῦκομος τέκε Λητώ,
ἔκταν’ ἐνὶ προμάχοισι καὶ Ἴκτορι κῦδος ἔδωκε.
νῶϊ δὲ καὶ κεν ἅμα πνοιῆ Ζεφύροιο θεοῖμεν,
ἦν περ ἐλαφροτάτην φάσ’ ἔμμεναι: ἀλλὰ σοὶ αὐτῷ
μόρσιμόν ἐστι θεῶ τε καὶ ἀνέρι Ἴφι δαμῆναι.

Mas a ti está próximo o dia da morte¹⁷: não somos nós *agentes responsáveis*, mas o deus maior e a Moira forte, pois não foi pela nossa lentidão e preguiça que os troianos tiraram dos ombros de Pátroclo a armadura:¹⁸ mas foi o deus nobre engendrado por Leto, de cabelos loiros, que o matou na batalha e deu a Heitor a glória. Nós corremos rápidos como o sopro de Zéfiro, que se diz ser o mais leve de todos os ventos: mas a ti mesmo destinado está forçosamente a morrer pelo deus e também pelo homem.¹⁹ (HOMERO, *Ilíada*, livro XIX 409-417)

Dessa maneira, Xanto atribui a responsabilidade da morte próxima de Aquiles não a ele, Xanto, nem a Balio, seu outro cavalo, mas ao deus (Apolo) e às Moiras. São os deuses os agentes responsáveis (*aítioi*) por evento tão funesto²⁰.

¹⁶ A noção de responsabilidade apresentada aqui foi parcialmente baseada na definição de “responsabilidade” tal como descrita no HOUAISS, A. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, p. 1653.

¹⁷ O termo ὀλέθριον tem o sentido de “destrutivo”, “mortalmente”, “ruinoso”. Aqui, optamos por traduzir por morte por se coadunar melhor com o sentido do texto.

¹⁸ O vocábulo τεύχος designa tanto armas quanto armadura.

¹⁹ Após essa previsão funesta, as Erínias retiram a voz de Xanto (HOMERO, *Ilíada* 418).

Outrossim, na obra de Heródoto o vocábulo *aítios* se vincula à produção de eventos de consequências infelizes. Logo no início das suas *Histórias* (Livro I, passo 1), Heródoto narra sua preocupação em explicar o porquê das hostilidades entre gregos e não gregos²¹. A narrativa dos eventos se inicia a partir do ponto de vista dos cronistas persas. Segundo eles, os responsáveis (*aítioi*) pelo conflito foram os fenícios²², pois os fenícios raptaram a filha do rei de Argos, Io (ulteriormente conhecida como Grécia), e partiram para o Egito. Posteriormente, em outra passagem (Livro I, 45, 2), Heródoto narra o reinado de Creso, rei da Lídia. Creso sonha que seu filho Atis morreria em virtude de um ferimento por uma lança com a cabeça de ferro (1. 34). Abalado, Creso toma várias providências para remover todo e qualquer risco à vida do filho. No entanto, um dia chega à Lídia um estranho, Adrasto, filho de Gordia (1.35). Adrasto foi expulso de casa e perdeu todos os seus bens por ter matado seu irmão acidentalmente. Creso o acolheu e ele passou a viver em seu palácio (1.36). Durante esse tempo, um monstro surgiu nos Montes Olimpos em Mísia. Os fazendeiros aterrorizados pediram a Creso que enviasse seu filho e uma elite de jovens a fim expulsarem esse monstro. Em razão do sonho, Creso se recusa a enviar seu filho, mas promete enviar ajuda aos fazendeiros. No entanto, por insistência do filho, que ouvira a conversa, Creso acaba por enviá-lo, pois, segundo os argumentos do próprio Atis para convencer seu pai, ele enfrentaria um monstro sem mãos e, portanto, impossibilitado pela sua própria natureza de portar uma lança (1.37-39). Por precaução, Creso envia Adrasto como o guarda-costas do filho (1.41). Contudo, Adrasto acaba por matar Atis acidentalmente (1. 43). Quando os lídios chegam ao palácio carregando o corpo de Atis, Adrasto pede a Creso que o mate ali sobre o cadáver de Atis, pois ele destruiu a vida de quem o purificou (1.45.1). Creso, apiedado de Adrasto, replica: “εἷς δὲ οὐ σύ μοι τοῦδε τοῦ κακοῦ αἴτιος, εἰ μὴ ὅσον ἀέκων ἐξεργάσαιο, ἀλλὰ θεῶν κού τις, ὅς μοι καὶ πάλαι προεσήμεινε τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι”. “Não és tu o responsável desse mal a mim (infligido)*, pois apenas o fizeste involuntariamente, mas talvez, algum dos deuses que me avisou antes das coisas que estavam destinadas a ser” (1.45.2)²³.

Contudo, a acepção negativa do vocábulo *aítios* parece ter desaparecido em alguns dos diálogos platônicos. No diálogo *Crátilo*, Sócrates, Hermógenes e Crátilo conversam sobre a correção dos nomes. Em pelo menos dois momentos do diálogo, o termo

²⁰ HOMERO, *Ilíada* 409-410.

²¹ Mais adiante, ao tratar do termo *aítia*, retornarei ao proêmio das *Histórias* de Heródoto.

²² “Περσέων μὲν νυν οἱ λόγιοι Φοίνικας αἰτίους φασὶ γενέσθαι τῆς διαφορῆς” “De acordo com o que os cronistas persas dizem os fenícios foram os responsáveis pelo desacordo”. (tradução nossa do grego)

²³ HERÓDOTO, *Histórias* Livro 1. 45. 2.

aítios possui o significado de “responsável” ou “agente responsável”. Mais ainda, o termo *aítios* parece expressar uma acepção positiva. A primeira passagem a ser apresentada concerne à discussão entre Sócrates e Hermógenes sobre a etimologia do termo *kalón* (belo), vocábulo de etimologia difícil (416b7-8), que parece ser uma denominação para inteligência (*diánoia*)²⁴. Hermógenes se mostra surpreso com essa etimologia, então Sócrates lhe pergunta se o *responsável* (*aítion*) por chamar as coisas não é quem coloca o nome (416c1-2)²⁵. Hermógenes concorda com Sócrates, o que permite ao filósofo continuar e asseverar (mediante a aquiescência de Hermógenes) que é a inteligência (*diánoia*) quem coloca os nomes (416c6-7). Mais ainda, ambos os personagens acordam que o caráter do agente responsável é transmitido ao produto de sua atividade (416 c10-11). Assim, como quem nomeia é a inteligência, então tudo o que ela faz é belo (416d4).²⁶

O termo *aítios* como *agente responsável* também é encontrado na passagem da etimologia das excelências (411 a) e do conhecimento (411 d5), especificamente na etimologia da justiça (*dikaíosýne*) como a compreensão do justo (412c6-7). Na busca pela etimologia do justo (*tò díkaion*), Sócrates indagou a várias pessoas e, aparentemente, a maioria concorda em um ponto, a saber, o justo é o que administra e perpassa por tudo (412 d8-e1) e gera tudo o que é gerado (412 d4). Insatisfeito, Sócrates continuou a procurar e perguntou nos cultos secretos acerca do que é o justo (*tò díkaion*) e o agente responsável (*aítios*), pois “isso por que se gera ou vem a ser algo é o agente responsável” (“ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἴτιον – δι’ ὃ γὰρ γίγνεται, τοῦτ’ ἔστι τὸ αἴτιον”). Sócrates recebe várias respostas (Júpiter, sol, fogo). Por fim, alguém lhe diz ser o Intelecto, doutrina defendida por Anaxágoras (413 c5), pois como o *noûs* é autossuficiente e sem mistura, ele organiza as coisas enquanto passa por elas. Todavia, nenhuma dessas respostas satisfaz Sócrates e ele permaneceu sem saber o que era o justo e também o agente responsável (413 c5-d2). Desse modo, parece-nos que, no caso do justo é difícil dizer o que é essa excelência e o agente responsável.

Igualmente, no diálogo *Hípias Maior* o termo *aítios* aparece como *agente responsável* em uma acepção neutra. Nesse diálogo Sócrates discute com Hípias acerca da beleza. Hípias é um famoso sofista (já da segunda geração de sofistas, posterior a Protágoras e

²⁴ PLATÃO, *Crátilo* 416b10 “τῆς διανοίας τις ἔοικεν ἐπωνυμία εἶναι τοῦτο τὸ ὄνομα.” “Parecia ser esse o nome dado para inteligência”.

²⁵ PLATÃO, *Crátilo*, 416 c1-2: “Φέρε, τί οἶσι σὺ εἶναι τὸ αἴτιον κληθῆναι ἐκάστω τῶν ὄντων;” “Sigamos juntos, quem pensa ser o responsável por designar a cada coisa das que existem?” E, em seguida, Sócrates pergunta: “ἄρ’ οὐκ ἐκεῖνο τὸ τὰ ὀνόματα θέμενον;” “Não é aquele que coloca os nomes?”

²⁶ Não é nossa intenção fornecer uma análise aprofundada das passagens mencionadas, apenas queremos pontuar os contextos em que o termo *aítios* como *responsável* aparece.

Górgias) da cidade de Élide, perto de Esparta²⁷. Como Hípias foi escolhido embaixador da sua cidade natal, ele se encontra em Atenas²⁸. Juntos, eles (Sócrates e Hípias) investigam o que é o belo e chegam à seguinte definição: o belo é a utilidade e a capacidade para fazer algo bom (296d8-9)²⁹. Nesse caso, o belo é o que é benéfico ou vantajoso (ὠφέλιμος)³⁰ e o que é benéfico ou vantajoso produz o bem³¹, portanto, o belo é o que produz o bem. Ora, se o belo produz algo, então ele é um produtor, um *agente responsável pela produção de algo*, qual seja, o bem (297 a1)³². Nesse caso, belo e bem são qualidades ou entes distintos. Como Sócrates afirma “o agente responsável e aquilo pelo qual ele é responsável são distintos” (297 a3)³³, pois não há agente responsável do agente responsável. O agente responsável é o princípio da cadeia causal. Ele faz algo que é distinto de si próprio ou parece estar fazendo algo que não se confunde com ele mesmo (297 a3-5)³⁴. Quando um item é produzido por um agente responsável, isso implica que ele foi gerado a partir “da ação” desse agente responsável (297 b1), portanto o agente responsável e o produto da ação desse agente são dois itens distintos. Sócrates explica essa relação através da metáfora do pai (297b7). O pai produz o filho e pai e filho são dois entes ontologicamente distintos. Embora um tenha sido produzido pelo outro e ambos possuam algo em comum (o pai transmitiu ao filho alguma de suas características)³⁵. O agente responsável não se confunde com o que é gerado (por ele)

²⁷ PLATÃO, *Hípias Maior* 281 a-c; HYLAND, D. *Plato and the Question of Beauty*. Indiana: Indiana University Press, 2008, p.9.

²⁸ PLATÃO, *Hípias Maior* 281 a6.

²⁹ PLATÃO, *Hípias Maior* 296 d8-e1 “ὅτι τὸ χρήσιμόν τε καὶ τὸ δυνατόν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν τι ποιῆσαι, τοῦτ' ἐστὶ τὸ καλόν;”

³⁰ PLATÃO, *Hípias Maior* 296 e7. Texto grego: “Ἄλλὰ μὴν τό γε ὠφέλιμον τὸ ποιοῦν ἀγαθόν ἐστίν.” Em português: “Verdadeiramente, o benéfico é o que faz o bem”.

³¹ PLATÃO, *Hípias Maior* 296 e7.

³² PLATÃO, *Hípias Maior* 296 e9-297 a1 “Τοῦ ἀγαθοῦ ἄρα αἰτίον ἐστὶν τὸ καλόν” Em português: “Então, o agente responsável do bem é o belo”.

³³ PLATÃO, *Hípias Maior* 297 a3 “ἄλλο ἐστίν· οὐ γάρ που τό γε αἴτιον αἰτίου αἴτιον ἂν εἴη.”

³⁴ PLATÃO, *Hípias Maior* 297 a3-4: “Ἄλλὰ μὴν τό γε αἴτιον, ὃ Ἰππία, καὶ οὗ ἂν αἴτιον ἦ τὸ αἴτιον, ἄλλο ἐστίν· οὐ γάρ που τό γε αἴτιον αἰτίου αἴτιον ἂν εἴη. ὧδε δὲ σκόπει· οὐ τὸ αἴτιον ποιοῦν ἐφάνη;” Em português: “Mas o agente responsável e aquilo pelo qual o agente responsável é responsável, ó Hípias, são diferentes. Afinal, pois, o agente responsável não é agente responsável do agente responsável. Examina isso: o agente responsável não parecia ser produtor?”.

³⁵ A mesma metáfora da relação entre pai e filho é apresentada no *Timeu* para expor e explicar a figura do Demiurgo como *aítios* do universo e sua produção, os itens sensíveis. Igualmente, no relato sobre o Receptáculo, as Formas são chamadas de pai dos itens sensíveis. Ambos (Formas e Demiurgo) são denominados “pai” em virtude de “transferirem” algo seu aos itens sensíveis e por não se confundirem com seus “filhos”, ou seja, são itens distintos da sua produção. Nesse ponto reside a relação com a metáfora do pai presente no *Hípias Maior*, como aliás já exposto no corpo do texto. O que o Demiurgo e as Formas “transmitem”? No caso do Demiurgo, seria a racionalidade. Por sua vez, os itens sensíveis são considerados como um algo devido à sua dependência ontológica em relação às Formas, ou seja, as Formas fornecem aos itens sensíveis sua identidade, seu nome e sua definição. Por outro lado, o Demiurgo atua diretamente nos itens sensíveis ao ordená-los conforme às Formas. Já a atuação das Formas sobre o sensível é mediada pelo Demiurgo e pelo Receptáculo. Assim, embora os dois entes sejam considerados pais, cada um tem uma função distinta como pai do sensível. Eles não se confundem. São dois princípios de naturezas distintas. Em primeiro lugar, o Demiurgo é o princípio de ordenação dos

nem o que é gerado é o agente responsável (297 c3). Portanto, se o belo é o agente responsável pelo bem e este é produto ou efeito da produção do belo, o bem e o belo são dois itens distintos. A conclusão é de que, como o que é benéfico (utilidade e capacidade para fazer algo bom) foi definido anteriormente como o que é o belo, a definição não se sustenta, pois belo e bem não são idênticos, embora possam ter (e têm) alguma relação.

As diferentes passagens analisadas demonstram, em primeiro lugar, que desde Homero mantém-se que *aítios* é um ente numericamente distinto daquele em que o efeito da ação ocorre. Em segundo lugar, o *aítios* é o princípio primeiro de uma ação. Em terceiro, o *aítios* é imputável pelos efeitos. Em tudo isso, o significado permanece. A mudança é, portanto, sutil. Em Homero, a noção de *aítios* parece estar associada a eventos terríveis. Todavia, já em alguns diálogos platônicos, a noção de *aítios* parece ter adquirido uma acepção neutra ou até positiva (*Crátilo*)³⁶.

No que concerne à tradução de *aítios* por *causa*, como explica Angioni, o termo “causa” está associado, ao menos no que tange ao nosso senso comum, à causa mecânica (“modelo da bola de bilhar”)³⁷, mas a noção de causa entre os antigos, especialmente Platão e Aristóteles não se reduz a esse modelo mecanicista, como expusemos anteriormente. Por outro lado, a tradução de *aítion/aítios* como “explicação” nos parece inadequada, pois essa tradução pode induzir o leitor a considerar *aítion/aítios* apenas sob os aspectos epistemológicos e linguísticos do termo, como ressalta Angioni. Sem dúvida, a resposta à pergunta “por quê” é dotada de poder explanatório. A descoberta do Intelecto como agente responsável pela organização das coisas é uma explicação (*Fédon* 97 c2), pois a partir daí Sócrates pode (ou tenta) explicar por que um determinado estado de coisas é o melhor possível. Em outros termos, sem saber que o Intelecto é o *aítios* não há como explicar por que um fato, evento ou qualquer outra coisa é ordenado da melhor maneira possível. No entanto,

sensíveis. Já as Formas são as razões pelas quais as coisas são como são. Como já dissemos, são dois princípios explicativos, mas com funções distintas. Em segundo lugar, o demiurgo por ser, na verdade, *noûs*, move-se, pois ele gera ou ordena. Todavia, as Formas são imóveis. Como também já mencionamos, as formas não “atuam” diretamente no sensível, ao contrário do demiurgo. Na verdade, como Brisson bem nota, no caso de demiurgo, a imagem de fabricante, artesão ou construtor prevalece sobre a figura paterna. Nos capítulos seguintes, mormente os capítulos três e quatro, trataremos com mais detalhes acerca das funções do Demiurgo e das Formas. Em BRISSON, L. *Why is the Timaeus Called an Eikôs Logos?* In: COLLOBERT, C., DESTREE, P., GONZALEZ, F. J. *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden and Boston: Brill, 2012, p. 374.

³⁶ A acepção neutra ou até positiva do termo *aítios* nos diálogos platônicos não significa a ausência de sua conotação negativa. Desejamos apenas indicar que, em Platão, *aítios* adquiriu, além da conotação tradicional, também um sentido neutro ou positivo. Como exemplos da permanência da acepção negativa, podemos citar *República* 471 a-b, 500b, 536 c e *Górgias* 447 a, 518 c-519 a, como bem nos apontou a Profa. Alice Haddad na pré-defesa.

³⁷ Tomamos como referência as lições de Angioni. Em ARISTÓTELES. *Física* I-II. Prefácio, introdução, tradução e comentários Lucas Angioni. Campinas: Unicamp, 2013, p. 253-255.

continua Angioni, “nem toda a explicação capta aquilo a que Aristóteles por vezes se refere com o termo *aition*³⁸: trata-se de entidades ou propriedades das quais outras dependem e que têm o poder de determinar outras propriedades ou outro estado de coisas” (2013, p. 253)³⁹. *Mutatis mutandis*, acreditamos ser o mesmo caso de alguns diálogos platônicos, mormente aqueles dedicados, de alguma maneira, a explicitar uma teoria da causalidade. Em outros termos, traduzir *aitios/aition* por “explicação” é dar a primazia a análises conceituais e epistemológicas. Dessa maneira, acreditamos ser mais correto traduzir esses termos por *agente responsável* ou *responsável*, isto é, aquele por meio do qual algo vem a ser ou é gerado. Mais ainda, esse algo é um ente ou uma entidade vinculado/a a princípios. Na próxima seção, veremos o desenrolar do termo *aitía* a fim de compreendermos como Platão se apropriou de um vocabulário jurídico para fundamentar a base da sua metafísica e epistemologia.

2.1.3 A noção de *aitía*

Nos seus primórdios, o substantivo feminino *aitía* designava *causa, motivo*. Em um sentido eminentemente jurídico, *aitía* significava “acusação” (CHANTRAINE, 2009, p. 39; BAILLY, 2000, p.52), “culpa”⁴⁰ (BAILLY, 2000, p. 52), “o que se reprovava a alguém de ter feito, de maneira que essa pessoa é responsável pelo resultado que sobreveio” (FREDE, 1989, p. 485). Na historiografia grega antiga, podemos encontrar um exemplo de *aitía* com o sentido de *culpa* em Heródoto. No livro 5 das *Histórias*, Heródoto relata os primórdios da Guerra do Peloponeso. No parágrafo 72, Heródoto narra o conflito entre Cleomenes e Clístenes. Após expulsarem Cleomenes, prenderem e executarem os não espartanos, os atenienses temeram uma retaliação de Cleomenes e seus aliados, então mandaram uma delegação a Sardis. Ao chegar lá, a delegação ateniense prometeu ao rei Dario terra e água em

³⁸ Angioni não menciona se ele faz alguma distinção entre *aitios/aition* e *aitía*. Se ele distingue, concordamos plenamente com ele. Se ele não discerne um vocábulo do outro, nós apenas seguimos suas lições no que concerne ao *aitios/aition*. No que tange à *aitía*, parece-nos que é possível traduzir esse termo por *explicação* pelas razões expostas a seguir no texto.

³⁹ Angioni sugere traduzir *aitía* por “causalidade”. Necessidade e Teleologia seriam duas formas de causalidade, isto é, “dois modos de inter-relação entre as quatro causas na determinação de um fenômeno” (2013, p. 255). Por vezes também traduziremos *aitía* por “causalidade”, pois, como já salientamos, nossa preocupação é enfatizar a questão metafísica. Além disso, “causalidade” nos parece ser um termo geral e neutro.

⁴⁰ Com o significado de “acusação, culpa”, *aitía* tem um sentido negativo. Como exemplos, dentre outros, Bailly cita Heródoto 5, 73; Tucídides 6, 46. Em BAILLY, A. *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000, p. 52.

troca da aliança dos persas. “Mas quando os delegados retornaram, grande acusação recaiu sobre eles” (“Οὔτοι μὲν δὴ ἀπελθόντες ἐς τὴν ἐσωτῶν αἰτίας μεγάλας εἶχον”)⁴¹.

Igualmente, na sua obra *Guerra do Peloponeso*, Tucídides, ao narrar a campanha na Sicília, discorre sobre as condições em que se encontrava Egesta (cidade siciliana). Os atenienses tomaram ciência de que Egesta tinha muito menos recursos do que mostrou à junta ateniense que chegara de Atenas para examinar suas finanças. Assim, eles perceberam que tinham sido vítimas de um truque e grande acusação (*aitía*) pesava sobre os comandantes enganados pelos egestas (livro 6. 46.5.3-5). Nas palavras de Tucídides, “πολλὴν τὴν αἰτίαν εἶχον ὑπὸ τῶν στρατιωτῶν: οἱ δὲ στρατηγοὶ πρὸς τὰ παρόντα ἐβουλεύοντο” (“Múltipla acusação receberam dos soldados, os líderes que estavam presentes e deliberaram).

Contudo, *aitía* também pode exprimir um sentido neutro, isto é, não estar associada a imputações de crimes. Desse modo, *aitía* pode significar *ter mérito* ou o que se diz sobre alguém, como por exemplo, nos diálogos platônicos *Górgias* 503 b e *Teeteto* 169 a. No *Górgias*, Sócrates discute com Cálicles sobre a retórica. Na passagem 502 b-d, a poesia é considerada uma certa oratória pública (502 d2-3) em virtude de que, uma vez despida de seu ritmo, canto e metro, resta nela apenas discursos públicos (502 c5-7). Sócrates também menciona que a retórica é capaz de tornar os homens melhores (502 d10- e3). Quem são esses rétores que buscam tornar os homens melhores por meio de discursos? (502 e4-503 a 1). Cálicles não sabe quem são esses homens, nunca os viu, nem pode nomear um rétor dessa estirpe contemporaneamente (503 a 2-b5). Sócrates, então, indaga-lhe se ele pode apontar algum rétor antigo que teve o mérito de ter tornado os atenienses melhores do que eles eram (503 b6-9)⁴², ou seja, a quem se possa imputar o motivo ou a razão do aprimoramento moral dos atenienses.

Por sua vez, no diálogo *Teeteto* o termo *aitía* aparece no breve interlúdio entre a sétima e a oitava objeções à teoria de Protágoras do *homo mensura*. Sócrates convida Teodoro a se submeter ao método elêntico no lugar de Teeteto (168 d5-e3). Inicialmente, Teodoro se mostra recalcitrante em tomar o lugar do jovem na discussão (168 e4-7). Mas

⁴¹ HERODOTO, *Historias*, Livro 5. 73.14-15. Em outros termos, em virtude dessa aliança, grande acusação pesou sobre a delegação ateniense no seu retorno à pátria.

⁴² PLATÃO, *Górgias* 503 b6-9: “Τί δέ; τῶν παλαιῶν ἔχεις τινὰ εἰπεῖν δι' ὄντινα αἰτίαν ἔχουσιν Ἀθηναῖοι βελτίους γεγονέναι, ἐπειδὴ ἐκεῖνος ἤρξατο δημηγορεῖν, ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ χεῖρους ὄντες; ἐγὼ μὲν γὰρ οὐκ οἶδα τίς ἐστὶν οὗτος”. “E então? Podes nomear, dentre os antigos, algum tipo de rétor *por cuja responsabilidade* os atenienses tenham se tornado melhores depois de ter começado a discursar em público, homens que eram anteriormente piores? Pois eu não sei quem ele é?” (tradução, com modificações em itálicos nossa, de Daniel R. N. Lopes). Em PLATÃO, *Górgias*. Tradução, Ensaio Introdutório e Notas de Daniel R. N. Lopes. Edição Bilingue. São Paulo: Perspectiva, Fapesp, 2011, p. 369.

Sócrates insiste com Teodoro. Sócrates quer investigar se é possível, por exemplo, algum homem ser tão bom na medida dos diagramas astronômicos como Teodoro, uma vez que essa arte é sua especialidade. Será que todo o homem poderá ser a medida em assuntos em que Teodoro tem reputação de ser excelente (169 a1-5)? Nas palavras de Sócrates a seu interlocutor, “ἀλλ' ἴθι, ὃ ἄριστε, ὀλίγον ἐπίσπου, μέχρι τούτου αὐτοῦ ἕως ἂν ἰδῶμεν εἴτε ἄρα σὲ δεῖ διαγραμμάτων περὶ μέτρον εἶναι, εἴτε πάντες ὁμοίως σοὶ ἱκανοὶ ἑαυτοῖς εἰς τε ἀστρονομίαν καὶ τᾶλλα ὧν δὴ σὺ περὶ αἰτίαν ἔχεις διαφέρειν.”⁴³

Posteriormente, os estoicos estudaram e criticaram os diálogos platônicos⁴⁴ e os tratados aristotélicos no que tange à causalidade, uma vez que, segundo os estoicos, só seria propriamente uma “causa” um item capaz de efetivamente produzir algum resultado⁴⁵. De acordo com os estudos estoicos, Platão e Aristóteles possuíam uma noção de causalidade muito mais ampla (FREDE, 1989, p.484-486). Não pretendemos analisar a concepção de causalidade estoica ou se eles estavam certos ou errados nas suas críticas às concepções platônicas e aristotélicas. Gostaríamos apenas de apontar os estoicos, sobretudo Crisipo,⁴⁶ como uma das “escolas filosóficas” a tratar explicitamente (ao menos no que tange estritamente à utilização de tais vocábulos ao tema da causalidade) do *aítion* como uma entidade numericamente distinta daquela em que se produz o resultado (FREDE, 1989, p. 488)⁴⁷.

Por sua vez, o vocábulo *aítia* seria a “a fórmula que caracteriza o *aítion* como *aítion*” (CRISIPO apudESTOBEU apudFREDE, 1989, p.488)⁴⁸. Frede, baseado na distinção feita por Crisipo e também por Diocles de Caristo (fragmento 112 Wellmann), defende ser a *aítia* “um *lógos*, um item proposicional de certa espécie, a saber, um enunciado

⁴³ Texto em português: “Mas vai tu, ó excelente, segue mais um pouco até o ponto de sabermos se é necessário que tu sejas a medida sobre as figuras geométricas ou se todos similarmente a ti, bastam a si mesmos sobre a astronomia e as outras coisas sobre as quais tens o mérito para se distinguir.”

⁴⁴ Segundo Frede, Sêneca (*Epístola* LXV 11; cf. 2 et seq), por exemplo, critica Platão por ter ele ter postulado cinco tipos de causa, uma vez que, na visão de Sêneca, só existiria uma apenas uma causa, a saber, aquela que efetivamente produz o efeito. Em FREDE, M. Les Origines de la notion de cause. Traduction de J. Brunschwig. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94e Année, no. 4, Recherches sur les Stoïciens, 1989, p. 485-486.

⁴⁵ Frede (1989, p. 484-485) menciona que através de um comentário de Sexto Empírico já é possível perceber que, na Antiguidade Tardia, a noção de causa já tinha sido redefinida de maneira a coincidir com a noção de *causa ativa*, a saber, a causa é aquilo que, em virtude de sua atividade, o efeito se produz. Aliás, segundo o mesmo autor (1989, p. 485), no comentário ao *Filebo* de Platão, Jâmblico explica que o que produz algo pode ser chamado de causa. Desse modo, a matéria e a forma não são causas, mas concausas. Já o modelo e o fim só são causas em um certo sentido. Contudo, ao menos de acordo com Frede, somente com os estoicos essa noção mais restrita de causa é aprofundada.

⁴⁶ Segundo Frede (1989, p. 485-486), os estoicos que expressamente trataram do tema foram Sêneca em sua *Epístola* LXV, 11 e Crisipo (apudESTOBEU *Éclogas* I, 138, 23).

⁴⁷ Na verdade, segundo Frede, os estoicos (especialmente Crisipo) consideravam o *aítios* como uma entidade e a *aítia* como um item proposicional (e não uma entidade propriamente), como abordaremos nas próximas linhas.

⁴⁸ Frede cita como referência *Éclogas* I, 139, 3, f. W de Estobeu.

ou uma verdade sobre o *aition* [...] a verdade em virtude da qual a causa é causa” (FREDE, 1989, p.488)⁴⁹. Um exemplo esclarecedor dessa distinção é mencionado por Frede. Brutus é a causa da morte de César por que é verdade o fato de Brutus ter assassinado César. Dito de outro modo, a verdade do predicado da sentença (no caso, o fato de Brutus ter matado César) é a explicação de por que alguém é o responsável, ou seja, de por que a causa é uma causa (FREDE, 1989, p. 489- 491). Segundo Frede, essa concepção de *aitía*, a saber, como a verdade do predicado da sentença como a explicação do porquê o item é considerado responsável, um enunciado sobre o “agente responsável”, tal como exemplo retromencionado, é a que aparece na chamada passagem teleológica (ou da causalidade do *noûs*) do *Fédon* citada na abertura desse capítulo. Assim, a explicação da gênese e da corrupção de um item sensível reside na melhor maneira de ele ser, sofrer ou produzir seja lá o que for, isto é, pelo princípio do melhor (97 c). Outrossim, Lennox subscreve a distinção proposta por Frede:

Professor Frede apontou que essa passagem explora a distinção, fundamental em contextos morais/legais nos quais ela surgiu, entre *tò aition*, o agente responsável por um estado de fato, *hé aitía*, aquilo em virtude do qual o agente é responsável, que pode ser chamado de “a razão pela qual”. Em contextos legais, isso seria a distinção entre o acusado e as bases da acusação. A doutrina atribuída a Anaxágoras é que a inteligência é o agente responsável pelo arranjo ordenado e tudo mais. Mas em 97c6 ff, a descoberta da razão pela qual cada coisa vem a ser, é ou se corrompe da maneira como ela é ou faz, é dita depender da descoberta do por que aquele arranjo particular é *melhor*. (LENNOX, 1995, p. 197-198, grifo do autor, tradução nossa)⁵⁰

Ora, esse tipo de resposta é um *lógos*, um item proposicional que explica um determinado fato ou evento ou um estado de coisas. Todavia, não podemos concordar completamente com Frede no que concerne à *aitía* ser sempre um item proposicional. Se desejamos explicar uma determinada característica de um item sensível apelando às Formas, por exemplo, *x* é belo em virtude de participar no Belo⁵¹, isto é, na Forma do Belo, essa explicação é um item proposicional? Ora, a afirmação de que algo é belo em virtude de participar no Belo aponta e se fundamenta na existência das Formas, ou seja, de um ente e de uma relação metafísica de participação entre a Forma e o item sensível que a instancia

⁴⁹ Tradução nossa do texto em francês: “un logos, un item propositionnel d’une certaine espèce, à savoir un énoncé ou une vérité sur l’*aition* [...] la vérité en vertu de laquelle la cause est cause.” Ainda segundo as lições de Frede, os estoicos consideravam como causa real “as coisas elas mesmas” em virtude da sua própria natureza ou de alguma característica própria. Ou seja, a noção de causa conserva uma conotação de responsabilidade. (FREDE, 1989, p. 490)

⁵⁰ Professor Frede has pointed out that this passage exploits a distinction, integral to the moral/legal contexts in which arose, between *tò aition*, the agent responsible for a state of affairs, and *hé aitía*, that on virtue of which the agent is responsible, which may be called the reason why. In legal contexts, this would be the distinction between the accused and the basis of accusation. The doctrine attributed to Anaxagoras is that intelligence is the agent responsible for orderly arrangement and all else. But at 97 c6ff., discovery of the reason why each thing comes to be, is, or passes away as it is or does is said to depend on discovery why that particular arrangement is *best*. (LENNOX, 1995, p. 197-198, grifo do autor)

⁵¹ PLATÃO, *Fédon* 100 c5-6.

(BOLTON, 2001, p. 92). Assim, acreditamos que a razão pela qual um item sensível possui uma determinada característica é por ele participar em uma Forma. O papel explicativo não reside em uma descrição ou na definição de um fato, evento ou estado, mas é realizado pela Forma e pela participação do item sensível na Forma. Dessa maneira, se por um lado as Formas como *aitíai* são a razão (*lógos*) pela qual algo é como é (e nesse ponto, concordamos com Frede). Por outro lado, essa razão não se refere a um item proposicional, mas a um ente. Igualmente, nas palavras de Ian Mueller (2001, p. 84), “Pois eu tomo como razoavelmente evidente que as Formas são *aitíai* e que elas são entidades, não itens proposicionais.” (“For I take it to be reasonably clear that Forms are *aitíai* and that they are entities, not propositional items.”)⁵².

De qualquer maneira, concordamos com Frede no que concerne à distinção entre *aítios* como agente responsável e *aitía* como a razão pela qual o *aítios* é o *aítios*. Assim, a noção de *aitía* implica a atribuição da responsabilidade a um ente, isto é, ao *noûs*⁵³. Além disso, acreditamos que essa distinção não se encontra apenas na passagem mencionada, mas em todo o argumento da causalidade no *Fédon* assim como no *Timeu*, como pretendemos demonstrar ao longo desta dissertação. Em outros termos, o *noûs* é o *aítios* da geração e as Formas são sempre *aitíai* dos entes gerados. Por conseguinte, tampouco poderemos concordar com Ian Mueller que, a despeito de observar essa distinção no *Fédon*, não a subscreve com relação ao *Timeu*. De acordo com Mueller (2001, p. 85-89) e também com Lennox (1995, p. 212-213), as Formas não são *aitíai* no *Timeu*.⁵⁴

Por fim, devemos tratar do problema da tradução. É comum a tradução de *aítios/aítion*⁵⁵/*aitía* por “causa”. Contudo, na esteira de outros comentadores⁵⁶, acreditamos ser essa tradução enganosa. No que tange ao vocábulo *aitía*, parece-nos que a expressão *a razão pela qual* ou *princípio explicativo*⁵⁷ são as melhores traduções para o termo, uma vez que dizer que ‘*x* é belo devido ao Belo ou por participar do Belo’ ou que ‘ele deve permanecer

⁵² Explicaremos as Formas como *aitía* com mais vagar na seção 3.1.6.

⁵³ O *noûs* ou o Demiurgo é responsável em virtude de as Formas serem paradigmas de que o Demiurgo se utiliza a fim de modelar o *kósmos*, como explicaremos nos capítulos subsequentes. Dessa maneira, a *aitía* como a entidade (no caso das Formas) pela qual o *aítios* é *aítios* (no caso, o *noûs*, outra entidade) pode ser explicada nesse sentido, a saber, devido à relação entre o paradigma e o que “realiza” esse paradigma, como mencionamos.

⁵⁴ No capítulo 4, retomaremos essa questão.

⁵⁵ *Aítion* é o adjetivo neutro de *aítios* (FREDE, 1989, p.482).

⁵⁶ Podemos citar, por exemplo, Menn e Angioni como comentadores que não consideram adequada a tradução de *aítios/ aítion/ aitía* por “causa”. Em MENN, S. *Plato on God as Nous*. Chicago: Southern Illinois University Press, 1995, p. 65, n. 1; ANGIONI, 2013, p. 254.

⁵⁷ Como já mencionamos, a expressão *princípios explicativos* é uma tradução genérica, que abrange tanto *aítios* quanto *aitía*, por isso, acreditamos que a tradução de *aitía* por princípio explicativo pode ser usada, pois a *aitía* é um tipo de princípio explicativo. Além disso, em determinados contextos parece se harmonizar melhor com o resto da sentença em língua portuguesa, mas sempre tendo em vista que *aitía* se refere à *razão pela qual*.

na prisão por que é melhor’ é fornecer um motivo ou uma razão para algo ser o que é. No entanto, nesses dois casos as razões dadas por Sócrates se referem ou apontam para um ente metafísico, a saber, as Formas e ao princípio do melhor, respectivamente. É claro que as Formas são princípios explicativos de um tipo muito especial.

Tampouco nos parece adequado traduzir *aitía* por “causa” como fazem Hankinson (1998, p. 84) e Sedley (1998, p. 114-132). Como já mencionamos no que concerne à tradução de *aítios/aítion*, a *aitía* não é uma causa no modelo “bola de bilhar”, ou seja, um corpo que age *diretamente* sobre outro produzindo uma cadeia de fatos ou eventos⁵⁸. Ora, as Formas são consideradas *aitíai* e elas, embora sejam entes, não atuam diretamente sobre nada. A noção de causa, ao menos nossa noção ordinária, não se fundamenta exclusivamente na presença de entes, mas no fato de esses entes atuarem diretamente sobre outros entes ou objetos. No *Fédon*, as Formas determinam o que algo é e essa determinação ocorre por meio da relação metafísica de participação. Assim, por exemplo, algo é belo porque participa na Forma do Belo. No entanto, nada é dito sobre como as Formas produzem algo. Na verdade, a ideia de produção de algo está associada ao *noûs*. O *noûs* é considerado o *agente responsável por algo se tornar algo (aítios)* e não as Formas. Como também afirma Sócrates no diálogo *Hípias Maior*, 296 e 12, “τὸ ποιοῦν δὲ γ’ ἐστὶν οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ αἴτιον [...]” (“mas o fazer algo não é outro que ser o agente responsável desse algo [...]). Dessa maneira, o *noûs* é o responsável por algo ser organizado da melhor maneira possível. Por sua vez, as Formas são uma explicação da determinação de algo, ou seja, de por que algo apresenta uma característica em virtude ou por que participa em uma determinada Forma. Elas não produzem nem fazem nada. Em outros termos, elas não atuam diretamente sobre nenhum item particular; por conseguinte, elas não podem ser “causas”. É importante ressaltar que nossa objeção à tradução de *aitía* por *causa* se concentra no âmbito da metafísica platônica, ou melhor, na sua teoria da causalidade. Não pretendemos abordar outros contextos.

Já com relação à tradução por “explicação”, temos algumas considerações a fazer. As Formas são a razão de algo ser como é e, de certa maneira, fornecer uma razão para algo é explicar esse algo. Contudo, devemos ter cuidado ao adotar a tradução por

⁵⁸ Devemos ressaltar que a menção do modelo da bola de bilhar é somente uma imagem ilustrativa do que, ordinariamente, entende-se por ‘causa’, a saber, algo que age direta e efetivamente sobre outra coisa, produzindo um determinado resultado, isto é, um determinado resultado sobreveio em virtude da atividade de algo. Como já mencionamos, essa noção ordinária de “causa”, parece-nos imprecisa, uma vez que não exprime o que Platão desejou, a nosso ver, explanar com sua teoria da causalidade nos diálogos aqui mencionados. Não por outro motivo, alguns tradutores como Gallop (apudANNAS, 1982, p. 313, n. 6) traduzem *aitía* como “razão” e comentadores, como Vlastos observam que, as Formas não são “causas” como nós entendemos e, por isso, também se opõe a essa tradução de *aitía* como “causa”, ao menos no que concerne às Formas. Em VLASTOS, G. Reasons and Causes in the Phaedo. *The Philosophical Review*, vol. 78, No.3, 1969, p. 296.

“explicação”, tradução preferida por Vlastos⁵⁹, Burge⁶⁰ e Annas⁶¹, para traduzir a noção de *aitía*. A ideia “explicação” nos conduz intuitivamente a pensarmos em uma descrição ou uma definição e, como já aduzimos, não nos parece adequado no caso das Formas, ou seja, não podemos nos ater apenas aos aspectos epistemológicos, lógicos ou linguísticos. Devemos também abranger os aspectos ontológicos ou metafísicos das Formas como *aitía*.⁶²

Após essas breves observações sobre as noções de *aitios/aition* e de *aitía*, cabe retornarmos à nossa investigação, ou seja, ao problema do *aitios* e da *aitía* no *Fédon*. Vamos avaliar como o Sócrates do *Fédon* distingue essas noções na sua autobiografia.

2.2 A APORIA SOCRÁTICA

Na apresentação da sua trajetória, Sócrates, instigado pelo desejo de conhecer sobre a gênese, a corrupção e o ser das coisas, envereda pelo caminho da investigação física. Primeiro, Sócrates se perguntou se a *aitía* do vir a ser do animal seria um processo bioquímico, a putrefação do calor e do frio⁶³. Em seguida, ele indagou se a *aitía* da nossa capacidade de pensar seria o sangue, ar ou o fogo⁶⁴. Por fim, Sócrates menciona a hipótese de a *aitía* do nosso conhecimento ser o cérebro⁶⁵. A partir do que foi apreendido pelas nossas faculdades sensitivas formaríamos opiniões e reteríamos informações que seriam guardadas pela memória. O conhecimento (*epistémè*) adviria da estabilidade das nossas crenças e dos dados da nossa memória (96 b7-8)⁶⁶. Vejamos a passagem 96 a6-d6:

Ἄκουε τοίνυν ὡς ἐροῦντος. ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὃ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν· ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι. καὶ πολλάκις ἑμαυτὸν ἄνω κάτω μετέβαλλον σκοπῶν πρῶτον τὰ τοιαῦτα· “Ἄρ' ἐπειδὴν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν σηπεδόνα τινὰ λάβῃ, ὡς τινες ἔλεγον, τότε δὴ τὰ ζῶα συντρέφεται; καὶ πότερον τὸ αἷμά ἐστιν ὃ φρονοῦμεν,

⁵⁹ VLASTOS, 1969, p. 291-325, especialmente. p. 292-295 e 305-306.

⁶⁰ BURGE, E. L. The Ideas as Aitía in the “Phaedo”. *Phronesis*, vol. 16, No. 1, 1971, p 1-13.

⁶¹ ANNAS, J. Aristotle on Inefficient Causes. *The Philosophical Quarterly*, vol. 2, No. 129, 1982, p. 311-326, especialmente p. 313.

⁶² Ao longo do capítulo, forneceremos mais argumentos a favor da nossa hipótese. Por ora, gostaríamos apenas de apresentá-la.

⁶³ PLATÃO, *Fédon* 96 b2-3. Segundo Dixsaut (1991, p. 365-266 n. 248), esse processo bioquímico de putrefação para a formação dos animais está descrito no tratado hipocrático *De Carnibus*, 3 (VIII, 586) e pode ser uma herança da teoria de Empédocles de que a vida se origina da putrefação da terra e que os ossos se formam quando essa putrefação é submetida ao calor (DK 31 B 98).

⁶⁴ PLATÃO, *Fédon* 96b4.

⁶⁵ PLATÃO, *Fédon* 96b5.

⁶⁶ Nas passagens 980 a-981 b20 da *Metafísica*, Aristóteles faz uma observação semelhante. A memória se torna um critério de distinção entre os animais. Aqueles que possuem memória são mais capazes de aprender e mais inteligentes. Nos homens a memória é responsável pela *empeiria*. A repetida recordação do mesmo objeto gera uma experiência única desse objeto. A partir dessa experiência única é possível a formação de um juízo geral a ser aplicado a todos os casos similares. A experiência não é conhecimento nem técnica, porque conhecimento de particulares. No entanto, desempenha uma função importante no mecanismo de cognição humana.

ἢ ὁ ἀήρ ἢ τὸ πῦρ; ἢ τούτων μὲν οὐδέν, ὁ δ' ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ τὰς αἰσθήσεις παρέχων τοῦ ἀκούειν καὶ ὄρᾶν καὶ ὀσφραίνεσθαι, ἐκ τούτων δὲ γίγνεται μνήμη καὶ δόξα, ἐκ δὲ μνήμης καὶ δόξης λαβούσης τὸ ἡρεμεῖν, κατὰ ταῦτα γίνεσθαι ἐπιστήμην; καὶ αὐτῶν τὰς φθορὰς σκοπῶν, καὶ τὰ περὶ τὸν οὐρανὸν τε καὶ τὴν γῆν πάθη, τελευτῶν οὕτως ἑμαυτῷ ἔδοξα πρὸς ταύτην τὴν σκέψιν ἀφυῆς εἶναι ὡς οὐδὲν χρῆμα. τεκμήριον δὲ σοὶ ἐρῶ ἰκανόν· ἐγὼ γὰρ ἂν καὶ πρότερον σαφῶς ἠπιστάμην, ὡς γε ἑμαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐδόκουν, τότε ὑπὸ ταύτης τῆς σκέψεως οὕτω σφόδρα ἐτυφλώθην, ὥστε ἀπέμαθον καὶ ταῦτα ἂν πρὸ τοῦ ᾧμην εἰδέναι, περὶ ἄλλων τε πολλῶν καὶ διὰ τί ἄνθρωπος αὐξάνεται. τοῦτο γὰρ ᾧμην πρὸ τοῦ παντὶ δῆλον εἶναι, ὅτι διὰ τὸ ἐσθίειν καὶ πίνειν· ἐπειδὴν γὰρ ἐκ τῶν σιτίων ταῖς μὲν σαρκὶ σάρκες πρὸς γένωνται, τοῖς δὲ ὀστοῖς ὀστᾶ, καὶ οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῖς ἄλλοις τὰ αὐτῶν οἰκεῖα ἐκάστοις προσγένηται, τότε δὴ τὸν ὀλίγον ὄγκον ὄντα ὕστερον πολὺν γεγενῆσθαι, καὶ οὕτω γίνεσθαι τὸν μικρὸν ἄνθρωπον μέγαν. οὕτως τότε ᾧμην· οὐ δοκῶ σοὶ μετρίως;

Então, ouve a seguinte narrativa, que eu contarei. Pois eu, ó Cebes, ele disse, quando eu era jovem desejava ardentemente essa sabedoria, que se chamava investigação sobre a natureza: pois, para mim, parecia ser admirável conhecer a razão de cada coisa; por que cada coisa vem a ser; por que se corrompe e também por que é. Também muitas vezes ao examinar esse assunto⁶⁷ mudava de uma posição a outra. Primeiro, em coisas tais como as seguintes: quando o calor e o frio têm alguma putrefação, como alguns diziam, nesse momento então, constituem-se os animais? E o sangue é o que nos faz pensar? Ou é o ar? Ou é o fogo? Ou não é nada disso. Ou é o cérebro aquilo que nos dá as percepções de ouvir e de ver e de cheirar, a partir das quais se originariam a memória e a opinião e, da memória e da opinião, ao atingirem a estabilidade, origina-se dessa forma o conhecimento? Em seguida, examinei a corrupção dessas coisas e as modificações⁶⁸ no céu e na terra. Por fim, pareceu-me que não tinha aptidão para esse tipo de investigação. Eu te darei um indício suficiente: as coisas que tanto eu como os outros achávamos que eu conhecia claramente, nessa época e por ação dessa investigação⁶⁹, cegaram-me a ponto de desaprender o que antes eu presumia conhecer sobre outras muitas coisas, como por que o homem cresce. Pois isso⁷⁰ antes eu presumia ser evidente a todos, que seria por comer e por beber. Afinal, pois, toda vez que por meio do alimento as carnes se juntam às carnes, os ossos aos ossos e tudo o mais segundo a mesma regra em que cada parte se acresce do que lhe é afim. A massa que era antes pouca torna-se muita, e assim o homem pequeno se torna grande. Assim, eu supunha nessa época: não te parece apropriado?

Na passagem citada acima (e também na passagem 95 e-96 a mencionada anteriormente) Sócrates inicia o relato de seu percurso investigativo acerca da *aitía* do vir a ser e da corrupção e do ser (95 e10 e 96 a3). A pergunta pelo *dià tí* (e suas variações, *dià tèn*, *dià tò*) do vir a ser e da corrupção em geral (95 e10) ou a razão de um fenômeno (96 a8) será respondida pela indicação de um item, em geral, sensível, como o calor, o ar, o fogo ou o cérebro, por exemplo, isto é, o porquê de os itens sensíveis virem a ser, corromperem-se e por que eles são (96 b4-5). Em outros termos, conhecer a *aitía* ou a *razão pela qual* é conhecer o porquê do vir a ser/ gênese, da corrupção e do ser de cada fenômeno (96 a 8 e 9)⁷¹.

⁶⁷ A expressão “esse assunto” foi acrescentada para tornar a leitura mais compreensível.

⁶⁸ Modificações que ocorrem no céu.

⁶⁹ Traduzimos por “investigação”, mas poderia ser traduzido também por “especulação.”

⁷⁰ O pronome demonstrativo “isso” se refere a “por que o homem cresce.”

⁷¹ Bostock alerta para a dificuldade em se traduzir *gígnesthai*. Esse verbo pode exigir um complemento (vir a ser x e y). Nesse caso, normalmente se traduz como “vir a ser” ou “tornar-se”. No entanto, é possível sua ocorrência sem complemento (“vir a ser” simplesmente). Nesse último caso, normalmente é compreendido como “passar a

Como já mencionado, a primeira tentativa de Sócrates de conhecer a *aitía* dos fenômenos foi a investigação da natureza. Todos os fenômenos são explicados por meio de elementos ou combinações de elementos, ou seja, por processos materiais ou mecânicos. Nas duas últimas indagações, sobretudo, a saber, o elemento no homem (ou o tecido humano) que faz os homens pensarem e o processo (mecânico) de formação do conhecimento, Sócrates ecoa as teorias pré-socráticas sobre o tema. No que concerne ao pensamento, Sócrates cita o sangue, herança de Empédocles (DK 31 B 105)⁷²; o ar, referência a Diógenes de Apolonia (DK 13 B 2 DK 64 B 4, 5 apud ROWE 1993, p. 230 et DIXSAUT, 1991, p. 366 n. 250)⁷³ ou fogo, alusão a Heráclito (DK 22 B 66)⁷⁴. Por sua vez, o surgimento do conhecimento, parece reverberar as teorias de Alcmeon (DK 24 a 5 apud ROWE, 1993, p. 231 et DIXSAUT, 1991, p.366-367 n. 252).

Mais ainda, toda a explicação pela *phýsis* parece sugerir um processo que se inicia em um item menos complexo (calor/ frio; sangue/ar/fogo; cérebro) e tem como seu produto final um item mais complexo (constituição do animal; pensamento; conhecimento, respectivamente) (DIXSAUT, 1991, p. 133). Contudo, como já mencionado, a investigação da natureza supõe uma uniformidade dos fenômenos e, por conseguinte, da explicação desses fenômenos.

Em seguida, Sócrates se interroga sobre as afecções e a corrupção dos entes no céu (*ouranós*) e na terra. Qual a *aitía* dos “fenômenos” cosmológicos? Sócrates não consegue fornecer nenhuma explicação.

Cego por esse tipo de investigação, Sócrates desaprende tudo aquilo que ele julgava conhecer (96 c3). E por quê? Ora, a investigação sobre a *phýsis* não explica o *porquê*

ser”, “gerar”. Ainda segundo Bostock, Platão se utiliza dessas duas acepções do verbo *gígnesthai* no *Fédon*. De fato, ao longo da passagem chamada “autobiografia de Sócrates”, a pergunta sobre o “vir a ser” das coisas parece abarcar tanto o fenômeno de algo se tornar outro algo como a gênese (a gênese compreendida como algo desordenado que se torna ordenado e não uma criação *ex nihilo*). Em BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 2002, p. 43 e p. 135 n.1.

⁷² “[O coração] que habita no pélago de sangue, que flui e reflui, sendo nele que está especialmente aquilo que a que os homens chamam pensamento; é que o sangue que circunda o coração dos homens, é o seu pensamento”. (“αἷματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιθορόντος τῆι τε νόημα μάλιστα κυκλήσκειται ἀνθρώποισιν· αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα”). Tradução do grego de Kirk, Raven e Schofield. Em KIRK G., RAVEN, J.E. e SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução do inglês Carlos Alberto Fonseca, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 326. Dixsaut (1991, p. 366 n. 249) se refere a esse mesmo fragmento como referência da doutrina exposta por Sócrates de que o pensamento é devido ao sangue.

⁷³ Tanto Dixsaut quanto Rowe mencionam que a teoria de o ar ser a causa do pensamento parece remontar, no mínimo, a Anaximandro e Anaxímenes. Todavia, Diógenes de Apolonia, contemporâneo de Anaxágoras, foi o responsável por popularizá-la (64 B2 DK cf. DIÓGENES DE APOLONIA, fr.4, p. 22-30, LAKS apud DIXSAUT, 1991, p. 366 n. 250 e 64 B 4, DK. Fr. 8, LAKS, p. 39-4 apud DIXSAUT, 1991, p. 366 n. 250).

⁷⁴ “πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται”. “O fogo, sobrevivendo, há de distinguir e reunir todas as coisas”. Tradução do grego de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Em ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os Pensadores Originários*. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis, Vozes, 2017, p. 87.

de um determinado fenômeno, mas apenas como esse fenômeno ocorre. Assim, por exemplo, esse tipo de investigação não explica por que um homem cresce (96 c7-8). Antes de enveredar pela investigação da natureza, Sócrates acreditava que o crescimento do homem ocorria em razão de na comida e na bebida existirem parcelas de carne e osso que, ao serem ingeridas, juntar-se-iam aos músculos e ossos componentes do corpo humano.⁷⁵

Igualmente, Sócrates acreditava que a *aitía* de um homem ou um cavalo ser mais alto do que outro era uma cabeça (unidade de medida) (96 d8-e1)⁷⁶. Após seguir o caminho da investigação natural, Sócrates se encontra desorientado. Ele ainda oferece exemplos mais claros da sua desorientação. Como o dez pode ser maior do que o oito em virtude de ultrapassá-lo em dois (96e 1-3)? Segundo Dixsaut (1991, p. 367-368 n. 257), essa última passagem tem como propósito denunciar duas confusões. A primeira concerne à ambiguidade entre o número cardinal e o conjunto de elementos que denotam esse número cardinal. A segunda confusão é entre a reunião de novos objetos a uma coleção e a operação de adição. Ainda de acordo com a mesma autora, dois fatores contribuem para tais confusões. Primeiramente, a maneira de notação dos substantivos e, o segundo fator é a ausência de sinais das operações matemáticas por parte dos gregos. Dessa maneira, “todas as palavras que designam a operação de adição são compostas a partir do verbo *títhenai*” (p. 367, tradução nossa do francês)⁷⁷. A palavra em grego que designa ‘adição’ é *prósthesis* (substantivo formado pelo prefixo *prós*, “em outro”, e o verbo *títhenai*), isto é, “aplicar uma coisa sobre

⁷⁵ Segundo Dixsaut (1991, p. 134 e p. 192 n. 129 e p. 367, n. 255), essa teoria apresentada por Sócrates de como ocorre o crescimento do homem teria sido atribuída a Anaxágoras por Aristóteles (*Geração dos Animais* I, 18, 723 a 10-11), atestada no fragmento de Anaxágoras (DK 59 B 10) “Como, diz ele, de não cabelo viria a ser cabelo e carne de não carne?” (“<ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρίξ καὶ σὰρξ ἐκ μὴ σαρκός>;”). Na obra *Geração dos Animais*, Aristóteles se pergunta por que todas as partes do corpo não são formadas de uma parte do corpo e credita a Anaxágoras essa teoria, a saber, que todas as partes homogêneas do corpo vêm a ser de outras partes semelhantes, uma vez que tudo (exceto o Intelecto) contém uma parte de tudo. Dessa maneira, uma parte do corpo do animal cresce, pois, ao ingerir o alimento, a carne se junta à carne (723 a 5-11).

“διὰ τί γὰρ οὐκ ἂν καὶ ἅπαντα ἐξ ἑνὸς γίγνοιτο; ὁ αὐτὸς γὰρ λόγος ἔοικεν εἶναι οὗτος τῷ Ἀναξαγόρου, τῷ μὴθὲν γίγνεσθαι τῶν ὁμοιομερῶν· πλὴν ἐκεῖνος μὲν ἐπὶ πάντων, οὗτοι δ' ἐπὶ τῆς γενέσεως τῶν ζώων τοῦτο ποιοῦσιν. ἔπειτα τίνα τρόπον αὐξηθήσεται ταῦτα τὰ ἀπελθόντα ἀπὸ παντός; Ἀναξαγόρας μὲν γὰρ εὐλόγως φησὶ σάρκας ἐκ τῆς τροφῆς προσιέναι ταῖς σαρκί.”

“Por que tudo não se geraria do um? Pois, esse discurso parecia ser o mesmo que o de Anaxágoras, segundo o qual nenhuma das partes homogêneas é gerada, exceto que para Anaxágoras isso valia para tudo, ao passo que para esses filósofos isso vale para a geração dos animais. Então, de que maneira crescerão essas partes que vêm de tudo? Anaxágoras disse bem que as carnes oriundas da nutrição são acrescentadas às carnes”. (*Geração dos Animais* 723 a5-11, tradução cotejada com a tradução de A. Platt, 1984, p. 2449).

⁷⁶ Vlastos (1969, p. 310) considera esses primeiros dois exemplos quase uma paródia, uma vez que é perfeitamente aceitável alguém dizer que um homem é maior do que outro por uma cabeça ou o cúbito ser maior do que o simples por ultrapassá-lo por metade. Talvez o que Sócrates deseje mostrar é que as nossas percepções não fornecem princípios explicativos, pois estes não são conhecidos por meio da percepção. Dessa maneira, mesmo em casos em que nosso aparato sensorial parece permitir chegar a uma explicação (uma cabeça, por exemplo), na verdade, essa explicação falha ou não é suficiente.

⁷⁷ “Tous les mots désignant l’opération d’addition sont composés à partir du verbe *tithénai*” (DIXSAUT, 1991, p. 367, n.257).

outra” ou “adição de uma coisa”⁷⁸, isto é, não tem um sentido propriamente matemático. Talvez o melhor exemplo para ilustrar seu estado aporético seja o caso das operações matemáticas de adição e divisão (96 e7-97 a 2). Como um se torna dois? Se temos uma unidade (a), ela se torna duas unidades por que se acrescentou uma unidade (b) a ela? Ou foi por que a uma unidade (b) se juntou a outra unidade (a)? Se a explicação do processo matemático de adição e divisão for um mero acréscimo ou separação de unidades, tal operação é inexplicável para Sócrates⁷⁹. Dessa maneira, ao tentar explicar o vir a ser de algo (ou como algo se torna outro) apenas recorrendo à operação de adição ou divisão, Sócrates nada consegue explicar (ROWE, 1993, p. 233). Em outros termos, tanto no que tange à operação de adição quanto no caso da divisão, são dois processos opostos responsáveis pelo mesmo resultado.

Assim, Sócrates não consegue ser persuadido de que a divisão (de uma unidade física) possa explicar por que uma unidade vem a ser duas (97 a6-7). Como observa Dixsaut (1991, p. 368 n. 258), “Trata-se da separação em dois fragmentos de uma coisa sensível ou da reunião de duas coisas sensíveis” (tradução nossa do francês)⁸⁰. Em suma, a busca por uma explicação ou pela razão de algo apenas no âmbito material ou físico não oferece nenhuma resposta ao filósofo. Ela apenas o confunde. O desconcerto de Sócrates se relacionava a embaralhar as operações aritméticas da adição e da divisão com o processo físico de proximidade e divisão do objeto sensível (fragmentação em n pedaços). Ademais, ao seguir esse método, Sócrates ainda não consegue saber o responsável e o porquê do vir a ser, da corrupção ou do ser (97b5), seu propósito ao iniciar a investigação pela natureza. Diante de tal dificuldade, Sócrates resolve mudar de método (97 b6-7).

⁷⁸ MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.C. C.; NEVES, M.H. M. (Coord.). *Dicionário Grego-Português*. Vol. 4, Cotia: Ateliê Editorial, 2009, p. 152.

⁷⁹ Nesse sentido, Rowe: “Se alguém tenta explicar o vir a ser de x pela adição de y a z [...], então será verdadeiro dizer de y e z que eles vieram a ser x pelo processo de adição. Mas ao tentar adicionar um a um: nós não podemos dizer que a adição tornou nem o primeiro um, o um ao qual o segundo foi acrescido, ou ambos (separadamente), em dois (pelas razões dadas em 97 a2-5). Se eu tenho dificuldades mesmo aqui (e8 *oudé*) diz Sócrates, isto é, mesmo com o caso mais básico de adição, então claramente não posso dizer que sei a *aitía* em outros casos (e6-7).” Tradução nossa para “If one tries to explain the coming into being of x through the addition of y to z [...], then it will be true to say of y and z that they have become x through the process of addition. But try adding one and one: we cannot say the addition has made either the first one, the one to which the second was added, or both (separately), into two (for the reason to be given in 97 a2-5). If I get into such difficulties even here (e8 *oudé*), says S., i.e. even with the most basic case of addition, then clearly I can’t claim to know the *aitía* in the other cases (e 6-7).” (ROWE, 1993, p. 233).

⁸⁰ “Il s’agit de la séparation en deux fragments d’une chose sensible, ou de la réunion de deux choses sensibles.” (DIXSAUT, 1991, p. 368, n. 258).

2.3 A CAUSALIDADE DO *NOÛS*

2.3.1 Sócrates descobre o *noûs* em um livro de Anaxágoras

Considerando-se inapto para uma investigação naturalista, Sócrates abandona esse caminho. Ele, então, ouve falar de um livro de Anaxágoras⁸¹. Nesse livro Anaxágoras afirmaria ser o *noûs* o agente responsável pela ordenação (*diakósmein*) de tudo. O *noûs* disporia cada ente particular no seu lugar próprio formando um todo ordenado (98 b). Além disso, Sócrates associa essa doutrina de Anaxágoras (o *noûs* como o agente responsável pela organização cósmica) à explicação do melhor arranjo possível para cada item particular e, por conseguinte, para o todo (97 c e 98 b).

Dessa maneira, o *aítios* é o ente (agente responsável, a saber, o *noûs*) por meio do qual algo se torna outro algo. Nesse sentido, é possível considerar que o Intelecto faz, produz, gera algo. Como? O Intelecto pensa, raciocina, julga, considera, delibera, apreende e produz ou gera o que ele pensa, delibera, julga etc. No *Fédon*, o Intelecto “gera” ao ordenar cada item sensível, dispondo-o em seu lugar e, com isso, ele forma um todo ordenado (97 c3-4). O Intelecto torna um item desordenado em um item ordenado, tornando-o inteligível. Dessa forma, concordamos com Hankinson (1998, p. 86) em que Platão define *aítios* como “aquilo por causa do que algo vem a ser” (*Crátilo* 413 a, por exemplo), ou melhor, “aquilo em virtude do qual algo vem a ser ou é gerado” (ou “aquilo através do qual algo se torna algo”). Acreditamos, como já mencionamos (item 2.1.1), que “aquilo em virtude do qual algo vem a ser ou é gerado” envolve uma noção de responsabilidade, ou seja, tem um escopo muito maior do que a noção contemporânea de “causa”. Assim, o agente responsável não é simplesmente aquele que “faz” ou “produz”, mas ele “faz” ou “produz” a partir de princípios aos quais esse agente se encontra vinculado. Ademais, o intelecto “faz” ou “produz” algo muito específico de maneira muito específica. O *aítios* produz a ordenação ou organização de cada item formando um todo unificado, pois se encontra vinculado a certos princípios que guiam suas ações ou atividades⁸².

⁸¹ Em *Metafísica* 984 b 15-23 Aristóteles considera Anaxágoras como um dos filósofos a afirmar que há um princípio racional (*noûs*) na vida animal e na *phýsis*. E esse princípio é o agente responsável pela ordem do todo (*kósmos*) e pela constituição de tudo. Ao pensar dessa maneira, Anaxágoras estabeleceu como o belo (na beleza confluíam as propriedades do bem/bom, uma vez que o belo parecia denotar a ordem e a bondade inerentes à racionalidade) o princípio explicativo-causal da *arkhé* de ser dos seres (*arkhé éinai tôn onton*). Além de ser o *noûs* o princípio iniciador do movimento (*kínesis*) dos seres.

⁸² Como exporemos nos capítulos 3 e 4, esses princípios são as Formas ou os inteligíveis. Eles são paradigma para o *noûs*, como *aítios* da geração, modelar o *kósmos*.

Mais ainda, esse arranjo produzido pelo Intelecto é o melhor possível. No entanto, a explicação (*aitía*) da ação do Intelecto com vistas ao melhor não se confunde com o *aítios* que é o *noûs*⁸³. Em suma, o bem ou o melhor qualifica a “ação” do *noûs*, mas o *noûs* não parece ser o bem. Ele age bem, ou a sua finalidade é o bem de cada coisa e de tudo ou de todos (98 b1-2). Parece ser um princípio que tudo o que é produzido pelo Intelecto (ao menos em nível cosmológico) é bom (*Crátilo* 416 c10-11)⁸⁴.

Ao enveredar por esse caminho, Sócrates ainda tenta responder à pergunta do porquê da gênese e corrupção dos itens particulares (97 c4-d1). Mas agora sem recorrer à especulação física. Ele supõe que Anaxágoras considera o Intelecto como o *responsável*, e o princípio do melhor é a razão pela qual um determinado estado de coisas é o caso. A *gênesis* ou/e a *phthora* de cada ente particular não é explicada pela passagem de um estado físico a outro estado físico ou em virtude de sua constituição material, mas porque é melhor para aquele ente ser como ele é ou passar de um estado *a* a um estado *b*. “Mas em 97c6, a descoberta da razão pela qual cada coisa vem a ser, é, ou se corrompe da maneira como ela é ou faz, é dita depender da descoberta do por quê aquele arranjo particular é melhor” (LENNOX, 1995, p. 197).⁸⁵ Em outros termos, Sócrates agora explica um determinado fenômeno segundo um fim e esse fim é o princípio do melhor.

Assim, cheio de esperança, Sócrates desejava não apenas uma explicação de Anaxágoras sobre se a Terra era redonda ou achatada ou se estava no meio; ou acerca da mudança de direção do sol e dos outros astros, mas se era daquela maneira porque era melhor ser daquela maneira (ou apresentar certa conformação) por ser obra do *noûs* (97 e-98 a). Em outros termos, a esperança de Sócrates com relação a Anaxágoras não se reduzia a apontar o responsável (*tò aítion*) por um determinado estado de coisas, isto é, o *noûs*, mas que Anaxágoras lhe dissesse que esse determinado estado de coisas, como o resultado da produção (organização) do Intelecto, seria o melhor estado de coisas. Como já mencionamos, *aitía* e *aítios/aítion* são terminologicamente distintos. No entanto, eles atuam conjuntamente na imposição de ordem no universo, como demonstra a passagem abaixo:

Ἄλλ' ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτη δὴ τῇ αἰτίᾳ ἦσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον,

⁸³ Nesse sentido, concordamos com Lennox. Em LENNOX, J. G. Plato's Unnatural Teleology. In: CLEARY, J. J. and SHARTIN, D. C. *Proceedings of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. New York: University Press America, 1995, p. 197-198.

⁸⁴ Na passagem mencionada, Sócrates diz a Hermócrates que tudo o que é produzido pelo *noûs* e pela *diánoia* é objeto de elogio.

⁸⁵ “But at 97c6ff, discovery of the reason why each thing comes to be, is or pass away as it is or does is said to depend on discovery of why that particular arrangement is best” (LENNOX, 1995, p. 197).

καὶ ἡγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τόν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθεῖν ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη· εἰ οὖν τις βούλοιο τὴν αἰτίαν εὐρεῖν περὶ ἐκάστου ὅπη γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὐρεῖν, ὅπη βέλτιστον αὐτῶ ἔστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν· ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀλλ' ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον. ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἰδέναι· τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν [...]

Mas, ao ouvir alguém uma vez ler um livro de Anaxágoras, que dizia que o Intelecto é o que ordena e ele é o agente responsável por tudo⁸⁶. Fiquei satisfeito com esse princípio explicativo⁸⁷ e me pareceu de certa maneira ser bem posto ser o Intelecto o agente responsável por todas as coisas. Eu supus, a ser assim, que o Intelecto ordenador, ao ordenar todas as coisas, coloca cada coisa da melhor maneira. Portanto, se alguém desejar achar a razão pela qual cada coisa vem a ser ou se corrompe ou é, é preciso achar isso: de que maneira é melhor ser ou sofrer ou produzir o que quer que seja. A partir desse discurso, nada de outro convém ao homem investigar, seja sobre si ou sobre os outros, que não o melhor e o mais excelente. Além disso, ao conhecer o melhor é cogente conhecer o que é inferior, pois é o mesmo conhecimento em relação a ambos. (*Fédon* 97 b8-d5, tradução nossa do grego)

Na passagem acima, Sócrates identifica o Intelecto como o ente que ordena da melhor forma possível cada ente sensível. Concomitantemente este último é melhor porque é organizado pelo Intelecto. Bondade e racionalidade, embora sejam distintas, estão intrinsecamente associadas. Como observa Menn, Sócrates mantém a conexão entre o *noûs* e o melhor (*tò beltiston*) ao longo de todo o percurso teleológico. Mais ainda, segundo Menn (1995, p.2), a conexão entre *noûs* e o melhor não apenas ocorre no *Fédon* como também em vários outros diálogos (*Timeu*, por exemplo; *Leis* XII, 967b5-6; *Filebo* 28 e3). Cada ente existente no mundo ordenado pelo *noûs* é essencialmente bom e racional (97 c-d). E por quê? Porque a racionalidade (o Intelecto) sempre age tendo como fim o bem (ou o melhor) e, portanto, só pode ordenar as coisas da melhor forma possível. Assim, concordamos com Sedley (1998, p. 126-127) ao dizer que a teleologia platônica se funda em um princípio racional responsável apenas pela produção de boas coisas. De fato, o *noûs* é o responsável pela produção de boas coisas na medida em que ele introduz ordem nas coisas já criadas ou já existentes (97 c-d), como pretendemos esclarecer no capítulo seguinte. Por ora, devemos apenas salientar que a produção do Intelecto não é uma criação a partir do nada. Na verdade, já há alguma coisa (traços dos elementos, como dirá *Timeu*) que é organizada ou ordenada pelo Intelecto. O Intelecto aprimora algo já existente, mas ainda não plenamente determinado.

⁸⁶ Sócrates parece sugerir o *noûs* como princípio ordenador do universo. O *noûs* organiza cada ente particular existente no mundo. Ao organizar as coisas no mundo, o *noûs* forma um todo.

⁸⁷ Aqui achamos mais conveniente traduzir *aitta* como *princípio explicativo*, como um gênero que engloba *aitios* e *aitta*.

A investigação da *aitía* da gênese e corrupção é perquirir a “melhor maneira de algo ser, sofrer ou produzir o que quer que seja” (97 c6-8)⁸⁸. Ora, essa investigação se relaciona à compreensão de como cada item age sobre outro ou sofre a ação de outro. Os itens agem ou sofrem algo por serem dotados de poderes⁸⁹. Dessa forma, o Intelecto ordena esses poderes inerentes a cada coisa a fim de organizá-las de modo a que se tornem algo determinado.

Além disso, na passagem acima mencionada (97 c-d), Sócrates ressalta a importância de se conhecer o bem, pois quando o homem conhece o melhor, ele tem um critério para poder julgar se um determinado estado de coisas ou fato ou evento se adequa ou obedece (ou não) a esse critério. Em outros termos, ele também conhece o pior, pois ele tem um parâmetro de mensuração.

2.3.2 A decepção com Anaxágoras

Anaxágoras postulava o *noûs* como *aitíos* da ordenação das coisas (*diakosmeîn tà prágmata*). No entanto, para decepção de Sócrates, no que concerne a cada coisa em particular, Anaxágoras atribuía ao ar, céu e água o papel de *aitíos*. Assim, Anaxágoras não se distinguia dos demais investigadores (98 b-c)⁹⁰. Nas palavras de Sócrates:

Ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὃ ἑταῖρε, ψόχῳ μὴν φερόμενος, ἐπειδὴ προῖόν καὶ ἀναγιγνώσκων ὀρῶ ἄνδρα τῷ μὲν νῶ σὺδὲν χρώμενον οὐδέ τινας αἰτίας ἐπαιτιώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα. καὶ μοι ἔδοξεν ὁμοιότατον πεπονθέναι ὥσπερ ἂν εἶ τις λέγων ὅτι Σωκράτης πάντα ὅσα πράττει νῶ πράττει, κάπειτα ἐπιχειρήσας λέγειν τὰς αἰτίας ἐκάστων ὧν πράττω, λέγοι πρῶτον μὲν ὅτι διὰ ταῦτα νῦν ἐνθάδε κάθημαι, ὅτι σύγκειται μοι τὸ σῶμα ἐξ ὀστέων καὶ νεύρων [...]

De maravilhosa esperança, ó companheiro, ia me afastando quando, ao continuar a ler o livro, eu vejo que ele não usa o intelecto para nada e não lhe atribui uma razão para o ordenamento das coisas, mas responsabiliza ao ar, ao céu e à água⁹¹ e muitas outras coisas absurdas. A mim me pareceu bem semelhante a quando alguém diz que Sócrates faz tudo o que faz por meio do Intelecto e, então, ao tentar dizer a razão de cada coisa que faço⁹², primeiro dizer que aqui estou sentado porque meu corpo é composto de ossos e músculos [...](*Fédon* 98b7-c7 tradução nossa do grego)

⁸⁸ PLATÃO, *Fédon* 97 c7-d1 “ὅπη βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν ἀσχεῖν ἢ ποιεῖν”.

⁸⁹ Acreditamos que esse ponto ficará mais claro no *Timeu*, sobretudo no último capítulo.

⁹⁰ Mais uma vez nós nos valeremos do depoimento de Aristóteles (talvez ecoando as críticas de Sócrates no *Fédon*). Na passagem 985 a18-20 da *Metafísica*, segundo o Estagirita, Anaxágoras dizia ser o *noûs* o criador do universo, mas apenas em estado de aporia, isto é, Anaxágoras apenas se servia do *noûs* como um princípio causal explicativo na medida em que não sabia a que outro princípio recorrer para fornecer uma explicação para um fenômeno. De resto, Anaxágoras evocava qualquer outro tipo de princípio causal explicativo, exceto o *noûs*.

⁹¹ Anaxágoras alega ser o agente responsável das coisas o ar, o céu e a água.

⁹² Ou seja, de como age cada ente particular.

De acordo com Sócrates, as explicações fornecidas por Anaxágoras tomavam os itens sensíveis (a água, o ar, o céu) como agentes responsáveis e nada explicavam, uma vez que tais itens não explicam o porquê da gênese, corrupção e do ser (como foi explanado na seção sobre a aporia socrática na investigação da natureza). Na verdade, tal tipo de explicação somente confundia quem as tomava por verdadeiras (98 a-99b), de maneira que Sócrates ficou sem saber como o *noûs* ordena cada ente no âmbito do sensível conforme o desígnio do melhor⁹³. Como esclarece Menn, a crítica socrática a Anaxágoras não concerne ao uso da palavra “*noûs*” na sua explicação acerca do vir a ser. Na verdade, Anaxágoras não explica o motivo de os diferentes materiais estarem dispostos segundo uma determinada ordem e, por conseguinte, não atribui ao *noûs* o papel de “agente responsável” da ordem presente no universo como ele supostamente prometera (1995, p. 2). Nas palavras de Menn:

Platão repetidamente conecta o estatuto do *noûs* como uma causa com a atividade de ordenação (*kosmein, diakosmein*); isso é tanto uma característica da causalidade do *noûs* quanto o fato que ele produz para o melhor. Colocar as coisas em ordem é colocar cada uma delas onde é melhor para elas estarem; ou inversamente, a razão pela qual um arranjo de coisas é melhor do que o outro é porque é mais ordenado. As reclamações de Sócrates com relação a Anaxágoras são que ele, como os outros físicos, não mostra por que é melhor para S ser P, mas, ao revés, dá uma explicação através de componentes materiais. (MENN, 1995, p.2, tradução nossa do inglês)⁹⁴

Em outros termos, Sócrates parece esperar de Anaxágoras uma explicação de por que cada coisa está organizada da maneira em que ela está. Esse tipo de explicação implica conhecer a função de cada ente particular e a relação de cada ente particular com o todo. O esclarecimento desse enigma “cósmico” é a explicação pelo melhor. Na visão de Sócrates, a falha do discurso de Anaxágoras é apontar o *noûs* como o responsável por um estado de coisas, mas não associar ao *noûs* o propósito de produzir o melhor estado de coisas. A relação entre inteligência e intenção é percebida por Lennox como uma lacuna na explicação pré-socrática. Essa lacuna resulta em explicações que confundem a ordem de prioridade dos princípios explicativos (LENNOX, 1995, p. 199).

Em termos cosmológicos, Sócrates esperava ler em Anaxágoras a explicação de ser a terra esférica e estar no centro do céu (*ouranós*). Dessa maneira,

⁹³ Acreditamos que a explicação tão esperada por Sócrates será dada por Timeu no diálogo homônimo. Essa é a opinião também de Rowe e Menn, por exemplo. Em ROWE, C.J. *Plato Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 235.; MENN, 1995, p. 4-5.

⁹⁴ Plato repeatedly connects *nous*' status as a cause with its activity of ordering (*kosmein, diakosmein*); this is as characteristic of *nous*' causality as is the fact that it produces the best. To put things in order is to put each of them where it is best for it to be; or conversely, the reason why one arrangement of things is better than another is that it is more orderly. Socrates' complaint against Anaxagoras is that he, like the other physicists, does not show why it is *best* for S to be P, but instead gives an explanation through material components. (MENN, 1995, p.2, grifos do autor).

Anaxágoras deveria explicar a estabilidade da terra em razão da uniformidade do céu e do seu equilíbrio natural, pois um corpo em equilíbrio no meio de algo homogêneo não pende nem para um lado nem para o outro, mas permanece igual e estável. Além disso, ele deveria dizer que esse arranjo é o melhor possível. Ao revés, Anaxágoras (de acordo com a leitura de Sócrates) atribuiu essa característica da terra não à explicação do melhor, mas a itens materiais como o ar (*Fédon* 108 e-109 a)⁹⁵.

Da esfera cosmológica chegamos à ação humana. Nesse caso, tampouco a explicação dos atos de Sócrates pode ser atribuída a itens físicos (Sócrates estar sentado em virtude de uma determinada constituição do seu corpo). O *noûs* de Anaxágoras não parece permitir nem a explicação dos movimentos dos astros (ou por que os astros foram constituídos e se movimentam como eles foram), nem explicar as ações humanas. Por que Sócrates se encontra sentado em uma prisão? É em virtude de seu corpo ser constituído de ossos e músculos? Por que seus ossos e músculos possuem uma determinada constituição? E essa constituição permite que Sócrates se sente ou se levante e fuja para Mégara ou para Beócia? (98 c-d). Não, esses não são os verdadeiros agentes responsáveis. E por quê? Os itens materiais tomados isoladamente não têm Intelecto e, como não têm intelecto, não têm propósito. Ora, quem produz ou age sem um propósito, não almeja obter um resultado ou efeito específico, determinado previamente, portanto, pode produzir qualquer efeito (e não necessariamente o melhor). Mais ainda, como não têm intelecto, eles não deliberam. Assim, que Sócrates fuja ou permaneça na prisão não pode ser explicado por seus ossos e músculos, mas em virtude de uma decisão, ou melhor, de uma deliberação (99 a-b)⁹⁶. Seus ossos e músculos são condições necessárias (mas não suficientes) para Sócrates pôr a sua deliberação em prática. Eles auxiliam o exercício do que Sócrates julgou ser a melhor decisão. Não foram

⁹⁵ Sedley defende a existência de indícios de uma cosmologia no diálogo *Fédon*. Em SEDLEY, D. Teleology and Myth in the *Phaedo*. *Proceedings of Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 5, p. 359-383, esp. 359-360, 1990. Em sentido contrário, negando qualquer relato cosmológico no *Fédon*, FREELAND, C. O Papel da Cosmologia na Filosofia de Platão. In: KRAUT, R. (org). *Platão*. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2013, p. 192-195.

⁹⁶ A explicação fornecida por Sócrates acerca de suas ações nessa passagem (99 a5-b1) enfatiza o papel da inteligência e “do que é melhor” (LENNOX, 1995, p. 199). Freeland (2013, p. 193) também atenta para essa questão. No *Timeu*, Timeu parece querer enfatizar a racionalidade e a intencionalidade correlata àquilo que é racional do *noûs*. Na passagem 30 a Timeu descreve a ação do demiurgo (*noûs*) de produzir um universo ordenado como um ato de deliberação (o verbo é βούλομαι). O verbo βούλομαι pode ser traduzido como preferir e escolher ou deliberar (e, por conseguinte, enfatiza o caráter racional e excelente da ação de fabricar o universo ordenado, isto é, de impor ordem ao mundo, uma vez que quem prefere ou tem a intenção normalmente reflete acerca da sua decisão antes de pô-la em curso, mormente no caso de um artesão excelente). Como observa Sedley (2010, p.15) “a deliberação é como nós escolhemos o melhor meio para se atingir um determinado fim” Tradução nossa do inglês. Em inglês: “Deliberation is how we choose the best means to a given end [...]” (SEDLEY, 2010, p.15).

seus ossos e músculos quem decidiram, mas seu intelecto. Decidida a questão, os ossos e músculos atuaram a fim de que sua deliberação fosse cumprida.

Nas palavras de Dixsaut:

O intelecto de Sócrates pode julgar o melhor, escolher (99 a) e dispor seus ossos e seus músculos e, em consequência, manter esse corpo dobrado sobre a cama no lugar de levá-lo para Mégara ou para Beócia. Isso que pode fazer o intelecto de um homem, escolher o melhor e o impor a uma realidade material – sob a condição de que ele seja capaz de submetê-la –o Intelecto diacósmico deve poder fazer ao nível do todo, e também para cada coisa em particular.⁹⁷ (DIXSAUT, 1991, p. 137, tradução nossa do francês)

Frustrado, Sócrates não consegue explicar nada recorrendo ao *noûs*⁹⁸. Na verdade, Sócrates lamenta e considera absurdo atribuírem o qualificativo de “agente responsável” a itens que não são verdadeiros responsáveis por algo se tornar outro algo, pois não têm o propósito (αἴρεσις) do melhor (βέλτιστος) (99b1). E o propósito do melhor é a deliberação mais justa e mais bela (99 a). Eis a passagem:

[...] ὁ δὴ μοι φαίνονται ψηλαφῶντες οἱ πολλοὶ ὥσπερ ἐν σκότει, ἀλλοτρίῳ ὀνόματι προσχρώμενοι, ὡς αἴτιον αὐτὸ προσαγορεύειν. διὸ δὴ καὶ ὁ μὲν τις δίνην περιτιθεὶς τῇ γῆ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὴ ποιεῖ τὴν γῆν, ὁ δὲ ὥσπερ καρδόπω πλατεία βάθρον τὸν ἀέρα ὑπεριδεῖ τὴν δὲ τοῦ ὡς οἶόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κείσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τιὰ οἶονται δαιμονίαν ἰσχυρὴν ἔχειν, ἀλλὰ ἡγοῦνται τούτου Ἄτλαντα ἂν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα συνέχοντα ἐξευρεῖν, καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἶονται. ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπη ποτὲ ἔχει μαθητὴς ὄτουοῦν ἦδιστ' ἂν γενοίμην· ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὔτ' αὐτὸς εὔρειν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην, τὸν δεῦτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ἢ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβης;

[...]parece-me que o vulgo fica tateando em busca, como que nas trevas, usando os nomes indevidamente, ao chamar de responsável algo que não é. Porque uns acham que é o vórtex em rotação na terra que a faz permanecer embaixo do céu, outros a

⁹⁷ L'intellect de Socrates peut juger du meilleur, le choisir (99 a) et disposer ses os et ses muscles en conséquence, maintenir ce corps plié sur ce lit au lieu de l'emporter du côté de Mégare ou de la Béotie. Ce que peut faire l'intellect d'un homme, choisir le meilleur et l'imposer à une réalité matérielle – à condition qu'elle soit capable de s'y soumettre -, l'Intellect diacosmique devrait pouvoir le faire à l'échelle du tout, et aussi pour chaque chose en particulier. (DIXSAUT, 1991, p. 137)

⁹⁸ PLATÃO, *Fédon* 99 a-b3: “[...] ταῦτα τὰ νεῦρα καὶ τὰ ὀστᾶ ἢ περὶ Μέγαρα ἢ Βοιωτοὺς ἦν, ὑπὸ δόξης φερόμενα τοῦ βελτίστου, εἰ μὴ δικαιότερον ᾧμην καὶ κάλλιον εἶναι πρὸ τοῦ φεύγειν τε καὶ ἀποδιδράσκειν ὑπέχειν τῇ πόλει δίκην ἦντιν' ἂν τάττη. ἀλλ' αἴτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον· εἰ δὲ τις λέγοι ὅτι ἄνευ τοῦ τὰ τοιαῦτα ἔχειν καὶ ὀστᾶ καὶ νεῦρα καὶ ὅσα ἄλλα ἔχω οὐκ ἂν οἷός τ' ἦ ποιεῖν τὰ δόξαντά μοι, ἀληθῆ ἂν λέγοι· ὡς μέντοι διὰ ταῦτα ποιῶ ἢ ποιῶ, καὶ ταῦτα νῦν πράττων, ἀλλ' οὐ τῇ τοῦ βελτίστου αἰρέσει, πολλῆ ἂν καὶ μακρὰ ῥαθυμία εἴη τοῦ λόγου. τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μὲν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῶ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον.”

[...]Esses músculos e esses ossos estariam ou em Mégara ou entre os beócios, levados pela opinião do melhor (do que seja o melhor), se não supusesse ser mais justo e mais belo sofrer qualquer punição prescrita pela cidade a fugir e escapar à punição. Mas dizer que eles são o agente responsável por essa situação é de certo modo muito absurdo. Se alguém disser que sem esses ossos e músculos e tudo o mais que tenho não sou capaz de fazer o que me parece apropriado, a verdade diria. No entanto, seria muita e considerável incúria do discurso (dizer que) é por isso que faço isso o que faço, que faço por meio da inteligência, mas não da deliberação pelo melhor. Afinal, não é capaz de distinguir que, o que é, de um lado, realmente o agente responsável, e de outro, aquilo sem o que o agente responsável não seria o agente responsável [...]” (tradução nossa do grego).

concebem como uma extensa gamela, que tem como suporte firme o ar⁹⁹. E já o poder que dispôs as coisas do melhor modo, eles não o buscam nem supõem tenha uma força daimônica, mas, ao contrário, acreditam descobrir algum Atlas com mais força e mais imortal, que, mais do que aquele, mantém juntas todas as coisas. Nenhum deles sustenta como verdadeiro que o bem e a necessidade reúnam e mantenham unidas todas as coisas. Eu, então, me tornaria aluno de qualquer um para apreender com muito prazer como se comporta essa razão. Porém, uma vez, privado dela e sem achar por mim mesmo, nem ter podido aprender de outrem, desejás, ó Cebes disse ele, que eu faça uma exibição da segunda navegação que empreendi para a busca da razão. (*Fédon* 99 a-c, tradução nossa do grego)

Nessa passagem Sócrates exprime todo o seu descontentamento em não aprender com Anaxágoras ou com qualquer outro acerca de por que é melhor as coisas serem como elas são. Na verdade, as respostas obtidas por Sócrates tanto de Anaxágoras como dos outros filósofos concernem a explicar a realidade recorrendo aos elementos materiais. Mais ainda, essas respostas são as mais variadas possíveis (ar, água, fogo etc) e, como já dissemos, não explicam por que tudo que é fabricado pelo Intelecto é o melhor. Ora, a busca de Sócrates é por uma única resposta em todos os casos, a saber, as formas. Em última instância, eles fundamentam e explicam por que a produção do *noûs* é identificada como a melhor ou boa, porque o *noûs* se encontra vinculado aos inteligíveis¹⁰⁰, ele produz o melhor estado de fato. Como diz Dixsaut:

O único objeto sobre o qual pode se exercer a inteligência, esse é o inteligível. Quanto ao vínculo que deve ligar e constituir todas as coisas, esse que Sócrates procura (99c), ele não pode se confundir com o melhor; o bem não é o resultado de um decreto de uma inteligência. No *Fédon*, o bem é uma realidade em si (cf. 75 c, 77 a), uma essência inteligível que se impõe a toda inteligência. A fazer como Anaxágoras, e colocar um Intelecto sem dar-lhe por objeto as realidades puramente inteligíveis e sem submetê-lo a elas, postula-se necessariamente um intelecto privado de inteligência¹⁰¹. (DIXSAUT, 1991, p. 138-139, tradução nossa do francês)

Outrossim, Taylor (1969, p.46-47) comenta que as explicações apresentadas no caminho teleológico ou da causalidade do *noûs* não fazem nenhuma referência explícita às Formas. Dessa maneira, a razão de uma determinada ação humana é o julgamento do agente de que essa é a melhor ação a ser realizada. Contudo, ainda segundo Taylor, é possível que Platão tenha pensado que as explicações das ações humanas dependessem, em última instância, das Formas. Assim, a razão de cada ação se origina não em uma proposição

⁹⁹ “que tem como suporte firme o ar” seguimos parcialmente a tradução de Carlos Alberto Nunes. Em PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edição Bilingue. Belém: Ed. UFPA, 2011, p. 165.

¹⁰⁰ Acreditamos que essa vinculação do *noûs* aos inteligíveis concerne à relação entre o *noûs* e o paradigma, isto é, o Intelecto se utiliza dos inteligíveis a fim de modelar o *kósmos*. Todavia, essa relação não se encontra no *Fédon*. Nós a abordaremos nos capítulos (3 e 4) referentes ao *Timeu*.

¹⁰¹ Le seul objet sur lequel peut s'exercer l'intelligence, c'est l'intelligible. Quant au lien qui doit lier et fonder toutes choses, celui que cherche Socrate (99c), il ne saurait se confondre avec le meilleur; le bien n'est pas le résultat du décret d'une intelligence. Dans le *Phédon*, le bien est une réalité en soi (cf. 75 c, 77 a), une essence intelligible qui s'impose à toute intelligence. A faire como Anaxagore, et poser un Intellect sans lui donner pour objets des réalités purement intelligibles et sans l'y soumettre, on pose nécessairement un intellect privé d'intelligence (DIXSAUT, 1991, p. 138-139).

explanatória do tipo “o agente agiu dessa maneira por que ele julgou ser melhor agir dessa forma”, mas em uma cadeia explicativa que termina nas Formas. Um exemplo aduzido por Taylor: “‘Por que Sócrates está sentado na prisão ao invés de escapar para Mégara?’ ‘Porque ele julgou melhor ficar na prisão’. ‘Por que ele julgou melhor ficar na prisão?’ ‘Porque ele é um bom homem’. ‘Por que ele é um bom homem?’ ‘Porque ele participa da Forma do Bem’”. (“‘Why is Socrates sitting in prison instead of escaping to Megara?’ ‘Because he judged it best to stay in prison’. ‘Why did he judge it best to stay in prison?’ ‘Because he is a good man’. ‘Why is he a good man?’ ‘Because he participates in the Form of the Good.’”). Contudo, como o próprio Taylor admite, a única evidência que ele tem a seu favor é *República* 511b6-7. Essa passagem se refere ao primeiro princípio não hipotético de tudo. Ora, a alusão a um primeiro princípio implica que “há um padrão de explicação único para todos os fenômenos, dependendo de um único princípio que parece ou ser idêntico a, ou ser alguma proposição concernente à Forma do Bem” (TAYLOR, p. 47)¹⁰². Todavia, como o próprio Taylor admite, essa interpretação é uma especulação.

Mas o que Sócrates entende por *noûs*? Sócrates concebe o *noûs* como um poder (*dýnamis*) que dispõe as coisas segundo a melhor maneira para tais coisas serem dispostas (99c 1-2). É uma força divina, extraordinária (*daimônica*), uma vez que ela parece ser capaz de unir e atar cada coisa e, dessa maneira, formar um todo (99 c3-5). Como o *noûs* atua? O *noûs* ordena cada item particular segundo seus poderes intrínsecos (de agir de determinada maneira e sofrer determinado tipo de ação). Dessa maneira, o *noûs* é capaz de “colocar cada coisa em seu lugar” compondo um todo ordenado segundo o princípio do melhor, como nós já abordamos.

Há ainda um outro ponto a ser abordado. Ian Mueller (2001, p. 84-85) defende que a *aitía* do que é produzido pelo *noûs* não tem uma forma proposicional como defendem Frede (1989, p. 488) e Lennox (1995, p. 197-198). Nas palavras de Mueller:

Parece-me provável que Sócrates não está tão interessado no *Noûs aition* como uma fundação de uma explicação teleológica quanto em uma bondade cósmica unindo as coisas juntas, talvez como *aition*, talvez como *aitía*, mas, eu considero, certamente, não como item proposicional (MUELLER, 2001, p. 84-85, tradução nossa do inglês).¹⁰³

¹⁰² “There is a single pattern of explanation for all phenomena depending on a single principle which seems either to be identical with or to be some proposition to the concerning to the Form of the Good” (TAYLOR, 1969, p. 47).

¹⁰³ It seems to me likely that Socrates is not so much interested in the *aition Noûs* as a foundation of teleological explanation as in cosmic good binding that things together, perhaps as *aition* perhaps as *aitía*, but, I take, certainly not as propositional item (MUELLER, 2001, p. 84-85).

Segundo Mueller, Sócrates abandona a busca pelo bem cósmico no *Fédon* e passa a se dedicar ao exame das Formas como um princípio explicativo das características das coisas. Além disso, conforme o mesmo autor, a existência das Formas é uma hipótese que deve ser verificada. Essa verificação deve ter como referência uma outra hipótese e assim sucessivamente até chegarmos à Forma do Bem, um princípio não hipotético de todas as coisas. Desse modo, como examinaremos na seção 2.8, Mueller sustenta que o princípio explicativo final em Platão não está associado ao *noûs*, mas à Forma do Bem. Ora, se a Forma do Bem é a *aitía* final no *Fédon*, ela certamente não é um item proposicional.

Por sua vez, Lennox (1995, p. 198) argumenta: “Ao longo de *Fed.* 97-99 a inteligência é o agente responsável, enquanto que um certo estado de coisas que é bom (melhor, o melhor) é dito ser a razão por que o agente produz esse estado de coisas.”¹⁰⁴ Ora, o princípio do melhor é, de fato, uma explicação. Nessa passagem, *aitía* ou a “razão pela qual” pode ser exposta da seguinte maneira: “o *noûs* é o *aition/aitios* porque esse arranjo (estado de coisas, fato, evento, item) é o melhor”. Salientamos que, no caso das Formas como *aitíai*, a referência é direta. Por sua vez, no caso do *noûs* e do princípio do melhor, a referência aos Inteligíveis é indireta, ou melhor, implícita. Assim, nesse caso, a *aitía* do *noûs* é a exposição do estado de coisas, fato ou evento considerado como o melhor por ser obra do Intelecto (referência direta). Embora possamos especular acerca das Formas ou da Forma do Bem, isto não está presente no argumento que diz que o arranjo produzido pelo *noûs* é o melhor. Como disse Taylor, nenhuma das duas opções estão referidas explícita e diretamente no diálogo. Por conseguinte, parece-nos que Frede e Lennox têm razão, no caso dessa passagem, sobre a *aitía* ser um item proposicional, uma vez que é uma descrição de um determinado arranjo e não um ente.

Por fim, ainda há outro aspecto a ser enfatizado - a continuação da crítica socrática aos cientistas da natureza. Todas as outras explicações dadas não são suficientes para compreender a realidade ou a razão por que é melhor para um item sensível/ uma ação ser como eles são. Isso porque elas não explicam o porquê e, por isso, não são verdadeiros princípios explicativos, ou melhor, as *razões pelas quais* (98 e1). Por tal motivo, Sócrates não considera ser suficiente explicar um determinado fato ou evento recorrendo aos músculos, ossos e tendões ou à voz (98 c5, d5, d7). Como já mencionamos, diante de tal frustração, Sócrates se volta para outro caminho, a saber, a investigação das Formas. De certa maneira, a questão sobre por que as coisas vêm a ser, corrompem-se e são ainda se mantém. Todavia,

¹⁰⁴“Throughout *Phd.* 97-99 intelligence is the responsible agent, while a certain state of affairs’ being good (better, best) is said to be the reason why the agent brings that state of affairs about.” (LENNOX, 1995, p. 198).

elas serão investigadas a partir de outro método. Nas sábias palavras de Rowe (1993, p. 237), “o efeito geral da presente seção (97 b8-99d2) é estender o caso iniciado em 96a contra o ‘tipo de explicação’ dos cientistas, ao mesmo tempo que introduzir o tipo que S. preferiria (mas não consegue descobrir).”¹⁰⁵

2.4 A SEGUNDA NAVEGAÇÃO¹⁰⁶

Seu desejo por aprender acerca de tal razão é tão grande que Sócrates se dispõe a se tornar aluno de quem lhe ensinar. Como não encontra, Sócrates empreende uma segunda navegação e passa a explicar a realidade recorrendo às Formas¹⁰⁷. Aqui se encerra a passagem teleológica no *Fédon*. O tipo de investigação tipicamente pré-socrática não o possibilita descobrir esse tipo de *aitía*. Assim, no *Fédon* estão lançadas as sementes que germinarão no *Timeu*, onde Sócrates, após narrar sua *politeia*, é apresentado por Timeu com um discurso sobre a gênese do universo.¹⁰⁸

Além disso, em ambos os diálogos as Formas e o *noûs* desempenham um papel explicativo dos itens particulares. Ao passar da causalidade do *noûs* à causalidade das Formas, Sócrates ainda quer saber por que algo vem a ser, é ou se corrompe. Contudo, cada tipo de explicação (*noûs*, princípio do melhor e as Formas como princípio de determinação dos itens particulares) fornece uma resposta para essa pergunta. O *noûs* e o princípio do melhor explicam o porquê de um item sensível estar ordenado da maneira como está e o porquê de tal ordenação ser boa (a melhor possível). Por sua vez, as Formas explicam o porquê de um item sensível apresentar determinada característica. Ora, tais explicações não são incompatíveis uma com a outra. Ambas, cada uma à sua maneira, tornam compreensível o âmbito sensível. Dito de outro modo:

¹⁰⁵ “The general effect of the present section (97b8-99d2) is to extend the case begun in 96a against the scientists’ type of ‘explanation’, while introducing the type that S. would prefer (but cannot discover, c8-9).” (ROWE, 1993, p. 237)

¹⁰⁶ A expressão *deúteros ploûs* significava, originariamente, o uso de remos pelos navegadores no caso de ausência de bons ventos. Com essa expressão, Sócrates parece sugerir o uso de um método mais laborioso e mais lento para se chegar ao objetivo, a descoberta da *aitía* (ROWE, 1993, p. 239).

¹⁰⁷ PLATÃO, *Fédon* 99b4-d2.

¹⁰⁸ “Philosophically, it no doubt symbolizes Plato’s recognition that his own Socratic heritage is insufficient to ground such Project. But it also seems to have a programmatic air. And of course the program, if is what it is, is amply fulfilled in the *Timaeus*, where Socrates becomes the pupil of a certain *Timaeus* in order to learn just such teleological world view”. Texto em português: “Filosoficamente, isso sem dúvida simboliza o reconhecimento de Platão de que sua própria herança socrática é insuficiente para fundamentar esse projeto. Mas isso também parece ter um ar programático. E, claro, o programa, se é o que é, é amplamente realizado no *Timeu*, onde Sócrates se torna pupilo de um certo Timeu a fim de aprender essa visão teleológica do mundo” (SEDLEY, 1990, p. 359).

[...] não há nenhuma indicação de que a questão tenha mudado [...]. O tipo de *aitia* esperada de Anaxágoras, e aqueles que ocupa a atenção de Sócrates de 100 a em diante, ambos tentam substituir e evitar problemas básicos das explicações fornecidas, seja pelo senso comum, seja pelos investigadores naturais [...]. Ambos fornecem respostas preferidas para questões do tipo *dià tí*. E, mais importante, o método que faz uso de hipóteses das formas é introduzido como “a segunda melhor viagem” na busca da *aitia*” (99d1) implicando uma única busca para explicações em geral. (LENNOX, 1995, p. 200-201, tradução nossa do inglês)¹⁰⁹

Com relação à passagem 99c9-d2, Rowe (1993, p. 238-239) comenta que no *Fédon* a segunda navegação faz parte de uma jornada incompleta. Na primeira jornada (a do *noûs*) descobriu-se alguma coisa, mas ainda restam mais descobertas a serem feitas (as Formas). Essas novas descobertas ou não têm ainda uma relação determinada com a explicação pelo *noûs* ou não são incompatíveis com a explicação pelo *noûs*¹¹⁰. Como Sócrates não tenta explicitamente relacionar a explicação pelas Formas com a explicação pelo *noûs*, Rowe prefere a primeira hipótese (essas novas descobertas não têm ainda uma relação determinada com a explicação pelo *noûs*) à segunda (não são incompatíveis com a explicação pelo *noûs*). De fato, Sócrates parece deixar a questão em aberto no *Fédon*. Como dito antes, a falha da investigação anterior foi não conseguir relacionar as duas *aitiai*, isto é, a descrição de um determinado arranjo por ele ser o melhor (por que é melhor para um item ser como ele é, isto é, a finalidade e, portanto, responder ao porquê do vir a ser e da corrupção) e as Formas (por que esse item é o que é). Podemos especular que a pretensão de Sócrates seria estabelecer o *noûs* como agente responsável por ordenar os itens particulares conforme as Formas. Ademais, ao ordenar cada item particular, o *noûs* compõe um todo ordenado tal como a Forma do Bem ordena todas as Formas em um todo completo. Mas, como dissemos, isso é mera especulação. Não possuímos elementos no diálogo para defender tal tese.

Como veremos na próxima seção, as Formas respondem à questão “por que x é y e não z, w, etc”, isto é, por que um item sensível tem uma determinada característica e não outra. Portanto, Sócrates não se debruça sobre a questão do vir a ser como gênese. Em outros termos, Sócrates só responde a uma parte da grande questão, a razão pela qual as coisas são como são, deixando de lado seu vir a ser e sua corrupção.

¹⁰⁹ [...]there is no hint that the question has changed, [...] The sort of *aitia* hoped for in Anaxagoras, and those which occupy Socrates’ attention from 100a onward, both attempt to substitute for, and avoid basic problems of, explanations provided either by common sense or by the “natural investigators”.[...] Both provide preferred responses to *dia ti* questions. And most importantly, the method which makes use of hypothesized forms is introduced as a “second best voyage in search of the *aitia*”(99d1) implying a single search for adequate explanations in general. (LENNOX, 1995, p. 200-201)

¹¹⁰ Até esse ponto, nós concordamos com ele. Nós não podemos concordar com o comentário que seguirá em virtude dos motivos apresentados no parágrafo anterior.

2.5 ΑΙΤΙΑ SIMPLES

Frustrado com Anaxágoras, Sócrates empreende sua segunda navegação para a investigação sobre a *aitía* (99 d). Esse método investigativo não é novo a Sócrates, como ele próprio admite a seus interlocutores. A segunda navegação se funda em uma hipótese ontológica¹¹¹ (admitida por todos os presentes) - a existência de certos “entes”¹¹² independentes, isto é, Formas (como mais tarde Sócrates as nomeará¹¹³) como o belo, o bom/bem e o grande, por exemplo (100 b). Vejamos a passagem:

Ἄλλ', ἢ δ' ὅς, ὧδε λέγω, οὐδὲν καινόν, ἀλλ' ἄπερ αἰεὶ τε ἄλλοτε καὶ ἐν τῷ παρεληλυθότι λόγῳ οὐδὲν πέπαυμαι λέγων. ἔρχομαι [γὰρ] δὴ ἐπιχειρῶν σοὶ ἐπιδείξασθαι τῆς αἰτίας τὸ εἶδος ὃ πεπραγμάτευμαι, καὶ εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑποθέμενος εἶναι τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα· ἃ εἴ μοι δίδως τε καὶ συγχωρεῖς εἶναι ταῦτα, ἐλπίζω σοὶ ἐκ τούτων τὴν αἰτίαν ἐπιδείξειν καὶ ἀνευρήσειν ὡς ἀθάνατον [ἢ] ψυχῇ. Ἀλλὰ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης, ὡς διδόντος σοὶ οὐκ ἂν φθάνοις περαιῶν.

Mas, disse ele, até aqui o que eu digo não é uma novidade, mas o que sempre em outros tempos e em conversa recente não paro de falar. Pois eu venho tentando mostrar a ti a espécie de princípio explicativo com a qual me ocupei. Vou de novo tratar daquelas coisas de que muito já tenho falado e por elas vou começar. Supomos que existe algo belo em si mesmo e por si mesmo e bom e grande e todas as coisas. Se concedes esse ponto e concordas que existem essas coisas, espero mostrar-te a partir delas o princípio explicativo e descobrir como a alma é imortal.

Mas, consideres concedido, disse Cebes, vamos chegar ao fim¹¹⁴(*Fédon* 100 b1-c1, tradução nossa do grego)

Agora a investigação tem por objetivo encontrar a verdadeira razão pela qual um item particular é x e não y. Em suma, a segunda navegação empreendida por Sócrates se propõe a responder à seguinte indagação: por que A tem a característica B? Ou, nas

¹¹¹ A segunda navegação é o método de investigação das Formas como princípio explicativo do ser das coisas. Já o método hipotético apresentado no *Fédon* (100 a3-7; 101 d3-5; 101 d5- e1) é descrito de maneira mais geral e não se limita à busca pelos princípios explicativos (ROSE, 1966, p. 468-469). Não por outro motivo, Sócrates se dirige a Cebes nesses termos: “ἃ μὲν ἂν μοι δοκῆ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων [ὄντων], ἃ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ.” “Parece a mim que estabeleço como sendo verdadeiro o que está em harmonia com ele seja sobre os princípios explicativos seja sobre todas as outras coisas; se não estiver em harmonia, estabeleço como sendo não verdadeiro”. (100 a4-6). Salientamos que nosso objetivo não é fornecer uma explicação detalhada acerca da segunda navegação ou do método hipotético. Sobre esse assunto, cf. ROSE, L. E. The Deuteros Plous in Plato's “Phaedo”. *The Monist*, vol. 50, no. 3, 1966, p. 464-473.

¹¹² No primeiro capítulo nós usaremos os termos “entes”, “ser”, “essências” e “aquilo que é” de maneira intercambiável para nos referirmos às Formas.

¹¹³ PLATÃO, *Fédon* 104 b et seq.

¹¹⁴ A resposta de Cebes nos remete a um momento anterior do diálogo (a “*dóxa* dos filósofos”). Na passagem 65 e-66 a Símiás e Sócrates já haviam concordado com relação à existência de essências como o justo, o belo e o bom/bem; essências essas conhecidas pelo pensamento (*diánoia*) sem o auxílio do corpo. Como a essência ou o ser se encontra acobertado pela multiplicidade do sensível, a única alternativa de Sócrates é empreender uma investigação puramente intelectual. O próprio Sócrates adverte acerca do perigo de lançar o olhar para as coisas concretas, uma vez que elas podem cegar completamente a alma (99 e 2-3).

palavras de Annas, “por que uma coisa tem uma qualidade F?” (1982, p. 318). Vejamos como Sócrates apresenta a questão:

Οὐ τοίνυν, ἢ δ' ὅς, ἔτι μανθάνω οὐδὲ δύναμαι τὰς ἄλλας αἰτίας τὰς σοφὰς ταύτας γινώσκειν· ἀλλ' ἐάν τις μοι λέγῃ δι' ὅτι καλὸν ἐστὶν ὅτιοῦν, ἢ χρῶμα εὐανθὲς ἔχον ἢ σχῆμα ἢ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν τοιούτων, τὰ μὲν ἄλλα χαίρειν ἐγὼ, – ταράττομαι γὰρ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι – τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἑμαυτῶ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως ἴπροσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο δυσχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλὰ. τοῦτο γάρ μοι δοκεῖ ἀσφαλῆστατον εἶναι καὶ ἑμαυτῶ ἀποκρίνασθαι καὶ ἄλλῳ, καὶ τούτου ἐχόμενος ἠγοῦμαι οὐκ ἂν ποτε πεσεῖν, ἀλλ' ἀσφαλῆς εἶναι καὶ ἐμοὶ καὶ ὅτφοῦν ἄλλῳ ἀποκρίνασθαι ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ [γίγνεται] καλὰ· ἢ οὐ καὶ σοὶ δοκεῖ;

Por conseguinte, ele disse, não aprendo nem tenho capacidade de conhecer os outros princípios explicativos sábios, mas se alguém me disser que o por que de algo ser belo é ter a cor brilhante ou uma figura ou outro motivo de tal espécie, eu o dispenso, - pois fico perturbado com todas essas outras. Porém, tenho comigo esse princípio explicativo simples¹¹⁵, desastrado e igualmente ignorante: que nada além do Belo ele mesmo faz algo ser belo, seja pela presença ou por comunidade ou ainda qualquer maneira que ele advenha. Eu afirmo sobre mais nada com confiança a não ser que é devido ao Belo que todas as coisas belas [se tornam]¹¹⁶ belas. Isso me parece ser o mais seguro modo de responder quer a mim quer aos outros. Acredito que com essas posições nunca cairei e que assim é mais seguro para mim e para qualquer um responder que é devido ao belo que as belas coisas são [vêm a ser] belas. Ou assim não te parece? (*Fédon* 100c9-e3, tradução nossa do grego)

Sócrates considera essa exposição - x é belo em virtude de participar do Belo - como o princípio explicativo mais simples, seguro ou infalível (ἀσφαλῆστατον) de responder por que um objeto sensível é uma instância de uma essência (100d). Por quê? Em virtude do método utilizado. Sócrates formula uma hipótese com a maior probabilidade de ser verdadeira (ἔπρωμένος)¹¹⁷. A partir dessa hipótese, todas as inferências que estiverem de acordo com ela são verdadeiras e o que estiver em dissonância com ela é descartado (100 a 3-7). Assim, parece que Sócrates propõe um novo critério de verdade. A verdade de um discurso (proposição) não é mais a sua conformidade aos fenômenos naturais e ao âmbito do sensível. Agora ela é a sua adequação à hipótese que expressa os inteligíveis. Nas palavras de Dixsaut (1991, p. 142): “A hipótese supõe igualmente uma mutação na maneira de conceber a

¹¹⁵ A *aitía* é classificada como simples, uma vez que na sua formulação o sujeito da sentença é designado pelo mesmo nome atribuído ao predicado. Assim, há uma homonímia entre os dois (entre o ente sensível e a Forma).

¹¹⁶ [Se tornam], ou melhor, são. O tipo de explicação dado por Sócrates quer elucidar, primariamente, o ser das coisas e não o vir a ser, a despeito de ele usar *gígnesthai*. Acreditamos que o uso desse verbo é tão somente um modo de dizer que algo apresentava uma forma qualquer e passou a apresentar outra forma contrária à primeira, pois duas Formas opostas não podem ser instanciadas pelo mesmo objeto sensível (*Fédon* 102 ed6-103 a2) e não o fenômeno da geração, tal como definido na Introdução, isto é, as Formas não têm o poder efetivo e direto de produzirem qualquer efeito.

¹¹⁷ O termo ἔπρωμένος significa literalmente “forte; poderoso; robusto; vigoroso” ao se referir a uma pessoa. No que tange a coisas, ἔπρωμένος tem o sentido de “sólido; forte”. (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2007, p. 149). Em MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.C. C.; NEVES, M.H. M. (Coord.). *Dicionário Grego-Português*, Vol. 2, Cotia: Ateliê Editorial, 2007, p. 149. Sócrates formula uma hipótese que ele julga como sendo a mais robusta e, portanto, com maiores chances de ser verdadeira.

verdade. A conformidade ao real ainda serve de critério, mas a realidade mudou de natureza.” (tradução nossa do francês) ¹¹⁸.

Já na passagem 101 d-e1, ao aconselhar Cebes sobre como responder aos antilogistas, a preocupação de Sócrates é distinta da passagem anteriormente examinada. Sócrates sugere que se verifique por meio de inferências se as consequências derivadas da hipótese estão em harmonia ou são inconsistentes entre si (101 d-e1)¹¹⁹, ou seja, se as proposições são ou não consistentes entre si e não se são coerentes com a hipótese, como no caso do passo 100 d. Por sua vez, é possível que se tenha de verificar a consistência da hipótese aventada. Nesse caso, proceder-se-ia da mesma maneira, isto é, inferir-se-ia consequências a partir da hipótese e se verificaria se estão de acordo com a hipótese ou não. Tal procedimento deveria ser repetido até se encontrar uma hipótese suficiente, ou seja, não há nenhuma menção, nesse último caso, à verificação das proposições com relação à hipótese. Sócrates não esclarece quais os requisitos uma hipótese deve ter para ser considerada suficiente. Ian Mueller (1992, p. 182) sugere que Platão ou Sócrates tomam como modelo a matemática¹²⁰. Esse ramo do conhecimento forneceria auspiciosos exemplos de análises bem sucedidas. Segundo o mesmo autor:

Contudo, mesmo nesse ponto está claro que o interesse filosófico de Platão é expandir o espaço entre seu método hipotético e a análise geométrica. Pois, embora o ideal de uma justificação satisfatória última continue em jogo, as hipóteses primeiras, por mais fortes ou boas que elas possam ser, não são “teoremas” estabelecidos, mas lemas provisionais sujeitos a teste e possivelmente ainda necessitam de justificação (MUELLER, 1992, p. 182, tradução nossa do inglês).¹²¹

A formulação da *aitía* simples nos permite apresentar nossos argumentos sem contradições nem falácias causais (101 d-e)¹²². De fato, essa formulação assegura a

¹¹⁸ “L’hypothèse suppose également une mutation dans la manière de concevoir le vrai. La conformité au réel sert toujours de critère, mais la réalité a changé de nature” (DIXSAUT, 1991, p. 142).

¹¹⁹ PLATÃO, *Fédon* 101 c9-e1: “σὺ δὲ δεδιῶς ἄν, τὸ λεγόμενον, τὴν σαυτοῦ σκιὰν καὶ τὴν ἀπειρίαν, ἐχόμενος ἐκείνου τοῦ ἀσφαλοῦς τῆς ὑποθέσεως, οὕτως ἀποκρίναιο ἄν. εἰ δὲ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐφῆς ἄν καὶ οὐκ ἀποκρίναιο ἕως ἄν τὰ ἀπ’ ἐκείνης ὀρμηθέντα σκέψαιο εἴ σοι ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ· ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δέοι σε δίδοναι λόγον, ὡσαύτως ἄν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπὶ τι ἰκανὸν ἔλθοις”. “E se tu tiveres medo, como dizem, da própria sombra e inexperiência, mantendo-se naquela hipótese segura, assim responderia. E se alguém tiver uma hipótese própria, dispensá-lo-ia e não responderias sem examinar se a hipótese dele e a tua concordam ou discordam entre si. Quando, então, tu tiveres que dar uma justificativa da tua própria hipótese, tu farias da mesma forma, supondo uma outra hipótese superior que lhe pareça melhor, até que alcances algo suficiente”.

¹²⁰ Taylor faz a mesma observação, a saber, a inspiração do método hipotético é a ciência matemática. Ver TAYLOR, A.E. *Plato. The Man and his Work*. London: Methuen & Co, 1955, p. 201-202.

¹²¹ However, even at this point it is clear that Plato’s philosophical interest is widening the gap between his hypothetical method and geometrical analysis. For, although the ideal of an ultimately satisfactory justification remains in play, the earlier hypotheses, however strong or good they may be, are not established “theorems”, but provisional lemmas subject to test and possibly still in need of justification (MUELLER, 1992, p. 182).

¹²² Rowe (1993, p. 245-246) interpreta essa passagem de uma maneira mais específica. Na visão desse comentador, esse tipo de explicação tem por objetivo evitar contra-argumentos. E ele ainda acrescenta que no

correção lógica do seu enunciado. Mas sua adequação não se esgota no campo da lógica. É uma adequação ontológica também, ou melhor, é sobretudo ontológica. Uma demonstração sobre as Formas só pode versar sobre o ser e não sobre o sensível. Nas palavras de Dixsaut (1991, p. 147): “ela pode comportar um significado lógico: não discutir ao mesmo tempo os princípios e as consequências, mas também um significado real: não discutir ao mesmo tempo princípios inteligíveis e as coisas sensíveis às quais conferem sua determinação.” (Tradução nossa do francês)¹²³

Mas o que significa um ente sensível participar de um ser em si e por si? A relação de participação (*metéxis*) permite a identificação de um item particular sensível como uma instância de uma determinada Forma (100 c). Além disso, a relação de participação evidencia a dependência ontológica do sensível em relação ao inteligível. Uma Forma pode ser ou não instanciada. Por outro lado, qualquer item sensível para existir deve corresponder a uma Forma que ele instancie¹²⁴ (VLASTOS, 1969, p. 301). No entanto, Sócrates não determina como ocorre essa participação. Ele alude expressamente a duas possibilidades. A primeira é a presença do ser ou essência no ente particular (*parousía*). A segunda possibilidade aludida por Sócrates é a associação (*koinonía*) (100 d)¹²⁵. Como esclarece Dixsaut:

Nesse momento do diálogo, Sócrates se contenta em afirmar que essa comunidade existe e que essa presença é necessária para dar conta dos fenômenos sensíveis – de maneira distinta da ciência da natureza. Ele deixa em suspenso as dificuldades próprias a essas duas concepções, colocando assim em prática o conselho que ele que dará a Símiias: não discuta sua hipótese e deixe indeterminado o detalhe de sua aplicação. A hipótese deverá ser retomada para ser examinada e justificada (e ela será no *Parmênides*, *Sofista* e também no *Timeu*). Mas não é sobre ela que recai a indecisão. A presença e a comunidade especificam a dupla maneira que as Formas têm de ser causa: epistemologicamente e ontologicamente [...] A resposta ingênua pela participação permite consumir a ruptura com a ciência da natureza e dizer

momento propício de defender e explicar a hipótese, Cebes formularia outras hipóteses e procederia pelo mesmo método, isto é, examinando se as outras hipóteses se adequariam à primeira. Quais seriam essas hipóteses? Rowe sugere a formulação sobre participação como comunidade e como presença, uma vez que essas seriam maneiras de explicá-la e de descrever a relação Forma-particular a partir das Formas e não dos particulares. Esquemáticamente: Hipótese principal: x vem a ser F em virtude de participar em F. Hipóteses secundárias: “F torna um particular qualquer em F por que está presente nesse particular” ou “F torna um particular qualquer F por que tem comunidade com esse particular”.

¹²³ “Elle peut comporter une signification logique: ne pas discuter en même temps des principes et des conséquences, mais aussi une signification réelle: ne pas discuter en même temps des principes intelligibles et des choses sensibles auxquelles ils confèrent leur détermination.” (DIXSAUT, 1991, p. 147)

¹²⁴ Concordamos, assim, com a interpretação, Vlastos (1969, p. 301). Segundo esse autor, a existência de uma Forma não implica a sua instanciação. Contudo, um item sensível, para existir, deve ser a instância de uma Forma, ou seja, há uma dependência ontológica do sensível em relação ao inteligível, mas o inteligível existe a despeito de ser instanciado em um item sensível. A noção de participação expressa essa dependência ontológica do sensível frente ao inteligível.

¹²⁵ Sócrates ainda sugere uma terceira possibilidade, ainda que seja indeterminada – “qualquer outra maneira que ele advenha [...]” *Fédon* 100 d 6.

polidamente adeus aos problemas que ela levanta [...] (DIXSAUT, 1991, p. 379-380, n. 283, tradução nossa do francês)¹²⁶

Sócrates nada mais menciona acerca de como ocorre a relação entre o particular e essa entidade metafísica (Forma). *Mutatis mutandis*, “a essência de uma sentença causal reside na nomeação do item que funciona como a sua causa¹²⁷, e qualquer sentença sobre como o item consegue seu efeito é secundário.” (SEDLEY, 1998, p. 116)¹²⁸. Em outras palavras, a formulação da *aitía* das Formas não tem o propósito de perquirir sobre a geração de um determinado item particular (qualquer que seja ele). Ela já supõe a existência desse item¹²⁹. Tudo o que Sócrates quer saber é: o motivo pelo qual se pode enunciar que um determinado objeto *x* apresenta uma qualidade (belo, bom, grande ou qualquer outra qualidade). Para responder a essa questão é suficiente apontar a Forma responsável por essa característica (o Belo, o Bem/Bom, o Grande). E nada mais. Ou seja, basta saber “*x* é grande/bom/belo devido à Forma da Grandeza/ Bom ou Bem/ Belo”¹³⁰. Em certo sentido, concordamos com Sedley. A razão (*aitía*) da constituição de um item particular (ou a sua identificação como pertencente a uma classe de coisas *y* e não a outra) deve apontar o ente (metafísico) responsável por essa característica. Ou seja, na explicação por *x* ser *F*, Sócrates ou Platão deseja, sobretudo:

[...] entender esse evento metafisicamente; ou seja, referindo-se a tipos de entidades ontologicamente mais fundamentais que figuram nesse evento, nomeadamente Formas e sensíveis – e referindo-se à relação ontologicamente mais fundamental que une esses tipos de entidades – nomeadamente a participação (BOLTON, 2001, p. 94, tradução nossa).¹³¹

¹²⁶ A ce moment du dialogue, Socrate se contente d'affirmer que cette communauté existe et que cette présence est nécessaire pour rendre compte des phénomènes sensibles – autrement que ne fait la science de la nature. Il laisse en suspens les difficultés propres à ces deux conceptions, mettant ainsi en pratique le conseil qu'il va donner à Simmias: il ne discute pas son hypothèse, et il laisse indéterminé le détail de son application. L'hypothèse devra être reprise pour être examinée et justifiée (et elle sera, dans le *Parménide*, le *Sophiste* comme dans le *Timée*). Mais ce n'est pas sur elle que porte l'indécision. La présence et la communauté spécifient la double manière qu'ont les Formes d'être causes: épistémologiquement et ontologiquement. [...] La réponse naïve par la participation permet de consommer la rupture avec la science de la nature et de dire poliment au revoir aux problèmes que'elle soulève [...] (DIXSAUT, 1991, p. 379-380, n. 283).

¹²⁷ Já abordamos o equívoco da tradução de *aitía* por *causa*. A noção de *aitía* nos parece muito mais abrangente do que de *causa*. Contudo, a despeito dessa divergência, concordamos com a posição de Sedley.

¹²⁸ “[...] the essence of a casual statement lies in its nominating the item which function as a cause, and that any further statement about how the item achieves its effect is secondary”. (SEDLEY, 1998, p. 116)

¹²⁹ Concordamos com Vlastos (1969, p. 305) no que concerne à *aitía* das Formas pressupor a existência de um item particular qualquer a ser explicado, ou seja, as Formas não explicam a geração dos objetos sensíveis. Na verdade, a *aitía* simples tem a função de estabelecer as condições lógicas para que um item particular possa ser caracterizado de uma maneira e não de outra.

¹³⁰ *x* = item particular; grande, bom ou bem, belo = qualidade; Grandeza, Bom ou Bem, Belo = Forma.

¹³¹ [...] how to understand this event metaphysically; that is, by reference to the ontologically fundamental types of entities that figure in this event – namely, Forms and sensibles – and by reference to the ontologically fundamental relation that joins these types of entities - namely, participation (BOLTON, 2001, p. 94).

Dotado da *aitía* simples, Sócrates pode solucionar algumas aporias que o atormentavam (os problemas aventados por Sócrates no início da sua autobiografia e descritos no item 2.1.4 do capítulo)¹³². O verdadeiro motivo pelo qual um item particular qualquer pode ser identificado como belo, bom ou grande reside em ser uma instância de uma determinada essência. Esse tipo de princípio explicativo é definitivamente um rompimento com o tipo de investigação e as supostas *aitíai* dos cientistas naturais. Mais ainda, a posse da *aitía* simples permite formular alguns princípios explicativos de extrema importância na sua investigação, quais sejam, uma Forma não pode ser uma explicação ou a razão para instância da Forma contrária. Tampouco um item qualquer constituído intrinsecamente por uma essência y não pode ser constituído por uma essência oposta, isto é, não-y. Assim, uma pessoa é maior do que outra não em virtude de uma cabeça (unidade de medida)¹³³. Afinal, podemos atribuir a uma cabeça a razão pela qual uma pessoa é mais baixa ou mais alta do que outra, ou seja, a mesma *aitía* (cabeça) explica dois fenômenos opostos (o grande e o pequeno). Mais ainda, um item pequeno –cabeça– seria o motivo pelo qual alguém é grande. Segundo Sócrates, isso é *téras*, isto é, bizarro (100 e-101 b). Podemos até achar estranho o comentário de Sócrates. A própria risada de Cebes em réplica reflete a singularidade do comentário. Apesar da estranheza, Sócrates parece querer ressaltar exatamente o ponto anteriormente mencionado, a verdadeira *aitía* de um fenômeno ou item particular não admite sob hipótese nenhuma ser a razão do seu oposto (ou ser seu oposto)¹³⁴. Caso contrário, recairemos em uma situação bizarra. Assim:

[...] se é a explicação de algo que está sendo procurado (cf. 100 c5-6), é razoável exigir que a explicação dada deva ser exclusiva para a coisa explicada, tal como é razoável exigir que a mesma coisa não seja ‘explicada’ pela referência a duas *aitíai* diferentes (97 a5-b3). Em segundo lugar, permanece o problema geral de como uma coisa pode ser de uma certa característica (nesse caso, maior, ou grande: b2), ou adquiri-la, quando nenhum dos fatores alegados (o homem ou sua cabeça) não tem nenhuma conexão necessária com aquela característica (cf. esp. 96 e8-97 a1 n.). A

¹³² Não descreveremos todas as aporias socráticas presentes nas passagens 96 c-98b. Mencionaremos apenas as aludidas por Sócrates em 100 e-101 d.

¹³³ PLATÃO, *Fédon* 96 d8-e1: “ὄμην γὰρ ἰκανῶς μοι δοκεῖν, ὅποτετις φαίνοιτο ἄνθρωπος παραστὰς μέγας μικρῶ μείζων εἶναι αὐτῇ τῇ κεφαλῇ”. Tradução nossa do texto grego: “Eu presumia ser suficiente, quando um homem grande junto (em comparação com) a um pequeno, parecia ser maior (96 d), considera ser por uma cabeça, o mesmo valeria para um cavalo em comparação com outro [...]”. A *aitía* material está expressa nessa sentença pelo uso do dativo instrumental. Em geral, o dativo “mais alto por uma cabeça” apenas indicaria um grau de diferença. Contudo, ao adotar o método de investigação dos cientistas naturais, um ente determinado ou uma característica determinada seriam explicados por referência aos fenômenos de acréscimo ou combinação. Dessa maneira, Sócrates pode aludir à cabeça como a *aitía* de um homem ou um cavalo ser maior do outro (ROWE, 1993, p. 232; DISXAUT, 1991, p.367, n. 256).

¹³⁴ O exemplo da cabeça tem por fim não apenas evidenciar que uma *aitía* não pode dar ensejo a dois fenômenos opostos, mas também Sócrates quer mostrar a inadequação de itens materiais como verdadeiras *aitíai* dos fenômenos naturais.

coisa mais segura a dizer, Sócrates sugere, é que o homem é maior porque ele participa mais do tamanho (ROWE, 1993, p. 244, tradução nossa do inglês).¹³⁵

A dificuldade de Sócrates não se subsume a exemplos propriamente físicos. O mesmo ocorre com os números e as operações matemáticas da adição e divisão. Por que o um se torna dois (96 e6-97 a5)? O um não se torna dois em virtude da adição ou de um processo físico de aproximação de dois objetos. Tampouco o dois se torna um por uma separação física das unidades já existentes como os cientistas da natureza propunham.

Nesse sentido, por que o 10 é maior do que o oito (96 e1-3)? Não por ultrapassá-lo em duas unidades. Se retirarmos dois de dez, chegaremos ao resultado oito. Em outros termos, o dois explicaria tanto um número ser maior do que outro (o dez ser maior do que oito) quanto ser menor (o oito ser menor do dez). Dito de outro modo, o dois explicaria duas relações opostas, a saber, maior do que e menor do que. No entanto, segundo Sócrates, o dez é maior do que o oito, porque em uma escala numérica, o número dez em si mesmo é maior quantitativamente do que o número oito em si mesmo.

A verdadeira *aitía* é a participação no ser daquilo que ele vem a participar (“ἡ μετασχὼν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου οὗ ἂν μετάρχη”), isto é, é a participação de um item particular na Grandeza (101 b10). Vejamos a passagem:

καὶ μέγα ἂν βοῶντις ὅτι οὐκ οἶσθα ἄλλως πως ἕκαστον γιγνόμενον ἢ μετασχὼν τῆς ἰδίας οὐσίας ἐκάστου οὗ ἂν μετάρχη, καὶ ἐν τούτοις οὐκ ἔχεις ἄλλην τινα αἰτίαν τοῦ δύο γενέσθαι ἀλλ' ἢ τὴν τῆς δυάδος μετάρχεσιν, καὶ δεῖν τούτου μετασχεῖν τὰ μέλλοντα δύο ἔσεσθαι, καὶ μονάδος ὃ ἂν μέλλῃ ἐν ἔσεσθαι, τὰς δὲ σχίσεις ταύτας καὶ προσθέσεις καὶ τὰς ἄλλας τὰς τοιαύτας κομψείας ἐφῆς ἂν χαίρειν, παρῆς ἀποκρίνασθαι τοῖς σεαυτοῦ σοφωτέροις

E tu gritarias muito dizendo que tu não conheces outro modo de vir a ser que não seja que o participante participe da essência particular de cada coisa. E que não há nenhuma outra razão da gênese do dois que não seja participar na Forma do dois. É necessário participar da Forma¹³⁶ do dois se pretender ser dois e do um se pretender ser um. As divisões, adições e outras coisas requintadas como essas, põe-as de lado e deixa-as para os mais sábios que ti responder. (*Fédon* 101 c2-9, tradução nossa do grego)

¹³⁵ [...] and if it is *the* explanation of something that is being looked for (cf. 100 c5-6), it is reasonable to demand that the account given should be exclusive to the thing being explained, just as it is reasonable to demand that the same thing should not be ‘explained’ by reference to two different *aitiai* (97 a5-b3). Secondly, there remains the general problem about how a thing can be of a certain character (in this case, larger, or large: b2), or acquire it, when none of the alleged factors (the man and his head) has any necessary connection with that character (cf. esp. 96 e8-97 a 1n.). The ‘safer’ thing to say, S. suggests, is that the man is large (r) because he has a (greater) share in size (ROWE, 1993, p. 244).

¹³⁶ Essa passagem parece sugerir que um item particular pode participar em mais de uma Forma. Como explica Dixsaut (1991, p. 380, n. 287) o aoristo *metaskheîn* (vir a participar), empregado ao longo dessa passagem, remete à aquisição por participação de uma determinada qualidade e não à posse de uma qualidade por participação.

Por que Sócrates postula *aitía* simples? A passagem acima nos mostra o propósito de Sócrates: atribuir a responsabilidade pelo ser de um item particular às Formas. E, dessa maneira, impedir uma investigação infrutífera, uma busca por *aitíai* pouco ou nada esclarecedoras da essência ou do ser dos entes¹³⁷. A Forma é a única possibilidade de explicação ou causalidade para o ser dos itens sensíveis (ANNAS, 1982, p. 315-8). Mais ainda, como nós divisamos o princípio explicativo (*razão pela qual*) ou causalidade pela Forma como uma teoria metafísica, a formulação das *aitíai* simples nos parece suficiente para expor a *aitía* das Formas no *Fédon*. Sem dúvida há muito mais a ser dito. Contudo, o *Fédon* é apenas um proêmio à nossa discussão no *Timeu*.

2.6 A POSIÇÃO DE VLASTOS COM RELAÇÃO À *AITÍA* SIMPLES

Em 1969 Gregory Vlastos publica o artigo *Reasons and Causes in the Phaedo*. A importância desse artigo no estudo da causalidade platônica pode ser medida pelas inúmeras críticas e citações recebidas. De fato, o artigo propõe uma interpretação assaz interessante (mesmo para as vozes dissonantes como a nossa) para o argumento da causalidade no *Fédon*. Diante da relevância do artigo, consideramos importante apresentar a posição defendida por Vlastos a fim de esclarecermos (ainda mais) nossa concepção de *aitía* das Formas.

Vlastos defende a tradução do termo *aitía* como *a razão pela qual* ou *o motivo pelo qual*. Essa tradução por si só é adequada e correta. No entanto, Vlastos deseja com essa tradução enfatizar noções semânticas, lógicas ou/e epistemológicas em detrimento do aspecto ontológico da teoria. Mais ainda, Vlastos defende a formulação da *aitía* simples como primordialmente uma descrição linguística ou conceitual. Ao afirmar “x é grande por que participa da Forma da Grandeza” (formulação da *aitía* simples), Sócrates pretenderia fornecer uma descrição de quais são as propriedades “necessárias e suficientes” para caracterizar a essência de um objeto qualquer (VLASTOS, 1969, p. 259). Ou seja, um item particular qualquer é grande por que instancia o conceito de Grandeza. É bem verdade que Vlastos (1969, p. 306) não reduz a *aitía* simples à lógica.

Ele (Platão) certamente está introduzindo uma tese que não poderia ser reduzida com qualquer grau de plausibilidade a uma verdade lógica de que uma coisa

¹³⁷ No mesmo sentido, Vlastos (1969, p. 315).

particular instancia um conceito se, e somente se, essa coisa satisfaz uma definição. Mas tal redução é a última coisa que eu desejaria sugerir (1969, p.306).¹³⁸

Assim, segundo Vlastos, a “*aitía* lógica” se fundamenta em uma entidade metafísica, isto é, as Formas. E é em virtude da participação nesse ente “incorpóreo, imutável e inteligível” que objetos sensíveis (corpóreos e mutáveis) recebem sua designação. Nesse ponto, concordamos com Vlastos. Nossa discordância reside em Vlastos defender que “é a função lógica da entidade metafísica que faz o trabalho explanatório da *aitía* ‘segura’” (1969, p. 306)¹³⁹ e não a entidade metafísica em que ela se assenta. Dessa maneira, saber por que um objeto qualquer é x e não y não consiste em estabelecer a existência de uma determinada Forma, mas a descrição das características distintivas dessa Forma em contraposição a todas as outras Formas (VLASTOS, 1969, pp. 306-307).

Ora, a suposição da *aitía* simples como uma *aitía* lógica não atribui diretamente ao ente metafísico Forma o papel explicativo de por que um item particular apresenta determinada característica, mas a um conceito ou uma definição que é satisfeito por esse item particular. Como aponta Robert Bolton:

[...]quando Platão diz no *Fédon* (100 c-e) que um objeto sensível vem a ser, por exemplo, belo ‘devido a nada mais que porque ele vem a participar no Belo em si, ele não quer sugerir que qualquer interação ou relação física ou metafísica que exista ou venha a existir entre a Forma e a sua instância sensível explique por que a instância sensível é bela. O que explica por que a instância sensível é ou vem a ser bela, na doutrina de Platão de que as Formas são *aitíai*, é simplesmente que a instância sensível satisfaz ou vem a satisfazer a definição ou a explicação da essência da Forma.¹⁴⁰ (2001, p. 92, grifos do autor).

Outrossim, Sedley (1998, p. 116) observa que é o ente Forma que Platão ou Sócrates designa como o princípio explicativo das coisas que são e não a descrição de um fato ou evento, como sustenta Vlastos. Dessa maneira, na passagem 100 d 7-8 Sócrates afirma que “[...] mas é em virtude do belo que todas as coisas belas se tornam belas” (“[...] ἀλλ’ ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά”), ou seja, Sócrates quer explicar (dar a razão de) a beleza de um item particular por meio de um ente abstrato e não de uma descrição de um

¹³⁸ “He is certainly putting forward a thesis which could not be reduced with any plausibility to the logical truth that a particular thing instantiates a concept if, and only if, it satisfies the definition. But such a reduction is the last thing I wish to suggest” (VLASTOS, 1969, p. 306).

¹³⁹ “it is the logical function of the metaphysical entity that does the explanatory work of the ‘safe’ *aitia*” (VLASTOS, 1969, p. 306).

¹⁴⁰ [...]when Plato says in the *Phaedo* (100 c-e) that a sensible object comes to be, for instance, beautiful ‘due nothing else than because it comes to share in the Beautiful itself’, he does not mean to suggest that any *physical or metaphysical* interaction or relation which exists or comes to exist between the Form and its sensible instance explains why the sensible instance is beautiful. What explains why the sensible instance is or comes to be beautiful, on Plato’s doctrine that Forms are *aitíai*, is simply the sensible instance satisfies or comes to satisfy the definition or account of the essence of Form (BOLTON, 2001, p.92, grifos do autor). É importante ressaltar que Bolton, nessa citação, apenas explicita a posição de Vlastos.

fato ou evento. A questão é nomear o item ou, no caso das Formas, o ente capaz de ser a razão pela qual algo é o que é. Por sua vez, como esse item ou ente realiza esse processo é secundário (SEDLEY, 1998, p. 116).

Ademais, em vários momentos do diálogo, Sócrates nomeia itens como supostas *aittai*: uma cabeça (96 d8-e1), duas unidades (96 e1-3). Em seguida, ele não se convence da correção da designação desses itens como *aittai*, pois, na verdade, eles não remetem às (ou não são) Formas. Ora, essa mudança de item escolhido por outro item como *aitía* parece ser mais um indício de que, nesses casos, o que Sócrates considera como *aitía* não é uma descrição ou uma definição, mas um item ou ente. Ele simplesmente designa o item específico que pode fazer o papel de um princípio explicativo (razão pela qual), sem envolver nenhuma definição ou conceito. Como explica Sedley (1998, p. 122), os contextos concernentes aos princípios explicativos são “referencialmente transparentes” e o propósito da investigação acerca dos princípios explicativos é identificá-los sob qualquer descrição.¹⁴¹

De acordo com Vlastos (1969, p. 313-314), como a esfera da *aitía* é sobretudo conceitual, sua formulação nada nos informa acerca de fatos e eventos empíricos. Assim, segundo Vlastos, a *aitía* é ignorante, ou seja, ela é verdadeira apenas em virtude de seu significado. Contudo, acreditamos que não assiste razão a esse comentador. A *aitía* simples é verdadeira porque ela fornece uma mínima informação sobre a realidade, a saber, os itens particulares apresentam as características que eles apresentam em virtude de participarem em determinadas Formas. O critério de verdade é a própria realidade (no caso, a realidade são os Inteligíveis) e não o significado da sentença¹⁴².

Mais ainda, segundo Vlastos (1969, p. 308-309), a *aitía* simples tampouco nos auxilia a descobrir a correta descrição de um ente. Ou seja, apenas se já soubermos que um item apresenta uma determinada propriedade podemos afirmar que esse item é belo, grande ou bom em virtude da Forma correspondente. De fato, é exatamente isso: a *aitía* segura é uma verdade auto-evidente. Na verdade, a formulação da causalidade das Formas no *Fédon* é tão somente a identificação de um ente que explica por que um item particular apresenta uma determinada característica, a saber, a Forma e a relação metafísica de participação. Assim, a afirmação “x é belo por que participa da Beleza” tem apenas o

¹⁴¹ Como já mencionamos, Sedley adota a noção de *aitía* como *causa*. Já explicamos a inadequação dessa concepção. Contudo, concordamos com Sedley com relação a *aitía* das Formas não ser uma descrição nem um conceito.

¹⁴² Com relação à crítica da noção de verdade em virtude de seu significado e de que o valor de verdade de qualquer frase ou sentença depende do mundo, baseamo-nos nas lições de Teixeira (p. 13-17). Em TEIXEIRA, C. Analiticidade. In: BRANQUINHO, J.; SANTOS, R. (eds) *Compêndio em Linha de Problemas da Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015, p.1-21.pdf.

propósito de identificar diretamente o princípio explicativo de x, isto é, a Forma do Belo e nada mais do que isso.

2.7 ANÁLISE DAS FORMAS COMO CAUSA EFICIENTE E AS CRÍTICAS DE ARISTÓTELES ÀS FORMAS COMO PRINCÍPIO EXPLICATIVO DA GERAÇÃO

Alguns comentadores como Eduard Zeller (1922, apudVLASTOS, 1969, p. 291) e Francesco Fronterotta (2001, p. 217-218)¹⁴³ concebem as Formas como causas eficientes¹⁴⁴, ou seja, as Formas seriam o ente “de onde provém o começo primeiro da mudança e do repouso.” (ARISTÓTELES, *Física* II, 3, 194 b 23- 195 a 2, tradução do grego de ANGIÓN, 2013, p.48)¹⁴⁵. Segundo Fronterotta, por exemplo, no *Fédon*, Sócrates postula dois tipos de articulação entre as Formas e os itens sensíveis (ou a coisa empírica, conforme a nomenclatura usada pelo autor). A primeira é a estática. Nesse caso, Sócrates se limita a afirmar que algo possui uma determinada característica em virtude de sua relação de participação em uma determinada Forma.

A segunda maneira é a que Fronterotta chama de dinâmica. Essa articulação pressupõe o vir a ser de algo ou a alteração (de algo em outro algo) em virtude da cessação da participação em uma Forma e a participação em outra. Em outros termos, a fim de possuir uma determinada característica ou mudar de um estado para outro, a coisa empírica deve participar da Forma correspondente àquela característica ou estado. Assim, de acordo com o autor, a Forma parece *efetiva e diretamente* transmitir algo que “[...] determina uma diferença essencial nas coisas empíricas e produz nelas uma modificação substancial” (FRONTEROTTA, 2001, p. 218, tradução nossa do italiano).¹⁴⁶

¹⁴³ Devemos ressaltar, inclusive, que Fronterotta utiliza a noção aristotélica de causa eficiente a fim de explicar natureza da causalidade das Formas. Em FRONTEROTTA, F. *Methexis. La teoria platônica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001, p. 219, n. 43.

¹⁴⁴ Mais ainda, segundo Bolton, há uma interpretação tradicional (Vlastos e Cherniss) que considera ter Aristóteles concebido (equivocadamente) as Formas platônicas como causa eficiente e, por isso, Aristóteles as critica tanto. Em BOLTON, R. *Plato's Discovery of Metaphysics. The New Methodos of the Phaedo*. In: GENTZLER, J. (org.). *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 92.

¹⁴⁵ ARISTÓTELES, *Física* II, 3, 194 b23-195 a2: “ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἡρεμῆσεως” Outra definição de causa eficiente se encontra na *Metafísica* 984 a 20-25. “οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό· λέγω δ' οἷον οὔτε τὸ ξύλον οὔτε ὁ χαλκὸς αἴτιος τοῦ μεταβάλλειν ἑκάτερον αὐτῶν, οὐδὲ ποιεῖ τὸ μὲν ξύλον κλίνην ὁ δὲ χαλκὸς ἀνδριάντα, ἀλλ' ἕτερόν τι τῆς μεταβολῆς αἴτιον.” (“pois não é o que é subjacente que faz a mudança por si mesmo. Digo, por exemplo, que nem a madeira nem o bronze, cada um deles, é o responsável pela própria mudança, nem a madeira faz a cama nem o bronze faz a estátua, mas outro algo é o responsável pela mudança de cada um”).

¹⁴⁶ “[...]determina una differenza essenziale nelle cose empiriche e produce in esse una sostanziale modificazione” (FRONTEROTTA, 2001, p. 218).

Dessa forma, como explica o exemplo aduzido pelo autor, um homem ou uma mulher só pode ser considerado/a um ser humano em razão de participar na Forma de ser humano. Anteriormente à participação em uma Forma determinada (no caso, a Forma de ser humano), esse algo indeterminado é simplesmente pura matéria informe e não pode ser considerado, nem definido, como ser humano. É devido à relação de participação no ente metafísico *Forma de ser humano* que esse algo informe recebe a estrutura e constituição física que refletem a essência metafísica da *Forma de ser humano* e recebe também seu nome e definição. Assim, segundo Fronterotta, há uma efetiva ‘transmissão’ ou comunicação real e concreta da característica ou estado à coisa empírica.

Por sua vez, após a cessação na participação em uma determinada Forma, o item particular ou a coisa empírica finda de apresentar a característica correspondente àquela Forma participada e retoma sua condição original para voltar a participar ou não em outra Forma.

Ora, essa posição não parece se sustentar. Como já expusemos nas seções anteriores (e, por isso, seremos breve na objeção a tal posição) na apresentação da *aitía* simples, Sócrates parece querer afirmar as Formas como “o que é” e não como princípio de mudança ou de geração, como, por exemplo, na passagem 100 e2-3: “[...] ὅτι τῷ καλῷ τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά.[...]” (“que é devido ao belo que as belas coisas são [vêm a ser] belas”). Ora, a pretensão de Sócrates nessa passagem é estabelecer que um item particular só é belo em virtude de participar da Forma da Beleza. Ainda, na passagem 100 d 4-7¹⁴⁷, em que Sócrates pretende afirmar que há pelo menos duas maneiras de participar nas Formas, a *koinonía* ou a *parousía*, ele entende que nenhuma delas envolve a gênese e o movimento dos itens particulares. Na verdade, se há um ente que se aproxima da noção de “causa eficiente” no *Fédon* é o *noûs* como princípio ordenador das coisas sensíveis (97 c1). Como já exhaustivamente explicamos, o *noûs* é o *aítios* da geração, o ente *por que algo vem a ser* (*Crátilo* 413 a) ou, mais especificamente, o responsável por “produzir” algo (*Hípias Maior* 296 e-297 a), “gerar”.

Além disso, as Formas são consideradas imutáveis, *sempre iguais a elas mesmas*. Dessa maneira, como algo que não se movimenta e, portanto, não muda, pode efetivamente produzir alguma coisa? As noções de geração e alteração envolvem movimento. Como veremos no último capítulo desta dissertação, o *Timeu* (57 e-58 a) estabelece como

¹⁴⁷ PLATÃO, *Fédon* 100 d4-7: “ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως ἴπροσγενομένη.” (“que nada além do Belo ele mesmo faz algo ser belo, seja pela presença ou por comunidade ou ainda qualquer maneira que ele advenha”).

requisito da mudança, e pode-se incluir aqui também a geração, a heterogeneidade. Na uniformidade, como é o caso das Formas, não é possível nenhum dos dois processos, uma vez que o movimento exige um movido e um movente com naturezas distintas a fim de um afetar o outro.¹⁴⁸

Por sua vez, Aristóteles critica a tese platônica sobre as Formas exatamente por não serem as Formas platônicas “causa eficiente” e, portanto, não poderem ser princípio de movimento e geração dos itens particulares. Mas, primeiramente, cabe perguntarmos: o que Aristóteles concebe por *aitía*? *Aitía* é a resposta à pergunta *dia tí* do vir a ser, do ser e da corrupção. Além disso, “conhecer a causa, assim, é conhecer o *porquê* que explica a necessidade de a coisa ser o caso do modo como ela é.” (ANGIONI, 2013, p. 256). Dito de outro modo, a doutrina das quatro causas aristotélicas tem um propósito muito semelhante aos questionamentos de Sócrates no *Fédon*¹⁴⁹.

Ademais, segundo Angioni, a noção de causa aristotélica envolve três termos, isto é, sujeito, causa e efeito. O efeito “[...] é concebido como presença de uma propriedade em um sujeito, e a causa é concebida como outra propriedade que se atribui ao mesmo sujeito.” (ANGIONI, 2013, p. 256). Em outros termos:

A noção de causa, para Aristóteles, já é imediatamente concebida em uma estrutura triádica que coincide com os três termos de um silogismo em primeira figura (cf. *Segundo Analíticos* 90^a 9-11, 98^a 36 ss, 98b 10, 99^a 16-8). O *explanandum* é a conclusão: a presença da propriedade *A* no sujeito *C*. E a causa é o termo mediador, *B*. (ANGIONI, 2013, p. 256)¹⁵⁰

No Livro II, 3 da *Física*, Aristóteles investiga as causas na ciência da natureza (ANGIONI, 2013, p. 253). Ele enumera quatro tipos de “causas”. A “causa” material, isto é, o constituinte material de algo (194 b23-26). A forma, o paradigma ou a definição do que algo é (194 b 26-29), ou seja, o “conjunto de propriedades necessárias e suficientes para caracterizar o que algo é em sua essência” (ANGIONI, 2013, p. 259). A causa eficiente ou o princípio de onde se origina a mudança ou o repouso (194 b29-32), ou seja, a “causa eficiente” é o princípio capaz de iniciar e ordenar uma série de movimentos concatenados (ANGIONI, 2013, p. 261). E, por último, a chamada “causa final”, isto é, a meta última de uma ação ou de uma produção ou, ainda, como “perfeição intrínseca”, algo que está completo e ao qual nada mais é necessário acrescentar (ANGIONI, 2013, p. 261).

¹⁴⁸ Desse modo, concordamos com GLENN, S. Proportion and Mathematics in Plato’s *Timaeus*. *Hermathena*, no.90, 2011, p. 12-13.

¹⁴⁹ Nesse ponto, concordamos com Annas (1982, p. 313) que ainda acrescenta que a preocupação de Sócrates no início de sua autobiografia (95 e-96b) é mais com relação à causa dos eventos físicos do que com as explicações de por que tais eventos ocorrem (vêm a ser e acabam).

¹⁵⁰ Angioni cita o seguinte exemplo: o ferro (*B*) é a causa material pela qual o serrote (*C*) é pesado (*A*).

Como explicitado acima, a causa eficiente é um princípio iniciador da geração e da mudança. Mais ainda, a postulação de uma causa eficiente (atual) pressupõe a anterioridade de seus efeitos (atuais)¹⁵¹, o que claramente não ocorre no caso das Formas. As Formas são eternas, elas são e estão sempre. Assim, se Aristóteles considerasse as Formas como princípios causais da geração, como bem observa Robert Bolton (2001, p. 92), elas deveriam explicar quando uma coisa particular vem a ser. Ora, se as Formas estão sempre e tudo o que existe é gerado pela participação nas Formas, então “isso requereria uma geração contínua das instâncias de todas as Formas, o que obviamente não acontece.”

Na *Metafísica* 988 a8-10 Aristóteles expressamente afirma que Platão concebeu como *aitíai* a matéria e a Forma. Segundo Aristóteles, “φανερὸν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαι μόνον ἐχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην (τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδεσι τὸ ἔν) [...]”. (Texto traduzido em português: “É manifesto pelo que acabou de ser dito que ele usou apenas dois princípios explicativos: aquele do que é e aquele segundo a matéria (pois as Formas são princípio explicativo do que é para os outros e para as Formas o Um é princípio explicativo do que elas são) [...]).”

Parece evidente que, segundo a crítica de Aristóteles, Platão não postulou nenhuma causa eficiente. E as Formas, Aristóteles explica com exatidão, não são o princípio do movimento (*kinésis*) nem da geração dos sensíveis. Mas elas são o ser de cada uma das coisas sensíveis (*Metafísica* 988 a35 – b5).

Ora, em virtude de não poderem explicar nem o movimento (*kinésis*) nem a mudança (*metabolé*) dos itens submetidos à geração, as Formas platônicas não são um bom princípio explicativo para o movimento na concepção de Aristóteles (*Metafísica* 991 a8-11). Segundo o filósofo, “[...] ἢ πῶς δυνατὸν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς γένεσιν εἶναι καὶ φθορὰν[...]” (991 a10-11) (“[...] ou como é possível sem movimento e sem mudança haver origem e corrupção[...]).” Isso posto, parece-nos que Aristóteles fez um bom exame da natureza das Formas. Elas não são princípios explicativos do movimento e, por conseguinte, da geração. Dessa maneira, elas não podem ser causas eficientes como concebe Aristóteles. No entanto, acreditamos que não assiste razão a Aristóteles ao afirmar que Platão não concebeu, se Aristóteles afirmou isso, nenhum princípio explicativo da geração, uma vez que o *noûs*, como já vimos, tem essa função ao ordenar os itens sensíveis.

¹⁵¹ ARISTÓTELES, *Física* II 195 b 16-21.

2.8 ANÁLISE DAS FORMAS COMO *AITÍAI* FINAIS NO *FÉDON*

Alguns comentadores, como Taylor (1960, p. 203 e n. 2) e Mueller (2001, p. 67-89), defendem as Formas como *aitíai* finais. Mueller (2001, p. 74-76) defende que as Formas têm eficácia causal. Ele se baseia no tratamento do Bem na *República*. O Bem teria uma posição em relação aos inteligíveis equivalente à posição do Sol com relação ao sensível (509 b). O Sol tornaria os itens sensíveis visíveis e também lhes proporcionaria o vir a ser, crescimento e sua nutrição. Da mesma maneira, as Formas receberiam do Bem o poder de serem conhecidas, como também seu ser e essência. Nesse sentido, o Sol e o Bem têm eficácia causal, ou seja, eles proporcionam às coisas a sua existência e a capacidade de serem apreendidas. Ademais, segundo Mueller, na alegoria da caverna, Sócrates deixa explícito a relação do Bem tanto com o âmbito do sensível quanto com o âmbito do inteligível, como parecem indicar a passagem 516 b9-c2, “Καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τὰς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοῦς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὀρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἐώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος.” (“E com isso já se inferiria sobre ele [o Sol], que ele é que promove as estações e os anos e que é o que governa tudo no espaço visível e, de certa maneira é o responsável por tudo o que eles viam”).¹⁵²

E a passagem 517 b8-c4:

[...]ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὀρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη [...]

[...]no limite do cognoscível é que se avista, a custo a Forma do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos o princípio explicativo de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, ela é a senhora da verdade e da inteligência [...]¹⁵³

Dessa maneira, de acordo com Mueller (p. 76), o vocabulário usado tanto na *República* quanto no *Fédon* é uma forte evidência de que as Formas têm eficácia causal. Além disso, ele argumenta contrariamente ao *noûs* como agente responsável pela produção das boas coisas. O *noûs* não possuiria eficácia causal e sim a Forma do Bem. Nas palavras de Mueller, “dada a metodologia descrita por Sócrates, a verificação da hipótese da Forma deve ser por referência a hipóteses mais elevadas e, em última instância, a uma hipótese adequada”

¹⁵² Tradução nossa cotejada com a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Em PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Texto estabelecido por John Burnet. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p.318.

¹⁵³ Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, 2010, p. 319, ligeiramente modificada.

(MUELLER, 2001, p. 84-85)¹⁵⁴. Ou seja, o método hipotético utilizado por Sócrates no *Fédon* (101 d6) remete, em última instância, à Forma do Bem. Assim, a teleologia platônica não se fundamenta no *noûs*, mas no paradigma da forma do Bem (MUELLER, 2001, p. 85).

Por sua vez, Taylor (1955, p. 208), discorrendo sobre as Formas como “causa formal” no *Fédon*, assevera: “Pode parecer aqui que nós perdemos de vista a insistência na teleologia que tinha marcado os comentários de Sócrates sobre Anaxágoras, mas há realmente uma conexão próxima entre ‘fim’ e ‘causa formal’ [...]”¹⁵⁵ Ainda segundo Taylor, para explicar o que algo é, isto é, referir-se à Forma em que esse algo participa, deve-se “[...]explicar as origens e as fases rudimentares pelas quais as coisas são [...]”¹⁵⁶. Assim, explicar o que algo é implica, de certa maneira, explicar o seu fim. A título ilustrativo, a fim de explicar o que um bebê é, devemos explicar como/ o que será esse bebê ao cumprir todas as etapas do processo de crescimento, ou seja, quando ele se tornar um homem adulto.

Infelizmente essa interpretação não encontra respaldo¹⁵⁷ no texto. Primeiramente, Sócrates explicitamente declara não conhecer a *aitía* final e nem estar em condições de conhecê-la (99 c8-9). Mais ainda, ele procura outro caminho para descobrir *aitía*. Dessa maneira, o caminho teleológico não pode mais ser percorrido. A busca pelo porquê da gênese e corrupção estancou. Agora lhe resta a investigação pelo ser das coisas (segunda navegação), isto é, a *aitía* das Formas como princípio de determinação e de identificação dos itens particulares. Esse caminho não é novo, mas é uma busca já realizada por Sócrates (100 b1-3). Ora, se *aitíai* finais fossem as Formas, Sócrates seria incongruente. Como ele poderia se declarar impossibilitado de conhecer sobre a *aitía* final e pouco depois admiti-la como um antigo objeto de estudo?

Dito de outro modo, Sócrates falha em encontrar nas Formas a *aitía* final para explicar por que as coisas vêm a ser. Então, ele se volta para outro caminho. Qual seria esse caminho? Como já apontamos, o caminho das Formas como a razão pela qual as coisas são. Portanto, não há nenhuma menção à finalidade na segunda navegação. Igualmente, Vlastos (1969, p. 303) ressalta a ausência de qualquer menção teleológica ao longo do argumento da causalidade das Formas. A teleologia platônica se apresenta como função do

¹⁵⁴ “Given the methodology described by Socrates, verification of the Form hypothesis must be by reference to a higher hypothesis, and ultimately to an adequate one” (MUELLER, 2001, p. 84-85). Taylor faz uma abordagem muito similar. Em TAYLOR, A. E. Forms as causes in *Phaedo*. *Mind*, v. 78, no. 309, p. 46-47 e 53-54, 1969.

¹⁵⁵ “We might seem here to have lost sight of the insistence on teleology which had marked Socrates’ comments on Anaxagoras, but there is really a close connexion between ‘end’ and ‘formal cause’ [...]” (TAYLOR, 1955, p. 208).

¹⁵⁶ “[...] to explain the origins and rudimentary phases of things by what they are [...]” (TAYLOR, 1955, p. 208).

¹⁵⁷ Taylor admite o caráter especulativo de sua interpretação das Formas como explicação das ações humanas no *Fédon*.

noûs e não das Formas no *Fédon*.¹⁵⁸ E, mais ainda, ela é um relato sobre a ordenação do universo segundo o propósito do melhor possível (*Timeu* 28 c- 29 b; 29 e- 30 b; 46 c; *Fédon* 97 d-98b). Como explica Annas:

Quaisquer que sejam os méritos da teoria platônica, dois fatos são claros sobre ela. Um deles é que ela não é teleológica. A Forma F explica uma instância de F pela sua garantida isenção de ser o oposto de F; esse é o tipo mais seguro de explicação, mas o bem não entra nela, nem mesmo em sua forma mais fraca (ANNAS, 1982, p. 318, tradução nossa do inglês).¹⁵⁹

A única menção às Formas como um fim não se encontra nas passagens sobre princípios explicativos, mas no argumento sobre a reminiscência (72 e ss). Nessa passagem, acreditamos que, na verdade, Sócrates pretende demonstrar que há dois tipos de itens (74 a2-c12) e não que as Formas são *aitíai* finais. Com o fito de demonstrar nossa posição, vamos expor, brevemente, esse argumento.

Sócrates considera que a reminiscência consiste em perceber sensorialmente um objeto e pensar ou conceber outro objeto, que pode ser similar ou dissemelhante ao objeto percebido¹⁶⁰. O exemplo apresentado é o caso do homem e da lira. Ao ver a lira, o amante se recorda do amado, algo ausente e totalmente distinto da lira (73 d3-10).¹⁶¹ Todavia, o mesmo pode ocorrer com objetos similares. Assim, ao ver o retrato de Símias, uma imagem, alguém se lembra do próprio Símias (73 e5-10). No caso de objetos semelhantes, podemos pensar e dizer se o objeto é semelhante ou não ao objeto da reminiscência (74 a2-4). E por quê? Como admitido por todos (74 a5-8), há algo que podemos chamar de *o igual em si* (αὐτὸ τὸ ἴσον)¹⁶². A ciência de algo que é em si não é dada pela percepção de objetos sensíveis, particulares (pela visão de pedras e paus e a comparação entre itens do mesmo tipo), pois os objetos sensíveis podem parecer ora iguais, ora distintos, ao compararmos uns com os outros (74 a9-b10). Contudo, o igual em si nunca se apresentou como desigual (74 c1-12). Portanto, há duas

¹⁵⁸ O *noûs* exerce um papel teleológico tanto no *Fédon* como no *Timeu*. Vlastos sublinha o *noûs* cósmico de Anaxágoras (97 c1 et seq) e a mente de Sócrates (98 c2 et seq) como os agentes noéticos.

¹⁵⁹ But whatever the merits of Plato's theory, two facts are clear about it. One is that it is not teleological. The Form F explains an F instance by its guaranteed freedom from being the opposite of F; this is the safest kind of explanation, but goodness does not enter into it, in however a weak form (ANNAS, 1982, p. 318).

¹⁶⁰ Como já indicamos, esse argumento concerne, primordialmente, a distinguir entre essência (como o Igual em si) e um item qualquer, isto é, uma imagem ou aparência da essência. Mais ainda, como Sedley observa, Sócrates não examina casos em que os dois objetos comparados são acidentalmente semelhantes, mas os casos em que eles se assemelham um ao outro em virtude de um deles ser uma cópia do original. Ver SEDLEY, D. Form-particular resemblance in Plato's *Phaedo*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 106, 2006, p. 312-313.

¹⁶¹ Cabe notar que essa recordação apenas ocorre naquele que ama e que sente falta do amado (daquilo que ama). Dixsaut (1991, p. 99) faz uma observação semelhante. Segundo a autora, para aquele que não ama, uma lira é tão somente uma lira. Somente os que desejam a verdadeira realidade, os amantes da sabedoria, é que passam da percepção à reflexão.

¹⁶² Dixsaut (191, p.345-346 n. 134) nota que a reminiscência feita a partir de objetos semelhantes ocorre sempre entre a percepção da imagem e a ideia do objeto de que a imagem é imagem.

espécies de itens. O primeiro é o que é em si, imutável¹⁶³, pois se apresenta sempre da mesma maneira. Por outro lado, há outro item, o particular sensível. Este ora parece ao observador de uma maneira, ora parece de outra, isto é, com a característica oposta (igual/desigual)¹⁶⁴. Nas palavras de Sócrates, “Οὐ τὰ αὐτὸν ἄρα ἐστίν, ἧ δ' ὅς, ταῦτά τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον.” (“Não são o mesmo¹⁶⁵, ele disse, as coisas iguais e o igual em si”)¹⁶⁶. Não por outro motivo, Sócrates atribui a oscilação dos itens sensíveis (ora parecem iguais ora dissemelhantes conforme às circunstâncias) à falta (ἐνδέω) de algo quando comparados ao igual em si (74 d)¹⁶⁷. Em outros termos, os itens sensíveis não são algo em si mesmos, eles apresentam (eles não são) de maneira imperfeita uma determinada característica. Eles desejam ser como “os que são” (τῶν ὄντων), pois eles não são, eles são inferiores às essências (74 d9-e4).

Contudo, segundo Sócrates, esse saber de que aos itens sensíveis falta algo só é possível a quem já tiver conhecido as essências¹⁶⁸ anteriormente (74 e9-75 a3). A percepção nos apresenta as igualdades que não são o igual em si, mas são descritos como objetos que desejam ardentemente (προθυμέομαι) ser como o igual em si, porém, são inferiores (φᾶλλος).¹⁶⁹ A nosso ver, nessa passagem, Sócrates descreve a distinção ontológica entre o sensível e o inteligível através de uma linguagem intencional, como o uso do verbo *boúlomai*, o que pode ensejar a interpretação de que Sócrates considera as Formas como *aitíai* finais. Contudo, em nenhum momento dessa passagem (74 d 9-e2), Sócrates faz menção, explícita ou implicitamente, ao desejo de conhecer as *razões pelas quais* os itens particulares são como são. Na verdade, ele faz essa menção *expressamente* em outro momento do diálogo e nada menciona acerca das Formas como *aitíai* finais. Na visão de Sócrates, ao menos no *Fédon* (é importante ressaltar que nossa objeção às Formas como *aitíai* finais está adstrita à nossa interpretação do argumento da reminiscência no diálogo *Fédon*, nós não analisamos, ao menos nesse ponto, a possibilidade de as Formas serem *aitíai* finais em outros diálogos), somente o princípio do melhor ou o Bem é *aitía* final e se vincula ao *noûs*, como já demonstramos. Aliás, Sócrates argumentou em favor do liame entre o *noûs* e o Bem

¹⁶³ Nas passagens 29 b5, 52 a1 e 38 a3 do *Timeu*, os Inteligíveis são caracterizados como imutáveis.

¹⁶⁴ PLATÃO, *Fédon* 74 c13-d3.

¹⁶⁵ Sócrates se refere ao igual mesmo ou igual em si e não aos objetos sensíveis que instanciam a Forma da igualdade.

¹⁶⁶ PLATÃO, *Fédon* 74 c4-5.

¹⁶⁷ PLATÃO, *Fédon* 74 d5-6 “ἄρα φαίνεται ἡμῖν οὕτως ἴσα εἶναι ὥσπερ αὐτὸ τὸ ὅ ἐστιν, ἧ ἐνδεῖ τι ἐκείνου τῷ τοιοῦτον εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἧ οὐδέν;” Texto em português: “Assim, parece a nós os iguais serem como o igual mesmo, ou falta a eles algo para serem tal como o igual, ou nada?”

¹⁶⁸ Empregamos o termo *essência* e *o que é o mesmo* intercambiavelmente, uma vez que o próprio diálogo também o faz, como, por exemplo 77 a2.

¹⁶⁹ PLATÃO, *Fédon* 75 b4-8.

expressamente, por que, então, ele não afirmaria o mesmo com relação às outras Formas? O único indício de uma possível interpretação das Formas como *aitiai* finais concerne à linguagem utilizada por Sócrates, na distinção ontológica entre sensível e inteligível e não a exposição de um argumento a favor da causalidade final das Formas no *Fédon*.

Como explica Sedley (2006, p. 224-225), ao retirarmos a linguagem anímica desse argumento pode parecer que Sócrates pretende afirmar que os itens particulares têm por fim se assemelhar às Formas. Essa interpretação parece ser bastante atraente no que tange às Formas das virtudes como o belo, o bom, o pio, o justo. No entanto, segundo Sedley, essa interpretação finalista é pouco crível no que concerne a Formas como o igual, o pequeno, o grande. Assim, por exemplo, a ideia de que um pedaço de pau aspire a ser grande como o Grande em si parece fazer pouco sentido como uma finalidade dos itens sensíveis. Essa linguagem é, na verdade, de acordo com a visão de Sedley, uma metáfora viva requerida pelo modelo da rememoração, baseado no retrato, ou seja, ao ver o rosto do amado em uma tela, uma cópia da face do amado, o amante deseja a presença do amado que, naquele momento, está ausente, tornando o amado, de alguma maneira, presente.¹⁷⁰

Devemos considerar agora a questão do método em si, a saber, o método descrito por Sócrates nas passagens 100 a 3-7 (n. 118) e 101 c9-e1(n. 120). Distintamente da *República*, diálogo em que a Forma do Bem aparece com primazia sobre as outras, no *Fédon* Sócrates não confere a nenhuma das Formas um estatuto privilegiado. Ele apenas deseja identificar o motivo pelo qual os particulares sensíveis apresentam uma determinada característica e não outra. Assim, por exemplo, um quadro é belo porque participa da Forma do Belo, ou um livro é bom ou estudar é um bem porque participa da Forma do Bom/Bem, isto é, o bem/bom não é a forma fundamental ou unificadora de todas as Formas, mas uma Forma como as outras (100 b-d)¹⁷¹. Em outros termos, não há nenhuma menção à Forma do Bem como o fim último de algo ser como é, como defende Taylor.

Além disso, Sócrates descreve com certa minúcia o método hipotético das Formas (99 d-e). Contudo, esse método é descrito após a sua discussão sobre o *noûs* e a

¹⁷⁰ Sedley (2006, p. 325-326) explica que Sócrates ou Platão usa o exemplo da igualdade por ser uma relação de grandeza usada pela geometria, haja vista o diálogo *Mênon* 82 b-c2. Dessa maneira, a expressão “aspira a ser como” faz sentido ao ser aplicada à igualdade. Ainda segundo o autor, na geometria nós estudamos que as relações de grandeza entre os lados de um desenho é uma representação imperfeita das relações de grandeza ideais (*República* 510 d5-511 a 3). Além disso, as propriedades da igualdade que conhecemos são independentes de qualquer evidência sensível. Por fim, a noção de aspiração se encontra presente em um argumento com propósito, ou seja, a semelhança da cópia com o original, por isso é concebível a sua aplicação no exemplo do retrato pintado.

¹⁷¹ Nesse sentido, concordamos com Rowe (1993, p. 247-248), isto é, de que a Forma do Bem é uma Forma sem nenhum estatuto especial no diálogo *Fédon*.

teleologia, ou seja, em nenhum momento da apresentação da *aitía* final, Sócrates descreve qualquer método investigativo. Ele nada diz se é por hipótese, por uma narrativa verossímil ou pela percepção dos objetos sensíveis¹⁷².

Outrossim, Lynn (1960, p. 468) afirma ser o *deutéros ploûs* uma maneira de descobrir os princípios explicativos que é contrastada com a causalidade final. A chamada teoria das ideias parece se adequar à descrição do método de descoberta dos princípios explicativos (razão pela qual). Por sua vez, o método hipotético, como mencionamos acima, é um método geral, que não se restringe à questão dos princípios explicativos, como, aliás, salienta Sócrates em 100 a5-6, “ἄ μὲν ἄν μοι δοκῆ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων [ὄντων], ἃ δ' ἄν μή, ὡς οὐκ ἀληθῆ”. (Tradução em português: “Parece a mim que estabeleço como sendo verdadeiro o que está em harmonia com ele, seja sobre os princípios explicativos, seja sobre todas as outras coisas; se não estiver em harmonia, não o estabeleço como verdade”). Dessa maneira, o método hipotético poderia acomodar tanto a teoria das formas como a teleologia, mas Sócrates não o faz. Por sua vez, a segunda navegação, que não é o método hipotético¹⁷³, é uma explicação dos itens particulares pelo princípio explicativo formal. Segundo Lynn (1960, p. 469), o objetivo de Platão com a segunda navegação é explicar as coisas, mas não com referência ao bem. Ele gostaria de explicar com referência ao bem, que seria a melhor maneira. Contudo, ele se satisfaz com as explicações formais, mesmo que elas não expliquem o vir a ser e o perecer.

Em outros termos, a interpretação das Formas como *aitía* final ou fundamento da teleologia platônica não encontra respaldo textual no argumento acerca dos princípios explicativos no *Fédon*. Ao contrário, abundam argumentos rechaçando essa via interpretativa. Assim, findamos o capítulo sobre o *Fédon*. No próximo capítulo, abordaremos o *noûs*/demiurgo como *aitios* da geração no diálogo *Timeu*.

¹⁷² No *Timeu* a teleologia é compreendida por meio de uma narrativa verossímil, como nota Bolton (2001, p. 104). O mencionado comentador parece compreender a narrativa de *Timeu* como um método particular (um relato provável). Em última instância, nem o *Fédon* nem o *Timeu* tratam de uma ciência da natureza, mas de metafísica.

¹⁷³ O artigo de Lynn tem por objetivo discutir a distinção entre a segunda navegação e o método hipotético. Segundo a autora, a segunda navegação é o caminho para explicar o que é um item e o método hipotético é um método que serve aos mais variados propósitos. Ele não está adstrito aos princípios explicativos.

3 O NOÛS NO TIMEU

Como o *Fédon* já indicou, o *noûs* é considerado o *agente responsável* pela geração, ou seja, ele é o ente em virtude do qual algo se torna algo (ou ele é o ente responsável pela produção de algo).¹⁷⁴ O resultado da ação do *noûs* é a ordenação dos itens particulares e a formação de um todo unificado (97 c- d e 99 c). Além disso, o *noûs* atua sempre conforme o princípio do melhor. No entanto, no diálogo *Fédon*, Sócrates não consegue mais do que alguns (poucos) indícios sobre o papel do *noûs*. Somente no diálogo *Timeu*, teremos uma explanação sobre esse papel.

O diálogo *Timeu* é quase todo um monólogo de Timeu, personagem-título. Timeu, astrônomo, político e filósofo da cidade de Lócride, sul da Itália, cidade reconhecida por sua boa organização política (20 a e 27 a). Além de Timeu, são personagens do diálogo Sócrates; Crítias, filósofo e político, e Hermócrates, competente general siracusano e orador brilhante (20 a-b)¹⁷⁵. A convite de Crítias, Timeu se põe a narrar a gênese do *kósmos* (27 a-c). Em outros termos, Timeu discorre sobre os princípios explicativos da geração¹⁷⁶ (*aitía* e *aítios*) associados à figura do Demiurgo (e ao *noûs*). É bem verdade que esses não são os únicos princípios explicativos presentes no *Timeu*. A geração do *kósmos* também é explicada pelas Formas; pela Necessidade e pelo Receptáculo. Contudo, é o Intelecto/Demiurgo o responsável (*aítios*) pela ordenação (geração) do *kósmos* tal como ele é. E ele ordena de uma determinada maneira e não de outra em virtude de ele ser o mais excelente dos artesãos. Nesse capítulo, nós nos concentraremos nas noções de *aítios* e *aitía* como princípios explicativos dos itens submetidos à geração. Dessa maneira, tentaremos demonstrar essas noções por meio do relato da atuação do Demiurgo, sobretudo nos primeiros relatos de geração do *kósmos*.

3.1 O PROÊMIO¹⁷⁷

O próêmio do discurso de Timeu, passagem fulcral para a investigação dos princípios explicativos no diálogo homônimo, começa no passo 27 d5 e se estende até 29 d3.

¹⁷⁴ O *noûs* é o ente em virtude do qual algo se torna algo outro na medida em que ele “produz” algo, a saber, a ordem.

¹⁷⁵ TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*, IV, 58 e VI, 72.

¹⁷⁶ Crítias afirma que Timeu falará sobre a origem do *kósmos* e findará seu relato com a natureza do homem (27 a6).

¹⁷⁷ Algumas passagens do próêmio serão analisadas de maneira mais minuciosa ao longo desse capítulo e, no caso da noção de paradigma, no capítulo 4.

Ele se inicia com uma distinção ontológica e epistemológica entre duas classes de ente. Vejamos a passagem:

Ἔστιν οὖν διὲ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ **γιγνόμενον** μὲν **αἰεὶ**, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν διὲ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεὶ κατὰ ταῦτά ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, **γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον**, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. πᾶν δὲ αὖ τὸ **γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου** τινὸς ἐξ ἀνάγκης **γίγνεσθαι** παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς **αἰτίου** γένεσιν σχεῖν ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτά ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιοῦτω τινὶ προσχρώμενος **παραδείγματι**, τὴν **ιδέαν** καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται¹⁷⁸, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν.¹⁷⁹ οὗ δ' ἂν εἰς **γεγονός**, γεννητῶ **παραδείγματι** προσχρώμενος, οὐ καλόν ὁ δὲ πᾶς οὐρανός – ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὀνομάσθω – σκεπτόν δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντός ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν αἰεὶ, γένεσεως ἀρχὴν ἔχον οὐδεμίαν, ἢ **γένεγονεν**, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. **γένεγονεν** ὄρατος γὰρ ἀπτὸς τέ ἐστὶν καὶ σῶμα ἔχον, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ' αἰσθητά, δόξῃ περιληπτά μετ' αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. τῶ δ' αὖ γενομένῳ φαμὲν **ὑπ' αἰτίου** τινὸς ἀνάγκην εἶναι **γενέσθαι**. τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν· τότε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτόν περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν **παραδειγμάτων** ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ **γεγονός**, εἰ μὲν διὲ καλὸς ἐστὶν ὅδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δηλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίον ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὁ μηδ' εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς **γεγονός**, παντὶ διὲ σαφές ὅτι πρὸς τὸ αἰδίον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος **τῶν γεγονότων**, ὁ δ' ἄριστος **τῶν αἰτίων**. οὕτω διὲ γεγεννημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτόν καὶ κατὰ ταῦτά ἔχον δεδημιούργηται· τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. [...] (*Timeu* 27 d5-29 b 2) (grifos nossos)

Então, segundo a minha opinião, o que deve ser dividido primeiro é o seguinte: aquilo que é sempre e que não tem gênese¹⁸⁰ e, por outro lado, aquilo que (sempre) é gerado¹⁸¹, mas nunca é. O primeiro, sendo sempre segundo si mesmo, é compreensível pela inteligência na companhia de argumentos. O segundo é julgado pela opinião, na companhia da percepção sem argumentos, gerando-se e destruindo-se sem jamais realmente ser. É tudo o que é (o) gerado¹⁸², gera-se necessariamente devido a um agente responsável, pois é impossível a qualquer coisa ter geração separada de um

¹⁷⁸ O verbo ἀπεργάζομαι possui vários significados como “levar à perfeição”, “cumprir”; “transformar”, “levar de um estado a outro estado distinto”, “fabricar”, “executar”, “construir”. Todos os sentidos de ἀπεργάζομαι estão associados à produção ou construção e à completude de uma ação (BAILLY, 2000, p. 211). O sentido de completude encontra ressonância no uso do verbo ἀποτελέω mais à frente. O emprego de tais verbos sugere a intenção do autor de explicar a construção do universo tendo em vista um fim, utilizando-se da metáfora de um artesão ou construtor.

¹⁷⁹ O verbo ἀποτελέω (derivado de τελέω) tem o sentido de completar ou terminar algo. Indica um processo ou pode ter o sentido de enfatizar o resultado desse processo. (CHANTRAINE, 2009, p. 1063). Em CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*. Paris: Librairie Klincksieck, 2009.

¹⁸⁰ Segundo Taylor, a expressão “o que sempre é e não tem gênese” se refere não apenas às Formas como aos objetos matemáticos. Em TAYLOR, A.E. *Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Oxford University Press, 1928, p. 61.

¹⁸¹ A tradução de “τί τὸ γιγνόμενον” como “o gerado” segue as lições de Ragon, Smyth e Murachco. Entendemos que o particípio (no caso particípio presente) ao ser antecedido de artigo foi substantivado. Platão usa em 27d6 e em 28a4 o particípio (presente) com função substantiva (ou particípio atributivo) τὸ γιγνόμενον em 28 a3 γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, embora sem o artigo expresso, está se referindo ao que foi expresso em 27d6. Em RAGON, E. *Gramática Grega*. Tradução de Cecília Bartalotti. São Paulo: Odysseus, 2012, p. 265-266.; SMYTH, H.W. *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard University Press, 1984, p. 288; 455-456; MURACHCO, H. *Língua Grega. Visão Semântica, Lógica, Orgânica e Funcional*. Vol.1. Petrópolis e São Paulo: Vozes e Discurso Editorial, 2006, p. 282. Nesse sentido, cf. também ROBINSON, T.M. *The Argument of Timaeus 27d ff. Phronesis*, v. 24, n. 1, 1979, p. 106.

¹⁸² O que é membro da classe das coisas passíveis de geração.

agente responsável¹⁸³. Portanto, quando o demiurgo olha para aquilo que é sempre o mesmo, usando-lhe tal como a um paradigma, produz no que é gerado a forma e a propriedade presentes no paradigma. Assim, é necessariamente belo tudo o que ele faz. Se olhasse para o gerado usando o gerado como um paradigma, a obra não seria bela. Já quanto ao céu como um todo – ou o universo ou qualquer outro nome que receba de nós deve-se examinar sobre ele primeiro aquilo que se supõe ser preciso analisar no início sobre tudo, a saber, se era sempre, não tendo de nenhuma maneira geração nem princípio, ou se foi gerado, tendo origem a partir de um princípio. Foi gerado. Pois é visível, tangível e também tem corpo. E tudo que é assim é objeto de percepção, compreensível pela opinião em companhia da percepção, manifestando-se como tendo vindo a ser e tendo sido gerado. Do que foi gerado dizemos ser necessário que tenha sido gerado devido a um agente responsável. Portanto, descobrir o produtor e pai desse universo é um desafio e uma vez descoberto é impossível dizê-lo a todos. Ademais, deve-se ainda investigar de qual dos paradigmas vale-se o produtor do universo: o que é sempre o mesmo e da mesma maneira ou que foi gerado¹⁸⁴. Se esse universo é belo e o demiurgo bom, é claro que ele olhou para o paradigma eterno. Aliás, nem é conforme às regras divinas dizer que olhou para o que foi gerado. Claramente olhou para o que é eterno, pois o universo é a mais bela das coisas geradas e o demiurgo o mais excelente dos agentes responsáveis. Assim, ele foi gerado em referência ao que é compreensível pelo argumento e pela inteligência¹⁸⁵ e permanece em si mesmo. Considerando tudo isso é necessário ser esse universo uma imagem de algo. (*Timeu* 27 d5-29 b2 tradução nossa do grego)

Nessa passagem, primeiramente, *Timeu* procura distinguir “o que é” do que “o que é o gerado”. Como *Timeu* caracteriza “o que sempre é”? Primeiro, “o que sempre é” não tem gênese nem se altera e tampouco pode ser destruído, isto é, é imutável¹⁸⁶. Em suma, não está sujeito ao movimento. Além disso, é apreendido pela inteligência na companhia de argumentos. Desse modo, ele é invisível, intangível e incorpóreo, mas é possível pensar a respeito desses entes e fazer um discurso que diga o que eles são (TAYLOR, 1928, p. 62). Ora, essa descrição é típica das Formas platônicas (por exemplo, *Fédon* 78 c6, d5, 79 a 2-4, 100 a2, 100b 6-7)¹⁸⁷. Por outro lado, “o que é gerado” é descrito como tendo uma origem e, portanto, como algo que tem um princípio e um fim (27d6-28 a1). Tudo o que é desse tipo é objeto de percepção. Como Cornford (1997, p. 24) ensina, a percepção pode nos fornecer as características físicas de um objeto sensível, como a cor vermelha de uma maçã ou a fragrância de um perfume. No entanto, é o juízo ou a inteligência que nos diz que é uma

¹⁸³ Essa formulação, segundo Cantarín e Díez (2012, xli), é a primeira enunciação clara no pensamento ocidental do princípio de causalidade.

¹⁸⁴ *Gégonos* partícipio perfeito. Em português exprime a ideia de um ato acabado, terminado (MURACHCO, 2006, p. 276).

¹⁸⁵ Ressalta-se que *φρόνησις* também tem o sentido de “propósito”, “intenção” (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2010, p. 221). Em MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.C. C.; NEVES, M.H. M. (Coord.). *Dicionário Grego-Português*, Cotia: Editora Ateliê Editorial, Vol.5, 2010, p. 221.

¹⁸⁶ PLATÃO, *Timeu* 27 d5-6.

¹⁸⁷ A caracterização das Formas se encontra no capítulo 3 da presente dissertação. Robinson (1979, p.107) sugere que a ligeira distinção gramatical entre como Platão descreve as Formas no *Fédon* e na *República* e no *Timeu* ocorre em virtude da tendência platônica em evitar hiato. Podemos ainda sugerir que a razão dessa distinção se deve a quem fala por Platão. No *Fédon* e na *República* temos Sócrates utilizando uma fórmula. No *Timeu*, o personagem título. Assim, Platão pode ter desejado marcar a distinção entre os personagens se utilizando de fórmulas ligeiramente diferentes, mas que exprimem o mesmo conteúdo.

maçã, isto é, que nos possibilita identificar um objeto e compreender algo ou o ser de algo (CORNFORD, 1997, p. 24). Por sua vez, Taylor (1928, p. 63) nos diz que a percepção é sempre do que ocorre “aqui e agora” e não há nenhuma garantia de que as coisas permaneçam como elas são “aqui e agora”, ou melhor, no momento em que elas são percebidas. Por esse motivo, aliás, tudo o que é sensível “é aquilo (sempre) gerado, mas nunca é” (TAYLOR, 1928, p. 63).

Assim, quando o Demiurgo olha para o paradigma eterno e o usa a fim de modelar sua obra, ela é bela, pois ele transmite à sua obra as características “daquilo que sempre é”, da beleza do que é real. Por sua vez, se ele olhasse para o paradigma do gerado, sua obra não seria bela, uma vez que a modelaria de acordo com o que é uma imitação da realidade (28 a 7-b 3), isto é, seria uma imagem da imagem.

Com relação ao *kósmos*¹⁸⁸, ele foi gerado (*gégone*), pois é visível, tangível e é corpóreo (28 b7-8). Em outros termos, em consonância com Robinson (1979, p.105-106), acreditamos ser o objetivo de Timeu distinguir os itens que são sempre dos itens que são gerados e identificar o universo como um “objeto sensível”. Essa interpretação parece encontrar respaldo nas regras gramaticais gregas, uma vez que o uso do artigo neutro singular (*tò*) seguido do particípio (*tò gignómenon*) pode ter tanto um sentido geral quanto um sentido particular. O sentido geral parece ser reforçado pelo uso do advérbio *áei* após o verbo *γινόμενον* (ROBINSON, 1979, p. 106). Contudo, segundo Robinson e Hackforth (1959, p.18-19), essa construção não está presente na maioria dos manuscritos, sendo provavelmente uma interpolação tardia. Assim, a interpretação da expressão *tò gignómenon* como um particípio com sentido determinado, indicando um “membro de uma classe”, (a saber, a classe dos objetos gerados), parece ser a mais consentânea com o propósito de Timeu. Além disso, as outras ocorrências de *γινόμενον* (inclusive, “*γινόμενον καὶ ἀπολλόμενον*” em 28 a 3) parecem ter o mesmo referente, como observa Robinson (1979, p.106). Essa circunstância reforça a ideia do emprego da construção *tò gignómenon* com um sentido determinado, ou seja, estamos nos referindo ao membro de uma classe (aquilo que é gerado), o *kósmos*.

O termo *kósmos*, traduzido aqui como *mundo* ou *universo* pode significar também *ordem*, *boa ordem* (moral ou material), *organização* ou *constituição*. Um outro significado de *kósmos* é o de *ornamento*, *adorno*. Não é difícil supor a relação entre esses termos e a beleza, um dos qualificativos recorrentes do termo *kósmos* no diálogo. Aqui a

¹⁸⁸ Nessa primeira premissa do argumento, Timeu ainda não está se referindo ao *kósmos*. Ele está fazendo uma tese geral sobre dois tipos de entes para, em seguida, classificar o *kósmos* como um membro da classe dos sensíveis.

beleza não é admirada apenas pelo seu valor estético, mas também como uma qualidade moral. Como observa Vlastos (2005, p. 3), “[...] para os gregos o sentido moral se funde ao estético: eles comumente dizem *kalós*, ‘belo’ ou *aíschros*, ‘feio’ para significar moralmente admirável ou repugnante”. (Tradução nossa do inglês). (“[...] for the Greeks the moral sense merges with the aesthetic: they commonly say *kalos*, ‘beautiful’, or *aischros*, ‘ugly’ to mean morally *admirable* or *repugnant*.”). De certa maneira, ao admoestar os homens a contemplarem (como o Demiurgo contemplou o Ser Vivo) os corpos celestes, Timeu incita os homens a admirarem (e seguirem) a bela ordem do *kósmos* (47 a3-b9). Voltando ao diálogo, parece-nos que o termo *kósmos* está sendo empregado como um produto modelado pelas mãos de um artífice. Uma ordem produzida a partir do mais belo molde. Em suma, Timeu narra a geração de uma ordem ao que já existia antes. Nem Platão nem Xenócrates nem Aristóteles se referem à geração de itens sensíveis propriamente ditos. E a própria crítica de Aristóteles ao *Timeu* corrobora a nossa visão. Aristóteles explicitamente se refere a que “da desordem veio a ser a ordem” e não à criação dos itens sensíveis (*Do Céu* 280 a6-8). Enrico Berti, inclusive, chama atenção para esse aspecto da geração:

Quando Platão e seus discípulos, Espeusipo, Xenócrates e Aristóteles, se perguntam se o mundo é gerado ou não gerado, quer dizer, se ele teve uma origem ou é eterno, eles não se referem a uma criação a partir do nada, noção estranha à filosofia grega, mas a uma possível origem da ordem atual do mundo. Este é também o significado do problema que Timeu formula no início do seu discurso a propósito do universo...[...] (BERTI, 2011, p.664, tradução do italiano para o português Silvana Cobuci Leite, Cecília Camargo Bartalotti e Élciode Gusmão Verçosa Filho).

Como todo e qualquer membro da classe das coisas geradas, o *kósmos* tem uma origem (*arkhé*) e, por conseguinte, é necessário um agente responsável como princípio da sua geração (28 a 4-5 e c3). Ademais, como ele é belo, o demiurgo olhou para o paradigma “daquilo que sempre é” (29 a 1-4). Aliás, a beleza do *kósmos* serve de critério para a qualificação do Demiurgo, ou seja, sabemos que ele é um excelente Demiurgo e *aítios*, pois produziu a mais bela das coisas geradas (29 a5-7), uma imagem do real (29 b1-2).

3.2 O KÓSMOS CRIADO

Desde a Antiguidade uma grande controvérsia marca o próêmio do relato de Timeu (27 c-29 d). O *kósmos* é criado (tem um início no tempo) ou sempre existiu, isto é, é um *vir a ser*? Em outros termos, o relato da geração do *kósmos* é literal, como defendem alguns comentadores, ou é apenas uma metáfora e o *kósmos* não foi efetivamente criado,

como defendem outros intérpretes?¹⁸⁹ A base da controvérsia repousa sobre a ambiguidade dos termos *génesis*, *gígnesthai* e *gégone*¹⁹⁰.

O primeiro a se manifestar sobre a controvérsia foi Aristóteles, *Do Céu*, 280 a 28- 31¹⁹¹. Nas palavras de Aristóteles, “εἰσὶ γὰρ τινες οἷς ἐνδέχεται δοκεῖ καὶ ἀγένητόν τι ὄν φθαρῆναι καὶ γενόμενον ἄφθαρτον διατελεῖν, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ· ἐκεῖ γὰρ φησι τὸν οὐρανὸν γενέσθαι μὲν, οὐ μὴν ἀλλ' ἔσσεσθαι γε τὸν λοιπὸν ἀεὶ χρόνον.” (Tradução nossa em português: “pois parece que há alguns que admitem que algo ingênitamente pode ser destruído e que algo gerado pode manter-se indestrutível, como no *Timeu*, pois lá ele afirma do céu, por um lado, gerar-se e por outro, que existir sempre pelo resto do tempo”). Dessa maneira, ao criticar aqueles que admitem que algo gerado possa ser eterno, o Estagirita supõe que o relato de *Timeu* deve ser lido literalmente e que o *kósmos* foi criado de fato em um momento no tempo, isto é, o *kósmos* não estava ou não existia no início do processo; mas ao final está lá (CORNFORD, 1997, p. 24-25).

Por outro lado, segundo o relato do próprio Aristóteles, alguns discípulos de Platão (como Xenócrates) defendiam ser a narrativa de *Timeu* uma metáfora. A descrição da origem do *kósmos* como algo gerado e se deveu a razões didáticas¹⁹², a fim de que sua audiência compreendesse melhor o tema tratado. Desse modo, o *kósmos* não teria sido gerado em um momento no tempo, mas sempre existiu. Vejamos a passagem em que Aristóteles critica os alunos da Academia:

“Ἦν δέ τινες βοήθειαν ἐπιχειροῦσι φέρειν ἑαυτοῖς τῶν λεγόντων ἄφθαρτον μὲν εἶναι γενόμενον δέ, οὐκ ἔστιν ἀληθές· ὁμοίως γὰρ φασι τοῖς τὰ διαγράμματα γράφουσι καὶ σφᾶς εἰρηκέναι περὶ τῆς γενέσεως, οὐχ ὡς γενομένου ποτέ, ἀλλὰ διδασκαλίας χάριν ὡς μᾶλλον γνωριζόντων, ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους.

¹⁸⁹ Sobre quais são os comentadores adotam a interpretação literal e quais os que aderem à interpretação de que a criação do *kósmos* é somente uma metáfora cf. n. 192.

¹⁹⁰ O problema da ambiguidade dos termos *génesis* e *gígnesthai* é tratado por Cornford. Em CORNFORD, F. M. *Plato's Cosmology*. Indianapolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, p. 24. Com relação a *gégone* (e aos demais termos) a questão reside na compreensão e tradução desses termos. Na passagem 28 b-c o termo *gégonos* (particípio perfeito) foi usado uma vez em 28 b1; *genéseos* (substantivo) em 28 b7; *gégonen* (perfeito do indicativo) foi usado duas vezes em 28 b8; *genésthai* (aoristo infinitivo) em 28 c4 e *gígnomena* (particípio presente) em 28 c2.

¹⁹¹ A crítica de Aristóteles a Platão se baseia na sua própria concepção de que o universo não é gerado nem pode ser destruído (*Do Céu* 279 a- 283 a7).

¹⁹² A controvérsia acerca da origem e do estatuto do relato de *Timeu* é documentada em várias obras como em Berti e Cornford (1997, p. 31-32). Atualmente a controvérsia se mantém. Comentadores como Taylor (1928, p. 66-67), Cornford (1997, p.24-27), Cherniss (1944, p. 422 apud CARONE, 2008, p. 54 n. 22) adotam a posição de Xenócrates. Já autores como Vlastos (1964, p. 402-403 apud CARONE 2008, p. 54, n. 21) e Hackforth adotam a posição de Aristóteles. Aliás, no seio da própria Academia havia controvérsia. Segundo Taylor (1928, p. 67-68), Xenócrates e Crantor acreditavam em um mundo não gerado. No entanto, Plutarco e Ático sustentavam que *Timeu* defendia a geração do mundo. Notemos que todos eles (Xenócrates, Crantor, Plutarco e Ático) são membros de gerações posteriores da Academia. Xenócrates, por exemplo, foi o segundo sucessor de Platão (CORNFORD, 1997, p. 26). Em BERTI, E. *Novos Estudos Aristotélicos II*. Tradução Silvana Cobucci Leite, Cecília Camargo Bartalotti e Élcio de Gusmão Verçosa Filho, São Paulo: Edições Loyola, 2011, p.658-674; HACKFORTH, R. *Plato's Cosmogony* (Tim. 27 d ff.). *Classical Quarterly*, v. 1, no.9, 1959, p. 17 et seq.

Τοῦτο δ' ἐστίν, ὥσπερ λέγομεν, οὐ τὸ αὐτό· ἐν μὲν γὰρ τῇ ποιήσει τῶν διαγραμμάτων πάντων τεθέντων εἶναι ἅμα τὸ αὐτὸ συμβαίνει, ἐν δὲ ταῖς τούτων ἀποδείξεσιν οὐ ταῦτόν, ἀλλ' ἀδύνατον· τὰ γὰρ λαμβανόμενα πρότερον καὶ ὕστερον ὑπεναντία ἐστίν· ἐξ ἀτάκτων γὰρ τεταγμένα γενέσθαι φασίν, ἅμα δὲ ἄτακτον εἶναι καὶ τεταγμένον ἀδύνατον, ἀλλ' ἀνάγκη γένεσιν εἶναι τὴν χωρίζουσαν καὶ χρόνον· ἐν δὲ τοῖς διαγράμμασιν οὐδὲν τῷ χρόνῳ κεχώρισται. Ὅτι μὲν οὖν ἀδύνατον ἅμ' ἄϊδιον αὐτὸν εἶναι καὶ γενέσθαι, φανερόν.

Alguns daqueles que tentam se salvar afirmam que [o mundo]¹⁹³ é indestrutível, mesmo sendo gerado. Isso não é verdade. Eles dizem ser isso semelhante ao caso dos geômetras com seus diagramas, ou seja, falam sobre a geração, não como se o mundo tivesse sido gerado em algum momento, mas com fins didáticos, para conhecer melhor o assunto, tal como os diagramas são usados para visualização. Porém, não se trata do mesmo nos dois casos, como dizemos, pois na construção das figuras geométricas, quando todas as etapas se concluem o resultado simultaneamente é o mesmo. Na demonstração desses argumentos não se dá o mesmo, aliás isso é impossível, pois o antecedente e o consequente estão em oposição. Pois afirmam que do desordenado veio a ser aquilo que tem ordem. Ora é impossível algo ao mesmo tempo ser desordenado e ordenado. Ao contrário, é necessário haver a gênese relativa à separação e ao tempo. Na figura geométrica nada é separado pelo tempo. Por conseguinte, é manifesto ser impossível ser eterno e ao mesmo tempo gerar-se.¹⁹⁴

Na passagem acima citada, Aristóteles considera um equívoco a interpretação de que o mundo é descrito como gerado e indestrutível, pois tudo o que é gerado passa por um processo de mudança e, portanto, destrói-se, ao menos na maioria das vezes. Como o próprio Aristóteles exemplifica, se o mundo é gerado, então os elementos formadores do universo são distintos, no presente momento, do seu estado no momento da formação do mundo. Não se pode conceber que o mundo tenha sido gerado e os elementos tenham permanecido no mesmo estado, pois geração implica mudança. Assim, se o mundo é gerado, os seus elementos constituintes sofrem algum tipo de mudança e, por conseguinte, não podem ser eternos. Mais ainda, a geração do mundo pressupõe a combinação e a dispersão dos elementos. Assim, ao se dispersarem, eles podem se combinar novamente. Ora, esse processo de combinação e dispersão é repetido várias vezes e, por conseguinte, o mundo não pode ser indestrutível (279 b 25-32). Por sua vez, tudo o que é eterno não tem início e nem é passível de mudança (279 b17-23).

Aliás, na visão do Estagirita, a concepção de geração do mundo é um equívoco mesmo no caso de que tal descrição seja apenas a fim de facilitar a compreensão. E por quê? Ora, as figuras geométricas não são passíveis de mudança, ou seja, uma vez desenhadas, temos sempre a mesma figura. Assim, por exemplo, uma vez completadas todas as etapas do desenho de um triângulo, será sempre essa figura identificada como um triângulo

¹⁹³ O vocábulo “o mundo” foi acrescentado para tornar a leitura mais compreensível.

¹⁹⁴ ARISTÓTELES, *Do Céu* 279b32-280a10.

por todos. Suas linhas e pontos não mudam, pois, como esclarece Claghorn (1954, p. 93) as figuras geométricas (e seus elementos) não se submetem ao movimento nem ao tempo. Contudo, tal não ocorre no caso do universo, pois a passagem de um estado para outro, isto é, da desordem para ordem, implica movimento e, portanto, há um processo que se inicia em um instante temporal (t_1) e finda em outro instante do tempo (t_2). Como esclarece Claghorn (1954, p. 93), as partes da figura geométrica são simultâneas, mas a desordem e a ordem existem em tempos distintos.

Em suma, argumenta Aristóteles, não podemos considerar a geração como um processo similar à construção de uma figura geométrica, uma vez que, no primeiro caso, há um item submetido ao processo temporal e, no caso da figura geométrica, não. Dessa maneira, se algo é eterno, implica não sofrer nenhum tipo de modificação ao longo do tempo. Por sua vez, se algo é gerado, infere-se que sofre algum tipo de modificação no decurso do tempo. Assim, recai em contradição quem afirma que algo é gerado, isto é, sofre alguma modificação e, simultaneamente, não está submetido a nenhum lapso temporal (280 a 1-10). Segundo Claghorn (p. 93-94), nessa passagem, Aristóteles afirma a separação entre potência e atualidade. Nenhum corpo material pode ser simultaneamente duas coisas. Ele é um determinado item em um instante de tempo e outro item em outro instante de tempo. Como ressalta o mesmo comentador, a transição da potência para a atualidade requer um lapso temporal e, por conseguinte, não podem coexistir dois termos finais. Desse modo, o exemplo das figuras geométricas é incabível a fim de demonstrar que o universo não é gerado, mas só foi descrito dessa maneira com fins didáticos.

Xenócrates e, mais contemporaneamente, Cornford defendiam que o *kósmos* sempre existiu. Desse modo, o verbo γίγνομαι deve ser compreendido como “vir a ser” e significa estar em um processo de mudança contínuo ou perpétuo, sem início nem fim. Dessa maneira, segundo Cornford (1997, p. 24-26), a noção de causa pressuposta no diálogo não é a de um princípio precursor de um processo que se completará em um determinado momento no tempo. É, na verdade, um princípio causal capaz de sustentar esse processo de mudança eterna. Cornford fundamenta sua posição no advérbio *aeí* (sempre) presente na primeira premissa (o que está sempre vindo a ser, mas nunca é), ou seja, “o que está eternamente em processo de mudança”. Ainda de acordo com Cornford, como o mundo pertence ao âmbito sensível, uma vez que é visível, tangível e tem um corpo, Platão teria descrito o mundo como “o que vem a ser” em contraposição ao âmbito do ser inteligível que não está submetido ao processo temporal. Em outros termos, segundo Cornford, o *kósmos* não tem começo, mas tem princípio. Na verdade, Timeu descreve modos de existência. O modo de existência inteligível

é eterno, “o que sempre é o mesmo”, e o modo de existência do mundo “o que nunca é”, mas está sempre em um ciclo de eterno devir.

Contudo, a posição de Cornford não se sustenta. Primeiramente, o advérbio *aeí* não se encontra presente em vários manuscritos, sendo provavelmente uma interpolação tardia a fim de criar um paralelo com a frase anterior “aquilo que sempre é”. Além disso, a fim de sustentar sua posição, Cornford traduz equivocadamente alguns verbos, como observa Robinson (1979, p. 106)¹⁹⁵. Com relação ao próêmio de Timeu (28 c2), Cornford traduz o participio aoristo τῷ γενομένῳ como *that become*,¹⁹⁶ isto é, “o que vem a ser”¹⁹⁷. Além disso, Cornford parece dar um escopo ao sentido de *gégone* (28 b7) muito além do permitido pelas regras gramaticais gregas. Cornford interpreta *gégone* como o desenrolar de um processo ininterrupto e constante. Dessa maneira, a geração se caracterizaria como uma sucessão de eventos ou de ações ocorrendo no presente instantâneo. Essa interpretação viola as regras gramaticais. A forma *gégone* é o perfeito do verbo *gígnomai*. Essa forma verbal expressa “o resultado presente de uma ação passada” (BRANDÃO, 2005, p.588). E o resultado dessa ação é o *kósmos*. No máximo, pode-se admitir que como a forma verbal para exprimir a geração (*gígnomai*) tem uma noção de estado, de permanência, podemos perceber seus “efeitos” no momento presente, mas não é um ato que está ocorrendo nesse momento. Na verdade, o ato já ocorreu, apenas seus efeitos são percebidos no momento presente. E não, como sustenta Cornford (1997, p 24-26), uma ação contínua, desenrolando-se no tempo.

Carone, por exemplo, propõe uma solução intermediária. Segundo a autora, o termo *gégone* significa “tem vindo a ser” e não “veio a ser” e, por conseguinte, a tradução dos comentadores que adotam a interpretação literal é equivocada. Por outro lado, não é possível adotar a posição de Cornford, visto que o autor extrapola as regras da gramática grega e os significados dos vocábulos a fim de defender sua posição. Ainda segundo Carone, o perfeito no grego tem um aspecto durativo, ou seja, o uso do perfeito significa uma ação passada com reflexos no presente. O *kósmos* foi gerado e ele existe no momento (os efeitos da geração se mantêm na própria existência atual do *kósmos*). Além disso, a manutenção do *kósmos* exige a ação do demiurgo. Na passagem 28 c Timeu conta à sua audiência sobre a

¹⁹⁵ Robinson (1979, p. 105) sugere ser uma interpolação de um escriba a fim de completar o aparente paralelismo verbal com a sentença antecedente (τί τὸ ὄν αἰεὶ) ou reforçar uma referência à doutrina do “mundo das Formas” da *República* em que as coisas sensíveis (submetidas ao processo geracional) não têm lugar. Também Hackforth (1959, p. 19) comenta sobre a ausência do advérbio αἰεὶ em dois manuscritos e nos comentários de Proclo e Simplício e nas traduções de Cícero e Calcídio.

¹⁹⁶ Tradução de Cornford da passagem 28 c2 “[...]and, as we saw, sensible things, that are to be apprehended by belief together with sensation, are things that become and can be generated.”

¹⁹⁷ Robinson (1979, p. 106) cita outros exemplos de traduções equivocadas de Cornford, como nas passagens 30 a2 (é ao invés de era); 30 b3 (vir a estar presente e não estar presente).

gênese do *kósmos*, este por ser visível, tangível e ter corpo se inscreve como um membro da classe dos itens sensíveis e, por conseguinte, o *kósmos* precisa de uma “causa”¹⁹⁸ (agente responsável) a fim de explicar o seu nascimento¹⁹⁹. Dessa maneira, o demiurgo seria uma “causa eficiente” tanto da geração perpétua como também da permanência da ordem universal²⁰⁰. Em outros termos, o Demiurgo seria a “causa” da geração da ordem e, em virtude da sua função de governo intrínseca à noção de organizador (41a -42 e; 48a2; 71d)²⁰¹, o Demiurgo também é “causa” da manutenção da ordem. É bem verdade que os verbos utilizados na descrição de Timeu sobre o governo do demiurgo estão no passado. Todavia, como o próprio Timeu nos conta, sem a presença do deus (aqui o demiurgo) não há ordem (53 a7-b5). Assim, conclui Carone, “se o mundo é belo e bom (como é afirmado em 29a5, 92c), isto é, ordenado (87c4-5), significa que o deus tem que estar constantemente nele para sustentá-lo” (2008, p. 59- 60, tradução Edson Bini). Aliás, ainda segundo a mesma autora, a metáfora do artesão é extremamente útil a fim de explorar a construção teleológica do universo. Como qualquer produto derivado da técnica, o universo exige um propósito a ser atingido no final de um processo. O universo não é um produto inerte, mas, como o próprio diálogo enfatiza, um ser vivo (30d, 32d, 92 c), cuja vida está sendo sempre renovada (*Político* 270 a) e ordenada por uma causa inteligente (CARONE, 2004, p. 223). A concepção de Carone parece bastante razoável. No entanto, distintamente da autora, não acreditamos ser essa posição distinta da defendida pelos comentadores que acolhem a interpretação literal. A posição de Carone é apenas uma especificação da posição de Vlastos, Hackforth e outros intérpretes. Agora que já analisamos a controvérsia sobre a origem do *kósmos* e, de certa maneira, a relevância da figura do Demiurgo, vamos discorrer sobre o discurso *eikós*.

3.3 DISCURSO DE TIMEU: UM DISCURSO *EIKÓS*

¹⁹⁸ O termo “causa” é utilizado por Carone e pelo tradutor, Edson Bini. Nós adotamos a expressão “agente responsável” por acharmos mais consentânea ao texto platônico do que o termo “causa”. O vocábulo “causa” nos parece mais próximo a uma noção moderna e contemporânea de causa como uma sucessão de eventos no tempo, distinta do pensamento grego clássico como tentamos demonstrar.

¹⁹⁹ Todavia, consideramos inadequados alguns argumentos de Carone a fim de sustentar sua posição. A título ilustrativo, a autora cita o uso de *gegonôs* (particípio perfeito) em 38c3 e o uso do tempo presente no relato da criação pelo demiurgo em 37d6 (*poiei*); 37e3 (*mêchanatai*). Nessas passagens as formas verbais empregadas são distintas das formas verbais discutidas e dos efeitos no argumento do uso de *gégone*. Por conseguinte, parece inapropriado aludir a formas verbais que não são objeto da controvérsia. Em CARONE, G.R. *A Cosmologia de Platão e suas Dimensões Éticas*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 56.

²⁰⁰ Temos dúvida se uma “causa eficiente” pode produzir um movimento perpétuo. Aparentemente, a noção de causa eficiente implica algo que inicia o movimento e gera, mas em um único ato.

²⁰¹ CARONE, G.R. Creation in the “Timaeus”. *The Middle Way. Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy of Science*, vol. 37, no.3, 2004, p. 211-226 e *A Cosmologia de Platão e suas Dimensões Éticas*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 59-60.

Afinal, a narrativa de Timeu de um mito ou é um *lógos*? Alguns comentadores, como Taylor (1928, p. 59-61), consideram que a intenção de Platão foi a de narrar um mito. Todavia, esse mito não seria uma ficção infundada, mas um relato próximo às explicações modernas científicas, sempre passíveis de revisão à medida que conhecemos mais do mundo físico. Ou seja, o relato de Timeu seria um “mito qualificado” por ser um mito e um “discurso sobre física”.

Em contraposição a Taylor, Cornford (1997, p.30-32) considera a cosmologia do Timeu uma obra poética. Na opinião do autor, pode-se comparar a narrativa de Timeu ao poema de Lucrecio²⁰² *De Rerum Natura*. De fato, pensamos que Cornford tem razão ao negar à narrativa de Timeu o estatuto de uma explicação científica (como compreendemos ciência contemporaneamente)²⁰³. Seu relato não explica a geração do mundo a partir de leis físicas. Contudo, tampouco podemos afirmar (como faz Cornford) ser uma alegoria. Como observa Ashbaugh (1988, p. 142), o poema de Lucrecio estabelece analogias com os costumes da cidade e coisas que lhe são familiares. Esse tipo de analogia é muito mais sutil no discurso de Timeu²⁰⁴. O propósito de Timeu é explicar a gênese do *kósmos* no seu aspecto macro (a constituição dos planetas, astros, do “universo” de uma forma geral) e no aspecto micro (a constituição “biológica” do homem, principalmente).

Por outro lado, Vlastos (1939, p.380-383 apudBURNYEAT 2005, p.145) nega o caráter de mito à narrativa de Timeu. Segundo Vlastos, a frase *eikós logos* é usada muito mais vezes do que *eikós mýthos*. O discurso de Timeu não é uma objeção às antigas narrativas mitológicas ou míticas, mas é uma réplica aos discursos *perì phýseôs* dos pré-socráticos. Sem dúvida, na sua narrativa, Timeu faz uma série de objeções aos discursos materialistas de alguns pré-socráticos. Timeu não quer saber somente como o *kósmos* se constituiu, mas por que as coisas são como são e por que é melhor elas serem de uma maneira e não de outra (como procuro demonstrar ao longo dessa dissertação). Contudo, como alerta

²⁰² Pouco se sabe sobre a vida de Titus Lucretius Carus. Estima-se que tenha nascido entre 99 e 98 e falecido em outubro de 53 ou fevereiro de 54. Ele foi um filósofo epicurista e poeta na época do Império Romano. Cf. LUCRETIUS, *On the Nature of Things*. Translated by W.H. D. Rouse. Revised by Martin F. Smith. Cambridge e London: Harvard University Press, 1992. (Coleção Loeb), esp. ix-lvii.

²⁰³ As explicações científicas são baseadas em experimentos empíricos, distintamente do relato de Timeu. Na verdade, o que Timeu quer explicar é a razão pela qual o *kósmos* foi modelado de uma determinada maneira, isto é, como a melhor das coisas geradas. Tal explanação não se circunscreve às explicações puramente físicas, mas abarca outros tipos de explicação. Por tal motivo, acreditamos que Cornford tem razão ao negar ao relato de Timeu o estatuto de uma explicação científica.

²⁰⁴ Segundo Ashbaugh, a analogia está ausente. Creio que existe, mas é muito menos evidente ao compararmos com o poema de Lucrecio. Lucrecio discorre sobre a criação do mundo remetendo à guerra (Livro I versos 43-50), por exemplo. O tema da violência está presente no *Timeu*, mas muito mais sutilmente. Em ASHBAUGH, A. *Plato's Theory of Explanation. A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*. Albany: State University of New York, 1988, p. 142.

Burnyeat (2005, p. 145) o discurso de Timeu é também uma teogonia. Assim, a narrativa de Timeu procura tanto refutar alguns discursos pré-socráticos quanto se opor às antigas teogonias. Como, aliás, sugere a passagem 40 d6-e4 do diálogo, abaixo reproduzida:

Περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γινῶναι τὴν γένεσιν μείζον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δὲ πού τοὺς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόσιν· ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ' ὡς οἰκεῖα φασκόντων ἀπαγγέλλειν ἐπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον.

Falar, pois, sobre as outras divindades e conhecer a origem é uma tarefa maior do que nós. Devemos acreditar naqueles que falaram antes de nós, que são, como diziam, descendentes dos deuses, e, portanto, devem certamente conhecer os próprios antepassados. É, então, impossível não acreditar nos filhos dos deuses, mesmo que falem sem verossimilhança e necessidade. Aliás é por narrarem afirmando como algo familiar que é preciso lhe darmos crédito, seguindo o costume. (tradução nossa cotejada com a tradução italiana de Francesco Fronterotta, 2011, pp. 225-227).²⁰⁵

Timeu parece tratar as antigas teogonias com ironia (FRONTEROTTA, 2011, p. 226, n. 148; BURNYEAT, 2005, p. 151). Contudo, é importante observar a primeira frase, “falar, pois, sobre as *outras divindades*”. Quais divindades? As divindades da teogonia tradicional, isto é, Urano, Reia, Zeus, Hera, entre outros. Com relação a essas divindades tradicionais, devemos confiar no relato dos antigos, uma vez que eles alegam ter ascendência divina. Com relação às divindades sobre as quais Timeu discorre, isto é, o Demiurgo, os planetas e outros astros, devemos confiar no relato de Timeu. Por quê? Porque Timeu apresenta uma “teogonia argumentativa²⁰⁶”. Ele não discorre simplesmente sobre os deuses, quem são e seus feitos. Tampouco sua narrativa advém de seus antepassados (discursos passados de pai para filho conforme o costume e a tradição). Timeu nos fornece argumentos para nós acreditarmos em seu discurso. Assim, ao contrário do que pensa Vlastos, a narrativa de Timeu é tanto uma objeção ao método investigativo (e às explicações) de alguns dos pré-socráticos quanto às antigas teogonias²⁰⁷.

Em segundo lugar, devemos ainda examinar que tipo de discurso Timeu pretende fazer. Como ele mesmo afirma, um discurso deve ser consentâneo com seu objeto

²⁰⁵ Parlare poi delle altre divinità e conoscere l'origine è un compito al di là delle nostre forze e occorre fare riferimento a coloro i quali ne hanno parlato prima di noi, che, essendo essi stessi, come sostenevano, discendenti di dei, dovevano certo conoscere i propri antenati. È dunque impossibile non credere ai figli di dei, anche se si esprimono senza argomenti verosimili e dimostrati rigorose, ma, poiché affermano di riportare cose di famiglia, bisogna crederci, seguendo l'uso e la tradizione. (tradução italiana de Fronterotta, 2011, p. 225-227).

²⁰⁶ “Teogonia argumentativa” é uma expressão nossa a fim de classificar essa “teogonia” dada por Timeu. É um relato sobre os deuses e, nesse ponto, é um mito, uma teogonia, mas também sobre o nascimento do *kósmos*, também chamado de “deus” e, nesse aspecto, é uma explicação baseada em argumentos, ainda que prováveis.

²⁰⁷ A objeção aos pré-socráticos se tornará mais clara ao longo da dissertação, sobretudo na tese de que o *aitios* do *kósmos* não são os itens sensíveis, mas o *noûs* que produz segundo o princípio do melhor e sempre de acordo com o paradigma das Formas.

(29 b). O objeto do discurso de Timeu é o *kósmos*, produzido a partir do paradigma dos Inteligíveis, ele é [como uma] uma imagem dos Inteligíveis (29 b2). Uma imagem, como sabemos, não tem uma realidade própria. Ela é real na medida em que reflete um objeto, este sim é real de fato e *transmite* (metaforicamente) sua realidade à imagem. Assim, o discurso apropriado a esse objeto é um discurso *eikós*, isto é, “provável ou verossímil”, que enseja uma crença na verdade do que é proferido e, cuja eficácia portanto, reside em afetar a parte mais baixa da alma, responsável por afecções como medo, temor, prazer, dor (Brisson, 2012, p. 375). Todavia, como bem observa Cornford (1997, p. 30), essa verdade concerne a um mundo que é o resultado do trabalho de um intelecto e não do acaso e da necessidade. Na visão de Timeu, segundo o mesmo comentador, é perfeitamente plausível ou verossímil a sua teoria sobre a formação dos elementos a partir dos triângulos tanto quanto outra teoria qualquer. Por sua vez, Brisson (2012, p. 381-382) salienta que o termo *verdade* é ambíguo em Platão. Ele pode ser usado em um sentido fraco como a adequação do discurso com o tema tratado e, nesse sentido, pode-se falar em uma opinião verdadeira. No entanto, ele pode ser usado em um sentido forte, ou seja, em referência a um discurso irrefutável. Nesse sentido, se um discurso puder ensejar dúvida, então ele é provável. No primeiro caso, há ciência e, no segundo, opinião. De acordo com Brisson (p. 390-391), é nesse sentido forte que o discurso depende do estatuto ontológico do seu objeto, o que não impede seu discurso de ser fundamentado, muitas vezes, em vários argumentos²⁰⁸, mas suas explicações, por serem sobre o mundo físico, nunca atingem o estatuto de verdade em sentido forte.

Alguns comentadores como Burnyeat (2005) e Brodie (2011) enfatizam ser mais relevante saber o significado do qualificativo *eikós* dado por Timeu à sua narrativa do que se ela é um mito ou um *lógos*. E por quê? Porque o termo *eikós* não significa apenas “provável ou verossímil”, mas pode significar também “apropriado”, “adequado”, “justo” ou “razoável” em virtude das circunstâncias (BURNYEAT, 2005, p. 147 e BRODIE, 2011, p.38-39)²⁰⁹. Em outros termos, dizer que algo é *eikós* não retrata apenas uma relação de semelhança com a verdade, mas também que algo é como deve ser ou “o que você ou a situação precisa ou requer” (p. 146). Assim, como se trata de um discurso sobre o *kósmos*, um item gerado,

²⁰⁸ Brisson cita várias passagens em que Timeu usa a expressão *eikós logos* e fornece argumentos para suas afirmações, como 29 d7-30 c1; 55c7-d6; 48 b3-e1; 53 c4-d7; 55 d6-56 a6; 57 c7-d6 e 90 e1-91 a1. Nós não vamos comentá-las aqui, pois, ao longo dos capítulos, iremos tratar sobre elas. Contudo, cabe observar que tais argumentos não são indubitáveis, pois o objeto do discurso é uma imagem do real e não o real. Assim, se com relação à criação dos deuses, ao demiurgo, a narrativa nos remonta às antigas teogonias; com relação à gênese do universo é uma explicação fundada em argumentos. Em BRISSON, L. Why is the *Timaeus* Called an *Eikós Logos*? In: COLLOBERT, C., DESTRÉE, P., GONZALEZ, F. J. *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myth*. Leiden and Boston: Brill, 2012, p. 383-391.

²⁰⁹ Na verdade, Brodie afirma que *eikós* pode significar tanto “provável” como “razoável”.

não é cabível a exigência de demonstração necessária, basta que a narrativa seja razoável ou apropriada. Ademais, essa cosmologia por ser razoável ou apropriada pode ser refutada²¹⁰, ou seja, há um critério de julgamento distinto do utilizado para avaliar o discurso sobre os inteligíveis, que deve ser irrefutável e invencível.

Ora, essa controvérsia no que tange à ênfase e ao significado do termo *eikós* nos conduz a um outro problema interpretativo do *Timeu*, a saber, o discurso de Timeu é uma cosmologia fundada em princípios metafísicos ou a exposição de uma teoria metafísica através de uma narrativa cosmológica? Brodie (p. 38-40 e 61) defende ser o discurso de Timeu uma cosmologia, pois ele é anunciado como uma narrativa sobre o vir a ser (27 a5-6). Além disso, em nenhum momento do discurso, Timeu se refere à ascensão aos inteligíveis, mas expõe particularidades da pseudo-história do homem e dos gregos (27 a7-b6 cf. 23 c). Em terceiro lugar, ele se propõe a fornecer explicações científicas detalhadas sobre vários fenômenos empíricos que, como qualquer explicação científica, pode ser refutada²¹¹. Por fim, na passagem 48 c2-d1, embora Platão reconheça princípios da realidade, eles não são esclarecidos em nenhum momento do discurso.

Como Brisson observa (2012, p. 380-381), a adoção desse sentido do termo *eikós*, a saber, “razoável” ou “apropriado” e sua aplicação à interpretação da passagem 29 b3-c3, já mencionada na seção 3.1, parece implicar uma rejeição à oposição concernente aos âmbitos ontológico (modelo e imagem), epistemológico (verdade e crença) e linguístico (discurso verdadeiro e discurso provável ou verossímil). Contudo, como defende Brisson, tal discriminação de *eikós* não é suficiente para eliminar as oposições acima mencionadas, haja vista a passagem 51d3-e6 em que Timeu distingue claramente entre Formas e sensível (plano ontológico) e entre opinião e intelecto (plano epistemológico).²¹² Assim, como já explicamos anteriormente nessa seção²¹³, a qualificação epistemológica de um discurso ocorre em função do estatuto ontológico de seu objeto. Como o objeto do discurso de Timeu é o sensível, uma

²¹⁰ Segundo Brodie, o discurso cosmológico deve refletir a completude e a ordem racional do universo. Além disso, a cosmologia deve espelhar o júbilo do demiurgo ao fabricar o universo (37 c6-d1). Por outro lado, ainda de acordo com a mesma autora, o mundo fabricado pelo deus é excelente, mas como é gerado, pode ser aprimorado (*Crítias* 106 a3-b7). Outrossim, o discurso cosmológico pode ser refutado e aprimorado, corrigindo-se os seus erros e preservando os seus acertos. Mais ainda, o estudo contínuo do *kósmos* pode confirmar a correção do discurso realizado acerca dele. Notemos que esse último argumento de Brodie é, de certo modo, similar ao apresentado por Taylor no início da seção e sobre a qual já nos posicionamos. Em BRODIE, S. *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 39-40.

²¹¹ Como já expusemos, o critério de julgamento da cosmologia é ser *eikós*.

²¹² No próximo capítulo, forneceremos uma explicação mais detalhada sobre essa passagem.

²¹³ Um outro ponto relativo à crítica da posição de Burnyeat e Brodie consiste na distinção entre os sentidos de verdade já mencionados nos parágrafos anteriores.

cópia ou imagem das Formas, a verdadeira realidade, ele não pode aspirar à verdade em sentido forte, mas é meramente provável ou verossímil.²¹⁴

Mais ainda, é verdade que Timeu se propõe a explicar a geração do *kósmos*, mas esse relato expõe e analisa os princípios explicativos da gênese do universo, ou seja, é uma narrativa que versa sobre metafísica. Além disso, a metafísica platônica não se reduz a teorizar sobre as Formas, mas abarca vários outros entes e princípios, como o *noûs* e o receptáculo, por exemplo. Desse modo, mesmo que não seja explícita ou até ainda que seja inexistente a referência à ascensão aos Inteligíveis ou a exposição sobre as Formas como em outros diálogos, isso não justifica a classificação do discurso de Timeu como uma cosmologia e não como metafísica. Tampouco acreditamos que o objetivo de Timeu seja apenas fornecer explicações científicas sobre fenômenos empíricos. Na verdade, parece-nos que os fenômenos naturais²¹⁵ e as explicações científicas estão presentes no *Timeu* para a exposição dos princípios explicativos das Formas, do *noûs*, da Necessidade, por exemplo, isto é, a fim de que Timeu/Platão apresente e explique acerca da sua teoria da causalidade e, em última instância, da sua metafísica, de maneira completa. Por fim, Timeu é expresso ao dizer que o *kósmos* é uma imagem produzida à semelhança de seu paradigma (29b2-c3) e, por ter o estatuto ontológico de imagem, um discurso sobre ele é passível de dúvidas e, portanto, deve ser provável (29 c2). Em outros termos, a classificação do tipo do discurso é feita conforme o estatuto ontológico de seu objeto. Dessa maneira, Brodie não parece ter razão na sua leitura cosmológica do diálogo²¹⁶.

Isso posto, acreditamos ser a narrativa de Timeu um mito em virtude do estatuto ontológico do objeto do seu relato²¹⁷. No entanto, como expomos acima, esse mito não é uma mera teogonia, mas também pretende explicar, justificadamente, a gênese do *kósmos* como qualquer outra teoria pré-socrática.

²¹⁴ Para outras críticas à posição de Burnyeat, cf. BRISSON, L. Why is the *Timaeus* Called an *Eikôs Logos*? In: COLLOBERT, C., DESTREE, P., GONZALEZ, F. J. *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myth*. Leiden and Boston: Brill, 2012, p. 379-382.

²¹⁵ A título ilustrativo, podemos citar a formação da cabeça humana (73 e1-c5) tratada na seção 5.1.2 desta dissertação.

²¹⁶ Nossas objeções às teses de Brodie foram expostas de maneira sucinta aqui, pois acreditamos que os capítulos 3, 4 e 5 da presente dissertação apresentam refutações a uma leitura puramente cosmológica do diálogo.

²¹⁷ No mesmo sentido, cf. BRISSON (2012, p. 369- 391, esp. 381-382).

3.4 O DEMIURGO COMO *NOÛS*

Na passagem 28 c4-6, *Timeu* afirma ser um desafio descobrir o pai e produtor do universo e, uma vez descoberto, é impossível dizer a todos. Em seguida, ele diz que o *aitios* da geração do *kósmos* é o Demiurgo²¹⁸. Mas quem é o Demiurgo? Acreditamos ser o *noûs* do *Fédon*, pois tanto o Demiurgo do *Timeu* quanto o *noûs* do *Fédon* têm a função de ordenar os itens sensíveis. Assim, concordamos com Menn (1995, p. 7) que identifica o Demiurgo do *Timeu* com o *noûs* no *Fédon* (97 c2, 5 e 98 a7) e no *Filebo* (26 e6-8)²¹⁹.

Nesses diálogos, Sócrates considera o *noûs* como o princípio de ordenação ou organização de todas as coisas e, portanto, como agente responsável.²²⁰ No *Fédon* 97 c 5-6, Sócrates afirma que o Intelecto, ao ordenar (*διακοσμέω*) todas as coisas, dispõe cada coisa da melhor maneira possível. Por sua vez, o deus no *Timeu* é apresentado como “ordenador” em diversas passagens (37 d5-6, 69 c1, 53 a7, 53 b1)²²¹. Mais ainda, ele conduz tudo à ordem, porque a ordem é melhor do que a desordem (*Timeu* 30 a 2-3 e 5). Ora, ao organizar o todo, o Demiurgo/ *noûs* constitui um todo ordenado, isto é, o *kósmos*.

De acordo com Menn (1995, p. 8), o deus do *Timeu* e o *noûs* do *Fédon* e do *Filebo*²²² introduzem limite e, portanto, algum grau de inteligibilidade no âmbito do sensível, pois, sem a intervenção do *noûs*/Demiurgo, as coisas sensíveis não refletiriam as formas de maneira ordenada. Ao longo da próxima seção, mencionaremos algumas posições contemporâneas sobre quem é o demiurgo e apresentaremos alguns argumentos que defendem ser ele o *noûs*. Em seguida (seção 3.6), especificaremos a função do Demiurgo como agente responsável da geração e tornaremos mais clara a identificação do Demiurgo com o *noûs*.

²¹⁸ PLATÃO, *Timeu* 28 a5-10: “πᾶν δὲ αὐτὸ τὸ γιγνόμενον ὑπ’ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεὶ τοιοῦτον τινὲ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν”. “É tudo o que é (o) gerado, gera-se necessariamente devido a um agente responsável, pois é impossível a qualquer coisa ter geração separada de um agente responsável. Portanto, quando o demiurgo olha para aquilo que é sempre o mesmo, usando-lhe tal como a um paradigma, produz no que é gerado a forma e a propriedade presentes no paradigma. Assim, é necessariamente belo tudo o que ele faz”.

²¹⁹ PLATÃO, *Filebo* 26 e6-8 “Οὐκοῦν ἢ τοῦ ποιοῦντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει, τὸ δὲ ποιοῦν καὶ τὸ αἴτιον ὁρθῶς ἂν εἶη λεγόμενον ἔν” (“Mas não é verdade que a natureza do produtor não difere em nada do agente responsável, exceto pelo nome, e que não seria correto, ao falar do produtor e do agente responsável, falar apenas de um?”). Tradução do grego para o português de Fernando Muniz com modificações nossas. Em PLATÃO. *Filebo*. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Rio de Janeiro e São Paulo: PUC-Rio e Edições Loyola, 2012, p.73.

²²⁰ PLATÃO, *Fédon* 97 c1-2; *Filebo* 28 d9-e3.

²²¹ Como essas passagens são abordadas ao longo do capítulo, preferimos tratar delas em outras seções. Por isso, apenas as citamos sem analisá-las.

²²² Nas passagens 24b10-d7, 26 a6-8 do *Filebo*, Sócrates descreve como o limitado atua sobre o ilimitado, proporcionando medida às coisas sensíveis. Assim, as coisas sensíveis são constituídas por uma mistura entre o limitado e o ilimitado (26 b1-d9) e o princípio explicativo dessa mistura é o demiurgo (26 e1-8 e 27 b1-3) ou *noûs*.

3.5 TEORIAS SOBRE O DEMIURGO

Com o fito de responder a essa questão, primeiramente apresentaremos a posição de Robin (1971, p. 169-173), que argumentou a favor de que o Demiurgo, mesmo não podendo ser identificado com o Bem, exerce no âmbito sensível um papel muito semelhante ao papel desempenhado pelo Bem no Inteligível. Em seguida, exporemos as posições que identificam o Demiurgo como o *noûs*. Desse modo, de acordo com Robin (p. 169-170), o *Timeu* introduziria uma hierarquia divina. No nível mais baixo, estariam os deuses homéricos e cosmogônicos como Urano e Rea, ou seja, os deuses da religião popular. Embora detentores de caráter divino, eles não são considerados como “belos, sábios e bons” (*Fedro* 246 d8-e1), epítetos usualmente empregados pelos personagens platônicos a fim de se referirem aos deuses. São também deuses os astros, uma das quatro espécies de viventes criados pelo Demiurgo ao imitar a Forma do Ser Vivo e o próprio universo, criação do Demiurgo, eventualmente é chamado de deus. Ademais, o Demiurgo é considerado deus. No entanto, segundo o autor (p. 170-171), o Demiurgo é um deus com poder de gerar os outros deuses, o universo e o intelecto. Essa força motriz do Demiurgo é comparada por Robin à força motriz das Formas que, ao se conjugar ao poder demiúrgico no receptáculo, configura os elementos, fornecendo-lhes medida e proporção (53 a -b). Assim, essa associação entre as Formas e o demiurgo é concretizada no Artífice Divino e tem por fim proporcionar às coisas materiais um certo grau de realidade. Todavia, além do Demiurgo, Robin defende um deus supremo, o Bem. O Bem exerceria uma função no âmbito inteligível análoga à função exercida pelo Sol no âmbito sensível. Ambos proporcionariam a geração dos itens inteligíveis e sensíveis respectivamente, mas não seriam eles próprios os responsáveis pela geração. Na verdade, eles precedem a geração e se identificam como aquilo de que as Formas e os itens sensíveis (respectivamente) retiram sua cognoscibilidade e essência. Ora, pela descrição dos poderes do Sol e da função do Demiurgo, Robin traça uma correspondência entre eles. Assim, o Demiurgo no *Timeu* seria o equivalente ao Sol na *República*. Mais ainda, assim como o demiurgo tem o poder de unificar as partes em um todo, o Bem seria o Um, princípio único e universal de todo o inteligível. Assim, o Bem e o Demiurgo, como já dissemos, ainda que não plenamente identificados um com o outro, exerceriam as mesmas funções em âmbitos diferentes (o Bem com relação ao Inteligível e o Demiurgo com relação ao sensível).

Ora, essa posição não encontra nenhum respaldo no *Timeu*. Nesse diálogo, o demiurgo contempla a Forma do Ser Vivo e modela o *kósmos*. Em momento nenhum do *Timeu* é afirmado que o Bem produz o que quer que seja nem que é um deus supremo. Na

verdade, embora o bem e o demiurgo atuem conjuntamente, eles não somente são distintos como têm funções distintas²²³. Como argumentaremos na próxima seção, o Demiurgo é um *aítios* da geração. As Formas, quaisquer que sejam elas, são *aítiai*, ou seja, não têm o condão de produzir ou tornar uma coisa em outra, como, aliás, já explanamos na seção 2.7.

Resta-nos argumentar a respeito da equivalência entre o *noûs* e o Demiurgo. Acreditamos que o Demiurgo é a contraparte mítica do *noûs*. Essa correspondência parece ser aceita por quase todos os comentadores contemporaneamente. Contudo, surge uma outra controvérsia. O Demiurgo como *noûs* é um ente separado ou é dotado de alma? No último caso, ele é uma alma separada do universo ou pode equivaler à Alma do Mundo (ou a uma parte da Alma do Mundo)? Vamos, primeiramente, analisar a última posição, a saber, a de que o Demiurgo como *noûs* corresponderia à Alma do Mundo.

Segundo Carone (2008, p. 71-73), o *noûs* seria uma faculdade ou estado da alma, ou seja, o poder da alma de conhecer as Formas (*Timeu* 37 a-c). Ora, toda e qualquer modalidade de conhecimento é realizada pela alma. Desse modo, a Alma do Mundo ao entrar em contato com algo indivisível ou divisível, movimenta-se e conhece a que categoria pertence esse algo, isto é, se pertence à classe dos indivisíveis e, portanto, não concerne aos entes divisíveis, ou se se refere aos divisíveis e, por conseguinte, não se relaciona à classe dos indivisíveis (37 a5-b3). Na visão de Carone, não se trata apenas da alma do mundo, mas de toda e qualquer alma, pois, na passagem 37 c3-5, *Timeu* afirma que tanto o conhecimento quanto a opinião ocorrem na alma e isso não concerne apenas à Alma do Mundo. Em segundo lugar, *Timeu* é taxativo ao dizer que é impossível ao intelecto estar em outro lugar, exceto na alma (30 b3). Por tal motivo, o Demiurgo construiu o intelecto na alma e a alma no corpo (30b 2-5).

Um terceiro argumento usado por Carone a fim de defender que o *noûs* equivale à Alma do Mundo, concerne à afirmação, feita por *Timeu*, do número de gêneros ontológicos existentes anteriores à geração, a saber, ser, *khôra* e a *gênesis*, e nenhuma menção é feita ao Demiurgo como um ente separado (52 d2-5). Na concepção de Carone (p. 73), essa ausência ocorre em virtude de o Demiurgo pertencer ao âmbito da geração, uma vez que, como ele está em movimento, não pode pertencer ao âmbito do Inteligível.

Em quarto lugar, se o Demiurgo é um *noûs* de uma alma, ele se movimenta circularmente, por ser esse movimento o mais consentâneo com o intelecto (34 a 3-6, b 5-6 e *Leis* 897 c5-6). Ora, ainda de acordo com Carone (p. 74), o movimento pressupõe espaço,

²²³ Brisson faz críticas semelhantes às nossas a tal posição de Robin. Ver BRISSON, L. *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998, p. 74-75.

haja vista que o movimento do *noûs* “é descrito como rotação no mesmo [lugar]” (tradução do inglês de Edson Bini)²²⁴. Por sua vez, a existência de espaço implica corpo, pois Timeu não admite o vazio (58 a). Dessa maneira, algum meio espacial é uma condição necessária para o movimento do *noûs*.

Além disso, Timeu não admite a existência de nenhum tipo de matéria fora do corpo do mundo. Na verdade, há um único universo (31 a, 32 c-33d) construído a partir dos quatro elementos em sua totalidade. Assim, se o movimento do *noûs* é o movimento circular em um mesmo lugar e o demiurgo exerce sua influência sobre todo o universo, esse movimento noético pode ser identificado com o movimento da rotação axial do universo sobre si mesmo. Conforme a narrativa de Timeu, esse movimento é o movimento da Alma do Mundo (34 b, 36 b, por exemplo), que “gira sobre si mesma” (36 e3-4). Desse modo, Carone (p. 74) identifica o Demiurgo com a Alma do Mundo.

Ora, se o Demiurgo é o *aitios* da geração do *kósmos*, como ele pode equivaler à Alma do mundo? Como argumentaremos ao longo dessa seção e da próxima, o Demiurgo *fabrica* a Alma do Mundo, isto é, a Alma do Mundo depende ontologicamente do Demiurgo, portanto eles são dois entes numericamente distintos. Ademais, o demiurgo não pode pertencer ao âmbito sensível. Em primeiro lugar, ele não é gerado. É ele quem introduz a proporção e, desse modo, modela os sensíveis a partir dos Inteligíveis na *khôra*. Em segundo lugar, a fim de ser o agente responsável da geração, o Demiurgo não pode pertencer ao mesmo âmbito daquilo que ele gera. De fato, ele não é inteligível, mas é um ente atípico.²²⁵

Uma outra posição defende que o Demiurgo é uma alma dotada de *noûs*, mas sem identificá-la à Alma do Mundo. Um representante dessa posição é Taylor (1928, p. 64, 77 e 82). Os argumentos que embasam essa posição se encontram na teleologia das *Leis*, principalmente nas passagens 893 b-898b.

Em linhas gerais, esse argumento surge no diálogo do Estrangeiro de Atenas com Clínia acerca das concepções materialistas de explicação da geração e do movimento. Segundo o Estrangeiro, essas concepções são ateístas (892 c-893 b, 890 a, 891 c) e devem ser combatidas na nova *polis* a ser fundada. Segundo o Estrangeiro, os materialistas consideram o fogo, o ar, a água e a terra como agentes responsáveis pelos fenômenos e, portanto, não apelam ao Intelecto e tampouco pressupõem um propósito no seu sistema explicativo da

²²⁴ PLATÃO, *Timeu* 34 a 4.

²²⁵ Forneceremos outros argumentos e desenvolvermos os argumentos propostos nesse parágrafo ao longo dessa seção e da próxima.

realidade. Ora, em última instância, acreditar na doutrina materialista é solapar o fundamento da nova *polis*, o governo do *noûs*.

Assim, a fim de desacreditar a doutrina materialista da geração e do movimento e persuadir seus interlocutores do governo do *noûs*, o Estrangeiro começa por estabelecer que há dois tipos de movimento. O primeiro concerne ao movimento que é capaz de mover outras coisas, mas incapaz de mover-se a si mesmo (894 b8-9). O segundo tipo de movimento é o que é capaz de se movimentar-se a si mesmo e as outras coisas (894 b9-c1). Esse segundo tipo é considerado o princípio de movimento e mudança de todos os seres, pois tem em si mesmo a capacidade ou o poder de se movimentar, transmitir o movimento às outras coisas em cadeia e, por conseguinte, possibilitar a mudança ou a transformação do que recebe esse movimento (894 c5-8 cf. 894 d3-4 e d10-e2). Contudo, se algo não tem em si esse princípio de movimento e mudança, é necessário encontrar o primeiro princípio da mudança, sob pena de incorrerem em um regresso ao infinito (894 e4-895 a 3). As coisas que têm em si o princípio de mudança, não podem ser mudadas por outras, apenas por si mesmas, portanto são mais antigas e poderosas que todos os princípios de mudança (895 a5-b7). Além disso, tudo o que move a si mesmo está vivo e estar vivo significa ter alma (895 c10-12), ou seja, a alma é “o que move a si mesmo” (895 e10-896 a2), sendo a *aitía* da mudança e do movimento em todas as coisas (896 a8-b1).

Com o fim de demonstrar que a alma com *noûs* é boa, o Estrangeiro enumerará os movimentos da alma, a saber, desejar, investigar, dirigir, opinar reta e falsamente, alegrar-se, lamentar, ser corajoso, temer, odiar, gostar dentre outros movimentos semelhantes (896e8-897a4). Quando esses movimentos assumem o controle sobre os movimentos segundos, isto é, sobre os movimentos do corpo, a alma, associada ao *noûs*, governa tudo com a retidão e conduz à felicidade (897 a4-b2). Por sua vez, a falta de intelecto produz o oposto, ou seja, a injustiça, a feiura e todas as coisas ruins (897 b3-5).

Ademais, o movimento do céu e de tudo o que há nele é da mesma natureza que o movimento do Intelecto e, portanto, o *kósmos* é regulado e conduzido pelo seu caminho por uma alma excelente (897 c4-9). No entanto, se o *kósmos* seguisse por um caminho mau e desordenado, então seria regulado por uma alma má (897 d1). Uma alma boa imprime o movimento circular constante e no mesmo lugar, considerado o melhor movimento, ao *kósmos*, por ser esse o movimento do *noûs* (897 d3-898 b4). Por outro lado, o movimento inconstante, irregular e que não obedecesse às mesmas regras seria fruto de uma alma má (898 b5-8).

Ora, Taylor considera esse argumento das *Leis* o fundamento para a crença platônica do governo do mundo por uma alma boa, chamada pelos homens de deus. Desse modo, é em virtude desse princípio de causalidade ou de um princípio de agência que, segundo Taylor, *Timeu* o ilustra como a atividade de um artesão que modela sua obra conforme um paradigma. Esse deus artesão, bom e sábio é uma alma que ordena o curso do mundo e não corresponde nem ao seu modelo, nem à Alma do Mundo, pois ele é a alma como princípio de movimento e mudança em todos os seres, como indicam as passagens das *Leis* acima citadas.

Mais ainda, Taylor (p. 77) defende que o *noûs* só existe na alma (*Sofista* 249 a4). Assim, a alma é o agente de tudo o que ocorre no mundo e a alma suprema ou deus é a melhor e mais sábia alma. Mais ainda, a alma age para o bem, tentando realizá-lo na natureza, “uma imitação da perfeita ordem das Formas.”²²⁶. Aliás, Taylor, ao refutar os neoplatonistas que consideravam o Deus como Forma do Bem, defende que o demiurgo é a melhor alma das *Leis* e o princípio de movimento (p.82).²²⁷

Por fim, vamos expor a posição, com a qual concordamos, de ser o Demiurgo o *noûs* separado. Tal posição se funda, como explicita Hackforth (1936, p.6), na teologia das *Leis*, que já apresentamos²²⁸. Vamos, então, ater-nos em um ponto fundamental. O Estrangeiro afirma que a alma que controla o céu e os astros é a dotada de sabedoria e excelência e, por isso, ela é a melhor alma (897 b7-c2 e c4-9). Ora, por que essa alma é boa? Por ser dotada de *noûs*. Ao revés, a ausência de *noûs* torna a alma má. Aliás, a passagem 897 b1-2 parece apoiar essa interpretação, uma vez que, ao tratar dos movimentos da alma e do corpo, parece que a alma associada ao intelecto (voûν μὲν προσλαβοῦσα) governa com retidão e leva à felicidade, ou seja, a alma e o intelecto são dois entes distintos. É a conjunção desses dois entes que leva as coisas geradas a um bom caminho. Como bem esclarece Hackforth (1936, p. 6-7), a natureza da alma é moralmente neutra. A boa alma deve a sua bondade ao *noûs* e a ausência de *noûs* qualifica uma alma como má. Mais ainda, as passagens 29 e 30 b do *Timeu*, já examinadas, ratificam a doutrina das *Leis*, ou seja, a racionalidade e a bondade do universo são explicadas pela natureza racional e boa do Demiurgo. Desse modo, parece que a alma é um princípio derivado e o Intelecto é um princípio primeiro, como afirmam

²²⁶ “[...] an imitation of the perfect order of the Forms” (TAYLOR 1928, p. 77).

²²⁷ Os argumentos contra a posição de Taylor serão apresentados a seguir na exposição da nossa posição sobre o Demiurgo como um *noûs* separado, uma vez que eles se fundamentam na teleologia das *Leis* e na mesma passagem do *Sofista* apresentadas por Taylor. Contudo, nossa interpretação é distinta da exposta por Taylor, como demonstraremos a seguir.

²²⁸ Desse modo, no que concerne ao Demiurgo ser um *noûs* separado, concordamos com os argumentos de HACKFORTH, R. Plato’s Theism. *The Classical Quarterly*, v.30, no. 1, 1936, esp. p. 6-8 e BRISSON (1998, p. 81-84).

Hackforth (p. 7) e Brisson (1998, p.83), uma vez que sua bondade e racionalidade ou a ausência dessas duas características se fundam na presença ou ausência, respectivamente, do Intelecto²²⁹. A alma, por ser princípio de movimento, comunica essas características ao universo, como bem lembra Hackforth (p.8).²³⁰

Outrossim, tanto no *Timeu* (30 c) quanto no *Sofista* (249 a 4) e no *Filebo* (30 c9-10)²³¹ é dito que o *noûs* vem a ser na alma. Como explicar essas passagens? Hackforth, a nosso ver com razão, defende que, nessas passagens, Platão está falando do universo e não de seu *aítios* ou do Demiurgo. Como esclarece Brisson (1998, p. 84) e Hackforth (1936, p. 7), no universo, o *noûs* e a alma estão intimamente associados. Todavia, o “*noûs* demiúrgico”²³² é diferente do *noûs* da alma. O primeiro introduz o *noûs* na alma e a alma no corpo (30 b). Em outros termos, ainda de acordo com Brisson, o universo tem *noûs*; por sua vez, o Demiurgo é *noûs*. Desse modo, o Demiurgo é o *noûs* separado e não uma alma com *noûs*, seja ela separada ou identificada com a Alma do Mundo. Além disso, nessas passagens, Platão se refere a um item (o *kósmos*) sensível que, para ser racional, deve ter uma alma com *noûs*, e não a um princípio explicativo para a geração do universo. Na próxima seção, ao descrevermos a atuação do *noûs* como *aítios* da geração no *Timeu*, forneceremos mais argumentos acerca de o Demiurgo ser o *noûs* separado da alma.

3.6 O DEMIURGO COMO *AÍTIOS*²³³ DA GERAÇÃO

O que significa ser um *aítios* da geração? Como já mencionamos, um *aítios* é um agente responsável. Ele é o ente em virtude do qual algo se torna outro algo. Nesse sentido, ele produz alguma coisa. Ora, no próêmio de seu discurso, *Timeu* estabelece como premissa que todas as coisas geradas são geradas em virtude de um agente responsável, pois é

²²⁹ Assim, ao contrário do defendido por Taylor alguns parágrafos acima, o demiurgo não pode ser uma alma, uma vez que, como mencionamos, a alma é moralmente neutra e é apenas a presença de *noûs* que torna a alma boa. Ademais, alma e *noûs*, como demonstramos, são dois entes distintos e não um único ente. Por fim, a tese de Taylor não pode ser aceita, uma vez que o intelecto é um princípio primeiro e a alma é um princípio derivado, como argumentamos no corpo do texto. Portanto, o Demiurgo é um *noûs* separado e não uma alma com *noûs*.

²³⁰ Hackforth (1936, p.6) afirma que τὴν ἀρίστην ψυχὴν expressão usada duas vezes nas *Leis* (897c6 e 898c4) não tem o sentido de “a melhor alma”, mas de “o melhor tipo de alma”. Na verdade, é possível que haja apenas uma “alma excelente”. No final da seção, na passagem 899b, argumenta-se, no máximo, que a “alma ou almas” são os princípios explicativos do movimento dos corpos celestes, dos anos, meses e das estações e, por isso, podemos concordar com Tales de que “o mundo está cheio de deuses”.

²³¹ PLATÃO, *Filebo* 30c9-10: “Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἂν ποτε γενοίσθην” Texto em português: “E o par sabedoria e intelecto jamais poderia vir a ser sem a alma” (tradução do grego para o português de Fernando Muniz, com modificações nossas, p. 85).

²³² Expressão usada por Brisson.

²³³ A noção de *aítios* se encontra desenvolvida no capítulo 2, especialmente a seção 2.1.2.

impossível haver gênese sem um agente responsável, ou seja, sem esse ente com o poder de tornar algo outro algo.²³⁴

A noção de agente responsável pode ser inferida de uma breve análise semântica da expressão ὑπ' αἰτίου²³⁵. O termo *aítios* está precedido da preposição *hupò* (“devido a”, “em virtude de”, “em consequência de”)²³⁶ e no caso genitivo. Essa construção expressa uma noção de “causa” (aqui “causa” está empregada em um sentido corrente ou contemporâneo)²³⁷ ou, como preferimos, de um agente responsável pela ocorrência de um fato ou evento²³⁸. Nos termos do diálogo, a origem (*arkhé*) dos itens sensíveis (e, portanto, gerados) não é inexplicável. Na passagem 28 a4-6 a geração do *kósmos* é atribuída ao *noûs*/Demiurgo.

Talvez, por esse motivo, ou seja, a atribuição da responsabilidade a um agente, Timeu tenha se utilizado das metáforas de pai e fabricante (28 c3). Como admite Cornford (1937, p.24-26) a metáfora do fabricante e a metáfora do pai reforçam a ideia de que o mundo foi gerado em um momento no tempo²³⁹. Nessa passagem, a metáfora do pai²⁴⁰ enfatiza uma noção genética ou geracional de causa²⁴¹, ainda que assexuada, e conduz a uma leitura mais cosmogônica do que cosmológica. Mais ainda, a metáfora do pai parece sugerir que as características presentes no pai (o Demiurgo) gerador serão transmitidas de alguma maneira para sua prole (o *kósmos*).

²³⁴ PLATÃO, *Timeu* 28 a4 e c3.

²³⁵ Mueller também infere da expressão *hupò* a noção de agência, ou seja, de *aítios* da geração. Em MUELLER, I. *Platonism and the Study of Nature (Phaedo 95 e ff.)*. In: GENTZLER, J. (Org.) *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 85.

²³⁶ Outros significados da preposição *hupò* se encontram em MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.C. C.; NEVES, M.H. M. (Coord.). *Dicionário Grego-Português*, Vol. 5, Cotia: Ateliê Editorial, 2010, p. 172-173. Citemos também “por” seguido de agente da passiva.

²³⁷ SMYTH, 1984, p. 346-349.

²³⁸ Dito de uma maneira mais simples, a noção de agente responsável pode ser resumida na seguinte afirmação, “um evento conectado comigo é uma ação minha se e somente se eu sou o responsável por ela” (HANKINSON, 1998, p. 71).

²³⁹ Cornford (1997, p. 24-25): “Uma coisa *vem a existir* em algum momento no tempo, seja repentinamente ou ao final de um processo durante o qual essa coisa se desenvolveu (se é um objeto natural que nasce e cresce) ou foi modelado (se é uma coisa feita por um artesão). Esse sentido da palavra [*becoming*] corresponde à noção de causa imaginada como um pai que gera sua prole, ou de um produtor que modela seu produto a partir dos seus materiais. A coisa não está lá no início do processo; está no final: nós podemos dizer que ‘veio a ser’”.

“A thing *comes into existence* at some time, either suddenly or at the end of a process during which it has been developing (if it is natural object that is born and grows) or has been fashioned (if it is a thing made by a craftsman). This sense of the word [*becoming*] corresponds to the notion of cause imaged as a father who begets his offspring, or as a maker who fashions his product out of his materials. The thing is not there at the beginning of the process; it is there at the end: we can say ‘it has become’” (colchetes nossos).

Segundo Cornford, a criação do *kósmos* é um processo contínuo e perpétuo. Não há uma criação em um momento no tempo. No entanto, ele admite que essas metáforas significam que o *kósmos* foi criado em um momento no tempo, por isso elas são inadequadas.

²⁴⁰ Em outra passagem do diálogo, a figura do pai se apresentará envolvida em uma metáfora familiar e de união sexual. O demiurgo será o pai e o Receptáculo, a mãe.

²⁴¹ Encontramos a mesma metáfora no diálogo *Hípias Maior* em que o Belo é considerado o pai do bem.

Igualmente, na passagem 37 c6-7, Timeu volta a associar a figura do demiurgo à de um pai, um pai orgulhoso da sua própria prole, isto é, da sua própria criação. Mais ainda, um pai com um propósito, a saber, aprimorar a sua obra em razão de ter em vista um paradigma. Nas palavras de Timeu (37 c6-d1), “Ὡς δὲ κινηθὲν αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὅμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι” (“Quando o pai gerador dessa efigie dos deuses eternos entendeu que ela era móvel e viva, então ficou admirado e em júbilo e pensou como aperfeiçoá-la tornando-a mais semelhante ao paradigma”). Dessa maneira, o pai/demiurgo pensa, planeja, tem um propósito, como podemos inferir pelo uso do verbo ἐπινοέω, a saber, levar sua prole/obra a se tornar completa ou chegar a um fim. E o fim é se tornar semelhante ao paradigma.

Ademais, mais à frente no diálogo, o Demiurgo é considerado como o pai dos deuses menores (41 a e 71 d). A criação dos deuses menores é, de certa maneira, corolário da necessidade de o demiurgo produzir um todo completo tal qual o seu paradigma. E por quê? Vejamos a passagem (41 a7-c6):

“Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἅλτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὐ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπεὶ περ γενένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλῃτοι τὸ πάμπαν, οὐτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὄτ' ἐγίγεσθε συνεδεῖσθε. νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα· τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελής ἔσται· τὰ γὰρ ἅπαντ' ἐν αὐτῷ γένη ζῶων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλος ἰκανῶς εἶναι. δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν· ἵνα οὖν θνητὰ τε ἢ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ἢ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῶων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν.

“Deuses, filhos de deuses, sendo eu pai e demiurgo das obras, de mim tendo sido gerados, não sois dissolúveis enquanto eu desejar. Tudo o que é composto pode ser dissolvido, porém desejar dissolver o que foi bem e belamente harmonizado é algo de mau. Portanto, ainda que tenhais sido gerados e não sejais imortais nem completamente indissolúveis, de maneira nenhuma sereis dissolvidos, nem tereis destino de morte, pois minha deliberação é elo maior e mais forte do que aquele que vos uniu quando víeis a ser. Agora, então, o que digo indicando a vós, aprendeis: Ainda restam ingênitos três tipos de mortais. Mas, não sendo gerados esses, o céu estará incompleto. Pois não tendo em si todos os tipos de seres vivos, é necessário [que os tenha], se pretende ser suficientemente perfeito. Porém, se por mim eles fossem gerados, participariam da vida dos deuses e a eles se igualariam. Para que sejam mortais e o universo contenha todos os entes, voltai-vos, segundo a vossa natureza, à produção dos seres vivos e imitando o meu poder quando da vossa geração.

De acordo com o discurso do Demiurgo, mimetizado por Timeu, os deuses menores, apesar de submetidos ao processo de geração, são indissolúveis devido ao desejo (ἐθέλω) do Demiurgo. Como a dissolução do que foi composto de forma bela e harmônica é uma maldade e o Demiurgo é excelente, os demiurgos menores não podem ser dissolvidos (41

a-b). Dessa maneira, como foram gerados, ao contrário do Demiurgo, eles não são como o Demiurgo. Essa distinção entre pai e filho (que também é uma distinção entre *deuses*) é expressa pela mortalidade da sua obra²⁴². Enquanto o Demiurgo como um ente não gerado só gera coisas imortais, os deuses menores, gerados, geram mortais. Portanto, a fim de criar os outros tipos de seres vivos (Timeu já narrou a criação dos seres celestes) e tornar o céu completo (*téleios*) tal como seu paradigma, o Demiurgo gera os deuses menores.²⁴³ O Demiurgo, então, atribuiu a tarefa da criação dos outros tipos mortais aos deuses menores, exceto pela “parte divina”, isto é, o intelecto (41 c6-7). De acordo com Taylor (1928, p. 253), a completude ou perfeição do *ouranós* requer a existência de pares opostos (especialmente, mortal e imortal). Em outros termos, é necessária a geração de uma outra classe de deuses a fim de tornar possível a introdução da mortalidade no céu. Nas palavras de Brisson (1998, p.32):

Com isso, impõe-se a ideia de uma hierarquia implicando uma certa proporcionalidade entre a natureza dos demiurgos e aquela dos seres a produzir. Com efeito, o demiurgo constitui os seres imortais, enquanto seus ajudantes fazem os seres mortais. E isso, afirma o demiurgo, porque “se eu mesmo os desse nascimento e vida, eles seriam iguais aos deuses”.²⁴⁴

Mais ainda, a imagem paterna sugere uma figura a ser obedecida e imitada como se depreende das últimas sentenças da tradução acima, a saber, “τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν.” (“Voltai-vos, segundo a vossa natureza, à produção dos seres vivos e imitando o meu poder quando da vossa geração”). Novamente, a passagem 71 a, apresenta a figura paterna como alguém a ser obedecido²⁴⁵. Nessa passagem, Timeu explicita a função do fígado, órgão do corpo humano que tem por finalidade controlar as afecções da alma (71 a7-c1). Com o intuito de cumprirem as ordens de seu pai e tornarem os homens melhores (o melhor possível), os deuses menores procuram retificar eventuais falhas no homem. Uma maneira de reparar os defeitos próprios ao homem é fabricar o fígado de modo a, quando a parte da alma próxima ao fígado receber emoções terríveis, o fígado produzir amargor, provocando dores e náuseas (71 c1-4). Por sua vez, ao receber impressões relacionadas à *diánoia*, o fígado produz

²⁴² A passagem 43a deixa evidente que os deuses menores criam os homens como seres mortais.

²⁴³ A completude ou perfeição do céu o torna mais semelhante ao paradigma eterno e, por conseguinte, mais belo.

²⁴⁴ Par là, s’impose l’idée d’une hiérarchie impliquant une certaine proportionnalité entre la nature des démiurges et celles des êtres à produire. En effet, le démiurge constitue les êtres immortels, alors que ses aides façonnent les êtres mortels. Et cela, affirme le démiurge, parce que “si moi-même je leur donnais naissance et vie, ils seraient égaux aux dieux” (BRISSON, 1998, p. 32).

²⁴⁵ Sobre o uso da metáfora do pai e a relação de obediência entre o demiurgo e seus filhos, concordamos com a análise de PENDER, E.E. *Images of Persons Unseen. Plato’s Metaphors for Gods and the Soul*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000, p. 104-105.

uma doçura, tornando tudo agradável e o homem propenso à arte divinatória durante o sono, de modo que, dessa maneira, o homem pudesse aceder à verdade (71 d1-6). Nas palavras de Timeu (71 d5-e2), “μεμνημένοι γὰρ τῆς τοῦ πατρὸς ἐπιστολῆς οἱ συστήσαντες ἡμᾶς, ὅτε τὸ θνητὸν ἐπέστελλεν γένος ὡς ἄριστον εἰς δύναμιν ποιεῖν, οὕτω δὴ κατορθοῦντες καὶ τὸ φαῦλον ἡμῶν, ἵνα ἀληθείας πῆ προσάπτοιτο, κατέστησαν ἐν τούτῳ τὸ μαντεῖον [...]” (“lembrando-se da mensagem do pai, que ordenou fazer do tipo mortal o melhor possível, aqueles que nos compuseram, ao endireitarem a nossa parte mais medíocre de modo a de algum modo tocar a verdade, atribuir-lhe-iam a arte divinatória [...]). Assim, a metáfora do pai parece corroborar o traço de autoridade e a necessidade de tornar a obra de seu pai a melhor possível, uma vez que o tipo mortal (nesse caso, o homem) faz parte do *kósmos*. Por outro lado, parece-nos que essa metáfora sugere a existência de regras para a criação, pois os deuses menores obedecem às ordens de seu pai ao criarem os tipos mortais e o homem²⁴⁶.

No entanto, essa não é a única figura metafórica utilizada por Platão/Timeu a fim de descrever o *aítios* da geração. As outras descrições metafóricas são a do deus e a do fabricante (*poietés*). A metáfora do deus parece ter por fim estabelecer que a produção do Demiurgo é boa e não há nenhuma possibilidade de ele ter fabricado algo ruim ou defeituoso. Ora, na *República*, os deuses também são apresentados como os responsáveis apenas pela produção de boas coisas. Assim, na passagem sobre fabricação dos modelos de mitos pelos poetas (*República* 379 a), os discursos sobre os deuses deveriam representá-los como eles realmente são, ou seja, os mitos representariam os deuses como bons (379 a9-b1). Além disso, segundo Sócrates, nada que seja bom é prejudicial (“ἀλλὰ μὴν οὐδέν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερόν”) e o que não é prejudicial não é nocivo, nem faz nenhum mal (379 b2-4). Ora, o que não faz nenhum mal não pode ser o agente responsável de nenhum mal (379 b5-6). Em seguida, Sócrates argumenta que o que é bom é vantajoso (ὠφέλιμον). O vantajoso, por sua vez, é o responsável pelo que é bem realizado (379 b6-7). Dessa maneira, o bem não é o agente responsável de tudo, mas somente das boas coisas e não é responsável pelas coisas más (379 b 8-9). Então, Sócrates aplica o mesmo raciocínio ao deus. O deus, como é bom, não é responsável por tudo, mas apenas por um pequeno número de coisas relativas aos homens. O deus não é responsável no que tange à maioria delas. Assim, no que concerne às coisas boas, deve-se atribuir a responsabilidade ao deus, já aos demais deve-se buscar os responsáveis em outro lugar, mas não junto ao deus (379 c1-7).

²⁴⁶ Igualmente, o uso do vocábulo *thémis* na passagem da criação do *kósmos* segundo o paradigma *do que sempre é* indica a existência de regras também para produção da obra demiúrgica (29 a).

Por sua vez, a metáfora do fabricante (ποιητής) parece sugerir que o outro modelo utilizado por Timeu para analisar o papel do *aítios* na gênese do *kósmos* é o modelo da técnica.²⁴⁷ Por óbvio, esse fabricante é o demiurgo (28 c4 e 29 a3). O termo demiurgo era utilizado com o sentido de “artista ou especialista” e poderia ser aplicado tanto a trabalhadores manuais quanto a aedos e arautos. Posteriormente, houve uma especificação do termo. O sentido de *demiurgós* passou a se circunscrever às atividades de médicos e artistas, excluindo os artesãos (*bánausoi*), visto que as atividades artesanais eram menosprezadas em determinado período. Um outro uso do vocábulo *demiurgós* refere-se a magistrados ou funcionários, passando a ser associado à função de governar e legislar (CHANTRAINE, 2009, pp. 261-262). Em todas essas acepções percebemos um elemento comum, o termo *demiurgós* designa sempre o possuidor de uma *téchne* ou a uma função²⁴⁸. Ora, o demiurgo do Timeu assume sempre uma função, que é fabricar o *kósmos* a partir de ter o olhar fixo (*blépo*)²⁴⁹ no paradigma das Formas, ou melhor, a Forma do Ser Vivo. Como Haddad (2003, p.17-30) muito bem aponta, “o olhar precede o “fazer” do demiurgo e é ele quem o determina”. Na *República*, 342 e7-12 e 343 b1-8 Sócrates defende que o governante *qua* governante olha e ordena segundo o que é vantajoso para o governado e é em função da vantagem e do que é apropriado ao governado que o governante diz e faz o que faz. Já Trasímaco defende que o governante olha para os governados, contudo ele faz o que faz a fim de perseguir o seu próprio bem. Por sua vez, no *Timeu* (28 a6-b3 e 29 a 2-5, passagens já mencionadas na seção 2.4) o demiurgo olha para o paradigma dos Inteligíveis a fim de fabricar o *kósmos*²⁵⁰. Como observa Brisson (1998, p. 31) sobre a passagem 28 c3-4:

Por um lado, com efeito, o termo ποιητής faz referência ao aspecto prático do demiurgo, já que implica uma operação da ordem do ποιεῖν, quer dizer da ordem do trabalho artesanal. Por outro lado, esse mesmo termo faz também referência, de uma

²⁴⁷ Parece-nos que no diálogo *Filebo* (26 e-27 b), Platão se utiliza do mesmo modelo para explicar um dos quatro gêneros. Assim, o fabricante e o agente responsável (*aítios*) são o mesmo. E podemos chamá-lo de demiurgo (27 b1). O produto da fabricação do fabricante e o que é gerado têm a mesma natureza (27 a1-2) e é posterior ao produtor (agente responsável) (27 a5-6 *a contrario sensu*).

²⁴⁸ No mesmo sentido Brisson (1998, p. 29-31); Carone (2008, p.49-52). Ver também JOHANSEN, T.K. *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.83-86.

²⁴⁹ *Blépo* indica o ato de ver com atenção, pressupõe que a pessoa observa com interesse o objeto de sua visão (SPINELLI, 2006, p. 197). Haddad nos informa que a origem do verbo *blépo* é desconhecida. Sua primeira aparição documentada foi no fragmento 8 de Sólon (CHANTRAINE, 1990 apudHADDAD 2003, p. 20). Os significados de *blépo* são *ver, ter um olhar*. Igualmente, “*ter o olhar fixo em algo, ver, possuir a visão, ter os olhos abertos para algo*” (PRÉVOT, 1935, p. 262 apudHADDAD, 2003, p. 20) dentre outros sentidos próximos aos já mencionados. Em HADDAD, A. *Sócrates e Trasímaco: Uma Discussão Acerca do Olhar do Artífice*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003, p. 20; SPINELLI, M. *Questões Fundamentais de Filosofia Grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2006. Grifo da autora (isto é, Haddad).

²⁵⁰ Haddad (2003, p. 17-30) cita vários exemplos, além da passagem da *República* aludida, em que o verbo *blépo* indica “o olhar que precede o fazer”, como no caso das passagens mencionadas no *Timeu*.

certa maneira, ao aspecto teórico do demiurgo, pois o trabalho artesanal só se compreende como dirigido por um modelo.²⁵¹

Outrossim, na crítica à parte mimética da poesia na *República* (595 a1-602a13), Sócrates tenta definir a *mimesis* (595 c6-7), e os exemplos usados a fim de esclarecer tal noção são os da produção de artefatos (camas e mesas). Segundo Sócrates, há um demiurgo que olha (*blépo*) para as Ideias com o propósito de fabricar os artefatos (596 b1-2), plantas, seres animados, incluindo a si mesmo, terra, céu, deuses e tudo o que existe (596c4-10). Nas palavras de Sócrates (596 b6-7): “Οὐκοῦν καὶ εἰώθαμεν λέγειν ὅτι ὁ δημιουργὸς ἑκατέρου τοῦ σκεύους πρὸς τὴν ἰδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ ὁ μὲν τὰς κλῖνας, ὁ δὲ τὰς τραπέζας [...]” (“Então, acostumamo-nos a dizer que o demiurgo olha para a ideia dos objetos e dessa maneira, faz, de um lado as camas e, de outro, as mesas [...]”) (grifos nossos). Dessa maneira, a construção do mundo pelo Demiurgo é fruto ou produto de uma técnica e, portanto, sua imposição pressupõe um conjunto de atos (ou procedimentos) encadeados, realizados por um especialista (demiurgo) na arte em questão.

Vejamos as palavras de Sócrates no *Górgias* (503 d5-a4) sobre a técnica demiúrgica humana:

Ἴδωμεν δὴ οὕτως ἄτρεμα σκοπούμενοι εἴ τις τούτων τοιοῦτος γέγονεν· φέρε γάρ, ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ καὶ ἐπὶ τὸ βέλτιστον λέγων, ἂ ἂν λέγη ἄλλο τι οὐκ εἰκῆ ἐρεῖ, ἀλλ' ἀποβλέπων πρὸς τι· ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ [βλέποντες] πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῆ ἐκλεγόμενος προσφέρει [πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν,] ἀλλ' ὅπως ἂν εἰδὸς τι αὐτῷ σχῆ τούτο ὃ ἐργάζεται. οἷον εἰ βούλει ἰδεῖν τοὺς ζωγράφους, τοὺς οἰκοδόμους, τοὺς ναυπηγούς, τοὺς ἄλλους πάντας δημιουργούς, ὄντινα βούλει αὐτῶν, ὡς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῆ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα καὶ οἱ τε δὴ ἄλλοι δημιουργοὶ καὶ οὓς νυνδὴ ἐλέγομεν, οἱ περὶ τὸ σῶμα, παιδοτρίβαι τε καὶ ἰατροί, κοσμοῦσί που τὸ σῶμα καὶ συντάττουσι

Vejamos então! Investiguemos, com calma, se houve outrora algum homem desse tipo. Adiante! O homem bom, que fala visando o supremo bem, não dirá aleatoriamente o que disser, mas tendo em vista alguma coisa, não é? O mesmo sucede aos demais artífices: cada um deles, tendo em vista o seu próprio ofício, não escolhe e aplica os componentes de forma aleatória, porém para conferir forma ao que é produzido. Por exemplo: se quiseres observar os pintores, os arquitetos, os construtores navais e todos os demais artífices, qualquer um à tua vontade, verás que cada um deles confere certo arranjo a cada um dos componentes, e força que uma coisa se adegue e harmonize à outra até que tudo esteja bem arranjado e ordenado em seu conjunto. E os outros artífices aos quais há pouco nos referíamos, os que zelam pelo corpo, os treinadores e os médicos, também conferem ordem e arranjo ao corpo. (tradução do grego para o português Daniel R. N. Lopes, 2011, p.371-372)²⁵²

²⁵¹ D'une part, en effet, le terme ποιητής fait référence à l'aspect pratique du démiurge, puisqu'il implique une opération de l'ordre du ποιεῖν, c'est-à-dire de l'ordre du travail artisanal. En outre, ce même terme fait aussi référence, d'une certaine façon, à l'aspect théorique du démiurge, puisque le travail artisanal ne se comprend que comme dirigé par un modèle (BRISSON, 1998, p. 31).

²⁵² Essa passagem do *Górgias* é citada tanto por Johansen (2004, p. 72) quanto por Lennox (1995, p. 206) para definir o demiurgo, especialmente a finalidade da ação demiúrgica (a ordem).

Assim, como já abordamos anteriormente, a atividade demiúrgica requer um agente ou responsável detentor de um certo tipo de conhecimento (construtor naval, arquiteto, pintor). Esse conhecimento lhe permite fabricar um determinado tipo de objeto de uma maneira específica segundo um paradigma²⁵³. Recorremos mais uma vez a Platão a fim de elucidar a questão. No diálogo *Crátilo* 388e2-389 a5, Sócrates discute com Hermócrates a técnica de nomear (a nomeação de um objeto é considerada como uma técnica como a carpintaria e a tecelagem²⁵⁴, por exemplo, e os nomes são dados consoante a natureza de cada objeto), o que exige do nomeador (um demiurgo ou produtor) o conhecimento específico dessa técnica²⁵⁵.

{ΣΩ.} Νομοθέτου ἄρα ἔργῳ χρήσεται ὁ διδασκαλικὸς ὅταν ὀνόματι χρῆται;

{ΕΡΜ.} Δοκεῖ μοι.

{ΣΩ.} Νομοθέτης δέ σοι δοκεῖ πᾶς εἶναι ἀνὴρ ἢ ὁ τὴν τέχνην ἔχων;

{ΕΡΜ.} Ὁ τὴν τέχνην.

{ΣΩ.} Οὐκ ἄρα παντὸς ἀνδρός, ὃ Ἑρμόγενης, ὄνομα θέσθαι [ἐστίν] ἀλλὰ τινος ὀνοματούργου· οὗτος δ' ἐστίν, ὡς ἔοικεν, ὁ νομοθέτης, ὃς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται.

{ΕΡΜ.} Ἔοικεν.

Sócrates: Então, quem ensina há de usar o produto do normatizador quando usa um nome?

Hermógenes: Na minha opinião, sim.

Sócrates: Na sua opinião, todo homem é um normatizador ou apenas quem tem a técnica?

Hermógenes: Apenas quem tem a técnica.

Sócrates: Então, Hermógenes, um nome não pode ser colocado por um homem qualquer, mas apenas pelo produtor de nomes. E, aparentemente, este seria o normatizador, o demiurgo mais difícil de se gerar entre os humanos.

Hermógenes: Aparentemente.

(PLATÃO, *Crátilo*, 388e1 – 389 a5 tradução do grego para o português de Celso de Oliveira Vieira, 2014, p.31 com algumas modificações nossas)

Nessa passagem parece evidente que apenas aquele que detém um saber pode ser considerado um especialista em um determinado mister e só ele pode exercer esse ofício. Além disso, quem possui o conhecimento de um ofício qualquer é corretamente chamado de *demiurgo*. Na passagem em exame, quem tem a técnica de nomear e exerce esse ofício é o nomeador, um tipo de demiurgo.

²⁵³ Sócrates inclui médicos e treinadores do corpo. No entanto, a inclusão desses especialistas não parece invalidar a ideia geral (o arranjo de elementos de uma determinada maneira a fim de compor um todo ordenado e isso é um bem).

²⁵⁴ PLATÃO, *Crátilo* 387 d1-389 a5.

²⁵⁵ Haddad (2003, p. 27) ressalta que as passagens 388e-389 do diálogo *Crátilo* contêm várias ocorrências do verbo *blépo* como o *olhar que precede e determina um fazer*.

Igualmente, ainda no *Crátilo* 389 a6-b8²⁵⁶, Sócrates expõe a necessidade de um paradigma a guiar a atividade do demiurgo na execução de seu labor²⁵⁷, ou seja, toda a atividade técnica pressupõe um modelo como uma condição necessária para a própria noção de técnica e de artífice.

Por fim, na *República* (339 a- 341 a)²⁵⁸, Sócrates interroga Trasímaco a respeito da definição de Trasímaco de justiça, a saber, o justo é o que é mais vantajoso ao mais forte (338 c1-2)²⁵⁹. Por sua vez, o justo para os súditos de um Estado é obedecer às leis promulgadas por esse Estado (339 b8-c1). Contudo, Trasímaco admite que os governantes (os mais fortes) podem se enganar e errar (339 c1-3). No caso, o erro dos governantes seria promulgar leis que não lhe seriam vantajosas. Ora, se o justo para os súditos é obedecer às leis, ao obedecerem às leis feitas pelos governantes, eles podem cometer atos prejudiciais aos governantes, uma vez que os governantes podem errar e promulgar leis contrárias aos seus interesses (ao que lhes seria mais vantajoso)²⁶⁰. Trasímaco, então, acusa Sócrates de má-fé, pois um governante *qua* governante não se equivoca ao exercer a sua função. Governar é exercitar uma técnica, como se pode compreender pelos exemplos aduzidos por Trasímaco. Dessa forma, não pode se chamar médico aquele que erra sobre os pacientes ao exercer a sua função, isto é, a técnica da medicina (340 d3-4). Tampouco o que calcula pode se chamar calculador se erra em seus cálculos por errar com relação à sua técnica (340 d5-6). Na medida em que essas pessoas são qualificadas de acordo com seu mister, elas não podem errar ao exercê-lo, pois não seriam aquilo que nós lhe chamamos. Assim, “nenhum dos demiurgos

²⁵⁶ PLATÃO, *Crátilo* 389 a6-b8: “{ΣΩ.}: Ἴθι δὴ, ἐπίσκεψαι ποῖ βλέπων ὁ νομοθέτης τὰ ὀνόματα τίθεται· ἐκ τῶν ἔμπροσθεν δὲ ἀνάσκειναι. ποῖ βλέπων ὁ τέκτων τὴν κερκίδα ποιεῖ; ἄρ' οὐ πρὸς τοιοῦτόν τι ὁ ἐπεφύκει κερκίζειν; {EPM.}: Πάνυ γε. {ΣΩ.}: Τί δέ; ἂν καταγῆ αὐτῷ ἡ κερκὶς ποιοῦντι, πότερον πάλιν ποιήσει ἄλλην πρὸς τὴν καταγεγυῖαν βλέπων, ἢ πρὸς ἐκεῖνο τὸ εἶδος πρὸς ὅπερ καὶ ἦν κατέαξεν ἐποίει; {EPM.}: Πρὸς ἐκεῖνο, ἔμοιγε δοκεῖ. {ΣΩ.}: Οὐκοῦν ἐκεῖνο δικαιοτάτ' ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκὶς καλέσαιμεν; {EPM.}: Ἐμοιγε δοκεῖ.”

Texto em português: “Sócrates: Em frente! Vamos verificar para que olha o normatizador quando coloca os nomes. Convém rever os exemplos anteriores. Um carpinteiro cria uma carda olhando para quê? Ora, não seria para aquilo que é, por natureza, para cardar? Hermógenes: Exatamente. Sócrates: O que então? Se ao fazer uma carda ela se quebrar, de que jeito ele vai fazer outra? Olhando para carda quebrada ou para aquela forma para a qual ele também olhava enquanto fazia a que se quebrou? Hermógenes: Para a última. Sócrates: Portanto, seria mais justo que chamássemos a esta mesma de ‘o que a carda é’? Hermógenes: Na minha opinião, sim.” (tradução do grego para o português Celso de Oliveira Vieira). Em PLATÃO, *Crátilo*. Tradução de Celso de Oliveira Vieira. Texto bilingue. São Paulo: Paulus, 2014, p.31.

²⁵⁷ Sobre o sentido de que um verdadeiro artífice usa um paradigma da própria Forma a fim de fabricar seu produto, cf. JOHANSEN, T. K. *Plato's Natural Philosophy. A Study of Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 73. Contudo, a presença da chamada Teoria das Formas no diálogo *Crátilo* é objeto de controvérsia como aponta Celso de Oliveira Vieira (2014, p. 32 n.11) na sua tradução do referido diálogo.

²⁵⁸ Haddad (2003, p.25) traz o exemplo dessa passagem da *República* a fim de explicar acerca do verbo *blépo* na discussão entre Sócrates e Trasímaco.

²⁵⁹ PLATÃO, *República* 368 c1-2: “φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον”. Texto em português: “Pois eu digo ser o justo não algo outro que o que é mais vantajoso ao mais forte”.

²⁶⁰ PLATÃO, *República* 339 e1-4.

falha” (“οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἀμαρτάνει”) ²⁶¹. Na verdade, quando a ciência o abandona é que o que erra se engana e, nesse caso, não é mais demiurgo (340 e3-4). Por conseguinte, nem o demiurgo, nem o sábio, nem o governante cometem erros enquanto exercem suas funções (340 e3-4), uma vez que, a fim de exercerem sua função, eles devem possuir uma técnica e ter uma técnica exige uma ciência.

Podemos, então, resumir a ideia geral das passagens acima citadas (*Górgias* 503 d5-a4; *Crátilo* 388e2-389 a5 e 389 a6-b8, *República* 339 a1-340 e8) da seguinte maneira: toda a técnica pressupõe conhecimento, uma atividade intelectual e não apenas manual, uma vez que supõe um fim (a produção de um todo ordenado) ou o resultado da aplicação daquele conhecimento a algo. Portanto, a metáfora da construção ou fabricação sugere um agente responsável (o artesão ou artífice), habilidade (modela os materiais segundo um paradigma), técnica (a modelagem ocorre conforme “regras” ou prescrições de como realizar uma série de atividades encadeadas bem definidas), uma finalidade (a aplicação da técnica tem por fim transformar um conjunto de materiais em algo específico ou ordenado), atividade intelectual (o “aprendizado” de uma técnica e sua aplicação pressupõem a capacidade intelectual de aprender, de estabelecer fins, refletir sobre o procedimento e julgar a adequação do produto em relação ao modelo), características “psicológicas”²⁶² (desejar a perfeição da sua obra, por exemplo) e a obra pronta (o resultado da aplicação da técnica a materiais distintos e sem forma pelo artífice)²⁶³. Em última instância, como resultado da aplicação de uma técnica, a obra contém em si a marca de seu artista, a racionalidade²⁶⁴.

Como nos informa Sócrates no diálogo *Crátilo* (414 c), a etimologia da palavra *téchne* significa *héxin nou*, isto é, tem racionalidade ou tem o hábito de racionalizar. O termo *téchne* parece envolver de alguma maneira a racionalidade. Dessa maneira, podemos compreender a opção pelas metáforas técnicas como a fabricação, metalurgia, agricultura, dentre outras, na descrição do demiurgo²⁶⁵. Todas elas implicam a atuação de um agente externo que provoca com sua capacidade uma mudança de um estado de coisas a outro não

²⁶¹ PLATÃO, *República* 341 e2-3.

²⁶² Brisson (1998, p. 33), com razão, aponta para a inadequação do adjetivo “psicológica” ao Demiurgo.

²⁶³ Lennox (1995, p. 205-206) salienta que a utilização de paradigmas pelo artífice humano na consecução de sua obra não implica a beleza e perfeição da sua obra (*Crátilo* 389 b1-3). Por outro lado, achamos que, no caso do Demiurgo divino, a utilização do paradigma inteligível implica a perfeição e a beleza da sua obra (*Timeu* 29 a), uma vez que o paradigma utilizado é a Forma e, em segundo lugar, estamos falando do Demiurgo que é “o mais excelente dos agentes responsáveis”.

²⁶⁴ Brisson faz uma longa exposição sobre as metáforas usadas por Platão na elaboração da figura do demiurgo e sua obra (1998, p. 29-48). Nosso propósito aqui não foi descrever as metáforas, mas analisar como uma delas “a do construtor” é forjada para explicitar o argumento (a figura do demiurgo como uma função).

²⁶⁵ Para uma análise aprofundada sobre as metáforas técnicas, cf. BRISSON, L. *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998, p. 31-50.

espontaneamente, mas como o resultado da aplicação de uma técnica. No entanto, possuir uma técnica importa ser dotado de racionalidade. É em virtude de um princípio racional que um conjunto de elementos desordenados e sem forma se transforma em um ser ordenado e com forma, como teremos a oportunidade de examinar posteriormente. Mais ainda, como nos lembra Haddad (2003, p. 39), o demiurgo tem uma ciência. Ele sabe, antes de iniciar a sua atividade, o que ele vai construir e como ele o fará. Dessa maneira, defende Haddad, não há erro na demiurgia. “Não pode haver erro na demiurgia porque não é possível haver desvio em uma fabricação cujo caminho necessariamente é pensado de antemão” (HADDAD, 2003, p. 39), como demonstra a *República*. O governante é um demiurgo, o que ele diz e o que ele faz constituem um saber produtor²⁶⁶ e a *politeia*, resultado ou objeto da demiurgia do governante, é uma atividade intelectual, de reflexão acerca de um projeto (HADDAD, 2003, p. 38-39). Outrossim, a modelagem do mundo é uma atividade intelectual, a consecução de um projeto pensado e refletido anteriormente (metaforicamente) e executado à perfeição na medida do possível (30 a1-3). Como abordaremos posteriormente, o resultado do labor demiúrgico é a produção de um *kósmos* belo.

Ora, toda essa descrição do demiurgo parece encontrar apoio na narrativa de Timeu sobre a gênese do *kósmos*. O início da passagem 29 a é clara. Primeiro, Timeu conta que o Demiurgo fabricou o *kósmos* conforme o paradigma que é sempre o mesmo e da mesma maneira, isto é, inalterável. Ele olhou para o paradigma dos Inteligíveis, produzindo uma obra bela e boa, pois ordenada (30a e c). Em outros termos, o Demiurgo não produz todos os itens gerados, mas apenas aqueles belos ou, mais precisamente, o *kósmos*.

Ademais, o verbo utilizado por Timeu para nos contar sobre a produção demiúrgica é *ἀπεργάζομαι* (29 a1), que também tem como acepção “completar, terminar algo, causar”²⁶⁷, o que reforça a ideia de que o demiurgo é o agente responsável pelo *kósmos* ao produzi-lo como uma obra de arte e de maneira completa, isto é, o demiurgo termina sua obra. Ora, como sua obra está completa, é razoável considerar o Demiurgo um construtor diligente. Não por outro motivo, Timeu nos informa ser o artífice o mais excelente dos agentes responsáveis ou produtores (29a5). E como um excelente artesão, ele olha para o paradigma daquilo que é sempre (29 a7). Nem podemos julgar que o Demiurgo poderia agir diferentemente. Timeu é enfático ao afirmar que não é conforme as regras divinas (*thémis*)

²⁶⁶ Essa passagem da *República* 342 e7-12.

²⁶⁷ BAILLY, p. 211. Outro significado é “levar a um estado diferente”, como na passagem 61 b do *Timeu*.

declarar o contrário (29 a4). O uso do vocábulo *thémis*²⁶⁸ reforça a ideia de o “cumprimento de uma obrigação divina”, inescapável ao olhar para o modelo eterno. Aliás, podemos afirmar que a beleza e a completude do *kósmos* são critérios de avaliação do Demiurgo. Ele é excelente ou bom em virtude da obra produzida. A metáfora do artesão ou construtor parece indicar exatamente isto: um artífice habilíssimo, capaz de produzir a mais bela e completa das criações, o *kósmos*, um todo ordenado²⁶⁹.

Por outro lado, se a gênese do universo se deve ao Demiurgo, a explicação de por que o *kósmos* é como ele é (belo, bom, completo e ordenado) pode ser atribuída ao *que sempre é*. Assim, os Inteligíveis também desempenham um papel na constituição do *kósmos*. Eles fornecem ao Demiurgo os padrões de identidade pelos quais ele pode se guiar a fim de realizar a sua obra, isto é, fornecer forma (*idéa*) e propriedade ou poder (*dýnamis*) ao produto da sua criação. Assim, isso parece assistir, parcialmente, razão a Carone (2008, p. 49-50) ao afirmar que:

[...] o Demiurgo aparece como mediador entre as Formas²⁷⁰ imutáveis (aqueles paradigmas estáveis que servem para dirigir sua atividade intencional) e o nosso domínio sensível e mutável. Ele é apresentado como a causa eficiente²⁷¹ ou princípio de vir a ser e ordem, (cf. *genesis kai kosmou...arché*, 29 e4), que organiza o mundo

²⁶⁸ Inicialmente, segundo Benveniste (disponível em: < <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4308> >. Acesso em: 15 de maio de 2018) a palavra *thémis* significava os direitos e deveres de cada pessoa sob a autoridade de um *basileús* e remontava a uma origem divina. Todo e qualquer grupo de pessoas social e politicamente organizado vivia sob o governo da *thémis*. Assim, dessa “obrigação divina” decorre que tudo (todos os aspectos da realidade) se encontra sob o domínio de uma ordem estabelecida e cogente, sob pena de um retorno ao caos. O autor analisa diversas passagens da épica homérica a fim de reconstruir o sentido de *thémis*, como, por exemplo, HOMERO, *Ilíada* 2, 72-73; 16, 387; *Odisseia* 9, 106-115 (passagem em que fica demonstrada a importância da *thémis* para a identificação de um grupo como civilização: os Ciclopes não são civilizados. Eles não são capazes de se organizar política e socialmente, visto que não possuem assembleia nem *thémis*).

²⁶⁹ PLATÃO, *Timeu* 29 a1-b2: “τόδε δ' οὖν πάλιν επισκεπτέον περι αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὁ μὴδ' εἰπεῖν τι θέμις, πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφές ὅτι πρὸς τὸ αἰδῖον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχον δεδημιούργηται· τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὐτῷ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι.”

“Ademais, deve-se ainda investigar de qual dos paradigmas vale-se o produtor do universo: o que é sempre o mesmo e da mesma maneira ou que foi gerado. Se esse universo é belo e o demiurgo bom, é claro que ele olhou para o paradigma eterno. Aliás, nem é conforme às regras divinas dizer que olhou para o que foi gerado. Claramente olhou para o que é eterno, pois o universo é a mais bela das coisas geradas e o demiurgo o mais excelente dos agentes responsáveis. Assim, ele foi gerado em referência ao que é compreensível pelo argumento e pela inteligência e permanece em si mesmo. Considerando tudo isso é necessário ser esse universo uma imagem de algo.”

²⁷⁰ A menção às “Formas” é da autora (Carone). Nós distinguimos o paradigma para o qual o Demiurgo olha como Forma por se referir à Forma do Ser Vivo. Essa Forma é uma Forma única e completa que, portanto, abarca outras Formas, como explicitaremos no capítulo 4, na seção sobre o princípio da completude e unicidade do *kósmos*.

²⁷¹ Causa eficiente é a denominação dada pela autora (Carone). Nós achamos mais correto chamar de *princípios explicativos* ou, no caso do Demiurgo, agente responsável (*aitios*), uma vez que em nenhum momento do texto Platão/Timeu sugeriu ou fez qualquer menção a uma causalidade eficiente, sendo essa denominação posterior à sua obra e de cunho aristotélico.

sensível impondo-lhe regularidade e estrutura em conformidade com o modelo que contempla. (tradução do inglês de Edson Bini)

Um outro aspecto do demiurgo que devemos abordar é ser ele um *noûs*, isto é, um Intelecto. Aliás, como explicitamos acima, a metáfora do construtor ou fabricante e também a de deus exploram a natureza intelectual do demiurgo²⁷². Na verdade, parece-nos que essa ênfase na atividade intelectual tem por fim demonstrar que o mundo pode ser explicado racionalmente. Ela é marcada no diálogo pelo uso de termos como *logízomai*²⁷³ (30 b1²⁷⁴, 34 a9, 52 d 2 e 55 c7), *nomízein*²⁷⁵ (33 b7) e *prónoia* (30 c1 e 73 c1). Como observa Brisson (1998, p. 33), “[...] o ato de pensamento, para Platão, constitui a condição *sine qua non* da linguagem, portanto, não é surpreendente que o demiurgo fale”²⁷⁶ (remetemos à passagem do discurso do Demiurgo aos deuses menores). Nesse sentido, o relato da construção do corpo do mundo (31 b5-34 b11) pelo Demiurgo é profícuo em verbos indicadores de atividade intelectual. Desse modo, Timeu narra o propósito (*διανοέομαι* no particípio aoristo, isto é, *que tinha o propósito*) do Demiurgo ao modelar o corpo do mundo tal como está modelado, ao menos no que tange à sua unidade ou singularidade. Em primeiro lugar, o *kósmos* seria um ser vivo em sua totalidade e completude (“ὄτι μάλιστα ζῶον τέλειον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη[...]”, isto é, “que seria, sobretudo, um ser vivo completo de partes completas [...]”)²⁷⁷. Em segundo lugar, o *kósmos* seria um ser vivo único, uma vez que, ao utilizar todos os elementos em sua totalidade (32 c), não sobraria nenhum elemento a partir do qual fosse possível a geração de outro *kósmos* (33 a1-2). E, por fim, o Demiurgo tinha o propósito de que o *kósmos* fosse imune à doença e ao envelhecimento, pois ele deduziu (*κατανοέω*) que o calor e o frio, ao cercarem um corpo composto e caírem sobre ele, têm o poder de o dissolverem e propiciarem sua destruição e envelhecimento. Como Cornford (1997, p. 52-53) bem observa, o calor e o frio são qualidades ou poderes dos elementos. O calor é a qualidade ou o poder do fogo que se manifesta quando o fogo age sobre algo

²⁷² Tanto Carone quanto Brisson (1998, p. 33) elencam vários verbos que demarcam o caráter intelectual do demiurgo. Seguimos as listas desses autores.

²⁷³ O verbo *logízomai* tem o significado de “avaliar; calcular; contar”; “pôr na conta de; imputar”, “atribuir” algo a alguém; “considerar; meditar”, “pensar *algo*”; “contar; fazer previsão *ou* suposição de”; “esperar *algo*”; “concluir; deduzir; inferir”, entre outros, MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.C. C.; NEVES, M.H. M. (Coord.). *Dicionário Grego-Português*, Vol. 3, Cotia: Ateliê Editorial, 2008, p. 127. Grifo dos autores.

²⁷⁴ Com relação ao verbo *logízesthai*, já o analisamos e traduzimos a passagem 30 b.

²⁷⁵ O verbo *nomízein* na voz ativa tem o sentido “fazer uso de; praticar habitualmente; “ter o costume de”; “cultuar (*deus*); reconhecer; honrar”; “adotar um uso; introduzir um costume”; “considerar como; “ver como”; “pensar; crer; considerar *que*”. Na voz passiva, *nomízein* tem o sentido de “ser habitual; ser em conformidade com o costume”; “passar por; ser visto como”; “ser considerado propriedade de”; “passar por pertencer a”. op. cit., p. 201. Grifos dos autores.

²⁷⁶ “[...] acte de pensée constitue, pour Platon, la condition *sine qua non* du langage, il n’est pas suprenant que le démiurge parle” (BRISSESON, 1998, p. 33).

²⁷⁷ PLATÃO, *Timeu* 32 c8-33 a1.

(sentiente) e esse sentiente sofre a ação do fogo. Dessa maneira, hipoteticamente, se os elementos existissem fora do *kósmos*, eles existiriam apenas *sem forma*, como antes da intervenção do Demiurgo ao ordená-los (53 b). Nesse caso, eles agiriam sobre o *kósmos*, levando-o à doença e à destruição. Todavia, como o *kósmos* é único e completo, isto é, contém todos os elementos em sua totalidade, nenhum poder resta fora do *kósmos* e ele não está submetido nem à doença nem à destruição.

Mais ainda, o Demiurgo atribuiu ao universo a forma adequada a um ser vivo que deve conter em si mesmo todas as formas geométricas e, portanto, todos os seres vivos. Essa forma é a forma esférica (σφαιροειδής), pois como seu centro é equidistante a qualquer ponto do seu extremo, ela é a mais regular. Um pressuposto para algo ser considerado belo é ser regular (“[...]νομίσας μῦριφ κάλλιον ὁμοιον ἀνομοίου”, isto é, “[...] em inúmeras vezes, que tem-se por costume ser mais belo o regular do que o irregular”)²⁷⁸. Além disso, Proclo (ii, 71 apud CORNFORD, 1997, p.54) comenta que os geômetras demonstraram ter a esfera um volume maior do que qualquer outra figura sólida com lados planos, tendo um perímetro maior. Mais ainda, a esfera é a figura na qual o polígono equilátero pode ser inscrito.

O corpo do mundo tem a forma lisa e arredondada. O *kósmos* não precisa de nenhum órgão, nem de nenhum membro, pois o Demiurgo fez um *kósmos* autossuficiente (33 c-d). Ademais, o Demiurgo atribuiu-lhe o movimento mais consentâneo com o intelecto e a sabedoria (*noûs kai phrônesis*), a saber, o movimento circular em torno de si mesmo e no mesmo local (34 a6-9), despojando-o de todos os outros seis movimentos. Segundo Timeu, todos esses aspectos do corpo do mundo acima descritos foram resultado do *λογισμός*, isto é, do cálculo do deus (34 a9) e, por ter calculado (*λογίζομαι* no particípio aoristo, isto é, *tendo calculado*)²⁷⁹, o Demiurgo modelou o corpo do mundo liso, uniforme, equidistante em todos os pontos do centro e completo a partir de partes completas. Nesse corpo, ele colocou uma alma e a espalhou ao longo do corpo e no seu exterior. Esse corpo do mundo é o único do seu tipo, redondo e gira em torno de si mesmo no mesmo local. Além disso, ele tem o poder de estar consigo mesmo, sem depender de nada, pois conhece e gosta de si mesmo. Essas são as qualidades que tornam o *kósmos* um deus afortunado (34 b10-11).

²⁷⁸ PLATÃO, *Timeu* 37 b7.

²⁷⁹ PLATÃO, *Timeu* 34 b1.

No que concerne ao termo *prónoia*²⁸⁰, esse vocábulo surge na descrição da *aitía* do demiurgo para gerar o *kósmos*. Ora, como o *kósmos* é belo, ele foi fabricado pelo Demiurgo, que é excelente e sem inveja. Dessa maneira, ele preferiu que tudo fosse o mais semelhante a si possível e sua obra não fosse mal realizada, mas bela (29 d8- 30 a8). E como tornar sua obra ainda mais bela? Nas palavras de Timeu (30 b1- c1):

λογισάμενος οὖν ἠῦρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὀρατῶν οὐδέν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὲ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

Então, tendo calculado, descobriu que das coisas visíveis por natureza, nenhum todo sem intelecto seria uma obra mais bela do que um todo com intelecto. Ademais, é impossível um intelecto estar presente fora da alma. Por esse cálculo, fabricou o Intelecto na alma e a alma no corpo constituindo um todo, completando, dessa maneira, a mais bela e mais excelente obra segundo a natureza. Assim, então, conforme a narrativa adequada é necessário dizer que, na verdade, o universo é um ser vivo com alma e com intelecto e foi gerado por meio da previsão do deus.

O Demiurgo é descrito como um ente que calcula e, portanto, ele é um princípio racional. Ademais, por meio de um cálculo, o Demiurgo infere que é mais belo ter intelecto do que ser desprovido de intelecto. Contudo, um requisito *das coisas visíveis* para se ter intelecto é ter alma. A alma é necessária para se ter intelecto apenas no âmbito sensível. Quem põe o intelecto na alma e a alma no corpo é o Demiurgo (*noûs*), fazendo isso para completar a sua obra e torná-la ainda mais bela (a mais bela das coisas geradas).

Mais ainda, o Demiurgo foi quem construiu a Alma do Mundo (34 c1)²⁸¹. A fabricação da Alma do Mundo é fruto de uma mistura de duas classes de ser ou existência. O Demiurgo misturou a classe dos Inteligíveis (descrita como *indivisível e sempre segundo si mesma*, isto é, ἀμέριστος e αἰεὶ κατὰ ταῦτά) com a classe do que é gerado (descrita como o gerado nos corpos e que se divide, isto é, περὶ τὰ σώματα γιγνομένης e μεριστός)²⁸², o resultado dessa mistura é uma terceira classe de ser ou de existência, um intermediário²⁸³. Mas a Alma do Mundo é composta a partir de quais os Inteligíveis e de quais os gerados?

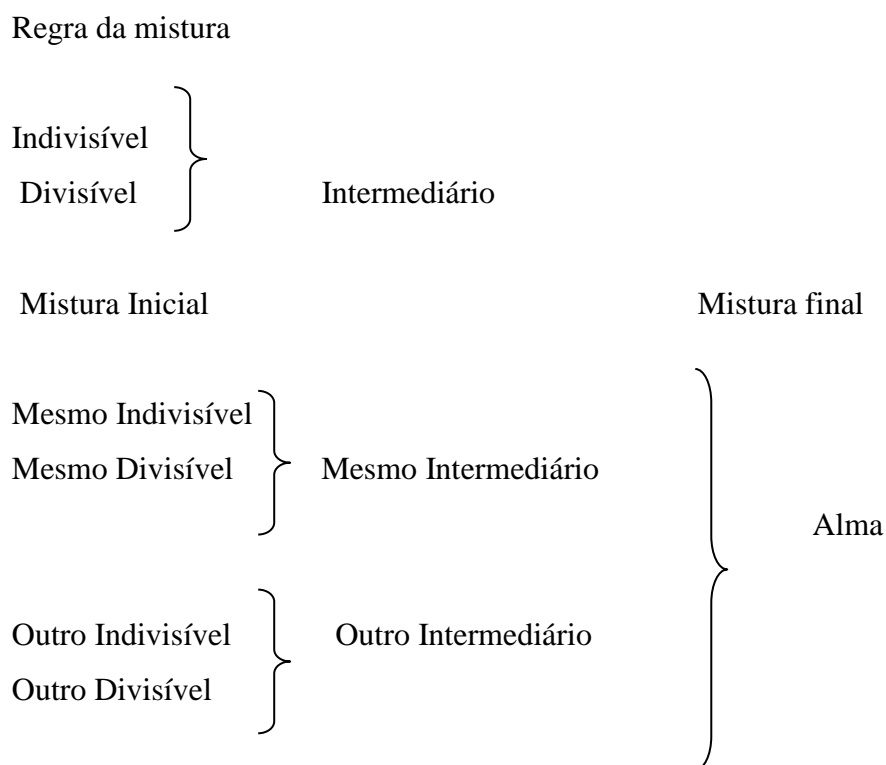
²⁸⁰ O termo *prónoia* tem o significado de “presciência; pressentimento”; “previsão de um oráculo; oráculo; profecia”; “cautela, providência, prudência, precaução”; “intenção, propósito, deliberação”; “premeditação (*de dano*)”; “cuidado, atenção”; “providência”. (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, p. 138). Em MALHADAS, D.; DEZOTTI; M.C. C.; NEVES, M.H. M. (Coord.). *Dicionário Grego-Português*, Vol.4, Cotia: Ateliê Editorial, 2009, p.138. Grifo dos autores.

²⁸¹ Por isso, defendemos que o Demiurgo não se confunde com a Alma do Mundo. No apêndice, tratamos, brevemente, sobre a relevância da Alma do Mundo e suas funções motora e cognitiva.

²⁸² O que é gerado é um corpo, visível e, portanto, tem uma superfície, que pode ser dividida matematicamente e mecanicamente (BRISSON, 1998, p. 272).

²⁸³ Nessa passagem seguimos, parcialmente, as lições de Cornford (1997, p.59-66). Assim, o termo *ousía* parece se referir a ser, isto é, que algo partilha do ser. Assim, mesmo as coisas geradas ou os itens sensíveis que são imagens (29 b-d) têm algum tipo de ser, um ser dependente do ser do objeto do qual são imagens.

Segundo Timeu, ela é formada a partir do intermediário resultante da mistura do Mesmo indivisível com o Mesmo gerado, com o intermediário resultante da mistura do Outro indivisível com o Outro gerado²⁸⁴. Assim, em virtude de sua composição, que abarca tanto o indivisível quanto o divisível, a Alma do mundo (e as almas de uma maneira geral) pode conhecer o Inteligível e o sensível, uma vez seu ser contém características tanto dos Inteligíveis quanto do sensível (35 b1-4)²⁸⁵. Vejamos o quadro explicativo abaixo²⁸⁶:



²⁸⁴ O Mesmo, o Outro e o Ser estão explicados no *Sofista*. Em suma, no *Sofista* (254 d-256 e), encontramos os cinco grandes gêneros, a saber, o movimento, o repouso, o ser, o mesmo e o outro. Alguns desses gêneros se misturam, mas outros não se misturam. O movimento não se mistura com o repouso nem o repouso se mistura com o movimento. Todavia, o ser se mistura tanto com o movimento como com o repouso (254 d). Cada gênero é idêntico a si mesmo e diferente do outro gênero (254 d). Assim, o movimento e o repouso participam do mesmo e do outro (254 b). O mesmo se expressa por si mesmo e o outro se expressa sempre em relação a alguma outra coisa (255 c). Cada coisa é o mesmo em relação a si e outro em relação a outra coisa, ou seja, cada coisa participa na forma do Mesmo e do Outro (255 d-e). Mais ainda, o Movimento é outro que não o repouso. Ele é, pois participa no Ser e é outro que não o mesmo, ou seja, ele não é o mesmo, mas é o mesmo, pois participa do mesmo. O movimento é o mesmo e não é o mesmo. O que isso significa? O Movimento é idêntico a si mesmo, isto é, participa do Mesmo e isso é uma relação do movimento com ele mesmo. Mas, ao ser o mesmo, ele não é o repouso, isto é, ele é outro em relação ao repouso. Ele é “não o mesmo” em relação ao repouso (outra relação distinta da relação do movimento com ele mesmo), isto é, ele é outro (256 a-c). Ora, ser outro é ser não ser. Assim, o não ser é outro (256 c-257 a).

²⁸⁵ PLATÃO, *Timeu* 35 a2-b4.

²⁸⁶ Quadro explicativo baseado no quadro esposado por Brisson (1998, p.275) com algumas adaptações nossas.

Ora, em nenhum momento do diálogo é dito que o Demiurgo tem em si mesmo essa mistura, mas, como mencionamos, é ele quem faz a mistura (34 c). Outrossim, na passagem 47 e4-48 a6, Timeu inicia seu relato sobre o princípio explicativo da Necessidade e afirma que a geração do *kósmos* é uma *mistura* que advém da composição dos princípios explicativos da Necessidade e do Intelecto (47 e5). O *noûs* persuade a Necessidade a fim de conduzir para o melhor as coisas geradas, como veremos na seção 5.2.

Ademais, no *Timeu* (37 c- d), após narrar a criação da Alma do Mundo, Timeu relata que o Demiurgo se encheu de júbilo e, mediante uma atividade intelectual (ἐπινοέω, “propor-se a algo”; “conceber”, “ter a ideia”),²⁸⁷ tentou tornar a Alma do Mundo ainda mais semelhante ao paradigma, isto é, ao Ser Vivo Inteligível (37 c5-7). Contudo, o *kósmos*, por ser gerado, não pode ser idêntico ao seu paradigma. Embora não tenha fim, por um desejo do Demiurgo, o *kósmos* está submetido à temporalidade. Dessa maneira, a fim de assemelhar sua obra ao paradigma, o Demiurgo (por uma atividade intelectual) construiu uma imagem móvel da eternidade simultaneamente à ordenação (διακοσμέω) do universo, isto é, o Demiurgo constituiu corpos celestes que se movem de maneiras distintas, mas regulares (BRAGUE, 2006, p. 55-57).

Na descrição do Receptáculo (52 a-c), meio espacial onde são gerados os elementos (tema abordado no capítulo 5), temos mais um indício de o Demiurgo ser o *noûs* ordenador (53 a-b). Nessa passagem, Timeu explica como o Demiurgo ordena, a saber, ele modela com formas e números, dando aos elementos medida e razão. Segundo Timeu, antes daqueles que chamamos de elementos entrarem no Receptáculo, eles estavam desordenados e sem medida, existindo como apenas traços. No Receptáculo, esses traços dos elementos balançam de um lado para o outro e são movimentados, agrupando-se conforme a sua semelhança com os outros, a saber, os mais leves juntam-se aos mais leves e os mais pesados aos mais pesados (52 e-53 a), segundo o princípio de atração do semelhante. No entanto, a partir da intervenção do Demiurgo ao ordenar o *kósmos*, esses elementos (por meio de formas e números) tornam-se, de fato, elementos (52 a2-b5).

Igualmente, na passagem 69 b4-d1, Timeu faz uma digressão e evidencia o papel do deus. Conforme o relato de Timeu, as coisas estavam desordenadas, então o deus introduziu uma proporção em cada uma delas, tanto em relação a elas mesmas como em relação às outras. Dessa maneira, as coisas passaram a ser simétricas e proporcionais. Até a

²⁸⁷ MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.C. C.; NEVES, M.H. M. (Coord.). *Dicionário Grego-Português*, Vol.2, Cotia: Ateliê Editorial, 2007, p. 125.

intervenção do demiurgo, as coisas só participavam na ordem por acaso e nenhuma delas poderia receber o nome que lhe damos agora, a saber, “fogo”, “água”, “terra” e “ar”. O deus ordenou (διεκόσμησεν) os elementos e, depois, constituiu o universo (69 d1).²⁸⁸ Dessa maneira:

É dito que o demiurgo forma não apenas o corpo mas também a alma do mundo; a alma é *genomenê* (*Timeu* 37 a2), [...] o demiurgo do *Timeu* é tal causa²⁸⁹, misturando junto os elementos da alma do mundo, impondo proporções harmônicas no todo e subordinando sua irracionalidade ao seu movimento racional. Se o demiurgo é simplesmente o elemento racionalmente movente da própria alma do mundo, não há ação na realidade correspondendo à construção do demiurgo e à racionalização dessa alma [...] se o demiurgo fosse ele mesmo um dos elementos em conflito, o problema simplesmente se repetiria, e ficaria inexplicado como o elemento racional da alma do mundo vai dominar e pacificar o elemento irracional (MENN, 1995, p. 11-12).²⁹⁰

Por fim, é possível depreender que o Demiurgo é o *aítios* da geração em razão de ser ele o responsável pela introdução de ordem no que antes estava desordenado e, dessa maneira, construir um belo *kósmos* (30 a3-8)²⁹¹. Ademais, a ordenação dos elementos constituintes (na verdade, figuras geométricas são os constituintes últimos do universo, como veremos no capítulo 5) do universo propicia a constituição de um todo belo, pois proporcional²⁹². Vejamos como o Demiurgo compõe o corpo do universo (31 b4-c4)²⁹³ nas palavras de *Timeu*:

Σωματοειδὲς δὲ δὴ καὶ ὁρατὸν ἅπτόν τε δεῖ τὸ γενόμενον εἶναι, χωρισθὲν δὲ πρὸς οὐδὲν ἄν ποτε ὁρατὸν γένοιτο, οὐδὲ ἅπτόν ἄνευ τινὸς στερεοῦ, στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ

²⁸⁸ Igualmente, 30 a 5 examinado mais à frente.

²⁸⁹ Menn traduz *aítios* e *aitía* como *causa*. No capítulo 2 já objetamos essa tradução. Exceto com relação a essa questão, concordamos com Menn sobre a correspondência entre o *noûs* e o Demiurgo. Menn argumenta a favor dessa correspondência não apenas a partir do *Timeu*, mas também do *Filebo*, o que não faremos aqui. Menn defende que o Demiurgo é o agente responsável (e não *causa* como Menn afirma) pela mistura do limitado com o ilimitado no *Filebo* (27 a).

²⁹⁰ The demiurge is said to form not just the body but also the soul of the world; the soul is *genomenê* (*Timaeus* 37 a2) [...]. The demiurge of *Timaeus* is such a cause, mixing together the elements of the world-soul, imposing harmonic proportions on the whole, and subordinating its irrational to its rational motion. If the demiurge is simply the rationally moving element of the world-soul itself, there is no action in reality corresponding to the demiurge's construction and rationalization of this soul. [...] if the demiurge were himself one of the contending elements, the problem would simply recur, and it would be unexplained how the rational element of the world-soul comes to master and pacify the irrational element (MENN, 1995, p. 11-12).

²⁹¹ PLATÃO, *Timeu* 30 a3-8: “ὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἠγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.” “assim, ele tomou tudo o que era visível e não estava em repouso, mas movendo-se desarmônica e desordenadamente, para ordem ele conduziu da desordem, tendo conduzido por considerar a ordem de toda a maneira melhor. Não era nem é segundo as regras divinas que o mais excelente fizesse outra coisa exceto o mais belo.”

²⁹² Como o universo é constituído, em última instância, por triângulos, a sua ordenação é uma ordenação matemática. Assim, a beleza do *kósmos* decorre da sua constituição proporcional.

²⁹³ Igualmente, a passagem da constituição da alma do mundo parece sugerir que, no relato de *Timeu*, o Demiurgo ordena os traços dos elementos, transformando-os em elementos de fato (o que nós denominamos por elementos) e, dessa maneira, ele constitui o universo que, por ser ordenado e uma unidade, é belo.

γῆς· ὄθεν ἐκ πυρὸς καὶ γῆς τὸ τοῦ παντὸς ἀρχόμενος συνιστάναι²⁹⁴ σῶμα ὁ θεὸς ἐποίει. δύο δὲ μόνω καλῶς συνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν συναγωγὸν γίγνεσθαι. δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὅς ἂν αὐτὸν καὶ τὰ συνδούμενα ὄτι μάλιστα ἐν ποιῆ, τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν. [...]

É necessário que o que foi gerado seja corpóreo, visível e tangível. Nada separado do fogo pode tornar-se visível, nem tangível sem algo de sólido e não há sólido sem a terra. Daí que o deus, ao começar a constituir o corpo do todo, fê-lo a partir do fogo e de terra. Não é possível que dois elementos, componham-se de modo belo sem um terceiro: é necessário algum laço entre ambos para gerar união. O mais belo laço é o que produz a maior unidade de si mesmo e daqueles que une e, por natureza, isso se completa pela mais bela a proporção geométrica.

Essa passagem vem imediatamente a seguir à explicação sobre a completude e unidade do *kósmos*. Em suma (vamos analisar essa passagem com mais detalhes no capítulo 4), as características da completude e da unicidade do *kósmos* são decorrentes de o Demiurgo tomar como paradigma o Inteligível completo, isto é, que abrange todos os seres inteligíveis e, portanto, único (31 a1-3). Como o paradigma a partir do qual o Demiurgo modelou o *kósmos* é completo e único, a sua obra (isto é, o *kósmos*) é completa e única (31 a3-b4). Após a explicação de Timeu sobre por que o *kósmos* é único, ele explica a unidade interna do *kósmos*.

Primeiramente, Timeu estabelece que qualquer item da classe das coisas geradas é corpóreo, visível e tangível. Com o fito de ser visível, ele deve ser constituído de fogo e para ser tangível deve ser constituído de terra. Segundo Cornford (1997, p.45), o fogo e a terra são os dois elementos extremos, uma vez que o fogo pertenceria ao céu e o ar e a água estariam entre o céu e a terra. Contudo, não bastam o fogo e a terra para comporem um todo. É necessário um terceiro elemento a fim de unir esses dois elementos e formarem, internamente, um todo único. Esses três elementos devem estar em proporção com o fogo em um extremo e a terra no extremo oposto. A proporção que une esses três termos deve ser a proporção geométrica, a mais bela de todas. E por quê? Vejamos um exemplo.²⁹⁵ A progressão 2, 4 e 8. Assim, $2/4 = 4/8$, isto é, o primeiro termo está para o do meio e o do meio está para o último na mesma proporção. Da mesma maneira, $8/4 = 4/2$, isto é, o último termo está para o do meio assim como o do meio está para o primeiro²⁹⁶. De acordo com as lições de

²⁹⁴ O verbo συνίστημι, que traduzimos por “constituir”, aceita também os seguintes significados, a saber, “combinar; reunir uma pessoa ou uma coisa com outra”; “tornar compacto”, “dar consistência”; “formar”; “compor; criar; produzir”, “reunir um todo pela junção de suas partes”; “argumentar”, dentre outros. (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, p. 84-85). Em MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.C. C.; NEVES, M.H. M. (Coord.). *Dicionário Grego-Português*, Vol.5, Cotia: Ateliê Editorial, 2010, p.84-85. Grifo dos autores. Ora, o verbo συνίστημι é utilizado também em 53 b; 29 e, 30 c, 32 c, 35 a, para retratar o trabalho do Demiurgo e expressa a constituição do universo como uma composição, reunião ou combinação de partes separadas.

²⁹⁵ Exemplo dado por Cornford (1997, p. 45). Baseamos nossa explicação nas lições de Cornford.

²⁹⁶ CORNFORD, 1997, p. 45.

Cornford, o termo intermediário, isto é, 4, torna-se o primeiro e o último da relação. Por sua vez, o último e o primeiro termos, ou seja, 8 e 2 respectivamente, tornam-se os termos intermediários ($4/8 = 2/4$ ou $4/2 = 8/4$). No entanto, como os elementos são sólidos, eles são representados por números sólidos, isto é, um número elevado ao cubo. Nesse caso, não basta um só termo para unir os extremos, é necessário dois. A proporção geométrica permite a união mais bela entre os termos, uma vez que os termos se assemelham uns aos outros e, como Timeu não cansa de repetir, o mais semelhante a si mesmo é mais belo.

Por fim, devemos tratar de outra questão acerca da figura do Demiurgo, a saber, que ele não é um ente pessoal²⁹⁷. É necessário supor que devido às semelhanças (mas não à exata correspondência) entre o demiurgo humano e o demiurgo divino, Platão/Timeu utilizou essa figura como uma metáfora para explicitar um princípio e não propriamente um ente pessoal. Assim, qualquer traço antropomórfico na figura do Demiurgo nos parece ter a finalidade muito mais de explicar o que é um *aítios* (agente responsável) e uma *aítia* (um princípio explicativo ou “a razão pela qual” o Demiurgo agiu) do que retratar efetivamente o Demiurgo como o “deus criador” do universo. Ou seja, pensamos ser infundada a controvérsia sobre saber se Platão já é um monoteísta ou ainda é politeísta²⁹⁸. Carone (2008, p. 52 e n.18) parece ter a mesma posição, mas seus argumentos são distintos. Em suma, ela argumenta que, como Platão/Timeu utiliza “deus” (*théos*), “deuses” (*theói*) e “o divino” (*tò theion*) para os mais diversos entes (planeta, estrela, agente responsável, intelecto) de maneira intercambiável, é anacrônico pensar que Platão é mono ou politeísta. Na verdade, segundo a autora, a ênfase deve ser dada a ser o Demiurgo uma função e não um ente ou deus pessoal. Na verdade, a figura do Demiurgo é uma personificação de um princípio explicativo, a saber, o *aítios* da geração.

Aliás, mesmo na hipótese levantada por Johansen (2004, p. 85), da atribuição de estados psicológicos ao Demiurgo divino, isso não implica a adoção por parte de Platão/Timeu de um deus ou criador pessoal. Em outros termos, a atribuição ao Demiurgo da capacidade de raciocinar, “refletir”, pensar não precisa ser interpretada em termos psicológicos. Segundo o autor, na medida em que o Demiurgo é um construtor ou um “arquiteto”, tanto os atos que evocam a capacidade de raciocinar, quantos que indicam a de discursar (41 a-e) podem ser explicados como uma “representação dos meios e fins da

²⁹⁷ Seguimos as lições de Brisson (1998, p. 32-54).

²⁹⁸ Por exemplo, Hackforth (1936, p. 4-9) tenta demonstrar que Platão era teísta, uma vez que o Demiurgo é chamado de deus e criador do universo (34 b). Segundo Hackforth, deus deve ter uma existência independente e ser a causa do bem, da ordem e da racionalidade no universo. Todo o esforço de Hackforth é provar que a figura do Demiurgo se enquadra na sua definição de Deus.

estrutura da sua técnica” (2004, p.85). Até mesmo a bondade do Demiurgo não é uma característica pessoal, mas deriva da própria técnica de construção, como, aliás, Sócrates argumenta com Trasímaco (*República* 342 c). Na *República*, Sócrates esclarece que a medicina (uma arte) procura ser útil para o corpo, ou seja, “o médico enquanto médico cuida de seus pacientes, o pastor enquanto pastor cuida para o bem das suas ovelhas” (JOHANSEN, 2004, p. 85)²⁹⁹. Dessa maneira, ao considerar o demiurgo como uma função, a saber, a de fabricar o *kósmos*, e não como uma figura individual ou pessoal, parece ser um despropósito indagar por que o demiurgo criou o *kósmos* em um determinado momento e não em outro. Ressaltamos que, nesse caso, entendemos por “fabricar o *kósmos*” tanto a criação, ou melhor, a ordenação de tudo o que é divino ou imortal no universo quanto a criação dos seres mortais e suas partes pelos deuses menores.

Desse modo, uma leitura atenta do diálogo parece excluir a interpretação do Demiurgo como um deus pessoal. Nas palavras de Brisson (1998, p. 32-33):

[...] a figura do demiurgo não apresenta nada de individual. Ela aparece, antes de tudo, como investida de uma característica impessoal e coletiva. Em uma palavra, o demiurgo não é um indivíduo, mas uma função³⁰⁰. Uma função que, aliás, está longe de ser todo poderosa. Com efeito, a ação demiúrgica deve ser dirigida pelas formas inteligíveis, e se acha limitada pela natureza do meio espacial [...] ³⁰¹

3.7 ΑΙΤΪΑ ΔΑ ΓΕΡΑÇΑΟ Ε ΔΟ ΤΟΔΟ

Após o proêmio, Sócrates aceita a narrativa verossímil de Timeu e o insta a continuar o seu *nómos*³⁰² sem interrupção (29 d3-4). Timeu, então, retoma a narrativa e indaga “por que razão aquele que constitui a geração e o todo os constituiu” (“δὴ δὲ ἦντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν.”). Ele se utiliza da metáfora do Demiurgo como deus a fim de responder a essa indagação. Segundo Timeu, o Demiurgo constitui a geração e o universo porque era bom e no que é bom não é nunca possível a inveja.

²⁹⁹ Explicaremos mais um pouco sobre a benevolência do demiurgo mais à frente.

³⁰⁰ Como já mencionamos, essa função do demiurgo é criar o universo, ou seja, ordenar tanto tudo o que há de imortal no *kósmos* quanto o que há de mortal (seres vivos e suas partes). A fabricação dos entes imortais cabe ao Demiurgo pai e a criação dos seres mortais e suas partes aos filhos do Demiurgo (41 a). Ora, a função de fabricação do universo parece corresponder ao Demiurgo ser *aitios* da geração e do *kósmos*.

³⁰¹ [...] la figure du démiurge ne présente rien d'individuel. Elle apparaît, avant tout, comme investie d'un caractère impersonnel et collectif. En un mot, le démiurge n'est pas un individu, mais une fonction. Une fonction qui, par ailleurs, est loin d'être toute-puissante. En effet, l'action démiurgique doit être dirigée par les formes intelligibles, et se trouve limitée par la nature du milieu spatial (BRISSEON, 1998, p. 32-33).

³⁰² O termo *nómos*, em geral, tem o sentido de costume, uso, lei. No entanto, o dicionário Liddell Scott admite também *modo musical* como significado de *nómos*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper>>. Acesso em: dia 29 de abril de 2018. Igualmente, Taylor (1928, p.75), ao comentar essa passagem, menciona que Timeu está para começar uma canção de honra a deus.

Como ele não tinha inveja, preferiu gerar o todo o mais semelhante a si³⁰³. Nas palavras de Timeu, “βουληθεῖς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν [...]” “pois, o deus delibera que todas as coisas sejam boas, e nada seja mal-feito na medida do possível [...]”(30 a 2-3). Assim, a *aitía* da geração e do todo é a bondade do Demiurgo. E a bondade demiúrgica se expressa no seu poder de conduzir à ordem e produzir a mais bela obra (30 a5-9).

A menção à ausência de inveja e à bondade do demiurgo parece ter como um de seus objetivos tecer uma crítica às teogonias anteriores, que cantavam os deuses como viciosos, por serem invejosos e egoístas. Essa crítica às antigas teogonias está presente em outros diálogos platônicos e não somente no *Timeu*. Assim, por exemplo, podemos encontrá-la na passagem 378 e-379 c no Livro II da *República* a saber, na crítica aos mitos cantados às crianças, já discutida na seção 3.6.

Por sua vez, a descrição dos deuses nos diálogos platônicos é a de entes bons e despidos de inveja. No *Fedro* (246 a-247 a), por exemplo, especificamente na explanação sobre a alma, Sócrates se utiliza da imagem dos cavalos (e suas asas) e do cocheiro. Ao explicar a *dýnamis* das asas, Sócrates relata que elas têm o poder de levar aquilo que é pesado para a morada dos deuses, pois são as asas o elemento mais divino de tudo o que é relacionado ao corpo (246 e). Como o divino é belo e sábio, é ele que alimenta e provoca o crescimento das asas. Por sua vez, o que é mau e feio faz as asas murcharem e perecer. Em seguida, Sócrates narra o cortejo divino. Zeus, que organiza tudo (διακοσμέω) e toma conta (ἐπιμελέομαι) de tudo, abre, com sua carruagem alada, a marcha no céu, sendo seguido pelos outros deuses e *daímones*. Somente Héstia permanece na morada dos deuses. Os outros doze deuses ficam à frente de seu grupo e executam as revoluções do interior do céu, cada um em seu próprio âmbito e acompanhados pelos que querem e podem segui-los, exceto pela Inveja (φθόνος), excluída do cortejo celeste (247 a).

No próprio diálogo *Timeu*, a bondade do Demiurgo/deus se manifesta (dentre outros aspectos) na fabricação do intelecto, a parte divina da alma (*Timeu* 41 a, em diante). Dessa maneira, o homem pode participar na imortalidade. Como? Segundo Timeu, quem, durante sua estadia na terra, cuidou e alimentou essa parte divina, ao passar a sua vida se dedicando à aprendizagem e à verdadeira sabedoria, tem pensamentos divinos e imortais.

³⁰³ PLATÃO, *Timeu* 29d7-e2 “Λέγωμεν δὴ δι' ἦντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῶ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος τούτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῶ”. Texto em português: “Digamos, então, por que razão aquele que constitui a geração e o todo os constitui. Era bom. E no bom nunca de nenhuma maneira surge a inveja. Por isso desejou, que todos os entes externos fossem gerados o mais semelhante a ele possível”.

Dessa maneira, esse homem participa, na medida do possível para um mortal, da imortalidade. Ora, segundo Timeu, a aprendizagem e a verdadeira sabedoria se relacionam a aprender a harmonizar as órbitas dos círculos dos homens com os celestes (considerados divinos). Desse modo, nenhum ente que receba o qualificativo de divino, seja ele demiurgo ou corpo celeste ou o próprio universo, pode ser representando como mau ou invejoso, uma vez que eles são modelos de comportamento para os homens. Como observa Cornford (1997, p. 34):

O núcleo da ética de Platão é a doutrina que a razão humana é divina e que seu negócio é se tornar divino ao reproduzir na sua própria natureza a beleza e a harmonia revelada no cosmos, que é ele mesmo um deus, uma criatura viva com alma no corpo e razão na alma, como aqui descrito. Então, ele repudia a velha máxima que adverte a não provocar a nêmesis ao possuir aspirações muito elevadas para os mortais. Próximo ao fim do diálogo, ele explicitamente aprecia a tarefa de ‘pensar pensamentos imortais e divinos’ e se esforça ‘para possuir imortalidade na medida mais plena que a natureza humana permite’ (90 c).³⁰⁴

Em seguida, voltando à passagem examinada, Timeu narra de que maneira o *kósmos* é gerado, isto é, como, nessa história verossímil ou provável, o Demiurgo constitui o universo (30 a3-7), ou seja, como o Demiurgo conduz tudo o que estava em movimento desordenado³⁰⁵ à ordem.

Por fim, devemos ainda mencionar um traço da composição narrativa do Demiurgo. Em vários momentos do diálogo, Timeu usa verbos como *ἐθέλω* (vontade ou desejo)³⁰⁶ e *βούλομαι* (preferir, desejar)³⁰⁷ para se referir a certos atos do Demiurgo, ou seja, o Demiurgo parece ser descrito como dotado de *atos de vontade*. Segundo Brisson (1998, p.33-35), o verbo *ἐθέλω* significa *vontade* (ou *desejo*) no sentido de *consentir*. No diálogo, o verbo *ἐθέλω* aparece na passagem sobre a criação dos deuses menores (41 a-b). Os demiurgos menores, apesar de gerados, são indissolúveis pelo *desejo* ou *vontade* (*ἐθέλω*) do Demiurgo. O Demiurgo deseja torná-los indissolúveis, pois a dissolução do que foi composto de forma bela e harmônica é uma maldade (e o Demiurgo é excelente). Em outros termos, a perfeição e a harmonia da obra tornam a sua dissolução um ato *kakós*, um ato contra a moral ou às regras. Por sua vez, o verbo *βούλομαι* indica um desejar ou a preferência que se remete a um fim (*télos*), como observa Brisson. No diálogo, na mesma passagem da criação dos deuses

³⁰⁴ The kernel of Plato’s ethics is the doctrine that man’s reason is divine and that his business is to become like the divine by reproducing in his own nature the beauty and harmony revealed in the cosmos, which is itself a god, a living creature with soul in body and reason in soul, as here described. Hence he repudiates the old maxim warning man not to provoke nemesis by harboring aspirations too high for mortals. Near the end of the dialogue he explicitly enjoins the duty of ‘thinking thoughts immortal and divine’ and endeavoring ‘to possess immortality in the fullest measure that human nature permits’ (90 c) (CORNFORD, 1997, p.34).

³⁰⁵ Esse movimento desordenado anterior à criação, ou melhor, à ordenação realizada pelo Demiurgo pode ser explicado pelo princípio da Necessidade. Assim, nesse momento do diálogo, o princípio da Necessidade parece explicar as coisas que não são boas no mundo.

³⁰⁶ PLATÃO, *Timeu* 41 a4.

³⁰⁷ PLATÃO, *Timeu* 30 d2.

menores, Timeu usa o substantivo βούλησις, indicando que a preferência do Demiurgo pela união daquilo que ele gerou é mais forte e poderosa do que os elos que unem os demiurgos menores, isto é, o Demiurgo, a despeito de os deuses menores terem sido gerados, prefere que eles não sejam dissolvidos. Nesse trecho, o Demiurgo impõe a sua preferência sobre a natureza dos elos constituintes dos demiurgos menores (na verdade, ele deseja e prefere a união por ser uma maldade a dissolução de uma obra tão harmônica). Em outro momento do diálogo, Timeu usa o verbo βούλομαι (29 e2 e 30 a2) para retratar (novamente) a preferência do Demiurgo pelas coisas bem feitas (30 a2) ou boas ou semelhantes a ele (29 e2), mas agora a perfeição da obra é à medida do possível. Novamente, na passagem 30 d2, o mesmo verbo é usado para descrever a preferência do Demiurgo em assemelhar o *kósmos* ao mais belo dos Inteligíveis (τῶν νοουμένων καλλίστῳ), ao mais completo de todos e, portanto, único, a saber, o Ser Vivo. Em todas essas passagens, o verbo βούλομαι e o substantivo βούλησις estão associados à preferência demiúrgica pela obra bem feita, harmônica, bela. Dessa maneira, como ele prefere uma obra bem feita, harmônica e bela a uma obra mal feita, ele não permite a dissolução (dos deuses menores), ordena o que estava em movimento desarmônico e desordenado (30 a) e olha para o paradigma do mais belo dos Inteligíveis a fim de constituir o *kósmos* como um ser vivo completo e único (30 d-31 a). Mais ainda, nas passagens 29 e2, 30 a2 e d2 o verbo βούλομαι parece implicar um *télos*. Nas duas primeiras passagens (29 e2 e 30 a2), o *télos* da ação demiúrgica é produzir uma obra semelhante a ele (29 a 2 e 30 a 5). Por sua vez, na passagem 30 d2 o *télos* da ação demiúrgica parece ser distinto. O Demiurgo não visa produzir algo semelhante a ele, mas tem em vista produzir um *kósmos* completo e único tal qual o mais belo dos Inteligíveis, que encerra em si mesmo todos os outros inteligíveis, constituindo um ser completo e único (30 c). Ora, é para o mais belo dos Inteligíveis que o Demiurgo olha a fim de modelar o *kósmos*, a mais bela das coisas geradas (28 a, 29 a e 31 a)³⁰⁸. Aliás, foi por produzir a mais bela das coisas geradas que o Demiurgo é considerado o mais excelente dos agentes responsáveis (“ὁ δ’ ἄριστος τῶν αἰτίων”)³⁰⁹. Desse modo, parece-nos que o vocabulário usado por Timeu tem por fim descrever o Demiurgo não como um agente deliberador, mas como o *noûs aítios da geração* e do (belo) *kósmos*. Mais ainda, o uso de tais verbos e substantivos parece sugerir que o Demiurgo, por ser um Intelecto, tem uma finalidade ou um propósito, a saber, a produção de uma obra semelhante a ele e a produção de uma obra tal qual o seu paradigma. Nesse sentido, uma obra semelhante ao Demiurgo seria

³⁰⁸ O propósito da ação demiúrgica resta evidente também em outro momento do diálogo. Na passagem 37 c5-7, a fim de tentar tornar sua criação ainda mais semelhante ao paradigma do Ser Vivo Inteligível, ele construiu uma imagem móvel da eternidade.

³⁰⁹ PLATÃO, *Timeu* 29 a4.

uma obra boa e bem-feita, que pode ser racionalmente explicada. Por ser um artesão, ele precisa olhar para um paradigma a fim de constituir o *kósmos*, pois o paradigma lhe fornece as características necessárias para dar identidade à obra produzida. Como sua obra é bem-feita, é evidente que ele olha para o paradigma dos Inteligíveis, ou melhor, a Forma do Ser Vivo e, nisso, ela apresenta a excelência e a bondade de seu artesão ou de seu *aítios*.

Ora, como o Demiurgo é um Intelecto e, por conseguinte, atua racionalmente, o resultado de suas ações contém, em alguma medida, racionalidade. Assim, a racionalidade e bondade do *kósmos* se explicam pela bondade e a excelência do Demiurgo, *aitía* e *aítios* da geração, respectivamente, e sua beleza pelo paradigma dos Inteligíveis, *aitía* das coisas serem como elas são.³¹⁰

Isso posto, findamos as nossas considerações sobre o Demiurgo/*nôus*, especialmente no que tange a ser o Demiurgo *aítios* da geração e, portanto, um princípio explicativo. Mais ainda, tentamos também demonstrar *aitía* da geração, a saber, a bondade do Demiurgo. Acreditamos que o Demiurgo é bom, pois, por ser um Intelecto, um princípio racional, ele é capaz de conduzir da desordem à ordem e produzir o belo *kósmos*. Contudo, a tarefa do Demiurgo de modelar o *kósmos* é condicionada por outros princípios explicativos, como as Formas. No próximo capítulo, veremos se e como as Formas são um princípio explicativo no *Timeu*.

³¹⁰ No próximo capítulo, exporemos melhor a relação entre esses dois princípios explicativos.

4 O PAPEL DOS INTELIGÍVEIS NO *TIMEU*

Até o capítulo precedente, nós nos esquivamos de dar um tratamento mais aprofundado ao papel dos inteligíveis no diálogo *Timeu*. A caracterização dos inteligíveis presente no *Timeu* é muito semelhante à caracterização das Formas fornecida por Sócrates em outros diálogos.

Como mencionado no terceiro capítulo, uma das distinções apresentadas entre o *Timeu* e outros diálogos (*Fédon*, por exemplo)³¹¹ na descrição das Formas, consiste na mudança de posição do advérbio *ἀεί*. Segundo Robinson (1979, p. 107), tal mudança teve por objetivo, provavelmente, evitar o hiato *εί-o*. No entanto, apesar dessa pequena variação, a expressão “τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον” (27 d4)³¹² se refere aos inteligíveis.

A apresentação das Formas no *Timeu* é bastante sucinta³¹³. *Timeu* caracteriza as Formas ou os Inteligíveis como “o que é sempre segundo si mesmo” (κατὰ ταῦτὰ ὄν), “que é apreendido pela inteligência em companhia dos argumentos” (28a 1 e 52a4)³¹⁴. Ademais, ele também afirma que não é possível conhecer ou apreender os Inteligíveis através de qualquer órgão sensorial. A percepção sensível não é capaz de nos fornecer nenhuma informação segura sobre os Inteligíveis. Somente o pensamento e a inteligência são capazes de realizar inferências e apenas por um processo inferencial chegamos aos Inteligíveis. No entanto, em um momento posterior do diálogo, a percepção se torna uma aliada na busca pelo conhecimento. É através da percepção dos objetos que os homens de um certo tipo (os filósofos) podem começar a conhecer os Inteligíveis (*Timeu* 47 a-b).

Além disso, os Inteligíveis são aquilo que é eterno, pois imutável. Em outros momentos do diálogo, eles são caracterizados como invisíveis, intangíveis e incorpóreos (28 b6 *a contrario sensu*)³¹⁵. Mais ainda, eles não são gerados e são incorruptíveis (52 a1-2). Na passagem sobre o Receptáculo, meio espacial que explica a formação dos elementos, as Formas são descritas como entes que não acolhem em si algo que

³¹¹ No *Fédon* (79 d2; e4-5; 80 b1-2) a localização do advérbio *ἀεί* obedece à seguinte estrutura: artigo definido + *ἀεί* + substantivo (ROBINSON, 1979, p. 107).

³¹² “o que sempre é o mesmo e não tem gênese”.

³¹³ No *Timeu*, por um lado, *Timeu* acha necessário expor a questão sobre os inteligíveis e os itens sensíveis. Por outro lado, premido por um discurso (a gênese do universo) já longo, ele não deseja expor outro acessório ao primeiro, então escolhe apresentar os inteligíveis em suas linhas gerais (51 c-d).

³¹⁴ Texto grego: “τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεί κατὰ ταῦτὰ ὄν”.

³¹⁵ Uma descrição semelhante das Formas pode ser encontrada no *Fédon* 78 b-80b, por exemplo.

seja proveniente de uma outra parte nem elas entram em nada, isto é, parece-nos que no *Timeu* as Formas são descritas como não imanentes às coisas sensíveis (52 a 2-3).

Vejamos a passagem 51 e6-52 a4:

τούτων δὲ οὕτως ἔχόντων ὁμολογητέον ἔν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληγεν ἐπισκοπεῖν [...]

Sendo assim, convenhamos que há uma primeira espécie que se mantém segundo si mesma, *não nascida e indestrutível, nem em si mesma recebendo outro de outro lugar* nem entrando em nada outro. *É invisível e é imperceptível de outro modo*, cabendo ao *intelecto* examiná-la[...] (tradução do grego de Rodolfo Lopes, 2013, p. 138 com modificações, que estão em itálico, nossas)

Na verdade, a relação entre as Formas e o sensível ocorre por meio da relação de participação. Inclusive, é em virtude da “participação” nas Formas que os itens sensíveis são nomeados (*homónumon*, 52 a5). Como explica Taylor (1928, p. 342), o item sensível reproduz de maneira imperfeita a essência que o nomeia, isto é, como o item sensível apenas reproduz de maneira imperfeita o ser em que ele participa, sua designação também reproduz a designação da essência copiada por ele a fim de ser o que ele é.

Como veremos no próximo capítulo com mais vagar, a interação entre sensível e inteligível não é direta, mas depende de um outro gênero intermediário (além das coisas geradas e do inteligível), a saber, a *khôra*. A *khôra* recebe as cópias das formas do ar e da terra (e dos outros elementos também). Todavia, isso não implica que as Formas precisem do “espaço” ou um “lugar” para existirem. As Formas são independentes, uma vez que elas não recebem nada nem nada sai delas (52 a2). Nas palavras de Prior (1983, p. 39) “[...] como são independentes do meio, não existem no espaço.” Assim, as Formas não precisam existir em nada, uma vez que elas são entes invisíveis, intangíveis e por si mesmos.

Por sua vez, Taylor (1928, p.345-346) nos lembra que “estar em uma região ou em algo” é próprio de itens sensíveis ou gerados. Por outro lado, “o que é” é apenas em si mesmo, isto é, a qualidade da “extensão” é uma característica própria do que é gerado. Além disso, como já mencionamos, “o que é” recebe o auxílio da precisão do discurso verdadeiro (52c5-6). Esse discurso verdadeiro explana que enquanto um algo tiver uma essência, esse algo não poderá ter outra essência distinta dessa primeira, pois “uma coisa não pode ser só uma e a mesma, e, ao mesmo tempo, ser duas diversas” (52 c7-d1)³¹⁶.

³¹⁶ PLATÃO, *Timeu* 52 c7-d1: “οὐδέτερον ἔν οὐδέτερω ποτὲ γενόμενον ἔν ἅμα ταῦτόν καὶ δύο γενήσεσθον”, tradução é de Rodolfo Lopes. Em PLATÃO, *Timeu-Críticas*. Tradução do grego, Introdução e Notas Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2013, p. 138-139.

Sob uma perspectiva epistemológica, *Timeu* distingue entre opinião³¹⁷ e ciência (*epistéme*). A primeira apreendemos por meio das percepções sensoriais e a segunda, através do raciocínio³¹⁸. Aliás, é por meio do raciocínio que apreendemos as Formas. No *Timeu* não temos muitas considerações sobre a distinção entre ciência e opinião. Todavia, no *Teeteto*³¹⁹ Sócrates nos fornece algumas noções importantes que mencionaremos brevemente aqui. Dessa maneira, a sensação é percebida por meio de algum órgão corporal, isto é, o corpo parece ser um instrumento pelo qual a alma entra em contato com os objetos sensíveis (184 c). Mais ainda, cada sensação é apreendida unicamente por um único órgão responsável por aquele sentido (185 a), como, por exemplo, nós vemos o vermelho através do sentido da visão e o órgão responsável pela visão são os olhos. Assim, cada percepção sensível é algo que existe, igual a si mesma e distinta de qualquer outra, como o som é igual a si mesmo e distinto da cor que, por sua vez, é igual a si mesma e distinta do som (185 b). O som e a cor, como qualquer objeto de sensação, possuem semelhanças e dissemelhanças um em relação ao outro. Contudo, não são os órgãos corporais capazes de perceber e julgar as semelhanças e as diferenças, mas um outro órgão que pode exercer essa faculdade de discernimento (185 b-c), a alma por si mesma. A alma é, portanto, o órgão unificador de todas as sensações percebidas pelos órgãos corporais. É na alma apenas que as sensações advindas do tato, visão, audição, paladar e olfato serão identificadas, julgadas e classificadas (184 c-d e 185 e)³²⁰.

A partir dessa identificação e classificação, a alma apreende o ser de cada objeto (186 c). Assim, a alma conhece o ser de cada item sensível e conhecer o ser é conhecer algo verdadeiramente. É algo relativo ao raciocínio sobre o sensível que podemos chamar de conhecimento e não as impressões advindas do contato sensorial com os objetos (186 d). Nas palavras de Michel Narcy (1995, p. 356, n. 339): “Em estabelecendo que os objetos próprios do pensamento requerem da alma um julgamento, portanto uma atividade, Platão introduz um

³¹⁷ A distinção entre opinião e conhecimento se encontra no diálogo *Teeteto* 187 b-201c. Segundo Taylor (1928, p.339) *Timeu* não se alonga na distinção em razão de que nenhuma das partes disputa esse ponto.

³¹⁸ Taylor (1928, p. 338) observa que, em Platão, ao contrário de Aristóteles, não há distinção entre *nôus* e *epistéme*. O conhecimento implica uma cadeia de inferências dedutivamente derivadas uma das outras. O *nôus* não é a apreensão imediata dos princípios (como em Aristóteles) nem a *epistéme* é o conhecimento mediato das consequências deduzidas dos princípios.

³¹⁹ Cabe observar que o argumento aqui esposado se encontra no bojo da refutação socrática à tese protagórica do *homo mensura*, especificamente, faz parte da décima segunda e última objeção.

³²⁰ Embora Sócrates admita que há determinados assuntos ou objetos que a alma investiga em companhia do corpo (185 e); o ser, o semelhante, o dissemelhante, o igual e o diferente cabem à alma sozinha investigar (186 a).

novo conceito de verdade, segundo o qual a verdade é atingida mais que recebida pela alma [...].”³²¹

Aliás, no *Timeu*, a discussão sobre a percepção do prazer e da dor pela alma parte de uma distinção entre os movimentos (64 a2-b2). Desse modo, quando ao que se move com facilidade sobrevém uma afecção, ainda que rápida, as partículas diferentes se distribuem em círculos pelas outras partículas, de modo a produzir a mesma afecção até chegarem ao órgão da sensatez (φρόνιμος) e expressam o poder ou a qualidade (δύναμις) do seu produtor (64b3-6). Dessa maneira, essa experiência de prazer ou dor é percebida pelo intelecto e, por óbvio, pela alma. Como explicam Cantarín e Díez (2012, cv) a afecção existe, ainda que a alma intelectual não a perceba e ela não se modifique ao longo da cadeia de transmissão. Aliás, o nexó físico entre a percepção pela alma e o órgão afetado reside na transmissão física da afecção por movimentos circulares.

Por outro lado, o que é estático (ἑδραῖος) e não tem movimento em círculos, apenas sofre a afecção e esta não movimenta nenhuma das partículas ao seu redor. Desse modo, sem o movimento das partículas não há transmissão da afecção, que se restringe à área afetada (64 b6-c3). Assim, parece que a alma intelectual não percebe a afecção.

No que concerne às Formas, *Timeu* diz que elas são apreendidas apenas pelo Intelecto (*noûs*) (51 d4-5; 27 d-28 a)³²² e podemos conhecê-las por meio da aprendizagem, isto é, por meio de uma “convicção intelectual” (TAYLOR, p. 1928, p. 340)³²³. Mais ainda, o conhecimento das Formas é considerado o verdadeiro conhecimento, por isso, podemos justificar todo o discurso fundado na apreensão das Formas (*met’alethoûs lógou*)³²⁴. Na *República*, por exemplo, ao explicar sobre a Forma do Bem, Sócrates afirma que, no que concerne ao outro segmento do inteligível³²⁵, a saber, o das Formas, por meio da dialética, raciocinamos através de hipóteses a fim de atingir o princípio de tudo, que não admite hipótese, isto é, que não é atingida dedutivamente, a Forma do Bem; e a partir daí, descemos, atentando para todas as conclusões daí decorrentes, até chegar à conclusão, sem

³²¹ “En établissant que les objets propres de la pensée requièrent de l’âme un jugement, donc une activité, Platon introduit un nouveau concept de vérité, selon lequel la vérité est atteinte plus que recue par l’âme [...]” (NARCY, 1995, p. 356, n. 39).

³²² Shipper também associa *o que sempre é* às Formas. Em SHIPPER, E. W. *Forms in Plato’s Later Dialogues*. New York: Springer-Science + Business Media, 1965, p. 58.

³²³ PLATÃO, *Timeu* 51 e2 e *Menôn* 87 c-d.

³²⁴ PLATÃO, *Timeu* 51e3.

³²⁵ Além do segmento concernente às Formas, pertence ao âmbito do inteligível o conhecimento de objetos matemáticos, por exemplo. Tal conhecimento se faz por hipóteses e com recurso aos dados sensíveis. Ademais, conhecemos por meio de hipóteses, mas não chegamos ao princípio que não admite hipótese (*República* 510 b2-511b2). Em outros termos, nesse âmbito do inteligível, raciocinamos por dedução de uma premissa a outra até chegarmos a uma conclusão decorrente dedutivamente das premissas.

nos utilizarmos de nenhum dado sensível, mas tão somente das Formas (511b5-c2). Além disso, a apreensão das Formas é capaz de fornecer certeza e/ou verdade às crenças ou opiniões (*Timeu* 51 d-e). As opiniões (*dóxai*) se referem aos objetos visíveis ou imagens (εἰκόν),³²⁶ que tanto podem ser as sombras (σκιά) e os reflexos (na água, por exemplo)³²⁷ quanto os objetos físicos ou sensíveis³²⁸. No caso das sombras e dos reflexos, eles ensejam conjecturas ou suposições (*eikasía*)³²⁹. Nessa modalidade de *dóxa*, percebemos apenas determinados aspectos, instáveis e desordenados. Há apenas aparições, apresentações momentâneas de um determinado aspecto do objeto. Como estamos no âmbito do sensível, há uma mistura entre sensação e essência e não somos capazes de apreender o item em sua essência. Dessa maneira, a apreensão das Formas é vaga, não há uma abstração completa e, por isso, não conseguimos fornecer uma explicação, ou seja, não validamos nossas crenças³³⁰. Como explica Demos (1939, p. 274), a *dóxa*³³¹ é a convicção de que “isso é assim”, mas sem fornecer a *razão pela qual* “isso é assim”. Nesse sentido, é que Timeu diz que o conhecimento das Formas não nasce em nós mediante persuasão (51 e4), uma vez que esse conhecimento não é uma convicção, mas enseja certeza nos poucos que são capazes de conhecê-las (51e5-6). Em outros termos, os objetos físicos e suas aparições ensejam uma crença (*pístis*).³³² Ademais, é possível haver alguma forma de inferência na *pístis*, a saber, a predição do futuro (ἀπομαντεύομαι)³³³. Ressalva-se que a distinção entre opinião e ciência como modalidades de conhecimento não tem como critério a verdade ou falsidade³³⁴. As opiniões podem ser verdadeiras. Nesse caso, podemos afirmar que houve uma *intuição da verdade* e elas podem ser comprovadas empiricamente no dia-a-dia, e não pelas Formas³³⁵. Na verdade, podemos passar toda a nossa vida apenas com opiniões, mas, conforme a exposição de Timeu, elas não conseguem fornecer uma justificção aos nossos discursos, uma vez que a apreensão da essência dos objetos está obnubilada pela sensação³³⁶.

³²⁶ PLATÃO, *República* 509 e.

³²⁷ PLATÃO, *República* 510 a1.

³²⁸ PLATÃO, *República* 510 a 5-6.

³²⁹ PLATÃO, *República* 511 e2.

³³⁰ DEMOS, R. *The Philosophy of Plato*. Cambridge: Harvard University, 1939, p. 273-274.

³³¹ Taylor (1928, p.342-343) indica que a percepção sensível é um julgamento baseado na sensação e qualquer julgamento implica algumas “características universais ou categorias” apreendidas pela alma por ela mesma, sem intervenção de nenhum órgão sensitivo (*Teeteto* 185 e1). Essas categorias universais seriam o ser, não ser, semelhança, dissemelhança, identidade e diferença.

³³² PLATÃO, *República* 511 e.

³³³ PLATÃO, *República* 516 d 2.

³³⁴ Nesse sentido, concordamos com Demos (1939, p. 274).

³³⁵ PLATÃO, *Mênon* 97 b1-c2.

³³⁶ Na passagem 98 a do diálogo *Mênon*, Sócrates atenta para outra característica da opinião verdadeira -ela é passível de esquecimento, uma vez que é fundamentada em percepções e não são explicadas por um cálculo racional.

Após essa breve apresentação das Formas, cabe indagarmos: qual o papel das Formas no *Timeu*? No *Fédon*, por exemplo, as Formas são expressamente consideradas como *aitíai*, mas isso não ocorre no *Timeu*. Serão as Formas *aitíai* no *Timeu*? Em caso positivo, que tipo de *aítia*? Mais ainda, como as Formas se relacionam com o sensível? Essas são as questões que nos propomos tentar resolver no presente capítulo.

4.1 SÃO AS FORMAS AITÍAI NO TIMEU?

Timeu inicia sua narrativa distinguindo entre dois itens distintos na realidade - “o que é sempre e não tem gênese” e “o que é gerado” e, portanto, é produzido. O *kósmos* se encontra na classe de itens submetidos à geração, sendo modelado pelo Demiurgo a partir do paradigma do “aquilo que é sempre e não tem gênese” (“τι τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον”)³³⁷. Vejamos novamente a passagem:

Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν [...]

Então, segundo a minha opinião, o que deve ser dividido primeiro é o seguinte: aquilo que é sempre e que não tem gênese e, por outro lado, aquilo que (sempre) é gerado, mas nunca é. O primeiro, sendo sempre segundo si mesmo, é compreensível pela inteligência na companhia de argumentos. O segundo é julgado pela opinião, na companhia da percepção sem argumentos, gerando-se e destruindo-se sem jamais realmente ser. E tudo o que é (o) gerado, gera-se necessariamente devido a um agente responsável, pois é impossível a qualquer coisa ter geração separada de um agente responsável. (*Timeu* 27 d5-28 a5)

Em outros termos, “o que é gerado” se distingue do “o que é sempre” pelo fato de que todas as coisas geradas precisam de um agente responsável para serem produzidas e, portanto, para existirem, isto é, do Demiurgo (28 c2-3). *A contrario sensu*, tudo o que é sempre, em virtude de não ser gerado, não depende de um agente responsável para a sua existência. Dessa maneira, as Formas ou os Inteligíveis não parecem exercer o papel de iniciar qualquer movimento de geração do *kósmos* ou ordenação dos itens sensíveis. Afinal, quem gerou ou ordenou o *kósmos* foi o Demiurgo. E por quê? Primeiramente, porque ele era um excelente artesão. Como um bom demiurgo, ele não tem inveja e preferiu que o *kósmos* fosse, na medida do possível, belo. Vejamos a passagem³³⁸:

³³⁷ PLATÃO, *Timeu* 27 d4.

³³⁸ A interpretação dessa passagem está desenvolvida no capítulo 3.

Λέγωμεν δὴ δι' ἦντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὦν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν. βουληθεὶς 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, ἠγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον·

Digamos, então, por que razão aquele que constitui a geração e o todo os constitui. Ele era bom, ao bom nunca e de nenhuma maneira é possível a inveja. Portanto, preferiu gerar tudo o que era exterior a ele semelhante a si mesmo o mais possível. Quem aceitar de homens sábios ser essa a origem principal da geração e do universo aceita retamente. Pois, o deus tendo preferido que todas as coisas sejam boas, e nada mal-feito, à medida do possível, assim tomou tudo o que era visível e não estava em repouso, mas movendo-se desarmônica e desordenadamente, para ordem ele conduziu da desordem, tendo conduzido por considerar a ordem de toda maneira melhor. Não é nem era segundo as regras divinas que o mais excelente fizesse outra coisa exceto o mais belo (*Timeu* 29 d6-30 a9).

A princípio, nenhuma das passagens examinadas parece atribuir o papel de *aitía explicitamente* às Formas. Dessa maneira, em um exame superficial do diálogo, as Formas não parecem ser verdadeiras *aitíai* no *Timeu*. No entanto, elas exercem um papel na constituição do *kósmos*. Qual? Elas são paradigmas usados pelo Demiurgo a fim de modelar o *kósmos*. Além da primeira passagem já citada, podemos ainda mencionar a passagem 28 c7-29 a3, em que *Timeu* nos conta que o Demiurgo modela o *kósmos* de acordo com o paradigma *do que sempre é*. E, ao modelar o *kósmos* segundo o paradigma eterno, o Demiurgo fornece forma e poder à sua criação (28 a10). Assim, a Forma/ Inteligível exerce a função de paradigma no *Timeu*, ou seja, um item sensível qualquer tem o seu formato e os seus poderes (na medida do possível) em virtude de ser modelado à semelhança de uma determinada Forma. Mais ainda, é o *noûs* ou o Demiurgo o agente responsável por serem os itens sensíveis e o *kósmos* uma “cópia” dos Inteligíveis, pois é ele quem os modela. Por conseguinte, as Formas/Inteligíveis e o Demiurgo se associam na determinação do *kósmos* e dos itens sensíveis. As Formas são paradigmas e o Demiurgo/*noûs* constitui efetivamente o *kósmos* e o sensível a partir do paradigma das Formas.

Vejamos a passagem 28 a-29 a:

πᾶν δὲ αὐτὸ γινόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον βλέπων αἰεὶ τοιοῦτω τινὶ προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ιδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζεται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαιπᾶν· οὐ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρῶμενος, οὐ καλόν· ὁ δὴ πᾶς οὐρανός – ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὀνομάσθω – σκεπτόεν 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, δόξη περιληπτά μετ' αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη. τῷ δ' αὖ γενομένῳ φαμέν ὑπ' αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι [...]

E tudo o que é (o) gerado, gera-se necessariamente devido a um agente responsável, pois é impossível a qualquer coisa ter geração separada de um agente responsável. Portanto, quando o demiurgo olha para aquilo que é sempre o mesmo, usando-lhe tal como a um paradigma, produz no que é gerado a forma e a propriedade presentes no paradigma. Assim, é necessariamente belo tudo o que ele faz. Se olhasse para o gerado usando o gerado como um paradigma, a obra não seria bela. Já quanto ao céu como um todo -ou o universo ou qualquer outro nome que receba de nós deve-se examinar sobre ele primeiro aquilo que se supõe ser preciso analisar no início sobre tudo, a saber, se era sempre, não tendo de nenhuma maneira geração nem princípio, ou se foi gerado, tendo origem a partir de um princípio. Foi gerado. Pois é visível, tangível e também tem corpo. E tudo que é assim é objeto de percepção, compreensível pela opinião em companhia da percepção, manifestando-se como tendo vindo a ser e tendo sido gerado. Do que foi gerado dizemos ser necessário que tenha sido gerado devido a um agente responsável [...]

Assim, resta-nos voltar a perguntar se as Formas são *aitíai* no *Timeu*? Lennox, por exemplo, nega o caráter de *aitía* às Formas no *Timeu*. Segundo ele (1995, p. 212), “o *Timeu*, então, desenvolve a teleologia do *Fédon* de maneira rica e complexa. Em contraste com o *Fédon*, no entanto, o *Timeu* nunca descreve as *formas* como causas” (grifos do autor)³³⁹. Ainda de acordo com o mesmo autor, o problema da participação do inteligível no âmbito sensível é resolvido pela intervenção do *noûs* (28 a4-b1 e 28 c-29 b). Dessa maneira, qualquer característica ou propriedade do âmbito sensível é explicada pela mediação do Intelecto ou da racionalidade e não pela participação em uma Forma inteligível. As Formas não têm um papel explicativo independente, mas dependem do *noûs* para explicar qualquer propriedade instanciada no âmbito sensível. Mais ainda, conforme o mesmo autor (1995, p. 212-213), a introdução da *khôra* (52 b6) ou Receptáculo (53 a3), o meio espacial que recebe as Formas dos elementos, parece reforçar a ideia de que as Formas não são *aitíai* no *Timeu*. Na *khôra* há propriamente a configuração dos quatro elementos por meio de “formas e de números”. Contudo, essa configuração só ocorre pela intervenção do Demiurgo (52 d2-53 b8), ou seja, Lennox sustenta que o papel do Demiurgo (e suas razões) como um princípio racional (ou a racionalidade/o intelecto) responsável pela ordenação dos itens sensíveis parece ser mais relevante para a explicação da gênese do *kósmos* do que as Formas. Nas palavras do autor:

Participação, então, entendida como uma relação entre cópia e paradigma em virtude do qual ocorre independentemente de um agente inteligente objetivando conseguir algum bem. Então, a explicação de alguma característica do nosso mundo em termos de sua semelhança com um paradigma é, no *Timeu*, somente um aspecto da natureza

³³⁹“The *Timaeus* thus develops the teleology of the *Phaedo* in rich and complex ways. In contrast with *Phaedo*, however, the *Timaeus* never describes *forms* as causes”. (LENNOX, 1995, p. 212). Devemos observar que Lennox não distingue *aitíos* e *aitía* no *Timeu*. Ademais, ele traduz ambos os vocábulos como “causa”, tradução com a qual não concordamos, como mostramos no capítulo 2.

inteligente da produção, não merecedor de uma identificação independente como causa. (1995, p. 213, tradução nossa)³⁴⁰

Por sua vez, Carone, em posição com a qual concordamos, discorda de Lennox. Como observa a autora (2008, p. 65), não há no *Timeu* nenhuma menção explícita às Formas como *aittai* (ao contrário do *Fédon*, por exemplo). Todavia, essa falta de menção não implica que as Formas não tenham um papel explicativo. Segundo Carone, as Formas teriam aí o papel de “causas finais”³⁴¹ (terminologia de Carone), pois são “modelos da atividade inteligente”. Dessa maneira, as Formas seriam relevantes para explicar o tipo de causalidade do *noûs*, uma vez que seriam o paradigma a ser contemplado pelo *noûs* a fim de ordenar o *kósmos*. Por sua vez, o *noûs* como *aitios* da geração possibilita a realização das Formas no sensível, ou seja, o *noûs* é o agente que implementa a participação das Formas no sensível.

De fato, *Timeu* jamais se refere diretamente às Formas ou à Forma como *aittai*. Todavia, o termo *aitía* aparece sempre como princípio explicativo para a atividade ou função demiúrgica (ou do intelecto) e está relacionado à constituição do *kósmos* e ordenação do sensível conforme o paradigma da Forma/Inteligível (das Formas/ inteligíveis)³⁴². Dessa maneira, na passagem sobre a *aitía* da geração (mencionada no capítulo anterior), o Demiurgo, por ser bom, prefere que as coisas sejam bem feitas (30 a 2) e, por isso, ele conduziu tudo o que era visível e se movimentava desordenadamente à ordem, pois a ordem é melhor e mais bela do que a desordem (30 a). Ora, essa preferência pela ordem (por ser melhor e mais bela) parece estar associada à contemplação do paradigma do Ser Vivo Inteligível (sobre o qual teceremos mais comentários posteriormente). O Ser Vivo Inteligível é, na verdade, a reunião de quatro inteligíveis, a saber, a espécie alada, a celeste, a aquática e a terrena (39 e9-40 a2), ou seja, o Ser Vivo Inteligível é um conjunto unificado de todos tipos inteligíveis. Em razão de ser uma coletividade de inteligíveis, ele é completo e único. Assim, o Demiurgo, ao olhar para o paradigma do mais belo e completo dos Inteligíveis, ou melhor, para a reunião coletiva e unificada dos Inteligíveis (30 d1-31 a 1), produziu um *kósmos* completo e único (31 a-b). Novamente, na descrição da constituição do corpo do mundo, *Timeu* conta que o Demiurgo usou todos os elementos em sua totalidade e todos os

³⁴⁰ Participation, then, understood as a relation between copy and paradigm in virtue of which occurs independently of an intelligent agent aiming to achieve some good. Thus the explanation of some feature of our world in terms of its likeness to a paradigm is, in the *Timaeus*, only an aspect of the nature of intelligent production, not worthy of independent identification as a cause. (LENNOX, 1995, p. 213)

³⁴¹ Já nos manifestamos sobre essa terminologia. Consideramos mais correto considerar as Formas como “princípios explicativos finais” ou princípios explicativos que apontam uma finalidade.

³⁴² PLATÃO, *Timeu* 28 a-29 a; 29 e-30 b; 30 c-31 a.

poderes inerentes a cada elemento, pois ele tinha como propósito (δισνοέω)³⁴³ produzir um ser vivo completo, único e imune ao envelhecimento e à doença, isto é, sem fim (32 d-33b) e, por conseguinte, semelhante ao paradigma usado para modelar o *kósmos*. Igualmente, o Demiurgo o modelou como uma esfera a fim de que, tal como seu paradigma, ele contivesse em si mesmo todas as figuras (33 b). Conforme o relato apropriado de *Timeu*, todos esses aspectos do corpo do mundo acima descritos foram resultado do *λογισμός*, isto é, cálculo, raciocínio, reflexão do deus (34 a9) e, por ter calculado (λογίζομαι)³⁴⁴, o Demiurgo modelou o corpo do mundo da maneira como o fez. Contudo, a fabricação do corpo do mundo tem por fim produzir um belo *kósmos* e esse belo *kósmos* é fabricado conforme o paradigma do mais belo dos Inteligíveis. Igualmente, após narrativa da criação da Alma do Mundo por meio da qual se conhece os Inteligíveis (35 a-b)³⁴⁵, o Demiurgo se encheu de júbilo e teve a ideia (ἐπινοέω, “propor-se a algo”; “conceber”)³⁴⁶ de tentar assemelhar ainda mais sua obra ao paradigma, isto é, à coletividade de Inteligíveis reunida em todo único, o Ser Vivo Inteligível (37 c5-7). Todavia, o *kósmos*, por ser gerado, não pode ser idêntico ao seu paradigma. Desse modo, o *kósmos* deve, de alguma maneira, ser submetido ao tempo. Mais ainda, ao tratar das *sunaitía*, *Timeu* afirma que elas auxiliam o Demiurgo a cumprir a ideia do melhor (46 c). Ora, parece-nos razoável inferir que essa ideia do melhor também envolve a Forma/ Inteligível ou as Formas/Inteligíveis, ou melhor, o Ser Vivo Inteligível como paradigma para o Demiurgo, *aitios* da geração, produzir o *kósmos* e ordenar o sensível, como já mencionamos no capítulo precedente. Em outros termos, a noção de *aitía* no *Timeu* está associada ao bem, seja com relação à bondade do Demiurgo, seja no que tange às Formas.

Dessa maneira, a Forma ou Formas são *aitíai* da ação ou da função demiúrgica tanto como fim da ação demiúrgica quanto como *aitía* formal. No primeiro caso, é por ter uma finalidade (fabricar o universo, ou melhor, o mais belo *kósmos*) que o demiurgo escolhe um determinado paradigma (o da Forma do Ser Vivo) em detrimento de outro (o paradigma do que é gerado)³⁴⁷. Ressalta-se que, em várias passagens citadas, a ação do Demiurgo, a saber, olhar para o paradigma para produzir um belo *kósmos*, está

³⁴³ PLATÃO, *Timeu* 38 c8.

³⁴⁴ PLATÃO, *Timeu* 34 b1.

³⁴⁵ Já mencionamos acerca da constituição da alma no capítulo 3.

³⁴⁶ MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.C. C.; NEVES, M.H. M. (Coord.). *Dicionário Grego-Português*, Vol. 2, Cotia: Ateliê Editorial, 2007, p. 125.

³⁴⁷ PLATÃO, *Timeu* 28 a6-b2, 28 c6-b2 e 30 c2-31 a2. Acreditamos que a menção a um “paradigma do que é gerado” é meramente hipotética. Ele é aventado apenas para ressaltar que o Ser Vivo Inteligível é um princípio explicativo final da beleza do *kósmos*, uma vez que se (hipoteticamente) não o fosse, não teríamos como explicar a beleza e a bondade do universo.

acompanhada de uma atividade intelectual, por exemplo, “ter o propósito” (διανοέω)³⁴⁸ e o “cálculo” (λογισμός)³⁴⁹, “calcular” (λογίζομαι)³⁵⁰, “ter a ideia” (ἐπινοέω)³⁵¹, o que sugere ter o Demiurgo uma finalidade ou um projeto³⁵². O Demiurgo olha para *o que sempre é* (27 d-28 a), ele utiliza o Ser Vivo Inteligível a fim de modelar o *kósmos*, conferindo identidade à sua criação (*aitía* formal). É bem verdade que Timeu também diz que o Demiurgo deseja ou escolhe que tudo seja o mais semelhante a ele mesmo (29 e). O que significa ser mais semelhante ao demiurgo? Ser bom ou excelente³⁵³. Em outros termos, é em virtude de ser bom e livre de inveja que o Demiurgo deseja ou prefere que tudo seja o mais semelhante a si possível, e ser semelhante ao Demiurgo é ser bom (29 e1-30 a2) e racional. Mais ainda, ele queria que tudo fosse, na medida do possível, bem feito. Com esse fim, ele ordenou tudo o que estava em movimento e desordenado para a ordem, pois a ordem é melhor e mais bela do que a desordem (e o Demiurgo em virtude de sua natureza faz sempre o mais belo, 30 a2-b6). Em outros termos, a beleza do *kósmos* é explicada pela bondade de seu pai e produtor, o Demiurgo, *aitios* da geração, que transmite sua bondade à sua prole e fabrica uma obra bem-feita.

Contudo, é possível explicar a beleza do *kósmos* a partir de outro princípio. Assim, o Demiurgo como um produtor necessita de algo mais para cumprir a sua função e realizar o seu fim, ou seja, como ele consegue fabricar o *kósmos* e ordenar o sensível? Ora, a fim de introduzir ordem nas coisas sensíveis, o Demiurgo precisa de um padrão. Esse padrão são as Formas ou sua reunião, como no caso do Ser Vivo Inteligível. Dito de outro modo, o Demiurgo, por ser bom, contempla o Ser Vivo Inteligível e as Formas a fim de constituir o *kósmos* e ordenar o sensível, respectivamente, da melhor maneira possível (30 a e c). Como o paradigma do Ser Vivo Inteligível é o mais belo dos Inteligíveis, ele explica também a beleza do *kósmos*. Cabe notar que, nesse caso, a beleza do *kósmos* não é explicada por um

³⁴⁸ PLATÃO, *Timeu* 38 c8.

³⁴⁹ PLATÃO, *Timeu* 34 a9.

³⁵⁰ PLATÃO, *Timeu* 34 b1.

³⁵¹ PLATÃO, *Timeu* 37 c8.

³⁵² Devemos salientar que o diálogo *Timeu* é uma história verossímil e o Demiurgo uma figura metafórica usada pelo narrador a fim de explicar como o *kósmos* se constituiu. O Demiurgo é um *aitios*, um agente responsável. Ora, como defendemos, ser um *aitios* é, em última instância, ser um princípio explicativo. No caso do *Timeu*, o Demiurgo é um princípio explicativo da geração. Além disso, o Demiurgo é um Intelecto. Por ser um Intelecto, ele planifica (haja vista os verbos utilizados para retratar a ação do Demiurgo ao fazer o *kósmos* o mais semelhante possível ao paradigma) e o resultado de sua planificação contém, em alguma medida, racionalidade. Em outros termos, a figura do Demiurgo explica por que o universo é, em alguma medida, ordenado e racional. Ressalta-se que o universo não é totalmente racional em virtude do princípio da Necessidade (cf. capítulo 5, seção 5.2).

³⁵³ Em virtude da identificação do Demiurgo como o *noús*, por óbvio, ser semelhante ao demiurgo é também ser racional, é poder ser explicado racionalmente.

princípio associado, ao menos diretamente, à geração, mas ao ser. Desse modo, diante do exposto, cabe a pergunta – qual a noção de paradigma no *Timeu*?

4.2 OS INTELIGÍVEIS COMO PARADIGMA

Como argumentamos na seção anterior, os inteligíveis são *aitíai*. Mas que tipo de *aitía*? As Formas ou os Inteligíveis são *aitíai* no *Timeu*, pois elas/eles são os paradigmas usados pelo Demiurgo para a construção do *kósmos*. Elas/eles explicam por que as coisas são como são tanto no sentido formal quanto como fim. Mas, o que significa paradigma?

Segundo Bailly (2000, p. 1460), o termo *parádeigma* significa um modelo ou um exemplo e parece estar associado às artes. Assim, por exemplo, em Heródoto (5, 62) o termo se refere ao plano de um arquiteto. Já nos diálogos platônicos, o termo *parádeigma* alude ao modelo de um escultor (*República* 500 e) ou ao modelo de um pintor, como no caso do *Timeu* 28 c.

Na linguagem ordinária, a noção de paradigma (*parádeigma*) também pode ser compreendida como um modelo ou como um exemplo. No entanto, modelos e exemplos não são necessariamente sinônimos³⁵⁴. Como esclarece Rosen (1995, p. 81-82), o homem é um exemplo de mamífero, mas não se pode afirmar que o homem é um modelo de mamífero. Ainda segundo o mesmo autor (p. 82), um modelo é uma entidade abstrata ou uma construção conceitual que nos permite compreender um determinado animal (um indivíduo do reino animal) como um mamífero. Dessa maneira, um modelo adequado para representar um mamífero nem sempre é adequado para representar a raça humana. A título ilustrativo, a baleia é um exemplo de mamífero, mas não é um modelo adequado para representar a espécie *homo sapiens*. Na verdade, tudo dependerá do objeto que se pretende explicar ou compreender (p. 82). É o objeto que determina a adequação (ou não) do modelo utilizado para representar aquele objeto.

Ademais, um modelo pode ser um original que é copiado por alguém. É comum na literatura personagens ficcionais serem baseados em pessoas reais, ou seja, tais pessoas serviram de modelos para alguma outra coisa (ROSEN, 1995, p. 83). Em suma, a noção de modelo parece implicar, de alguma maneira, também a noção de padrão, regra ou mesmo uma definição de como algo é ou deve ser. Por sua vez, um indivíduo também pode

³⁵⁴ Sobre a noção de paradigma como *modelo*, suas semelhanças e diferenças da noção de paradigma como *exemplo*, cf. ROSEN, S. *Plato's Stateman: the web of politics*. New Haven and London: Yale University Press, 1995, p. 81-83. Nesse ponto, baseamo-nos em suas lições.

ser considerado como um modelo, pois ele pode reunir certas qualidades consideradas boas ou nobres por um determinado grupo e, desse modo, ser um exemplo a ser seguido pelos demais. Assim, a noção de modelo parece ter um âmbito descritivo e um âmbito prescritivo (como algo deve ou deveria ser, ainda que não o seja de fato).

Como já mencionado, o *kósmos* é formado a partir do paradigma dos Inteligíveis pelo Demiurgo, quando dá a forma e as propriedades ou poderes à sua criação (28 a8). Mas qual a noção de paradigma atrelada às Formas? Veremos duas passagens de outros diálogos, notadamente *República* e *Eutífron*, em que o termo *paradigma* está associado às Formas a fim de esclarecermos essa noção. Cabe observar que, embora o termo *paradigma* tenha sido utilizado em outros diálogos, nossa intenção é somente investigar essa noção relacionada diretamente às Formas³⁵⁵. A primeira passagem a ser investigada concerne à *República* 472 c4-d2. O contexto dessa passagem se relaciona à discussão sobre a igualdade de natureza entre homens e mulheres. Essa igualdade se manifesta na possibilidade de ambos os gêneros se mostrarem corajosos e valorosos em combate contra os inimigos da *politeia* (471 c- 472 a). O discurso sobre a igualdade de natureza entre homens e mulheres vem no bojo da discussão sobre a natureza da justiça e da injustiça, pois o conhecimento da natureza da justiça possibilita identificar um homem justo e a justiça, ou seja, conhecer o que é a justiça em si e identificar os casos particulares de justiça. Assim, a justiça em si parece desempenhar o papel de um padrão para o qual se pode olhar e discernir o que é justo e o que não é e, no caso do justo, seguir esse modelo a fim de se tornar um homem justo e, por conseguinte, ser feliz (472 b-c)³⁵⁶, ou seja, associada a uma ação (tornar-se justo e ser feliz) e a um fim. Vejamos a passagem (472 c4-d2):

Παραδείγματος ἄρα ἕνεκα, ἣν δ' ἐγώ, ἐζητοῦμεν αὐτό τε δικαιοσύνην οἷόν ἐστι, καὶ ἄνδρα τὸν τελέως δίκαιον εἰ γένοιτο, καὶ οἷος ἂν εἶη γενόμενος, καὶ ἀδικίαν αὐτὸν καὶ τὸν ἀδικώτατον, ἵνα εἰς ἐκείνους ἀποβλέποντες, οἷοι ἂν ἡμῖν φαίνωνται εὐδαιμονίας τε περὶ καὶ τοῦ ἐναντίου, ἀναγκαζόμεθα καὶ περὶ ἡμῶν αὐτῶν ὁμολογεῖν, ὅς ἂν ἐκείνοις ὅτι ὁμοιώτατος ἦ, τὴν ἐκείνης μοῖραν ὁμοιοτάτην ἔξειν, ἀλλ' οὐ τούτου ἕνεκα, ἵν' ἀποδείξωμεν ὡς δυνατὰ ταῦτα γίνεσθαι.

Em razão do paradigma, eu disse, buscávamos o que é a justiça, e como um homem se tornaria completamente justo, se existisse, e, uma vez que existisse, que seriam a

³⁵⁵ A noção de paradigma relacionada à teoria das Formas também tem um papel prático, uma vez que ao contemplar o paradigma, temos uma definição sobre o que é algo e assim podemos guiar e modelar nossas ações (âmbito prático) conforme o paradigma. A noção de paradigma exposta aqui está relacionada a um padrão geral ou universal e não a um exemplo (seguimos as lições de Prior), conforme tentaremos demonstrar ao longo da seção. Por tal motivo, tampouco discutiremos passagens em que a noção de paradigma está mais próxima à ideia de “exemplo” e não propriamente “padrão”, como a passagem 278 c-d do *Político* e 132 d do *Parmênides*, por exemplo. Além de, no caso do *Político*, não estar relacionado diretamente às Formas. Em PRIOR, W. J. The Concept of *Paradeigma* in Plato's Theory of Forms. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, v. 17, no. 1, 1983, p. 33-42.

³⁵⁶ O papel de Forma da justiça como um modelo a ser seguido parece implicar que, primeiro, deve se conhecer o que é a justiça em si e, uma vez que se a conheça, modelar nossa conduta.

injustiça e o mais injusto, a fim de que, contemplando-lhes, se nos aparecesse claro que a felicidade ou o seu oposto lhes cabia, e sermos forçados a concordar, relativamente a nós mesmos, que quem for mais semelhante a eles terá o lote mais semelhante ao seu, mas não foi a fim de demonstrarmos que isso era possível. (tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, 2010, p. 249 com modificações nossas)

Na passagem acima, a noção de paradigma parece ser uma abstração (no caso, a justiça em si)³⁵⁷. Ao construirmos um paradigma, temos um padrão ou critério, comparativo ou referencial, para julgar ou discernir as ações, atos e atividades particulares que estão conforme àquele paradigma. Em outros termos, é possível julgar ou discernir o que é uma ação ou um homem justo comparando essa ação justa ou esse homem justo em relação ao paradigma. Assim, o paradigma funciona como uma referência identificadora de casos particulares. Uma ação ou comportamento específico e determinado deve ser comparado com o paradigma a ver se possui algo em comum com ele. Em caso positivo, essa ação, ato, comportamento, atividade específica e determinada poderá ser considerada como uma instância desse paradigma. Contudo, o caso particular nunca será igual ao paradigma, isto é, a relação entre paradigma e sua instância é assimétrica, em virtude de serem dois entes ontologicamente distintos, um inteligível e o outro sensível. Assim, a Forma determina o que o item sensível é, mas o item sensível não tem nenhuma relação de determinação com relação às Formas. Segundo Prior (1983, p.37), por exemplo, Sócrates não tem por objetivo provar a real possibilidade da existência da Forma da Justiça ou o homem idealmente justo. Na verdade, a passagem tem apenas o condão de descrever um padrão ideal (e não um exemplo) pelo qual podemos julgar todas as instâncias de uma virtude³⁵⁸. Dessa maneira, uma cidade justa não é exatamente igual ao seu paradigma, mas o seu governante deve ser capaz de transmitir ao máximo as qualidades do paradigma da cidade justa à própria cidade, isto é, à cidade real (472 d-473 b).

Além disso, a noção de paradigma está associada a uma ação. Como Sócrates afirma, é em virtude do paradigma que eles buscam a justiça e o homem justo. Em outros termos, a ação de olhar para o paradigma guia a investigação. Haddad (2003, p. 39-44), ao investigar as ocorrências do verbo *blépo* nos diálogos platônicos, cita essa passagem da *República* como um caso em que o *olhar precede a conduta*, isto é, o ato de olhar orienta,

³⁵⁷ Adotamos a lição de James Adam, em seu comentário à *República*, no que tange à noção de paradigma se referir a uma abstração, a saber, a justiça em si. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper>>. Acesso em: 22 de outubro de 2018.

³⁵⁸ Ainda segundo Prior (1983, p. 37) se a ideia de Sócrates de paradigma fosse a de um exemplo ou um exemplar perfeito de uma determinada Forma, Sócrates poderia admitir a impossibilidade de realização da Forma no âmbito do vir a ser, mas a Forma se realizaria no âmbito do inteligível.

dirige a ação. Dessa maneira, ao olhar para o paradigma, Sócrates tem uma orientação para agir.

Em outro diálogo, *Eutífron* 6e³⁵⁹, o termo *paradigma* volta a aparecer.

Vejamos a passagem 6 c8-e7:

{ΣΩ.}: Οὐκ ἂν θαυμάζοιμι. ἀλλὰ ταῦτα μὲν μοι εἰς αὐτίς ἐπὶ σχολῆς διηγήσει· νυνὶ δὲ ὅπερ ἄρτι σε ἠρόμην πειρῶ σαφέστερον εἰπεῖν. οὐ γάρ με, ὦ ἑταῖρε, τὸ πρότερον ἰκανῶς ἐδίδαξας ἐρωτήσαντα τὸ ὅσιον ὅτι ποτ' εἶη, ἀλλὰ μοι εἶπες ὅτι τοῦτο τυγχάνει ὅσιον ὃν ὁ σὺ νῦν ποιεῖς, φόνου ἐπεξίων τῷ πατρί.

{ΕΥΘ.}: Καὶ ἀληθῆ γε ἔλεγον, ὦ Σώκρατες.

{ΣΩ.}: Ἴσως. ἀλλὰ γάρ, ὦ Εὐθύφρων, καὶ ἄλλα πολλὰ φῆς εἶναι ὅσια.

{ΕΥΘ.}: Καὶ γὰρ ἔστιν.

{ΣΩ.}: Μένησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελευόμην, ἔν τι ἢ δύο με διδάξαι τῶν πολλῶν ὀσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὀσιά ἐστιν; ἔφησθα γάρ που μιᾷ ιδέα τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια· ἢ οὐ μνημονεύεις;

{ΕΥΘ.}: Ἐγωγε.

{ΣΩ.}: Ταύτην τοῖνον με αὐτήν διδάξον τὴν ιδεάν τις ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπω καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, ὁ μὲν ἂν τοιοῦτον ἦ ὢν ἂν ἢ σὺ ἢ ἄλλος τις πρᾶττη φῶ ὅσιον εἶναι, ὁ δ' ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ.

Sócrates: Não me espantaria; mas, sobre isso me descreverás com mais detalhes de novo quando tiveres tempo de sobra. Agora, tentas me dizer mais claramente aquilo que te perguntei. Pois, ó companheiro, não me instruíste suficientemente quando perguntei primeiramente o que seria o pio, mas me disseste que ocorre de ser o pio o que tu fazes ao processar seu pai por homicídio.

Eutífron: E a verdade eu disse, ó Sócrates.

Sócrates: Talvez, mas, ó Eutífron, muitas coisas dizes ser pias.

Eutífron: Pois elas são.

Sócrates: Então, estás lembrado de que não foi isso que exortavas, de me ensinar um ou dois dos muitos atos pios, mas aquela Forma ela mesma, pela qual todos os pios são pios? Disseste, pois, que há uma única ideia pela qual a coisas ímpias são ímpias e as pias, pias, ou não lembras?

Eutífron: Eu, sim.

Sócrates: Portanto, ensine-me o que é essa ideia mesma, a fim de que, ao olhar³⁶⁰ para ela e usá-la como paradigma, de modo que se algo for tal como ela, seja tu seja outro digam que é pio o que fazem, se não for tal como ela, não digam.

Como sabemos, nesse diálogo Sócrates busca investigar o que é a piedade.

Ele o faz junto com Eutífron, um adivinho que ele encontra no Pórtico do Basileu (2 a1-4). Sócrates se encontra no pórtico a fim de tomar conhecimento das denúncias de corrupção da juventude e impiedade contra ele (2c2-d5 e 3b1-4). Por sua vez, Eutífron vai ao Pórtico para denunciar seu pai por homicídio (4 a3-4, a6, a10). Nesse contexto que reúne elementos éticos, jurídicos, políticos e religiosos, Sócrates busca saber o que é a piedade a fim de se defender da denúncia de Meleto (5 a3- d4). Mais ainda, saber o que é a piedade implica falar claramente sobre o que é a piedade (6 d1). O conhecimento sobre o que seja a piedade não pode ser

³⁵⁹ Prior (1987, p. 34-35) também cita a mesma passagem do diálogo *Eutífron*.

³⁶⁰ ἀποβλέπω significa “ficar o olhar sobre”; “prestar atenção em”; “olhar”; “olhar com respeito”; “admirar”, dentre outros significados, MALHADAS D.; DEZOTTI M.C. C.; NEVES, M.H. M. (Coord.). *Dicionário Grego-Português*, Vol. 1, Cotia: Ateliê Editorial, 2006, p. 106.

extraído de um único exemplo empírico ou de um único ato ou ação (acusar o pai de homicídio), mas envolve muitas outras coisas que se dizem piedosas (6 d6-7). Na verdade, Sócrates deseja uma única Forma (a essência) que faz com que os atos piedosos sejam piedosos e, por extensão, os atos impiedosos sejam ímpios (6d11-e1). Essa Forma funcionaria como um paradigma para ser contemplado e esse ato de contemplação proporcionaria algum conhecimento sobre a piedade e permitiria distinguir os atos pios dos ímpios³⁶¹.

Dito de outro modo, Sócrates parece exigir que Eutífron lhe diga o que é essencialmente comum a todos os atos pios a fim de que tais atos sejam considerados pios. A partir dessa característica essencial comum presente em todos os casos particulares será formada uma definição universal e esta definição universal permitirá identificar (e conhecer) todos os atos pios³⁶². Ademais, essa definição universal deve ser uma definição real e não nominal³⁶³, ou seja, uma definição procura apreender a essência do seu objeto, o que o objeto realmente é. Como exemplifica Fine (2004, p. 48), uma definição real de *ouro* (o minério) especificaria a constituição interna desse mineral ao invés das suas características observáveis como o peso, a cor ou o brilho. Essa definição especificaria as características que um objeto deve ter a fim de ser classificado como ouro e não as características com que as pessoas comuns classificariam algo como sendo ouro. Em outros termos, continua a autora, ela explicaria o que o ouro é e não o que as pessoas querem dizer com a palavra ‘ouro’. “Sócrates quer saber por que, em virtude daquela característica, algo é F.” (FINE, 2004, p. 48). Dessa maneira, podemos saber se um item qualquer pertence à classe do objeto definido (podemos saber se um item qualquer é ouro ou não), uma vez que conhecemos a característica comum a todos os itens pertencentes a classe do objeto definido. Sabemos por que um item qualquer é ou não x (o objeto definido) ou, no caso, sabemos por que um ato qualquer pode ser classificado como pio.

Além disso, ao identificar o que há de comum a todas as ações pias, é possível classificar como ímpios todos os atos opostos à definição apresentada. Assim, a noção de paradigma parece significar um padrão geral que funciona como um critério de identificação e aferição. Como esclarece Allen (2014, p. 71), é possível distinguir uma ação

³⁶¹ Segundo Allen, com quem concordamos, a pergunta sobre o que é a piedade ou o pio surge em um contexto prático. O conhecimento sobre o que é pio e o que não é pio permite identificar quais ações são pias e quais ações não são pias. Só é possível classificar uma ação como pia ou não se soubermos o que é a piedade. Em ALLEN, R.E. *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*. Oxfordshire: Routledge, 2014, p. 72.

³⁶² Sócrates parece associar definição e conhecimento. Assim, saber definir algo (x) é necessário para ter algum tipo de conhecimento sobre esse algo (x). Essa parece ser também a visão de Fine. Em FINE, G. *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 2004, p. 49.

³⁶³ A definição nominal é a explicitação das propriedades necessárias para se distinguir um objeto de outro. No entanto, ao contrário da definição real, ela não faz menção à essência do objeto definido.

ou uma coisa pia das que não são apenas pela própria natureza das coisas pias na medida em que são pias. Dessa maneira, conhecer o que é o pio permite fazer essa distinção (entre as coisas e ações pias e as que não são pias). A piedade é um *padrão* para detectar itens e ações que são desse tipo (pio), ou seja, instâncias da piedade. Ainda segundo o mesmo autor, em termos epistemológicos, as Formas são padrões para identificar suas instâncias, pois estas têm, de alguma maneira, a Forma (5d), e a “[...]Forma é aquilo pelo qual suas instâncias são o que elas são (6d)” (ALLEN, 2014, p. 71)³⁶⁴. O papel explanatório do paradigma também é ressaltado por Fine (2004, p. 53). Segundo essa autora, o paradigma é um padrão no sentido de saber que algo é *x*, devendo referir-se à Forma de *x*. Assim, para ser capaz de reconhecer um item qualquer como belo, é necessário saber o que é a Beleza e usar esse conhecimento a fim de explicar por que esse item é belo.

De fato, o uso de paradigmas parece ter esse papel explanatório apontado por Fine. Contudo, acreditamos que as passagens elencadas mostram mais do que esse sentido explanatório. Há uma relação entre a contemplação do paradigma e a boa execução de uma atividade ou de uma ação³⁶⁵. Parece-nos que conhecer o que é o pio ou justo nos permite ordenar nossa vida consoante esse conhecimento do pio ou do justo, ou seja, existe uma relação entre a posse de um critério (saber o que é pio ou justo e o que não é nos fornece um critério de identidade e classificação das ações humanas) e uma finalidade, a saber, a condução reta da nossa vida. É uma exigência presente expressamente também no Livro I da *República*, como lembra Allen (2014, p. 72)³⁶⁶. Após o discurso de Trasímaco sobre o que é justo e o que é injusto, ou, mais especificamente, sobre como o justo e a justiça consistem na vantagem do mais forte e de quem governa (343 c), Trasímaco tenta se retirar, mas Sócrates e os demais ouvintes o forçam a permanecer e explicar suas palavras (344d). Sócrates admoesta Trasímaco de que a definição sobre o que é justo e a justiça tem implicações no curso do tipo de vida que cada um pretende seguir. Vive-se melhor ou pior ao se conhecer ou não o que é justo e a justiça (344 e). O conhecimento sobre uma determinada excelência (justiça ou piedade) é um requisito para uma boa vida. Quem a possui, pode viver bem; mas quem desconhece, vive mal, pois não tem um critério, padrão ou um modelo de identificação e

³⁶⁴ “[...] the Form is that by which its instances are what they are (6d)”. (ALLEN, 2014, p. 71)

³⁶⁵ Na sua análise do papel dos paradigmas, Fine está preocupada com a questão das definições, por isso, esse aspecto de ser um modelo ou uma guia para uma ação não é tratado por Fine.

³⁶⁶ Allen também associa o conhecimento sobre o que é uma determinada virtude à correta maneira de viver, pois (como defendemos) o conhecimento definicional nos permite ter um critério de classificação e comparação das ações. Não há apenas um aspecto teórico no conhecimento, mas também há uma demanda no campo da prática, o agir bem.

comparação das suas ações e das ações dos demais. Tampouco é possível sem esse conhecimento estabelecer um propósito para sua vida, a saber, viver bem.

Salienta-se que a noção de paradigma defendida por Sócrates no diálogo *Eutífron* expressamente rejeita a ideia de paradigma como exemplo, haja vista a passagem 6d já examinada. Sócrates rejeita a definição por exemplos a favor de uma definição geral ou universal da piedade³⁶⁷. Como explica Correia (1999/2000, p.84-85):

[...] neste diálogo o termo *paradigma* está associado à exigência socrática de um discurso que não apele a alguma instância intermediária e imagética, mas que apenas teoricamente explicita o princípio explicativo da virtude em apreço.

Haddad (2003, p. 30-34) cita essa passagem do *Eutífron* como um exemplo em que o verbo *blépo* (no caso do diálogo *Eutífron*, o verbo é *ἀποβλέπω*) aparece “orientando a fala do personagem, orientando sua resposta, ou mesmo uma consideração íntima, uma mudança de opinião pessoal ou de um grupo.” (HADDAD, 2003, p. 30). De fato, parece-nos que a autora tem razão na sua observação. A resposta esperada por Sócrates (o que é pio) é a definição da essência da piedade a fim de usá-la como um paradigma para saber quais ações são pias e quais não são (ALLEN, 2014, p. 28). Assim, a consulta à Forma da piedade tem um tanto lado metafísico e epistemológico (saber o que é) quanto um lado prático, a saber, ao conhecer o que é pio, Sócrates pode se defender da acusação de Meleto (5 a-b), por exemplo.

Após termos examinado duas ocorrências da relação entre Formas e *paradigma* na *República* e no *Eutífron*, respectivamente, voltamos nossa atenção para o *Timeu*, objeto da nossa discussão. Como nas outras passagens citadas, no *Timeu* (28 a7, b2, c6) o termo *paradigma* parece significar *padrão* ou *modelo* usado para identificar e guiar as atividades (ações) do Demiurgo³⁶⁸. Nas duas primeiras passagens (28 a7 e b2), Timeu afirma que “o que sempre é”, sem gênese e apreendido pela inteligência é usado pelo Demiurgo como um paradigma para criação do universo. O Demiurgo contempla “o que sempre é” e age, ou seja, ele fabrica o universo e reproduz no objeto de sua criação a forma e o poder presentes no paradigma. Dessa maneira, sua obra é bela. Por outro lado, se o paradigma utilizado fosse “o que é gerado”, a obra não seria bela. Dito de outro modo, nessas duas

³⁶⁷ Segundo Prior (1983, p. 34), Sócrates rejeita a definição por exemplo no diálogo *Eutífron* (6d-e), no *Mênon* (72 b et seq) e em outros diálogos. Mais ainda, Sócrates busca uma definição universal capaz de se adequar a toda e qualquer aplicação do termo. No que concerne propriamente ao diálogo *Eutífron*, ainda de acordo com Prior, as Formas são objeto de definição. Assim, a noção de paradigma nesse diálogo não pode ser de instâncias de propriedades, uma vez que Sócrates rechaça definições por exemplos e as Formas são objeto de definições universais, como já explicado. Além disso, deseja saber “a propriedade que, de alguma forma, é comum a ou nas ações pias” (Prior, 1983, p. 35), ou seja, ele não deseja que Eutífron lhe forneça um exemplo. Logo após essa passagem (6d), Sócrates se refere às Formas como paradigmas.

³⁶⁸ A única distinção aparente entre as passagens citadas e a do *Timeu* consiste em que tais passagens dos desses diálogos concernem não apenas ao problema do conhecimento, mas também a questões morais. Já as passagens elencadas do *Timeu* se referem à cosmologia. Contudo, em todos os casos há uma mesma atividade, a saber, a contemplação do paradigma para a realização da melhor ação ou para que o produto da ação seja o melhor.

passagens, a noção de paradigma está associada a um modelo a ser contemplado e usado como guia ou um fim para uma ação. Essa ação é uma atividade produtiva, a saber, a construção do *kósmos*. Mais uma vez, o verbo usado para indicar a atividade de olhar para o paradigma antes de agir é *blépo*. Como observa Haddad (2003, p. 37), o verbo *blépo* está associado aos atos de construção e produção, fornecendo as pretensões do construtor, “aquilo que o orientou”. Esses construtores, ainda segundo a mesma autora, podem ser tanto pessoas reais quanto metafóricas, como o Demiurgo do *Timeu*. Como já mencionamos no segundo capítulo, a demiurgia é uma técnica e, por conseguinte, exige um saber anterior ao ato de fabricação. O processo de fabricação é, nas palavras de Haddad (2003, p. 39), um “caminho necessariamente pensado de antemão”. Nesse caso, não pode haver erro, pois não há erro em algo planejado antecipadamente, sobretudo se quem exerce essa função conhece sua arte e a melhor maneira de realizá-la (HADDAD, 2003, p. 39). Desse modo, parece-nos que a noção de paradigma (olhar o paradigma) está associada (ao menos no caso do *Timeu*) a uma técnica, um saber teórico e que, por conseguinte, exige uma atividade intelectual. Não por outro motivo, mormente no primeiro relato da criação do *kósmos* (27 d-48 a), a noção de paradigma se encontra associada, de alguma maneira, a atividade intelectual por parte do Demiurgo ($\epsilon\pi\nu\omicron\epsilon\omega$ ³⁶⁹, $\delta\iota\alpha\nu\omicron\epsilon\omega$ ³⁷⁰, $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ³⁷¹, $\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota$ ³⁷²) e a um fim ou propósito concebido de antemão, como já mencionamos no capítulo anterior e também na seção anterior.

Além disso, o produto dessa atividade pode ser qualificado como belo ou não. Como o Demiurgo se utiliza dos Inteligíveis como um modelo para desempenhar a sua função, então o produto de sua atividade é belo. Se o modelo utilizado não fosse os Inteligíveis, mas o que é gerado, então o resultado da atividade não seria belo. Ressalta-se ainda que o paradigma é usado a fim de reproduzir na obra a forma e a propriedade (“ $\tau\eta\nu\ \iota\delta\epsilon\alpha\nu\ \kappa\alpha\iota\ \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\nu$ ”)³⁷³ dos Inteligíveis, ou seja, o Demiurgo parece ter um propósito muito específico ao utilizar os Inteligíveis como paradigma,³⁷⁴ a saber, fabricar um belo *kósmos* na medida do possível.

A passagem 28 c6 reproduz basicamente as duas passagens acima. A distinção se encontra no contexto em que a noção de paradigma surge. Nas duas primeiras passagens, a noção de paradigma aparece na distinção ontológica e epistemológica dos

³⁶⁹ PLATÃO, *Timeu* 37 c8.

³⁷⁰ PLATÃO, *Timeu* 38 c8.

³⁷¹ PLATÃO, *Timeu* 34 a9.

³⁷² PLATÃO, *Timeu* 34 b1.

³⁷³ PLATÃO, *Timeu* 28 a 7-8.

³⁷⁴ Essas passagens já foram analisadas no capítulo 3, elas serão discutidas apenas a fim de esclarecer a noção de paradigma.

“entes” constituintes da realidade. Nessa terceira passagem (28 c6), a noção de paradigma surge na explicitação do produto fabricado ou organizado pelo Demiurgo, a saber, o *kósmos* e da qualificação do agente responsável pela criação do *kósmos*. A premissa do argumento é a de que não há geração sem um agente responsável (*aítios*). Ora, como o universo é gerado, ele teve um agente responsável pela sua geração. Contudo, o agente responsável pela geração do *kósmos* parece precisar de um paradigma a fim de realizar sua atividade, isto é, nada do que é gerado, pode ser gerado sem um paradigma a ser contemplado e copiado. Ademais, em virtude da beleza do *kósmos* (produto ou efeito da atividade), sabe-se qual o paradigma utilizado, isto é, o referente aos Inteligíveis. Dessa maneira, parece que a geração não é possível sem um paradigma, pois ele permite identificar o que está sendo produzido. Tudo o que é gerado deve ficar tal qual ou o mais próximo possível do paradigma contemplado. Além disso, no caso do *kósmos*, como o produto da atividade é belo, a consequência necessária é a utilização dos Inteligíveis como paradigma.

Em outras passagens acerca da gênese do *kósmos* (30 c2-31 a; 37 c7; 38b9 e c1), novamente o termo *parádeigma* é utilizado (31 a4). Na primeira passagem (30 c2-31 a) há a descrição da atividade demiúrgica como a atividade de organização do *kósmos* à semelhança do Ser Vivo, isto é, a reunião de todos os quatro tipos de inteligíveis, o todo englobante dos tipos alado, divino, terreno e aquático (39 e11-40 a4). Acreditamos que o exame dessa passagem ajuda a elucidar a natureza do paradigma e a sua função. Primeiro, a passagem 30 c2-d1:

τούτου δ' ὑπάρχοντος αὐτῷ τὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίτι τῶν ζῴων αὐτόν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἶδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν - ἀτελεῖ γὰρ εἰκότος οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν - οὗ δ' ἔστιν ἄλλα ζῶα καθ' ἑνὲν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτόν εἶναι τιθῶμεν τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβόν ἔχει, καθάπερ ὁδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατὰ τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτόν ὁ θεὸς ὁμοιωσαὶ βουλευθεὶς ζῶον ἐν ὁρατόν [...]

Sendo assim, vamos começar a falar sobre o que vem a seguir a isso. Em semelhança a qual dos seres vivos o compositor o compôs? Não nos rebaixemos a ponto de achar que foi um dos que naturalmente tem a forma de uma parte, pois nada que é semelhante ao incompleto poderia ser belo. Mas estabelecemos que ele será o mais semelhante de todos àquilo de que os outros seres vivos são parte segundo a unidade e o gênero, aquilo que em si engloba todos os seres vivos inteligíveis, do mesmo modo como o cosmos é composto por nós e pelos demais entes visíveis, pois o deus desejou assemelhar o único ser vivo visível ao mais belo e mais completo, em todos os sentidos, dos inteligíveis [...]

Com relação à passagem acima transcrita, devemos preliminarmente observar que Timeu designa o paradigma do inteligível como Ser Vivo (30 c5-6). A maioria

dos autores, como Cornford (1997, p. 40-41)³⁷⁵, Prior (1983), Parry (1981, p. 13-32) acredita que esse Ser Vivo mencionado por Timeu é uma Forma. Na verdade, ele pode ser considerado um sistema completo e unificado de inteligíveis (TAYLOR, 1928, p. 80), uma coletividade ou reunião. Timeu afirma que esse ser vivo inteligível abrange em si todos os outros νοητά ζῷα, ou seja, *seres vivos inteligíveis*. Ora, como ele abrange a todos os outros seres vivos inteligíveis, ele é uma comunidade, um corpo coletivo e não um único inteligível singular³⁷⁶.

Isso posto, como o *kósmos* é modelado segundo o paradigma do Ser Vivo, é de se concluir que ele também é um todo completo, único e animado. Essa descrição do *kósmos* e de seu paradigma como um Ser Vivo nos faz indagar se os *noêta zôa* (seres vivos inteligíveis) têm alma. A despeito da terminologia, por *noêta zôa* não se trata de uma “criatura com alma”, como bem adverte Cornford (1997, p. 40). Cornford não acredita que o Ser Vivo Inteligível ou qualquer outro inteligível como as Formas sejam *uma* criatura viva em si mesma, mas um ente (ou um sistema de entes) eterno e imutável. Assim, por exemplo, no caso da Forma do homem, essa Forma não é *um* homem. “Não é uma alma nem tem um corpo ou é dotada de existência no espaço e no tempo” (CORNFORD, 1997, p. 40).³⁷⁷ Se Timeu postulasse uma Forma ou um sistema de inteligíveis com alma, isso seria uma extravagância na metafísica platônica³⁷⁸. Além disso, isso seria contrário a tudo o que sabemos sobre as Formas ou inteligíveis, haja vista que em nenhum diálogo há menção às Formas ou a qualquer Inteligível como um ente dotado de alma. As Formas e os Inteligíveis são sempre caracterizados como entes eternos, imutáveis, invisíveis e intangíveis (*Fédon* 78 b-79 c), inclusive no próprio *Timeu* (27 d-28c; 52 a-b).

Após essas questões preliminares, retornemos à análise propriamente dita da passagem, mormente com relação à noção de paradigma. Essa passagem, mais uma vez, descreve a atividade demiúrgica como uma atividade contemplativa e produtiva. O Demiurgo olha para o paradigma e organiza o *kósmos* de maneira semelhante a ele³⁷⁹. Dito de outro modo, o produto da atividade demiúrgica não é idêntico ao paradigma, mas semelhante a ele. Assim, a relação entre o paradigma e o produto fabricado é assimétrica. Essa assimetria entre

³⁷⁵ Segundo Cornford, o Ser Vivo é uma Forma complexa ou um sistema de Formas chamado “Criatura Viva Inteligível”. O Ser Vivo é uma Forma genérica contendo em si mesma todas as Formas das espécies subordinadas, a saber, as espécies celestes, aéreas, aquáticas e terrenas (39 e).

³⁷⁶ Essa Forma do Ser Vivo parece ser a Forma da Vida cósmica. Ela explica o motivo de o universo ser um todo vivo, composto de partes vivas, em que cada parte desempenha um papel e é fundamental para o equilíbrio do todo.

³⁷⁷ “It is not a soul, nor has it a body or any existence in space or time”. (CORNFORD, 1997, p.40)

³⁷⁸ Como notam Prior (1983, p. 38) e Vlastos (1972 apudPRIOR, 1983).

³⁷⁹ Como já mencionamos, são condições para a geração um agente responsável e um paradigma. Não é possível haver geração sem, pelo menos, esses dois princípios.

o resultado da atividade demiúrgica e o paradigma é uma característica da própria relação paradigmática. O produto gerado a partir do paradigma nunca é igual ao paradigma, sendo o paradigma uma Forma ou outro Inteligível e o produto final um item gerado, sensível.³⁸⁰

Mas, no que tange especificamente ao Ser Vivo, quais são as características copiadas pelo Demiurgo? A completude e a unicidade (31 a2-b3). Na verdade, a unicidade nos parece um corolário da completude. No Ser Vivo há a reunião de todos os seres inteligíveis perfazendo um todo completo. Por sua vez, no *kósmos* gerado há todos os seres sensíveis correspondentes aos inteligíveis presentes no paradigma, ou seja, o *kósmos* é também um todo completo. Ademais, o Ser Vivo (e os Inteligíveis contidos no Ser Vivo) não são propriamente seres vivos, mas entes imutáveis, eternos e não sujeitos ao movimento. Em outros termos, ser um ente movente implica estar sujeito à geração e/ou à corrupção. Dessa maneira, se o Ser Vivo e os Inteligíveis fossem, de fato, seres vivos, eles possuiriam características que não se coadunariam com o que sabemos acerca das Formas, como ressalta Prior (1983, p. 38) e também já exposto acima³⁸¹.

Como já mencionamos, as características da completude e da unicidade do *kósmos* são decorrentes da atividade de contemplação do paradigma eterno pelo Demiurgo/*noûs* (31 a4). Ora, o que o Demiurgo copia do paradigma do Ser Vivo é a sua completude e unicidade, o *kósmos* é completo e único. Eis a passagem 31 a2- b3:

πότερον οὖν ὀρθῶς ἓνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἓνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὅποσα νοητὰ ζῶα μεθ' ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἂν ποτ' εἴη· πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περιέχον δέοι ζῶον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνω, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνοι ἀλλ' ἐκείνω τῷ περιέχοντι τόδ' ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον. ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὁμοιον ἦ τῷ παντελεῖ ζῶντι, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγωνῶς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται.

Então, qual dos dois é mais reto falar, ou há um céu ou muitos e infinitos? Um, pois será fabricado conforme o paradigma. Afinal, como foi dito, o que abarca completamente todos os seres inteligíveis não poderia ser um segundo, com outros além dele mesmo. Pois, se houvesse, seria necessário um outro ser vivo além daquele, do qual os outros seriam partes, assim não seria correto dizer que esses são o que tudo envolve e ao que (o cosmos) se assemelha, mas apenas aquele. A fim de que o universo fosse semelhante ao ser vivo único e completo, por esses motivos,

³⁸⁰ Como diz Sócrates no *Fédon* 74 d, os itens sensíveis desejam ser como as essências, isto é, eles desejam ser completos. Contudo, falta-lhes algo. A incompletude ou imperfeição dos itens sensíveis é expressa no *Timeu* como o desejo do Demiurgo de fazer sua obra o mais semelhante possível ao paradigma eterno ou *do que sempre é*. Tudo o que é gerado é semelhante, mas não igual ao paradigma, portanto, o que é gerado é incompleto. Além disso, esse vocabulário de falta (ἐνδέω) e semelhança com o paradigma parece indicar que os itens gerados e sensíveis não têm um ser próprio, mas dependem ontologicamente das Formas ou dos Inteligíveis.

³⁸¹ Como o Ser Vivo não é um ser vivo (ele não tem corpo e alma), o paradigma das Formas não pode ser um exemplar ou exemplo, de acordo com Prior (1983, p. 38). Se a noção de paradigma fosse a de um exemplar ou exemplo, o Ser Vivo seria um ser vivo e isso seria algo absurdo na metafísica platônica, pois as Formas como seres vivos teriam características próprias de entes vivos como alma e corpo com todas as consequências que disso adviriam. Cf. n. 378.

não de dois nem de infinitos produziu o produtor do universo, mas um único universo foi e será gerado.³⁸²

De acordo com a passagem ora examinada, o *ouranós* (Timeu muitas vezes se refere ao *kósmos* como *ouranós*) é único, uma vez que foi fabricado pelo demiurgo segundo o paradigma englobante de todos os Inteligíveis (39 e). Como esse paradigma contém em si mesmo todos os inteligíveis, não pode haver outro. Caso houvesse outro paradigma, seria falso afirmar que o paradigma do Ser Vivo seria completo e único. Mais ainda, haveria a necessidade de haver um terceiro paradigma que abrangesse os dois paradigmas anteriores, ou seja, os paradigmas Ser Vivo₁ e Ser Vivo₂. Nesse caso, esses paradigmas seriam partes e não um ser único e completo³⁸³. Portanto, o *kósmos* deveria se assemelhar ao terceiro paradigma, visto que esse terceiro é que seria completo e único (31 a-b)³⁸⁴.

Patterson (1981, p.107-108), a nosso ver com razão, considera que esse argumento é uma redução ao absurdo da hipótese de que um paradigma completo, isto é, que englobe tudo, possa ser um de um par ou de vários, uma vez que o paradigma deve abarcar em si todas as outras Formas (as espécies de animais). Dessa maneira, se o paradigma não fosse um único todo inclusivo de todas as Formas de seres vivos (as quatro já mencionadas), deveria haver outro paradigma exatamente igual que não contivesse em si o primeiro paradigma (o paradigma gêmeo). Contudo, nenhum dos dois seria um todo englobante de todas as Formas, pois um não incluiria o outro. Como consequência, nenhuma das duas Formas paradigmáticas seria completa.

Assim, o Ser Vivo, paradigma utilizado pelo Demiurgo a fim de fabricar um belo *kósmos*, abarca todos os inteligíveis. O *kósmos*, por ser uma cópia no âmbito sensível (do Ser Vivo), deve reproduzir a característica de incluir todos os seres e, dessa maneira, ser um. Nas palavras de Parry (1991, p. 15-16), a questão central na interpretação da passagem é a noção de *completude maximal*, ou seja, a existência de um inteligível que contém todos os outros seres vivos inteligíveis. A partir da noção de *completude maximal*, ainda segundo Parry, segue-se a unicidade do Ser Vivo. Além disso, a unicidade do *kósmos* é explicada não

³⁸² Tradução cotejada com a tradução de Rodolfo Lopes (2013, p. 99) e com a tradução inglesa de W. R. Lamb, 1925. Disponível em: < <http://www.perseus.tufts.edu/hopper>>. Acesso em: 15 de maio de 2018.

³⁸³ Patterson considera que esse argumento é distinto da passagem 597 c7-9, *República*, uma vez que não menciona o problema da unidade e da multiplicidade como faz Sócrates na *República*. Em PATTERSON, R. The Unique Worlds of the “Timaeus”. *Phoenix*, v. 35, no.2, 1981, p. 107-108.

³⁸⁴ Parry (1991) também explica a unicidade do universo pela sua completude, ou melhor, a completude do paradigma tem como corolário sua unicidade e como o universo é fabricado à semelhança do paradigma do Ser Vivo, ele é completo e, portanto, único. Ou seja, a completude explica a unicidade e, por conseguinte, deve-se enfatizar a característica da completude na explicação da unicidade do *kósmos*. Em PARRY, R.D. The Intelligible World-Animal in Plato’s *Timaeus*. *Journal of the History of Philosophy*, v.29, n. 1, p. 13-32, 1991.

apenas por conter em si todos os seres visíveis, mas também em virtude de os elementos primeiros, formadores do corpo do *kósmos* (fogo, terra, água e ar), serem utilizados em sua totalidade, sem deixar nenhuma parte ou propriedade (*dýnamis*) de fora³⁸⁵ (32 c5-33 a2). Nas palavras de Timeu:

Τῶν δὲ δὴ τεττάρων ἐν ὅλον ἕκαστον εἴληφεν ἢ τοῦ κόσμου σύστασις. ἐκ γὰρ πυρὸς παντὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς συνέστησεν αὐτὸν ὁ συνιστάς, μέρος οὐδὲν οὐδενὸς οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπόν, τάδε διανοηθεῖς, πρῶτον μὲν ἵνα ὅλον ὅτι μάλιστα ζῶον τέλειον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἴη [...]

A constituição do universo tomou a totalidade de cada um dos quatro elementos. Pois foi a partir do todo do fogo, da água, do ar e da terra que o que constituiu o universo o constituiu, não tendo sido deixado parte de nenhuma delas nem nenhuma propriedade de fora, tendo sido esse o propósito. Primeiramente, a fim de que fosse ao máximo um todo, deveria ser um ser vivo completo a partir de partes completas [...]

Como já mencionamos, Timeu não cansa de nos lembrar de que o *kósmos*, dotado de alma e *noûs*, é a mais bela das coisas visíveis (30 b). Com o fim de ser completo e único, o *kósmos* deve se assemelhar ao mais belo dos seres inteligíveis, o Ser Vivo, pois ele abrange todos os outros seres inteligíveis. Por sua vez, o Demiurgo, a fim de cumprir a sua função de maneira excelente, usa todos os elementos (água, ar, terra e fogo) e suas propriedades em sua totalidade (32 c-d)³⁸⁶. Assim, parece-nos que a completude e, por consequência, a unicidade do *kósmos* são asseguradas tanto do ponto de vista quantitativo (o número de partes, ou seja, os seres alados, celestes, aquáticos e terrenos e os quatro elementos, terra, água, ar e fogo) quanto qualitativo (as propriedades ou poderes dos elementos). Como salienta Parry:

Claramente nosso cosmos é completo porque ele contém todos os elementos e os elementos são completos porque nenhuma partícula deles existe fora do nosso cosmos. Por sua vez, porque contém todos os elementos, nosso cosmos é único, já que nenhuma outra criatura pode surgir fora dele; fazê-lo materialmente completo é o primeiro passo para fazê-lo ontologicamente completo. (PARRY, 1991, p. 23, tradução nossa)³⁸⁷

³⁸⁵ Aristóteles, *Do Céu*, 278 b1-9 parece argumentar nas mesmas bases que o *Timeu* sobre a unicidade do céu. Assim, Aristóteles se baseia em uma premissa geral, “uma coisa cuja substância reside em um substrato de matéria não pode nunca vir a ser na ausência de toda a matéria.” (“ἡ οὐσία ἐν ὑποκειμένῃ τινὶ ὕλῃ, τούτων οὐδὲν ἐνδέχεται γίγνεσθαι μὴ ὑπαρχούσης τινὸς ὕλης.”, 278 b1-2). O céu é um ente material e particular. Se fosse composto por uma parte e não por toda a matéria, então haveria o céu e um céu, ou seja, haveria uma distinção entre um céu específico (sobre o qual declaramos algo acerca dele) e um céu em geral. E nós não nos referiríamos ao mesmo ente. Contudo, pela premissa geral, é impossível a existência de dois céus, porque toda a matéria para a composição do céu se encontra nele. Dessa maneira, o céu é composto por todos os corpos perceptíveis.

³⁸⁶ Tratamos com mais minúcias sobre o corpo do *kósmos* na parte da atuação do demiurgo (capítulo 3, seção 3.5).

³⁸⁷ Clearly our cosmos is complete because it contains all the elements and the elements are complete because no particle of them exists outside our cosmos. In turn, because it contains all the elements, our cosmos is unique in that no other creature can arise outside it; making it materially complete is the first step in making it ontologically complete (PARRY, 1991, p.23).

Um outro aspecto a ser abordado é o de que, tal como o paradigma, o mundo visível também é um todo composto por partes (39 e)³⁸⁸. Talvez, o mais correto seja afirmar o seguinte: o Ser Vivo englobante de todos os inteligíveis (e, portanto, o mais perfeito e mais belo) é o paradigma do *kósmos*, por isso o *kósmos* também é um ser visível englobante de todos os seres visíveis e é completo e belo (39 e). Aliás, cabe observar que a criação das quatro espécies de seres vivos é descrita como uma decisão (e, portanto, um ato intelectual do *noûs*) do Demiurgo a fim de assemelhar o *kósmos* e os seres vivos contidos nele ao Ser Vivo (39 e6). Em outros termos, a função ou finalidade demiúrgica consiste em tornar o *kósmos* o mais semelhante (*homóios, homóion*) ao paradigma eterno sempre na medida do possível (38 c; 39 e). Desse modo, cabe ao Demiurgo ordenar os itens visíveis e os unir formando um todo completo e ordenado de seres visíveis (o *kósmos*), que, tal como o paradigma do Ser Vivo, reúne em um todo completo e ordenado todas as Formas³⁸⁹.

Em outra passagem, o papel dos Inteligíveis como paradigma é reafirmado no diálogo. Mais ainda, nesse caso, o paradigma exerce também o papel de princípio explicativo final. Desse modo, após a criação da Alma do Mundo, animada e movente, o Demiurgo se encheu de júbilo e, mediante uma atividade intelectual (ἐπινοέω, “propor-se a algo”; “conceber”, “ter a ideia”)³⁹⁰, ele tentou tornar o *kósmos* ainda mais semelhante ao paradigma (“ἔτι δὴ μᾶλλον ὁμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα”)³⁹¹. Ora, conforme a passagem 37 c6-d1, “Ὡς δὲ κινήθην αὐτὸ καὶ ζῶν ἐνόησεν τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα ὁ γεννήσας πατήρ, ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ἔτι δὴ μᾶλλον ὁμοιον πρὸς τὸ παράδειγμα ἐπενόησεν ἀπεργάσασθαι” (“Quando o pai gerador dessa efígie dos deuses eternos entendeu que ela era móvel e viva, então ficou admirado e em júbilo e pensou como aperfeiçoá-la tornando-a mais semelhante ao paradigma”).

Novamente, a relação entre o paradigma, isto é, o Ser Vivo e o universo é descrita como uma relação de semelhança e não de identidade (37 d1). E por quê? O paradigma é o Ser Vivo, um ser eterno. Contudo, o *kósmos* como um ente gerado não pode ser idêntico ao seu paradigma. E qual a característica que os distingue? A eternidade do Ser Vivo em contraposição à temporalidade do *kósmos*. Então, o que faz o Demiurgo? Através de

³⁸⁸ Como afirma Parry (1991, p. 20), “our cosmos resembles the IWA because the IWA contains all the other intelligible animals just as (i.e. in a way analogous to the way) our cosmos contains the other perceptual animals”. Ressalta-se que a abreviatura IWA significa o nosso Ser Vivo. Como já mencionado, Parry defende que esse Ser Vivo englobante de todas as Formas é uma Forma.

³⁸⁹ No entanto, uma característica que o Demiurgo não copia é a eternidade do paradigma (38 c). O *kósmos* gerado é sempre semelhante ao paradigma, mas, por sua natureza, não é eterno (38 b e 37c).

³⁹⁰ MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.C. C.; NEVES, M.H. M. (Coord.). *Dicionário Grego-Português*, Vol. 2, Cotia: Ateliê Editorial, 2007, p. 125.

³⁹¹ PLATÃO, *Timeu* 37 c8.

uma atividade intelectual, o Demiurgo construiu uma imagem móvel da eternidade simultaneamente à ordenação do universo, isto é, o Demiurgo constituiu corpos celestes que se movem de maneiras distintas, mas regulares (BRAGUE, 2006, p. 55-57).

Primeiramente, devemos observar que, ao ordenar, o Demiurgo faz o *ouranós* e também constitui (ao mesmo tempo) uma imagem móvel da eternidade, isto é, os corpos celestes que se movem de acordo com o número. Na passagem 37 d, segundo Brague (2006, p. 55) o sentido do vocábulo *ouranós* não é universo, mas “conjunto de astros”, pois é a existência e o movimento do Sol, da Lua, das estrelas fixas e das constelações formadas pelas estrelas que torna possível a observação do movimento do céu. Claro que o universo é necessário, mas, nesse caso, ele não é condição suficiente para a existência de algo. Aliás, ainda de acordo com Brague (2006, p. 55), Timeu já narrou a constituição do universo e, por conseguinte, não haveria nenhuma justificativa para que Timeu voltasse a narrar a constituição do mundo. Por outro lado, nada foi dito sobre a gênese dos corpos celestes, relato que virá na sequência do diálogo.

Como já sabemos, o paradigma do universo é o Ser Vivo. O que sabemos sobre o universo até esse ponto? Na verdade, Brague (2006, p. 57), com razão, aponta ser a única coisa que podemos dizer acerca do universo é que ele é um crânio. Todas as outras características físicas como olhos, boca, braço, pernas, orelhas, nariz foram descartadas (33c1-34 a6). De fato, ainda segundo o mesmo autor, a cabeça é a única parte corporal expressamente mencionada no primeiro relato da gênese do universo. “A cabeça contém os mesmos movimentos que o universo (44d3), cuja regularidade deve imitar (47 b7-c4 e 90 c7-d7)” (Brague, 2006, p. 57, tradução para o português Nicolás Nyimi Campanário). Como já notaram o próprio Brague (2006, p. 57) e Cornford (1997, p.99-102), o termo *ágalma* não é sinônimo de *eíkon*, mas é um objeto de adoração por conter a essência da divindade (e não a própria divindade), ou seja, o universo como *ágalma* é objeto de adoração da divindade por conter sua essência.³⁹² De fato, o universo é composto por corpos celestes, que são objetos de um santuário, lugar de adoração aos deuses (*Epínomis*, 983 c)³⁹³.

Como já mencionamos, o que ocorre simultaneamente ao nascimento do tempo é o nascimento dos corpos celestes, estes fazem parte do universo. Em outros termos, a função do Demiurgo é ordenar o âmbito do sensível, ao cumprir sua função, ele gera os itens

³⁹² Cornford cita outras passagens no *corpus* platônico em que *ágalma* tem o mesmo sentido, como *Epínomes* 983 c; *Fedro* 252 d; *Leis* 931 a.

³⁹³ A referência ao diálogo *Epínomes* consta também da obra de BRAGUE, R. *O Tempo em Platão e Aristóteles*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 57.

sensíveis e essa geração ocorre simultaneamente ao nascimento do tempo. Nas palavras de Brague (2006, p. 60):

O que é fabricado é um *sensível ordenado*. Chamá-lo de céu é indicar que o que faz com que o mundo seja mundo (*kósmos*) não é o sensível – pois este não é, como tal, ordenado -, mas sim a própria ordem. Ora, a ordem que faz do mundo o *kósmos* que ele é, em primeiro lugar e sobretudo, é a de um movimento ordenado. (tradução de Nicolás Nyimi Campanário, grifos do autor)

Ora, se a tarefa precípua do Demiurgo é constituir um ente sensível ordenado como uma imagem do paradigma do Ser Vivo, considerar o tempo como imagem do *aíon* não consegue captar a exata dimensão da função do Demiurgo. É apenas ao conceber o céu como algo dotado de movimento, a saber, o movimento dos corpos celestes, é que podemos perceber que a ordem criada pelo Demiurgo não é externa, mas interna aos corpos celestes. Assim, temos uma noção muito mais exata do produto da criação do Demiurgo. Nossa interpretação concorda com a de Brague (2006, p. 61-62):

Na verdade, o sensível, no *Timeu*, não está *enquanto tal* no tempo. Poder-se-ia até mesmo dizer que o sensível enquanto tal *não está* no tempo. Ele só é na exata medida em que ele está ordenado em um universo (*ouranós*). O que Timeu afirma como simultaneidade com o nascimento do tempo não é o nascimento do mundo, mas o dos corpos celestes, não os das coisas sensíveis, mas os das coisas regradas e ordenadas. Assim que os corpos celestes são colocados nas órbitas que lhes correspondem, o movimento destas se dá segundo o número, e há tempo. Esse movimento é sempre ordenado. *Tempus a temperare*. Quanto ao sensível, embora ele não esteja, como tal, no tempo, é importante observar que ele tampouco está na eternidade. Ele está totalmente fora do domínio no interior do qual a diferença entre tempo e eternidade é pertinente (tradução do francês para o português de Nicolás Nyimi Campanário e grifos do autor).

Assim, parece-nos que Brague quer indicar que o que é constituído pelo Demiurgo não são os itens sensíveis, mas os *sensíveis ordenados*. É a ordem e não o sensível que faz do mundo, mundo. O nascimento do mundo é o surgimento da ordem. Mais ainda, ao surgirem os corpos celestes, a ordem, é que surge o tempo. Por tal motivo, o sensível não está no tempo, o que está no tempo é o sensível ordenado. Na verdade, a condição para a existência do sensível é a *khôra* (BRAGUE, 2006, p. 62).

Isso posto, retornemos à relação de semelhança entre o paradigma e sua imagem. Essa relação de semelhança parece se desenvolver a partir do número da seguinte maneira: os astros³⁹⁴ movem-se circularmente, de maneira regular e constante, possuindo cada

³⁹⁴ No que concerne à interpretação das passagens 37 c-39 a, nós adotamos as lições de Rémi Brague. Segundo Brague (2006, p. 51-53) não é o tempo que é uma imagem móvel da eternidade, mas o *ouranós*, isto é, os corpos celestes que se movem de maneiras distintas, mas com regularidade (2006, p. 55-57). Brague discorda da interpretação tradicional no que concerne à construção da expressão “ao mesmo tempo” após um participio presente. Segundo o autor, a melhor tradução para essa construção seria “E, ao mesmo tempo que exerce sua atividade organizadora, ele fez...” e não o sentido de que o Demiurgo construiu o céu e o tempo; ou seja, o Demiurgo faz o céu e é o céu a imagem do *aíon*, pois, com a tradução citada, a palavra “imagem” não é objeto

qual uma órbita própria (38 c, 39 b-c). Assim, parece ser possível observar e calcular essas órbitas, isto é, a regularidade do movimento dos astros (47 a)³⁹⁵. A nosso ver, é a regularidade do movimento dos astros (medidos pelo número) que os torna semelhantes às Formas (39 d).

Mais ainda, como outrora mencionamos, as Formas no *Timeu* devem ser entendidas em sua relação com o receptáculo (48 a e e) ou a *khôra*, um terceiro gênero além das Formas e do que é gerado. Os itens gerados devem a sua essência ou o seu ser às Formas e a sua existência ao receptáculo ou à *khôra* no qual eles são gerados ou ordenados (PRIOR, 1983, p. 39). Dessa maneira, a fim de compreender a noção de paradigma dos Inteligíveis é necessário analisar a relação entre Formas e receptáculo, objeto de discussão do próximo capítulo.

direto do verbo *poeî*, mas aposição da palavra *ouranós*, isto é, “ a imagem do *aíon* não é o tempo, mas o céu” (2006, p. 52).

³⁹⁵ Desse modo, concordamos com a interpretação de Brague (2006, p. 61). Notemos que só nesse ponto, ou seja, com relação ao movimento dos corpos celestes que entra a questão do tempo em Platão. Não adentraremos a discussão, uma vez que não é o objeto da nossa análise. Para uma análise minuciosa do problema do tempo em Platão, cf. BRAGUE, R. *O Tempo em Platão e Aristóteles*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006, p. 15-105 e também MOHR, R. Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge does. *History of Philosophy Quarterly*, v.2, no. 2, 1985, p. 131-144.

5 OS OUTROS PRINCÍPIOS EXPLICATIVOS: *SUNAÍTIOS*, NECESSIDADE E O TERCEIRO GÊNERO

Nesse último capítulo, pretendemos analisar os princípios explicativos restantes da gênese do *kósmos*. Essa tarefa implica examinar o fim do primeiro e o segundo relato da geração (47 e3- 69 a6). Dessa maneira, discorreremos sobre *sunaitios*, a Necessidade e o Receptáculo. Vamos, então, primeiro tratar do *sunaitios*.

5.1 *SUNAÍTIOS*

5.1.1 Noções Preliminares

A noção de *sunaitios* (plural *sunaitía*) surge na transição do primeiro relato para o segundo relato da geração do *kósmos* (47e3 a-69 a6). O vocábulo *sunaitios* significa etimologicamente “quem é causa de qualquer coisa, com um outro, quem contribui a” (BAILLY, 2000, p. 1837). No âmbito jurídico, também tem a acepção de “cúmplice” (BAILLY, 2000, p. 1837)³⁹⁶. No diálogo *Timeu* (46 c) *sunaitios* tem a acepção de “quem contribui para qualquer coisa com alguém” (BAILLY, 2000, p. 1837), ou seja, *sunaitios* seria um *agente responsável secundário*, uma vez que é utilizado pelo demiurgo³⁹⁷ (*agente responsável primário*) a fim de que ele cumpra a sua função conforme a ideia do melhor.

Essa noção não se apresenta apenas no diálogo *Timeu*. Podemos encontrá-la, por exemplo, no diálogo *Político* (281 c4, d11, 287 b7, c9 e d3). Na passagem 281 c4 e d11 do *Político*, o Estrangeiro de Eléa toma como paradigma a técnica de tecelagem da lã a fim de saber o que é o político (279 a7-b6). Nessa análise, o Estrangeiro chama atenção para diversas técnicas que são aparentadas à tecelagem, mas não se pode denominá-las corretamente como a técnica de fabricar vestimentas (280 c1-281b10), uma vez que não são elas que efetivamente entrelaçam os fios de lã. Contudo, por fabricarem os instrumentos com as quais se exerce o entrelaçamento, podem almejar ser, pelo menos, *corresponsáveis* pelo tecido fabricado (281 c4). Isso posto, continua o Estrangeiro, a fim de sabermos o que é a técnica da tecelagem, devemos afastar as técnicas rivais (281 d1-3). O primeiro passo é observar que tudo que é

³⁹⁶ Bailly (2000, p. 1837) menciona que o termo *sunaitios* tem no *Górgias* (519 b) e no *Político* (287 b), o sentido de “causa acessória ou secundária”.

³⁹⁷ Nessa passagem o demiurgo é chamado de deus.

uma produção é objeto de duas técnicas (281 d8-9)³⁹⁸. Uma é o *agente responsável secundário* (*sunaitios*) e a outra é a própria *agente responsável* (τὴν δ' αὐτὴν αἰτίαν)³⁹⁹. Dessa maneira, ser *sunaitios* é ser a técnica que fornece os instrumentos indispensáveis para a produção do objeto, mas ela mesma não produz a coisa (281 e1-5).⁴⁰⁰ No caso em questão, são *sunaitia* as técnicas produtoras de fusos, lançadeiras e os demais instrumentos necessários à produção da vestimenta. Por sua vez, as técnicas que reparam e as que fabricam diretamente seriam os agentes responsáveis (281 e7-10)⁴⁰¹. O Estrangeiro, então, começa a separar as técnicas consideradas como agentes responsáveis da tecelagem da lã das técnicas corresponsáveis, ou melhor, secundárias (282 a 1- 283 b5).

Em um momento posterior do diálogo, o termo *sunaitios* volta a aparecer. Na passagem 287 b, o Estrangeiro, a fim de conhecer o que é o político, aplica o exemplo (*parádeigma*) da tecelagem e lembra que eles (o Estrangeiro e Sócrates, o Jovem, o outro personagem do diálogo) separaram a técnica real das outras, especialmente da do pastoreio. Todavia, ainda restam na cidade outras técnicas, *secundárias* (*sunaitia*)⁴⁰² e *primárias* ou *principais* (*aítios*)⁴⁰³, que eles devem separar umas das outras (*Político* 287 b4-8)⁴⁰⁴. É impossível separá-las em duas. Desse modo, elas as separarão em um número muito maior de

³⁹⁸ PLATÃO, *Político* 281 d8-9 “Πρῶτον μὲν τοῖνον δύο τέχνας οὖσας περὶ πάντα τὰ δρώμενα θεασώμεθα.”

³⁹⁹ PLATÃO, *Político* 281 d 11-12 “Τὴν μὲν γενέσεως οὖσαν συναίτιον, τὴν δ' αὐτὴν αἰτίαν” Texto em português: “Por um lado, um é o agente responsável secundário da produção; por outro, a outra é a própria agente responsável.” Acreditamos que, no *Político* o emprego do termo *aítia* é a nominalização do adjetivo *aítios* no feminino e não a nominalização por abstração.

⁴⁰⁰ PLATÃO, *Político* 281 e1-5 “Ὅσαι μὲν τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μὴ δημιουργοῦσι, ταῖς δὲ δημιουργούσαις ὄργανα παρασκευάζουσιν, ὧν μὴ παραγενομένων οὐκ ἂν ποτε ἐργασθεῖν τὸ προστεταγμένον ἐκάστη τῶν τεχνῶν, ταύτας μὲν συναιτίους, τὰς δὲ αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἀπεργαζομένης αἰτίας” Texto em português: “Todas as artes que não produzem a coisa propriamente mas que fornecem àquelas que a produzem os instrumentos indispensáveis à sua execução são apenas princípios explicativos secundários; ao passo que as que produzem são princípios explicativos primários.” (Tradução do grego para o português de Jorge Paleikat e João Cruz Costa com modificações nossas). Ver PLATÃO. *Político*. In: *Os Pensadores*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972, p. 236.

⁴⁰¹ PLATÃO, *Político* 281 e7-10: “Μετὰ τοῦτο δὴ τὰς μὲν περὶ τε ἀτράκτους καὶ κερκίδας καὶ ὅποσα ἄλλα ὄργανα τῆς περὶ τὰ ἀμφιέσματα γενέσεως κοινῶν, πάσας συναιτίους εἴπωμεν, τὰς δὲ αὐτὰ θεραπευούσας καὶ δημιουργούσας αἰτίας;” Texto em português: “Por conseguinte, àquelas que fornecem os fusos, as lançadeiras e os demais instrumentos necessários à produção da vestimenta, nós chamamos secundárias, enquanto as demais que a executam e fabricam diretamente, seriam os agentes responsáveis.” (Tradução do grego para o português de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, 1972, p. 236-237 com modificações nossas).

⁴⁰² Técnicas secundárias, isto é, equivaleriam, em termos de princípios explicativos, aos *agentes responsáveis secundários*.

⁴⁰³ Técnicas primárias ou principais, isto é, equivaleriam, em termos de princípios explicativos, aos *agentes responsáveis primários*.

⁴⁰⁴ PLATÃO, *Político* 287 b4-8: “Οὐκοῦν ἀπὸ γε τῶν πολλῶν ὁ βασιλεὺς ὅσαι σύννομοι, μᾶλλον δὲ ἀπὸ πασῶν τῶν περὶ τὰς ἀγέλας διακεχώρισται λοιπαὶ δέ, φαμέν, αἱ κατὰ πόλιν αὐτῆν τῶν τε συναιτίων καὶ τῶν αἰτίων, αἱ πρώτας ἀπ' ἀλλήλων διαιρετέον”. Texto em português: “Havíamos, pois, separado o Rei de todas as artes que possuem o mesmo domínio e, especialmente, de todas aquelas relativas ao rebanho. Restam, entretanto, no interior da cidade, as artes secundárias e as artes produtoras, e é necessário, antes de tudo, separar uma das outras.” (Tradução do grego para o português de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, 1972, p. 243 com modificações nossas).

partes (287 b10-c5) e aplicarão o mesmo procedimento relativo à divisão da tecelagem, ou seja, todas as técnicas que fabricam na cidade instrumentos grandes ou pequenos são classificadas como *secundárias* (*sunaitía*), pois sem elas não haverá *pólis* nem *política*. No entanto, nenhuma delas pode ser considerada como um trabalho da técnica real (287 c11-d5)⁴⁰⁵. Assim, as técnicas secundárias são aquelas que auxiliam a execução da técnica primária ou principal. Mais ainda, sem elas o objeto não é fabricado. Contudo, elas não se confundem com a técnica principal, que está diretamente relacionada ao objeto produzido. Em suma, as *sunaitía* concernem indiretamente ao objeto produzido, mas não são elas que efetivamente fabricam o referido objeto.

Em outros termos, no diálogo *Político*, o termo *sunaitios* e suas variações podem tanto significar um *corresponsável*, isto é, um ente a quem se imputa a responsabilidade juntamente com outro por uma ação ou atividade; quanto um ente ou um item que auxilia ou contribui, indiretamente, para um certo resultado. Eles fornecem os instrumentos ou condições necessários/necessárias para que o item ou ente realize a sua função, mas eles mesmos não realizam aquela função específica.

No Tratado Hipocrático *Ventos* (sua composição data entre o século IV e V a.c), o autor desconhecido também se utiliza da noção de *sunaitía* com a mesma acepção utilizada no *Timeu*. Nesse tratado o ar é considerado como *aítios* de todos os fenômenos físicos (2, 4), uma vez que o ar participa de tudo o que existe no mundo. Em outros termos, todos os fenômenos físicos são, de alguma maneira, compostos por ar. Desse modo, dependem do ar para ocorrerem e para produzirem efeitos. Como nota Craik (2015, p.97), o autor anônimo passa de um argumento universal para o caso particular da medicina e da biologia, isto é, o ar é o *aítios* da vida e das doenças (4. 1-3)⁴⁰⁶. Uma prova disso é que o homem pode viver alguns dias sem comer e sem beber água. Todavia, sem ar perecerá em pouco tempo (4.3-8). A respiração é a única atividade que permanece a mesma e de forma contínua ao longo de toda a vida. Assim, em virtude de o ar ser o elemento comum a tudo o que existe no mundo e compor todas as coisas, ele é o responsável por tudo, inclusive,

⁴⁰⁵ PLATÃO, *Político* 287 c11-d5: “Καὶ νῦν δὴ ταῦτόν μὲν τοῦτο, ἔτι δὲ μᾶλλον ἢ τόθ' ἡμῖν ποιητέον. ὅσαι γὰρ μικρὸν ἢ μέγα τι δημιουργοῦσι κατὰ πόλιν ὄργανον, θετέον ἀπάσας ταύτας ὡς οὔσας συναιτίους. ἄνευ γὰρ τούτων οὐκ ἄν ποτε γένοιτο πόλις οὐδὲ πολιτική, τούτων δ' αὖ βασιλικῆς ἔργον τέχνης οὐδὲν που θήσομεν.” Texto em português: “Pois bem, devemos agora fazer o mesmo e por uma razão mais forte. Todas as artes que fabricam, na cidade, um instrumento pequeno ou grande, devem ser classificadas como secundárias. Sem elas, com efeito, jamais haverá *pólis* nem política; mas não há, por outro lado, operação alguma da arte real que lhe possamos atribuir.” (Tradução do grego para o português de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, 1972, p. 242-243 com modificações nossas).

⁴⁰⁶ *Ventos* 4.1-3: “τοῖσι δ' αὖ θνητοῖσιν οὗτος αἴτιος τοῦ τε βίου, καὶ τῶν νοῦσων τοῖσι νοσέουσι”. Texto em português: “Por sua vez, ele é o agente responsável da vida entre os mortais e das doenças nos doentes”.

provavelmente (*eikós*)⁴⁰⁷, também pelas doenças (5. 1-5). Nesse sentido, o autor cita o caso da febre⁴⁰⁸. Tanto com relação à febre comum quanto no que tange à febre esporádica, o agente responsável é o ar (6.1-7). Segundo o autor do tratado, a febre esporádica é devida a um mau regime, que pode ocorrer de duas maneiras. A primeira é a ingestão em excesso de alimentos sem um regime de exercícios físicos que contrabalançam esse excesso, pois tudo o que se ingere ou se bebe é acompanhado no corpo de ar, pouco ou muito. A segunda é a ingestão de alimentos diversos e dissemelhantes. Dessa maneira, se o corpo se enche de alimento ou bebida, também se enche de ar, sobrecarregando a vesícula ou obstruindo o trabalho do intestino, por exemplo. Nesse caso, os alimentos dissemelhantes são ora digeridos mais cedo, ora mais tarde e provocam uma má digestão (8). Contudo, o regime alimentar e o exercício físico são *sunaitía*, ou seja, responsáveis secundários (15. 1-2).⁴⁰⁹ Dito de outro modo, são elementos necessários, mas não suficientes para a ocorrência de um fato, evento ou estado de coisas⁴¹⁰. Assim, a presença desses elementos não acarretará *por si só* a produção do efeito ou resultado, mas sem eles o resultado não ocorre. Isso posto, passemos à análise do papel do *sunaitios* no *Timeu*.

5.1.2 *Sunaitios* no *Timeu*

Com a finalidade de explicar a noção de *sunaitios*, devemos retroceder um pouco no texto até a descrição da formação da cabeça humana (44d5). A cabeça é considerada a parte mais importante do corpo, como, aliás, ressalta Fronterotta:

A constituição do corpo humano reproduz a estrutura do universo sensível: a cabeça, de forma esférica, na qual tem lugar os movimentos do idêntico e do diverso, domina sobre o resto do corpo e dirige a sua vida; o corpo, cujas características, como se verá, respondem à finalidade de permitir ao homem uma melhor ambientação possível sobre a terra, deve permanecer inteiramente a seu serviço (FRONTEROTA, 2011, p. 242, n. 172)⁴¹¹.

⁴⁰⁷ Segundo Craik, o autor inicia seu discurso afirmando ser provável (*eikós*) que o ar seja o agente responsável de todas as doenças e logo em seguida ele procura fornecer evidências e argumentos a favor da sua tese. Em CRAIK, E.M. *The Hippocratic Corpus. Content and Context*. London and New York: The Routledge, 2015, p. 99.

⁴⁰⁸ O autor do tratado cita várias outras doenças cujo agente responsável, segundo ele, é o ar ou são os ventos, como apoplexia (13), a doença sagrada (14) dentre outras.

⁴⁰⁹ *Ventos* 15. 1-2: “Φαίνονται οὖν αἱ φύσαι διὰ πάντων τῶν νοσημάτων μάλιστα πολυπραγμονοῦσαι· τὰ δ' ἄλλα πάντα συναίτια καὶ μεταίτια, τὸ δὲ αἴτιον τῶν νούσων ἐὼν τοῦτο ἐπιδέδεικται μοι.” Texto em português: “As flatulências parecem, portanto, interferir muito através de todas as doenças, o resto é agente responsável secundário e agente responsável acessório, por sua vez, o agente responsável das doenças já foi exibido por mim” (tradução nossa do grego).

⁴¹⁰ No mesmo sentido, Taylor (1928, p. 539) como “pré-condições ou condições que predispoem à produção de um fenômeno, isto é, o efeito”.

⁴¹¹ La costituzione del corpo umano riproduce la struttura dell'universo sensibile: la testa, di forma sferica, in cui hanno luogo i movimenti dell'idêntico e del diverso, domina sul resto del corpo e ne dirige la vita; il corpo, le cui caratteristiche, come si vede súbito oltre, rispondono alla finalit  di permettere all'uomo il miglior

O formato da cabeça humana imita a forma esférica do universo, mais propícia aos movimentos circulares das órbitas do Mesmo e do Outro (movimentos próprios ao universo, 34 a). Além disso, a relevância dessa parte do corpo se deve à sua participação em todos os movimentos corporais e, principalmente, é na cabeça onde se localiza o *noûs*, a parte imortal da alma (45 a 2-3; 41 c7-8; 90 a7-b1). Não por outro motivo, a cabeça é considerada como a parte mais divina do corpo humano e a que governa as outras (45 a4-6). Com o fim de exercer a sua função de governo do corpo, os deuses menores situaram o rosto na parte externa da cabeça e ali dispuseram os órgãos relacionados à providência ou a capacidade de prever (*prónoia*) da alma (45 b 1-3).

Contudo, a função de governo requer a colaboração de outros órgãos e os mais relevantes são os olhos (45b3). A explicação para a visão apresenta um processo mecanicista baseado no princípio de que o semelhante se associa ao semelhante. Em suma, o mecanismo da visão pode ser descrito, primeiramente, em virtude de os nossos olhos possuírem um fogo. Por sua vez, o ambiente, por ser iluminado pelo Sol⁴¹², também tem fogo. Há ainda o fogo que emana dos objetos (para ser visível qualquer item deve ser constituído por fogo, 31b4-5). Assim, o fogo que há em nós comprime a pupila, e esta filtra (por ser densa e compacta) o fogo do corpo do dia (o fogo que vem do exterior). Além disso, os nossos olhos também emitem fogo puro. O fogo puro externo e o fogo emanante de nós “[...]tornando-se um todo único e constituem um corpo homogêneo em direção aos olhos [...]” (tradução do grego de Francesco Fronterotta, 2011, p. 245 e tradução do italiano nossa)⁴¹³. Como nota Johansen (2004, p. 111), em virtude de todo raio de luz ser feito do mesmo material, isto é, fogo, eles são similares e, por conseguinte, são mais capazes de afetarem e serem afetados uns pelos outros. Se esse todo homogêneo ígneo toca algo ou é tocado, ou seja, quando há um contato físico, os movimentos do choque são distribuídos pelo corpo até a alma e se gera a sensação conhecida como visão (45 c4-d5).⁴¹⁴ A explicação acerca do mecanismo da visão permite Timeu, dentre outras coisas, definir e diferenciar ainda o *aitios* da geração da

ambientamento possibile sulla terra, deve rimanere interamente al suo servizio (FRONTEROTA, 2011, p. 242, n. 172).

⁴¹² A luz do sol forma o corpo do dia (TAYLOR, 1928, p. 277).

⁴¹³ PLATÃO, *Timeu* 45 c4-5: “[...] συμπαγὲς γενόμενον ἐν σῶμα οικειωθὲν συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν [...]” Texto em italiano: “[...] divenendo um tutto unico, costituisce un solo corpo omogeneo lungo la direzione degli occhi [...]”.

⁴¹⁴ Em *Timeu* 45 d-e há uma explicação de por que não vemos à noite. Em suma, como no período noturno não há a luz do Sol incidindo no ambiente, não é formado o “corpo do dia”. Dessa maneira, não há relação de semelhante com semelhante. Cabe ressaltar que a nossa explicação do mecanismo da visão foi baseada na tradução e explicação da professora Alice Bitencourt Haddad (2016).

sunaitía, isto é, os *agentes responsáveis dos agentes responsáveis secundários*. Citemos a passagem completa:

Ταῦτ' οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατόν ιδέαν ἀποτελεῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ συναιτία ἀλλὰ αἷτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνύντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἔστιν. τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχὴν – τοῦτο δὲ ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀήρ σώματα πάντα ὀρατὰ γέγονεν – τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστήν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ κατὰ ἀνάγκης κινούντων γίνονται, δευτέρας, ποιητέον δὴ κατὰ ταῦτα καὶ ἡμῖν· λεκτέα μὲν ἀμφοτέρωθεν τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐξεργάζονται [...]

Então, todos esses são agentes responsáveis secundários que o deus usa como servidores para produzir a ideia do melhor na medida do possível. Porém, a maioria acredita que eles não são agentes responsáveis secundários, mas agentes responsáveis de tudo, resfriando e aquecendo, chocando e espaçando e realizando outras coisas desse tipo. E não são capazes de ter nem razão nem intelecto para nada. Deve-se dizer que dos seres, o único a que convém possuir o intelecto é a alma - pois ela é invisível, ao passo que o fogo, a água, a terra e o ar foram gerados todos como corpos visíveis. É necessário ao amante da ciência e do intelecto perseguir primeiro as explicações inteligentes da natureza, já o que é movimentado por outros e que moveu os demais por necessidade, deve ser (buscado) em segundo lugar. Devemos também fazer segundo esse padrão. Deve-se tratar de ambos os tipos de agentes responsáveis, mas distinguir os que são inteligentes e produtores de coisas belas e boas e os que são desprovidos de pensamento, e agem ao acaso e sem ordem [...](*Timeu* 46 c8-e7).

Nessa passagem, percebemos que a explicação anterior acerca da visão foi uma explanação incompleta, uma vez que puramente mecânica. Tal explicação não é suficiente se queremos compreender e explicar o que é a realidade. O fogo, o ar, a água, a terra e suas transformações uns nos outros são necessários para a ocorrência dos fenômenos físicos. Eles são usados pelo deus (demiurgo) a fim de cumprir sua tarefa, isto é, construir o universo tendo em vista o bem ou o melhor (46 c7-d1). Por tal motivo, os chamados elementos primordiais (fogo, água, terra e ar) exercem o papel de *sunaitía* ou agentes responsáveis secundários. Ao atuarem ao lado do *aitios*, ou seja, o demiurgo ou Intelecto, eles produzem o *kósmos*, a mais bela das coisas geradas. Todavia, se atuarem sem a condução do Intelecto, não produzem segundo a finalidade do bem. Na verdade, desprovida da condução do demiurgo, o resultado da produção é indiferente e desprovido de razões. Como afirma Cornford (1997, p. 156-157), *Timeu* explica o mecanismo da visão, segundo essas *transações físicas* (expressão usada por Cornford) que, embora precisem ser estudadas, não revelam a verdadeira *aitía* da visão, o seu propósito. “Elas nos dizem ‘como’ nós vemos, mas não o ‘porquê’” (CORNFORD, p. 1997, p. 157).

Além disso, segundo uma explicação estritamente material, esses elementos são os primeiros em uma cadeia causal. Todos os eventos posteriores são ocasionados por eles, ou melhor, eles são causa mecânica de todos os eventos subsequentes. É essa a crítica de Timeu logo no início da passagem analisada. Segundo o astrônomo, a maioria⁴¹⁵ considera tais elementos como os agentes responsáveis de tudo, pois a partir deles há a transformação de um estado a outro (resfriamento, aquecimento, choque e o espaçamento desses elementos). Essas transformações, por sua vez, constituem a explicação última para qualquer fato ou evento ocorrido no âmbito material ou na constituição do universo visível. Todavia, como eles são elementos materiais, podem ser percebidos sensorialmente, embora algumas vezes não o sejam de fato. Ressaltemos que o ponto relevante nessa distinção concerne à possibilidade ou à capacidade de ser percebido sensorialmente ou não e, claro, de ter ou não intelecto. Em virtude de sua natureza intrínseca, alguns itens podem ser apreendidos sensorialmente e outros não. Os elementos primários podem ser percebidos sensorialmente e, como tal, eles não têm intelecto. De fato, os corpos invisíveis (como a alma) não podem ser percebidos sensorialmente devido à sua própria natureza e, por conseguinte, têm intelecto (46 d4-5)⁴¹⁶.

Isso posto, Timeu classifica os agentes com relação ao movimento. Dessa maneira, há dois tipos de agentes no que tange ao movimento. O primeiro é aquele que tem alma e, por isso, pode ter intelecto. Esses são os *prótoi aítioi*⁴¹⁷. Os agentes primeiros põem em movimento os corpos visíveis e estes, ao receberem o movimento de outrem (do que tem alma e intelecto)⁴¹⁸, transmitem necessariamente esse movimento a outros corpos. Eles são *déuterioi aítioi* (agentes responsáveis secundários, pois não têm intelecto e só quem tem intelecto e alma pode ser agente responsável primário). A alusão à necessidade nessa passagem se refere ao contato direto ou por choque, como no caso da visão e também à falta de ordem. Como mencionamos, a visão de um objeto ocorre quando há o contato direto entre o fogo interno, o fogo dos objetos e o corpo do dia. Assim, através do choque entre elementos

⁴¹⁵ Aparentemente, na passagem sobre *sunáitios*, Timeu está se referindo aos pré-socráticos e não à maioria dos homens. No *Fédon* 96b 2-8, por exemplo, Sócrates afirma que ele começou seu percurso investigativo pela investigação da natureza e traz à colação vários fenômenos físicos estudados pelos pré-socráticos que, explicavam os fenômenos físicos com base em outros fenômenos físicos menos complexos. Outrossim, nas *Leis* 891 c-892 c, o Estrangeiro de Atenas considera os materialistas ímpios em virtude de atribuírem a responsabilidade pela formação dos itens sensíveis aos elementos.

⁴¹⁶ Segundo Taylor (1928, p. 293), afirmar que a alma é invisível não significa que ela não pode ser vista, mas que em virtude de sua própria natureza é ela incapaz de ser percebida. Como demonstrado no corpo do texto, seguimos as lições de Taylor.

⁴¹⁷ Na passagem 46 d5-e2, Timeu, ao classificar os agentes com relação ao movimento, não se refere ao *Noûs*, mas aos *entes dotados de nôus* (alma do mundo, homem, por exemplo) e aos *que não possuem nôus* (corpo do mundo, corpo do homem).

⁴¹⁸ No âmbito das coisas geradas, uma condição para ter intelecto é ter alma. Tudo o que tem alma e intelecto é considerado (no âmbito do movimento) como agente responsável primário.

semelhantes, há a transmissão do movimento e ocorre a visão, ou seja, a necessidade aqui é puramente uma força mecânica. Portanto, o intelecto parece determinar a distinção entre agente responsável primário e agente responsável secundário.

Dessa maneira, a produção a partir dos elementos pelo Demiurgo (a transformação de um estado a outro de um elemento) é necessária para a constituição do *kósmos* (e dos itens sensíveis). Mais ainda, é necessária para a formação de um *kósmos* belo, ou seja, esses agentes responsáveis secundários são imprescindíveis para a consecução do propósito do Intelecto, a saber, a ideia do melhor. Ademais, cremos que a distinção entre *aítios* e *sunaitios* também tem por fim enfatizar o caráter incompleto das explicações da maioria, como já dissemos anteriormente. Os agentes secundários concorrem para o propósito do melhor, mas não têm esse propósito por si mesmos, pois não têm intelecto. Dito de outro modo, eles explicam como os fenômenos naturais ocorrem (em virtude da causalidade mecânica), mas não explicam o porquê (conforme o propósito do melhor). O âmbito meramente material não constitui toda a realidade. A compreensão e a explicação da realidade requerem algo mais do que a causalidade ou explicação mecânica, elas requerem princípios explicativos fora da cadeia de explicações mecânicas. Aliás, a crítica de Timeu às explicações dos pré-socráticos parece ser uma ratificação das críticas presentes no *Fédon* (95 e-97 a). Timeu avaliza a opção metodológica feita por Sócrates no *Fédon*. O amante do saber e da inteligência, isto é, o filósofo deve buscar explicar a natureza não segundo as explicações mecânicas, mas deve explicar a natureza segundo a racionalidade e, portanto, segundo o fim (o melhor).

Como defende Lennox (1998, p. 211), quem exerce o papel de *sunaitía* são os agentes físicos pelos quais o intelecto atinge bons fins. Ainda segundo o mesmo autor, Platão não concebe a ação do *noûs* como a imposição de outros tipos de atividade sobre aqueles materiais, mas como garantia de que certas interações específicas ocorrerão entre várias possíveis, isto é, apenas aquelas que produzirão cooperativamente o melhor cosmos possível, haja vista o disposto nas passagens acima analisadas (*Timeu* 48 a7, 46e5, 46 c7-8; 48 a1-4). “Chamá-los *sunaitia* é descrevê-los como operando e interagindo de acordo com o plano que não é seu...” (1995, p. 211). Além disso, Lennox também indica que na investigação física há duas perguntas que se deve fazer. A primeira concerne às interações físicas requeridas para produzir esse resultado. E a segunda é qual é o bem que se almeja como resultante desses processos físicos (1995, p. 211-212). Tais indagações podem ser inferidas das passagens 68 e4-7 e 46 e3-6 do *Timeu*. A resposta a essas perguntas perpassa pelo Bem, isto é, produzir o melhor *kósmos* possível (o Bem) sob a ação do *noûs*.

Ademais, a explicação acerca da *sunaitía* proporciona a conexão necessária para compreendermos o papel da visão e a sua finalidade. Em termos muito gerais, a visão é a percepção sensorial mais afim com a inteligência. Os olhos, órgãos da visão, têm a capacidade de ver os itens sensíveis e, a partir dessa percepção, proporcionar-nos o conhecimento e a compreensão dos itens sensíveis. Mais ainda, ao observar os itens sensíveis, refletimos e percebemos que a realidade não se esgota neles. Eles não compreendem toda a realidade (se é que podemos dizer que eles são reais). A realidade é conhecida e explicada por outros princípios e não apenas por princípios mecânicos. São esses outros princípios que o filósofo busca, apreendendo-os pelo intelecto ou raciocínio, mas que ele só sabe que existe graças à visão.

Contudo, é necessário para o acesso ao âmbito inteligível um requisito, a saber, uma alma ordenada. Uma alma ordenada é fruto de uma boa educação (89 e-90 e). No *Timeu* essa educação se faz através do estudo da filosofia (por meio da contemplação do *kósmos*). Nós vemos o Sol, os astros e o céu; as estações do ano, os meses, os períodos do dia e aprendemos a contar. A contagem dos números favorece a investigação do universo. Dessa maneira, encontramos o caminho para a filosofia. A filosofia começa com a percepção de que a nossa visão nos proporciona alguma informação sobre a realidade, mas não tudo o que queremos saber para compreender a realidade (45 a-b). A visão é um presente do deus para nós podermos ordenar a nossa alma. É um bem para atingirmos o nosso fim, o filosofar.

O supremo e intrínseco valor da visão reside no fato que é através dos olhos que nós assimilamos os complicados, mas ordenados movimentos dos corpos celestes. Esses provocam nosso espanto e nos põem a elaborar uma teoria que nos permita reconhecer a unidade do plano sob toda a aparente irregularidade. A visão nos leva a pensar, e o pensar àquele entendimento da ordem nas coisas que nós chamamos filosofia. O verdadeiro fim da visão é a filosofia. (TAYLOR, 1928, p. 294)⁴¹⁹

A visão nos permite a contemplação do céu e dos astros em seu movimento circular regular e ordenado e percebermos que devemos ser ordenados, e calcular as órbitas celestes para termos um *padrão* de ordenação (47 b5- c4). Afinal, nossas almas são congêneres à Alma do Mundo. Nós temos os mesmos movimentos circulares, embora a Alma do Mundo só tenha o movimento circular e nós tenhamos também movimentos retilíneos, isto

⁴¹⁹ The supreme positive and intrinsic value of sight lies in the fact that it is through our eyes that we take in the complicated and yet orderly movements of the heavenly bodies. These provoke our wonder and set us on devising a theory which enables us to recognize the unity of plan under all apparent irregularity. Sight lead thus to thinking, and thinking to that understanding of the orders in things which we call philosophy. the true 'end' of vision is thus philosophy. (TAYLOR, 1928, p. 294)

é, sensações⁴²⁰. Assim, o fim último da filosofia é atingir um certo tipo de vida (TAYLOR, 1928, p. 295). Ademais, essa explicação possibilita a conexão entre os dois relatos da geração do *kósmos* e os dois tipos de explicação presentes no *Timeu*, ou seja, a explicação mecanicista e a explicação finalista. Dessa maneira, concordamos com Harte (2002, p. 247) ao afirmar que a constituição materialista e mecânica da visão é *sunaitía* da visão e a *aitía* concerne ao seu papel na constituição e desenvolvimento da razão.

Por fim, cabe ressaltar que a distinção entre *aitios* e *sunaitios* já havia sido feita por Sócrates no *Fédon*. No entanto, nem todos os comentadores defendem a identificação entre as *sunaitía* do *Timeu* e a noção de condições necessárias no *Fédon*⁴²¹, isto é, agente responsável secundário, como é o caso de Johansen (2004, p. 103-106). Segundo o mencionado autor, em primeiro lugar, há uma distinção terminológica entre o *Fédon* e o *Timeu*. No *Fédon*, Sócrates afirma ser um completo absurdo chamar as condições necessárias de *aitíai*. Assim, ele se encontra sentado na prisão à espera da sua execução por acreditar ser essa a melhor decisão e não em virtude de ser composto por músculos e ossos, uma vez que esses itens, como não têm intelecto e, por conseguinte, não têm um propósito, são condições necessárias, mas não agentes responsáveis. Não são seus músculos e ossos que determinam e explicam a sua ação, mas sua crença e a deliberação de permanecer na prisão e morrer (99 a5-b1)⁴²². Já no *Timeu*, de acordo com Johansen (p. 104), as condições necessárias explanadas no *Fédon* são efetivamente chamadas de *sunaitía* (46 c-d). Além disso, esses processos necessários são considerados como um dos dois tipos de *aitía* (46 d6-e6). *Timeu* faria o que Sócrates proíbe no *Fédon*, a saber, chamar as condições necessárias de *aitíai*.

Em segundo lugar, segundo Johansen, *Timeu* diz que nós deveríamos buscar as razões da natureza inteligente primeiro e, uma vez que as achemos, buscarmos as razões dos processos necessários (*sunaitía*). Ao contrário de *Timeu*, Sócrates não acha a *aitía* que busca, portanto ele não percebe as condições necessárias como *sunaitía*. Ainda na opinião do autor, chamar algo de *sunaitía* pressupõe que já se tenha achado *aitía*. Assim, as condições

⁴²⁰ O mesmo ocorre com o sentido da audição (47 c-d). Segundo Fronterotta (2011, p. 253, n. 182), as percepções sensíveis são dadas pela divindade a fim de nos auxiliar na ordenação da nossa alma conforme os movimentos da Alma do Mundo, isto é, as sensações são indispensáveis para os homens se relacionarem com, ou conhecerem, o inteligível de alguma maneira. A audição permite o conhecimento da justa harmonia do universo, isto é, os movimentos harmônicos da Alma do Mundo e, por isso, a adequação da nossa alma. Em PLATONE, *Timeo*, a cura di Francesco Fronterotta. Milano: BUR, 2011, p. 253, n. 182.

⁴²¹ Morrow relaciona a noção de condições necessárias no *Fédon* (98 e-99 c) à distinção entre dois tipos de agentes responsáveis. Em MORROW, G.R. Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus. *The Philosophical Review*, v. 59, no.2, 1950, p. 150-151.

⁴²² No capítulo 2, subseção 2.3.2 tratamos acerca da noção de condições necessárias no *Fédon* e a crítica de Sócrates.

necessárias não poderiam tomar parte da explicação finalística, pois o ponto de partida dessa explicação, *aitía*, ainda não foi encontrado.

Por fim, o terceiro ponto da crítica de Johansen concerne à presença no *Timeu* de uma distinção entre *condições necessárias instrumentais* e *condições necessárias*. Tal distinção está ausente do *Fédon*. No *Fédon*, todas essas condições estão englobadas sob a rubrica ‘sem o qual um agente responsável não seria agente responsável’ (“οὐ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον”).

Por sua vez, no *Timeu*, podemos encontrar essa distinção, conforme Johansen (p. 104-105) no relato da formação do osso humano pelos deuses menores (73 e1-74 b7). Primeiro, os deuses menores peneiraram a terra pura e lisa, misturaram-na e a umedeceram com medula. Em seguida, a terra misturada e úmida é posta no fogo e na água várias vezes até essa mistura não poder mais ser dissolvida nem pelo fogo nem pela água. Essa mistura foi usada para modelar uma esfera óssea à volta da cabeça e foi feito um furo estreito (73 e1-74 a1). Essa mesma mistura foi utilizada para modelar as vértebras que envolveram a medula da cabeça ao dorso. A estrutura óssea criada pelos demiurgos menores tem por fim proteger a medula (74 a1- a7). Contudo, essa estrutura é por demais rígida e inflexível e poderia se partir com facilidade ou necrosar, caso passasse novamente por um processo de aquecimento e resfriamento. Por esses motivos (δῖα ταῦτα), os deuses menores conceberam os músculos para proteger a estrutura óssea que, por sua vez, protege a medula (74 a7- b7). De acordo com Johansen (20014, p. 104-105), a estrutura óssea inflexível e rígida modelada pelos deuses menores contribui para a proteção da medula, mas requer outra proteção, a carne. Em outros termos, a inflexibilidade e a rigidez são condições necessárias para a dureza do osso, elas não são condições necessárias no sentido de serem *sunáitios*, pois não contribuem para o fim. Assim, segundo o autor (p. 105), essa passagem mostra a distinção entre condições necessárias que são um meio a fim de se obter o propósito dos deuses e condições necessárias simplesmente, ou seja, aquelas que contribuem para o resultado, mas não são almejadas diretamente pelos deuses como um fim da sua ação.

Johansen se equivoca em um ponto fundamental. Nem Sócrates nem *Timeu* estão tratando de *aitía*, mas de *aítios*. O autor trata *aítios* e *aitía* como *causas*, sem fazer nenhuma distinção conceitual entre esses dois princípios no esquema explicativo platônico. Como já explicitamos, ser *aítios* é ser *agente responsável*; ser *sunáitios* é ser *agente responsável secundário* e ser *aitía* é ser a *razão pela qual*. Como já explicamos, considerar *aítios* e *aitía* como *causas* nos parece um equívoco, uma vez que nenhum dos dois conceitos parece expressar a noção de uma causalidade mecânica, em que, dado um evento A, e em

virtude desse evento, segue-se necessariamente B. Assim, Timeu não chama as condições necessárias de *aitíai*, mas de *agentes responsáveis secundários* (*sunaitía* plural de *sunaitíos*).

Ademais, Johansen alega que, como Sócrates não achou a *aitía*, ele não pode considerar as condições necessárias como *sunaitía*. Ora, no *Fédon*, Sócrates expressamente designa o *noûs* como *aitíos*. De fato, Sócrates não acha *aitía*, nem denomina as condições necessárias de *sunaitía* nem *sunaitíos*, mas ele sabe quem é o *aitíos*. Voltemos um pouco ao *Fédon* para rever como a noção de condições necessárias surge no diálogo. Na passagem acerca da *investigação pelo noûs*, Sócrates explica por que ele se encontra sentado em uma prisão e não foge para Mégara ou para Beócia (99 a1-b3). Certamente não é em virtude de seu corpo ser constituído de ossos e músculos. Eles não são os verdadeiros agentes responsáveis. É bem verdade que sem seus ossos e músculos, Sócrates não poderia agir conforme a sua deliberação. No entanto, afirmar que seus ossos e seus músculos são os agentes responsáveis é ser muito impreciso no que tange à linguagem, pois no que concerne à realidade, uma coisa é ser o agente responsável, outra é ser “aquilo sem o qual o agente responsável não é o agente responsável” (99b3-4). E por quê? Ora, os ossos e músculos não têm Intelecto e, portanto, podem produzir qualquer efeito e não necessariamente o melhor. Seus ossos e músculos são condições necessárias (mas não suficientes) para Sócrates efetivamente pôr em prática a sua deliberação, o que Sócrates julgou ser a melhor decisão. O papel de agente responsável primário pertence a quem decide e quem decide bem, a saber, o Intelecto. Todavia, as *sunaitía* ajudam o *noûs* no seu propósito. Elas executam as decisões do *noûs*. Mais ainda, sem elas o *noûs* não consegue concretizar os seus objetivos. É a mesma ideia exposta por Timeu na passagem examinada, como já tratamos, embora o contexto seja distinto. No *Fédon*, Sócrates em momento nenhum faz um apelo para que persigamos primeiro tipo de princípio explicativo e, em seguida, outro. Na verdade, seu objetivo é justificar sua decisão de ficar e morrer. Já a distinção entre *aitíos*, *aitía* e *sunaitíos* no *Timeu* parece ocorrer em um contexto de exortação à investigação em termos do que devemos pesquisar sobre a natureza. Por fim, cabe argumentar contra a interpretação de Johansen da passagem 73 e1-74 b7 do *Timeu*. Primeiramente, uma das razões para Johansen não aceitar a identificação entre *sunaitía* e condições necessárias concerne à questão terminológica. Sócrates não diz que os músculos e os tendões seriam *sunaitía* no *Fédon*. No entanto, Johansen faz uma distinção terminológica que Timeu nunca fez, a saber, a distinção entre condições necessárias como *sunaitía* e condições necessárias instrumentais. Em segundo lugar, a expressão designadora da razão pela qual os deuses menores concebem os músculos é *día taûta* e ela parece estar se referindo às *razões pelas quais* os deuses menores fazem o que

eles fazem, ou seja, à *aitía*. Já a distinção feita na passagem 46 c7-47 b5 concerne ao *aitios* e ao *sunaitios*, ou seja, o exemplo trazido à colação pelo autor é inadequado. Mais ainda, nem o Demiurgo nem seus filhos fazem o melhor, mas o melhor possível. Dessa maneira, a estrutura óssea concebida pelos deuses menores é modelada para proteger a medula. Contudo, como é uma característica ínsita do osso ser rígido e inflexível, eles concebem os músculos para melhorar a proteção da medula. Não há dois tipos de condições necessárias. No máximo, há um desenvolvimento de um tópico abordado superficialmente no *Fédon*, inclusive porque o propósito dessa passagem no *Fédon*, como já mencionamos, não é descrever a formação do corpo humano, mas explicar os motivos pelos quais Sócrates não foge da prisão. Por sua vez, no *Timeu* a passagem citada por Johansen está inserida em outro contexto, a saber, descrever o trabalho conjunto do *noûs* com a *ananké*.

5.2 A NECESSIDADE

A primeira narrativa da geração no *Timeu* consiste na apresentação do papel do Intelecto na formação do *kósmos*. Todavia, essa explicação não parece ser suficiente. Timeu precisa recomeçar sua narrativa e ele o faz a partir da exposição de um outro princípio explicativo, saber, a Necessidade. Assim, o universo é constituído por uma composição de Intelecto e Necessidade (48 a 1-2). Vejamos a passagem:

Τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων ἐπιδέδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα· δεῖ δὲ καὶ τὰ δι'ἀνάγκης γιγνόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι. μειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλείστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταῦτα κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἄρχας συνίστατο τόδε τὸ πᾶν. εἴ τις οὖν ἢ γέγονεν κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας

[...]Então, das coisas que foram ditas, à exceção de poucas, exibiu-se o que foi fabricado pelo Intelecto. É necessário também comparar com o discurso sobre o que é gerado pela Necessidade, pois a geração desse universo é uma mistura que provém da composição da Necessidade com o Intelecto, uma vez que o Intelecto governa a Necessidade ao persuadi-la a conduzir para o melhor a maioria das coisas geradas. Desse modo e seguindo esse procedimento, desde o início o universo foi composto por meio da submissão da Necessidade através da persuasão sensata. Então, se alguém quiser dizer como realmente foi gerado segundo esse procedimento, terá que misturar também a espécie do princípio explicativo da errância [...] (*Timeu*, 47e4-48 a6 tradução nossa do grego)

Essa passagem marca o início do segundo relato da geração do *kósmos*. Nessa segunda narrativa, Timeu explica a ação do Intelecto ou Demiurgo sobre a Necessidade através da persuasão. Assim, cabe investigar a concepção de persuasão usada por Timeu.

Segundo Brisson (1998, p. 52) e Morrow (1953, p. 235 n. 6), a persuasão ou *peithó* remonta às antigas teogonias. Na *Teogonia* de Hesíodo, *Persuasão* ou *Peithó* é filha de Oceano e Tétis (337-349), tendo como irmãs *Métis* e *Tyché* (*Teogonia* 358 -360). Conforme Brisson, a *Persuasão* é uma divindade associada a Afrodite, ou seja, ela aparece “como a força persuasiva necessária a Afrodite para vencer as reticências e tornar possível o amor e a união sexual” (BRISSEON, 1998, p. 52)⁴²³.

Por sua vez, o tema da persuasão está intimamente relacionado com a retórica, tratado em diálogos como o *Górgias* e o *Fedro*. Assim, nesse último diálogo, Sócrates e Fedro examinam as condições necessárias para o bem falar (259 e4-6). Fedro defende que a retórica depende do conhecimento da opinião da maioria (259 e7- 260a4). No entanto, Sócrates, mimetizando a retórica, estabelece como pressuposto ao exercício da retórica o conhecimento da verdade (260 d). A retórica está associada ao discurso, à persuasão e, portanto, de alguma maneira à inteligência ou ao intelecto e não ao uso da força física. Além disso, a retórica como uma técnica tem um fim, a prática de um bem ou de boas ações (260 d3-9). Mais adiante, Sócrates traça um paralelo entre as técnicas da retórica e da medicina (270 b1). Uma cuida do corpo (medicina) e a retórica cuida da alma, que se persuade pelo discurso e pelo costume, adquirindo excelência e determinação. Assim, o objeto principal da retórica é a alma. Portanto, um bom orador deve conhecer a natureza da alma de modo a persuadi-la. Ora, conhecer a alma é saber explicar como ela atua, sobre o quê ela atua e também como e por que é afetada (271b1-3). Assim, a função do discurso é conduzir as almas por meio da persuasão, por isso o orador deve conhecer as almas. Mais ainda, seu discurso será modulado conforme o tipo de alma a quem se endereça seu discurso. Afinal, cada homem e, portanto, cada espécie de alma será persuadida por um discurso, mas resistirá a outro tipo de discurso (271 c10-e2). E essa resistência não cairá por meio da força, mas apenas quando essa alma escutar um discurso afim ao seu tipo de alma. Ora, nós estamos no campo do discurso e da racionalidade⁴²⁴. Desse modo, a persuasão também está associada à esfera política de convencimento nas assembleias⁴²⁵. Em vários diálogos, Platão estabelece a

⁴²³ Texto em francês: “comme la force persuasive nécessaire à Aphrodite pour vaincre les réticences et rendre possible l’amour et la union sexuelle.” (BRISSEON, 1998, p. 52).

⁴²⁴ A relação entre discurso e racionalidade advém do próprio vocábulo *lógos* que tanto pode se referir à palavra, expressão, assunto, matéria, argumento, discurso quanto à faculdade de raciocinar, à razão, à inteligência, a um cálculo ou planejamento. Cf. MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.C. C.; NEVES, M.H. M. (Coord.). *Dicionário Grego-Português*, Vol. 3, 2008, p. 128-130.

⁴²⁵ Uma das acepções de *demiurgo* é exatamente a de governante, como mencionamos no capítulo 3.

persuasão com um meio à disposição do governante/legislador a fim de convencer os cidadãos a obedecerem⁴²⁶ às leis (*República* 519 e1-520 a 5 e *Leis* 722 c6-723 b6).

Segundo Brisson (1998, p. 52-53), o aspecto político da persuasão está presente no *Timeu*. No relato da constituição do corpo do mundo, o fogo, o ar, a água e a terra se harmonizam pela proporção e geram o corpo do mundo. Essa união foi assegurada pela *philia* e só pode ser dissolvida pela vontade do Demiurgo/*noûs* (32 c1-5), ou seja, ao persuadir a Necessidade, o Demiurgo/ *Noûs* possibilita a introdução da proporção que une os quatro elementos e é necessária à constituição do universo. Ressalta-se que a proporção é o elo que une os elementos resistentes à mistura.⁴²⁷

Morrow (1950, p. 154-155) interpreta essa metáfora da seguinte maneira: qualquer demiurgo competente no seu ofício conhece os materiais e a composição dos materiais com os quais ele trabalha. Com um objetivo em mente, ele escolhe os materiais de acordo com as propriedades de cada um, uma vez que ele sabe qual propriedade se combina com qual, qual propriedade se subordina a qual e qual propriedade não se subordina nem se combina. Dessa maneira, ele escolhe os materiais mais adequados ao seu projeto e ignora outros conforme as forças ou propriedades de cada material. Mais ainda, um bom demiurgo sabe quais meios utilizar para atingir seus propósitos. Assim ocorre no exemplo do carpinteiro trazido por Morrow. Nesse caso, devemos analisar não somente os materiais usados, mas também as ferramentas usadas pelo artesão. Do mesmo modo, o movimento do carpinteiro de, por exemplo, bater no prego depende de uma determinada força corporal empregada pelo artesão para conseguir seu intento. Contudo, a quantidade de força necessária para empunhar a ferramenta e conseguir pregar um prego é obtida por meio de um cálculo, ou seja, do intelecto⁴²⁸. Dessa maneira, a metáfora da persuasão tem por fim mostrar o trabalho da Necessidade em cooperação com o intelecto. Mais ainda, eles evidenciam que o Intelecto não

⁴²⁶ Morrow lembra que o verbo *persuadir* (*peithó*) na voz passiva se transforma em *peíthomai*, isto é, *obedecer*. Em MORROW, G.R. Plato's Conception of Persuasion. *The Philosophical Review*, v. 62, no.2, 1953, p. 235-236.

⁴²⁷ De acordo com Glenn (2011, p. 19-20), na construção do corpo do mundo (31 b), como o fogo é o elemento mais contencioso (57 a) e a terra o mais imóvel (56 d), ou seja, os dois elementos com as naturezas opostas e, portanto, mais dissemelhantes, foi necessário a água e o ar (31 b-c) a fim de uni-los (56 d,c). Em outros termos, é necessária a existência de um elo, de elementos de natureza mais semelhantes aos termos, a fim de criar algum tipo de semelhança entre os dois extremos e, dessa maneira, não permitir a destruição.

⁴²⁸ O exemplo do uso da força pelo carpinteiro não implica que a força seja um componente da persuasão. Acreditamos que o autor apenas deseja ilustrar o uso do cálculo pelo artesão em todos os estágios do processo de confecção de um determinado objeto. Como ele usa o modelo do carpinteiro, ele menciona a quantidade de força necessária para martelar um objeto, mas esse uso da força advém do tipo de exemplo escolhido pelo comentador e não por ser a força um elemento da persuasão. Como já mencionamos, o exemplo tem simplesmente o condão de mostrar o uso do cálculo em todas as etapas e nada mais além disso.

altera os poderes inerentes aos materiais, mas os seleciona e os utiliza de acordo com esses poderes (MORROW, 1950, p. 156), por isso, seria uma persuasão sensata.

Assim, as metáforas da persuasão e da escolha dos materiais parecem expor que a composição geométrica dos elementos tenta apresentar como o poder de afetar e de ser afetado dos elementos por ser explicado em virtude da associação dos poderes de cada elemento à configuração geométrica de cada sólido (55 d-56 c) e a transformação de uns nos outros. É esse poder próprio a cada um dos elementos que permite explicar a constituição de um todo organizado. Em outros termos, a explicação de como os poderes dos elementos em virtude de sua constituição geométrica e da introdução de proporção formam um todo organizado, é descrita metaforicamente como a ação de persuasão do Intelecto em relação à Necessidade (56 c3-6). Por sua vez, o que não apresenta um “desenho geométrico” e é desproporcional é explicado pela Necessidade. Assim, parece que o que é desproporcional e não exibe uma constituição geométrica é desordenado, por não ter sofrido a intervenção do *noûs* e, por conseguinte, parece explicar a imperfeição do sensível.

Com relação à passagem acima citada, devemos ainda tratar do princípio explicativo da errância. O que significa τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας? O verbo *planáo* possui uma ampla gama de significados. Ele pode significar fazer alguém vagar ou errar; “afastar-se do caminho certo; enganar; iludir *alguém*”; “ser indeciso, hesitante, ser vago” (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2009, p. 88). Na voz média passiva, *planáo* tem o sentido de “ir aqui e acolá; andar errante; vagar por” (MALHADAS; DEZOTTI; NEVES, 2009, p. 88). Igualmente, pode denotar “afastar-se do objetivo; divagar”; “afastar-se de”.⁴²⁹ Em outros termos, a espécie do princípio explicativo da errância ou errante é o princípio que “divaga”, “erra”, que não segue o propósito, mais especificamente, o princípio do melhor. De fato, o que foge ao âmbito explicativo da Necessidade é a finalidade. Ela explica uma série de eventos em cadeia, mas não explica por que um evento qualquer ocorre. Em outros termos, distintamente do Intelecto, ela não explica por que é bom que esse evento ocorra (ou ocorra como ele ocorre). Sob esse aspecto, a Necessidade como princípio explicativo errante não se confunde com a noção de *agente responsável secundário* ou *sunáitios*, pois o agente responsável age conforme um propósito (seja por ele mesmo, como o *Noûs*, seja persuadido pelo *Noûs*). Por sua vez, o princípio errante explica o que ocorre sem propósito, a esmo, indiferente ao resultado produzido. Desse modo, a Necessidade é simplesmente um princípio de uma cadeia explicativa puramente mecânica e não tem em vista um fim.

⁴²⁹ MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.C. C.; NEVES, M.H.M.(Coord). *Dicionário Grego-Português*, Vol. 4, Cotia: Ateliê Editorial, 2009, p.88-89.

Além disso, como um princípio explicativo errante, a Necessidade explica o caos no universo, ou melhor, o traço caótico do universo⁴³⁰. Dessa maneira, a Necessidade não parece ser, por uma limitação da nossa cognição, um “fato bruto” como defende Taylor (1928, p. 300-301)⁴³¹. Segundo esse autor, por exemplo, a explicação do movimento da Terra é o propósito do melhor. Se ela possuísse outros movimentos ou não se movesse não seguiria esse propósito. No entanto, segundo Taylor, nós consideramos os movimentos dos planetas desordenados, pois nós os vemos da Terra movente. “Nós não sabemos qual esse fim é e conseqüentemente não vemos *por que* é melhor que a terra tenha o movimento que ela de fato tem” (TAYLOR, 1928, p. 301, tradução nossa do inglês).⁴³² Assim, a subida e a descida em relação ao eixo ou ‘girar em torno do fogo central’ segundo uma certa distância e em um certo período são “fatos brutos” para nós. São [...] “‘conjunções’ para as quais nós não vemos nenhuma justificativa na forma de um resultado valioso e tem os que aceitar simplesmente como um ‘fato dado’” (TAYLOR, 1928, p. 301, tradução nossa do inglês)⁴³³.

De fato, Taylor tem razão ao assumir que a Necessidade não tem um propósito, ou melhor, não explica, segundo um fim, a ocorrência de uma sucessão de eventos. Todavia, isso não implica ser a Necessidade um fato bruto, mas ela é um *princípio explicativo da desordem ou da falta de harmonia no universo*, que só cessa, na maior parte das vezes, pela intervenção do Demiurgo. Afinal, antes da ação do intelecto, tudo era produzido de maneira desordenada e irregular e, portanto, imperfeita (30 a2-6; 53 a8-b4). É o que Brisson (1998, p. 472) chama de *Necessidade pura*, isto é, a Necessidade anterior (ontologicamente) à constituição do universo pelo Demiurgo. Nesse estado desordenado, já havia traços dos elementos (53 b), mas eles não estavam plenamente determinados e, por tal motivo, esses elementos ainda não poderiam ser designados como fogo, água, terra e ar (69 b-c) (BRISSON, 1998, p. 472). Dessa maneira, embora no primeiro relato da formação do universo (27 c-47 e), Timeu aluda aos elementos fogo e terra como os primeiros constituintes do *kósmos* (31 b), ele está se referindo aos traços dos elementos fogo e terra presentes na *khôra* antes da intervenção

⁴³⁰ Desse modo, concordamos parcialmente com Mason (2006, p. 287) no que tange a sustentar a tese de que quando a Necessidade é separada do Intelecto, ela produz resultados caóticos e desordenados, mas isso não significa que ela sempre produzirá esses resultados. Assim, a Necessidade não é equivalente à desordem, mas ela pode explicar os traços de desordem no mundo. Em MASON, A.S. Plato on Necessity and Chaos. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, v.127, no. 2, 2006, p. 287.

⁴³¹ De acordo com Mason, Crombie (1963 p. 216 e 224-227 apud MASON 2006, p. 287-288) sustenta que a Necessidade é um fato bruto.

⁴³² “But we do not know what this end is and consequently do not see why it is best that the earth should have just the motion it actually has” (TAYLOR, 1928, p. 301).

⁴³³ “[...] ‘conjuncts’ for which we can see no justification, in the form of a valuable result, and have to accept simply as a ‘given fact’” (TAYLOR, 1928, p. 301).

do Demiurgo. O deus modela o universo a partir desses traços que proporcionam tangibilidade e visibilidade ao que é produzido (31 b).

Como um princípio explicativo da desordem, a Necessidade comanda na ausência do Demiurgo⁴³⁴, tal como interpreta Harte (2002, p. 215) o estado pré-cósmico na passagem 53 b3-4. Ao intervir, o Demiurgo conduz tudo à ordem e à regularidade na medida do possível, isto é, ele é o responsável pela fabricação do universo e também pela ordem (*kósmos*). Mas, o Demiurgo não age sozinho. Ao persuadir sensatamente a Necessidade a fim de produzir boas coisas *na maioria dos casos*, os elementos deixam de se mover de maneira desordenada e passam a se mover ordenadamente, atuando em conjunto com o Demiurgo⁴³⁵. Ao revés, se o Demiurgo não persuade a Necessidade, ainda existe no universo um traço de desordem ou caos e isso não é um fato inexplicável nem algo que se explica por si mesmo, mas que é explicado pelo princípio da Necessidade.

Tampouco podemos concordar com Cornford (1997, p.165-177) em que a Necessidade são os poderes inerentes aos elementos materiais utilizados pelo Demiurgo platônico a fim de modelar o *kósmos*. De fato, ele seleciona os materiais com os quais ele vai trabalhar de acordo com o objeto que ele deseja produzir e com as propriedades que lhes são inerentes. No entanto, ele não modifica esses poderes conforme seu objetivo. Se esses poderes não são adequados, ele escolhe outros materiais compostos por poderes apropriados aos seus fins. Assim, por exemplo, se o artesão quiser serrar um pedaço de madeira, deverá utilizar uma serra de aço e não de cera, pois o aço tem certos poderes próprios para cortar um pedaço de madeira, distintamente da cera (CORNFORD, 1997, p. 174). Dito de outro modo, essa noção de Necessidade defendida por Cornford se relaciona ao vínculo entre o fim desejado no início da cadeia causal (cortar a madeira) e o resultado obtido ao fim (a madeira cortada). Na visão de Cornford, a Necessidade são os meios utilizados (a serra de aço), uma vez que, para cortar a madeira (objetivo do artesão), é necessário o uso de uma serra com tais e tais poderes.⁴³⁶

Essa concepção de Necessidade exposta por Cornford nos parece equivocada⁴³⁷. A Necessidade não são os poderes nem os meios utilizados pelo Demiurgo. Na

⁴³⁴ Não nos esqueçamos de que mesmo sem a intervenção do Demiurgo pode haver a produção de boas coisas, mas será por mero acaso (46 e6-7).

⁴³⁵ PLATÃO, *Timeu* 46 c7-d1.

⁴³⁶ Cornford (1997, p. 174) associa essa noção de Necessidade à noção de Necessidade hipotética de Aristóteles, ou seja, a combinação dos movimentos dos elementos materiais ocorre de acordo com exigências de um princípio anterior (ANGIONI, 2009, p. 375-376). Sobre o conceito de Necessidade por hipótese recorreremos ao capítulo 9 do Livro II da *Física* e aos comentários de Angioni ao mencionado capítulo.

⁴³⁷ Cabe mencionar que, aparentemente, Cornford (1997, p. 176) concebe uma outra noção de Necessidade, a de Necessidade como o caos pré-cósmico, ou seja, anteriormente à intervenção do Demiurgo, os elementos se

verdade, no *Timeu* esses poderes são explicados como agente responsáveis secundários (46 e1-2). Como já explicamos, eles são responsáveis juntamente com o Intelecto para a produção do *kósmos*, atuando conforme o propósito daquele. Eles são condições e não meios para o Intelecto atingir o seu fim. Esses poderes não são explicados como Necessidade, mas como *sunaitía*. O âmbito da *sunaitía* é uma esfera mecânica, em que a um evento A se segue um evento B. Além disso, os elementos que exercem o papel de agentes responsáveis secundários são, por sua vez, combinações de triângulos e são essas combinações que, dispostas de uma determinada maneira pelo Intelecto, permitem que ele atinja seu fim. Mais ainda, ao não se subordinar ao domínio do Intelecto (ou enquanto não houver a intervenção do Intelecto), a Necessidade é explicitamente chamada de *princípio explicativo da errância*, ou seja, ela explica o caráter desordenado ou caótico que o universo possui algumas vezes. A concepção de Necessidade esposada por Cornford parece negligenciar esse princípio como uma explicação para os traços desarmoniosos que o *kósmos* por vezes exhibe.

Contudo, concordamos com Cornford (1997, p. 174) no que tange a um aspecto da Necessidade⁴³⁸, qual seja, ela explica o caráter determinado dos poderes inerentes aos elementos. O mundo físico é constituído por determinados materiais com determinados poderes (ou melhor, os elementos são, na verdade, combinações de triângulos), como já mencionamos. Esses poderes são essenciais a esses elementos⁴³⁹, ou seja, pertencem à sua natureza e produzem efeitos determinados. Assim, por exemplo, o fogo tem o poder de queimar. Em razão de sua natureza, o fogo sempre queima, mas não tem o poder de esfriar o que quer que seja. Como a natureza do fogo só possibilita um único tipo de ação, a saber, queimar, uma ação associada a princípios puramente mecânicos, Platão trata esse tipo de princípio explicativo como sem objetivo ou errante. A Necessidade seria um princípio explicativo de uma ação ou atividade realizadas sem um objetivo previamente delineado. A ausência de finalidade ocorre em virtude de os elementos mais básicos (ou a combinação de triângulos formadores de tais elementos) possuírem poderes que lhe são essenciais e, por conseguinte, eles não poderiam se comportar de outro modo. Assim, por exemplo, se alguém lança um fósforo aceso a um montículo de galhos de madeira, em virtude do poder essencial e determinado do fogo, esse monte começará a pegar fogo. Sob a perspectiva do fogo, é indiferente qualquer propósito que uma pessoa tenha ao lançar o fósforo aceso ao monte de

movimentavam desordenadamente. Na próxima seção, exporemos o tema do caos pré-cósmico. Por ora, basta salientar que acreditamos que a Necessidade é o princípio explicativo da errância e, portanto, explica a desordem e o caos no mundo que, obviamente, não está submetido à ordem e à razão.

⁴³⁸ Na verdade, o que Cornford denomina como um tipo de Necessidade, nós chamamos de um aspecto do mundo físico que é explicado pela Necessidade.

⁴³⁹ Na verdade, tais poderes seriam essenciais a uma determinada combinação de triângulos.

galhos de madeira (seja se aquecer, cozinhar ou simplesmente provocar um incêndio). Na verdade, o fogo não tem nenhum propósito. O fogo queimar a madeira, exceto se houver alguma ação externa que o impeça, pois ele tem o poder essencial à sua natureza de queimar (e apenas e tão somente queimar) o que quer que seja sem que ele possa escolher não o fazer⁴⁴⁰. É esse aspecto determinístico em virtude da falta de propósito que é explicado pela Necessidade.

Além disso, no terceiro relato da geração do *kósmos*, em que Timeu relata o trabalho conjunto do *Noûs* com a Necessidade, tornam-se mais evidente tanto o caráter de inevitabilidade inerente aos princípios mecânicos próprios à matéria (oriundo da sua composição geométrica), quanto o modo como o *Noûs* persuade a Necessidade para produzir o melhor resultado possível. A título ilustrativo, podemos citar a constituição do osso⁴⁴¹. O osso, como já mencionamos, é formado de modo a ser duro ou rígido a fim de proteger a medula e o cérebro. Contudo, dada a maneira como foi constituído (e não poderia ser de outro modo), sua dureza implica a sua fragilidade. Em virtude da sua solidez, o osso pode se partir com facilidade ou se queimar. Dito de outra maneira, a fragilidade do osso é concomitante à sua dureza, sendo descrita como um concomitante inevitável, mas indesejável, de uma qualidade útil, a solidez. Ademais, o caráter inevitável de certos efeitos pode resultar ou resulta em um certo antagonismo entre certas características do corpo humano, como no caso dos músculos e do pensamento (CORNFORD, 1997, p. 176). Nas partes do corpo onde há mais músculos (coxas, pernas, ossos do braço e do antebraço) há menos alma na medula e menos sabedoria. Por outro lado, nas partes do corpo providas de sabedoria há menos músculos, na maior parte das vezes, pois “a natureza que, gerada e nutrida pela Necessidade de nenhuma maneira admite uma estrutura óssea compacta e muita carne simultaneamente à acuidade sensorial”.⁴⁴² Desse modo, uma cabeça coberta de carne permitiria uma vida mais longa, mais saudável e menos dolorosa. Todavia, seria menos propensa ao pensamento. Por outro lado, uma cabeça coberta com menos carne, estaria menos protegida, viveria menos e sentiria mais dor. Em contrapartida, viveria melhor, pois teria uma capacidade maior de pensar (75 b2-7). Diante dessa combinação, os demiurgos menores decidiram cobrir a cabeça com um osso fino, inflexível e, portanto, bem mais frágil⁴⁴³, com o fim de proporcionar uma

⁴⁴⁰ O exemplo do fogo é apresentado por Cornford (1997, p. 174) assim como as explicações concernentes a esse exemplo são baseadas em suas lições.

⁴⁴¹ O exemplo do osso é mencionado por vários autores, dentre eles Cornford (1997, p. 175-176) e Johansen (2004, p. 104-105).

⁴⁴² PLATÃO, *Timeu* 75 a7-b2: “ἡ γὰρ ἐξ ἀνάγκης γιγνομένη καὶ συντρεφομένη φύσις οὐδαμῆ προσδέχεται πυκνὸν ὄστουν καὶ σάρκα πολλὴν ἅμα τε αὐτοῖς ὀξυήκοον αἰσθησιν.”

⁴⁴³ PLATÃO, *Timeu* 75 b7-c5.

vida melhor ao homem, ou seja, mais propensa ao pensamento. Devemos ainda ressaltar que, além de retratar o caráter inevitável de certas características dos elementos, o relato sobre a constituição do osso evidencia a compatibilidade entre a teleologia e a explicação material. Os demiurgos menores têm um fim ao constituir nossa estrutura óssea desta maneira, especialmente o nosso crânio, isto é, propiciar ao homem uma vida melhor. Essa explicação finalística não exclui a explicação materialista, a saber, por ser uma mistura de terra e medula, passada no fogo e na água, nossos ossos possuem determinadas características inerentes e inevitáveis a tal composição: a dureza e a fragilidade. Essas duas explicações coexistem, embora, para Timeu, a teleologia explica melhor do que a explanação materialista.

Cabe-nos ainda discorrer sobre a noção de acaso (46 e6). Na passagem 25 e1-26b 2 do *Timeu*, a noção de acaso parece estar associada à falta de propósito. Assim, após contar a história de como os atenienses, mesmo em menor número, derrotaram o poderoso império da Atlântida, Crítias expressa sua estupefação com a similaridade entre a história contada por ele e a que Sócrates contara no dia anterior. Segundo Crítias, não fora intenção de Sócrates narrar uma história tão parecida com sua, mas obra do acaso. Por sua vez, no que concerne ao discurso de Timeu, o acaso está associado à Necessidade e o reino da Necessidade é, em certo sentido, o reino da desordem e do caos, como já mencionamos. Não por outro motivo, na passagem 48a, Timeu chama a Necessidade de *planoméne aitía* e ela atua antes da intervenção do Demiurgo. É o intelecto que conduz da desordem à ordem (30 a), isto é, o acaso e a necessidade seriam as características do mundo antes da intervenção do intelecto⁴⁴⁴. De fato, o receptáculo, que contém em si traços dos elementos, move-se assim como os traços dos elementos também se movem e são movidos pelo receptáculo (52 e2-53

⁴⁴⁴ No diálogo *Leis*, o Estrangeiro critica veemente os filósofos materialistas e sua concepção de como o mundo e as coisas foram geradas, a saber, em virtude do acaso e da necessidade.

“Falarei, então, mais claramente. O fogo, a água, a terra e o ar são inteiramente devido à natureza e ao acaso, eles declaram, e nenhum deles é devido à técnica. E os corpos que vem após esses, da terra, do sol, da lua e das estrelas, eles foram gerados por meio desses, são seres completamente sem alma. Cada um é conduzido ao acaso pelo poder de cada um., o quente com o frio, o seco em relação ao molhado e o leve em relação ao pesado e tudo o mais que foi misturado, mistura dos opostos conforme o acaso e a necessidade. Assim, dessa maneira e segundo essa maneira, engendrou-se o céu e tudo o mais no céu e os animais e as plantas todas em geral, todas as estações são geradas de todas essas coisas, mas não pelo intelecto, eles dizem, nem por algum deus nem pela técnica, como falamos, mas por natureza e pelo acaso”.

Texto grego: “Ὡδ' ἔτι σαφέστερον ἐρῶ. πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχη φασίν, τέχνη δὲ οὐδὲν τούτων, καὶ τὰ μετὰ ταῦτα αὖ σώματα, γῆς τε καὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἄστρον τε πέρι, διὰ τούτων γεγονέναι παντελῶς ὄντων ἀψύχων· τύχη δὲ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἐκάστων, ἢ συμπέτωκεν ἀρμόττοντα οἰκείως πῶς, θερμὰ ψυχροῖς ἢ ξηρὰ πρὸς ὑγρὰ καὶ μαλακὰ πρὸς σκληρὰ, καὶ πάντα ὅποσα τῇ τῶν ἐναντίων κράσει κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκεράσθη, ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα οὕτως γεγεννηκέναι τόν τε οὐρανὸν ὅλον καὶ πάντα ὅποσα κατ' οὐρανόν, καὶ ζῶα αὖ καὶ φυτὰ σύμπαντα, ὠρῶν πασῶν ἐκ τούτων γενομένων, οὐ δὲ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διὰ τινα θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην ἀλλά, ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχη.” *Leis* 889b1-c6, tradução nossa do grego cotejada com a tradução realizada por Pangle. Em *The Laws of Plato*. Translated, with Notes, and an Interpretative Essay by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1988, p. 285-286.

a2). Contudo, somente a partir da intervenção do *noûs*, deus ou demiurgo, esses traços dos elementos passaram a ter a configuração sua própria como água, ar, fogo e terra, ou seja, o Demiurgo os configurou geometricamente e, dessa maneira, tais elementos passaram a se movimentar com ordem e segundo um propósito, isto é, ele ordenou os poderes inerentes aos elementos a fim de se constituírem efetivamente como elementos e, em última instância, formarem um belo *kósmos* (53 a7-b5).

Desse modo, não podemos concordar com a noção de acaso defendida por Morrow (p. 158-159), que recorre, a fim de esclarecer tal noção, ao livro da *Física* de Aristóteles⁴⁴⁵. O acaso consistiria na conjunção de dois efeitos, cada um resultante de uma causa independente, de maneira acidental. Desse modo, suponhamos a sequência em que de um dado evento A se segue sempre ou na maioria das vezes o evento B e outra sequência em que de um dado evento C se segue sempre ou na maioria das vezes o evento D. Vamos ainda supor que, em uma dada ocasião, essas duas sequências ocorram simultaneamente, isto é, dado um evento A se segue B ao mesmo tempo em que dado um evento C se segue D. É a conjunção desses dois efeitos B e D que Aristóteles chama de acaso (MORROW, 1950, p. 158). Eles não ocorrem necessariamente juntos, mas, em um dado momento, eles ocorreram sem que se possa traçar nenhum princípio explicativo ou motivo para eles ocorrerem conjunta e simultaneamente. Em outros termos, não há regularidade na ocorrência dessas cadeias de eventos simultaneamente. A ocorrência simultânea dessas cadeias sucessivas de eventos foi meramente acidental, ainda que tais conjunções sejam consideradas positivas.⁴⁴⁶ A noção de acaso aristotélica parece estar associada, segundo Morrow (1950, p. 159), ao caráter *acidental* da ocorrência simultânea de duas ou mais cadeias causais, sejam elas indiferentes ou benéficas aos nossos propósitos. No *Timeu*, de acordo com Morrow, é essa noção mais ampla que é adotada, isto é, a de conjunções causais que não apenas são desejáveis ou indesejáveis, mas que podem ser indiferentes a um determinado propósito. Em outros termos, o acaso é a ocorrência de duas sequências de eventos em cadeia (ao evento A se segue o evento B e ao evento C se segue o evento D), que não têm nenhum motivo para serem considerados como necessariamente conectados uma com a outra. Contudo, tais sequências *acidentalmente*

⁴⁴⁵ Segundo Morrow (1950, p.158) a *Física* aristotélica foi uma das primeiras obras de Aristóteles, provavelmente escrita quando ele ainda estava na Academia. Assim, parece lícito usar essa obra como uma maneira de ajudar a esclarecer a ideia de acaso no diálogo *Timeu*.

⁴⁴⁶ No comentário à passagem 198b34-199 a8 da *Física*, Angioni (2009, p.358-359) explica que a noção de acaso em Aristóteles, no contexto dos princípios de causalidade no âmbito da natureza, equivale à noção de concomitância ou acidente. O acaso seria um princípio de causalidade que “produz algo pela mera concomitância entre séries causais independentes entre si, cuja conjunção se deu sem que nenhum princípio anterior o exigisse”. Assim, enquanto a natureza é um princípio de causalidade das coisas que ocorrem com regularidade, o acaso é o princípio do que ocorre sem regularidade ou acidentalmente.

ocorrem juntas, produzindo efeitos conjuntos que não seriam esperados de suas sequências individuais.

Como mencionamos anteriormente, a noção de acaso no *Timeu* não parece estar associada à noção de cadeias causais que, acidentalmente, ocorrem juntas produzindo efeitos, desejados ou não por nós. O acaso é, na verdade, uma característica da Necessidade, princípio explicativo da errância. Assim, como uma noção vinculada ao princípio errante pode explicar a ocorrência de séries causais? Na verdade, a Necessidade e, por conseguinte, o acaso significa tudo o que ocorre de maneira desordenada, sem propósito e indiferente ao resultado, ou seja, ela explica o movimento desordenado e sem propósito dos poderes inerentes aos elementos no Receptáculo. É apenas a partir da intervenção do *noûs*, persuadindo a Necessidade, que tais poderes são configurados geometricamente e passam a se mover com ordem e propósito. Nesse caso, eles exercem o papel de *sunaitía* ou agentes responsáveis secundários. Em última instância, a ocorrência de séries causais mecânicas é explicada pela *sunaitía* e a presença do caos e desordem pela Necessidade.

5.3 O TERCEIRO GÊNERO

Ao retornar ao início do discurso a fim de explicitar o papel da Necessidade na formação do *kósmos*, Timeu introduz um terceiro gênero (49 a1-2). Como os outros dois (o ser e o gerado), esse terceiro gênero existe antes da geração do *kósmos* (52 d3-4). Inicialmente, Timeu o denomina *receptáculo* (ὑποδοχή)⁴⁴⁷. O termo ὑποδοχή também tem o sentido de “reservatório, suporte”. O receptáculo é caracterizado como “o que tudo recebe” (πανδεχής)⁴⁴⁸ tanto que Timeu usa, em várias passagens, o verbo “receber” (δέχομαι)⁴⁴⁹ aplicado ao mesmo⁴⁵⁰. Assim, o receptáculo é um espaço de acolhimento, de abrigo das cópias dos inteligíveis, como pretendemos demonstrar ao longo da seção. No entanto, esse acolhimento não é permanente, pois as coisas entram lá e saem de lá em algum momento.

Mais ainda, Timeu atribui ao receptáculo o qualificativo de mãe e nutriz (τιθήνη)⁴⁵¹ de tudo o que é gerado. Desse modo, o receptáculo não só acolhe o que lá entra,

⁴⁴⁷ PLATÃO, *Timeu* 49 a6.

⁴⁴⁸ PLATÃO, *Timeu* 51 a6.

⁴⁴⁹ PLATÃO, *Timeu* 50 b 6, d 3, e 1,3; 51 a 3; 52 d6 e 53 a 3 (passagens onde o termo aparece e mencionadas por Brisson).

⁴⁵⁰ Brisson (1998, p. 210) menciona a importância desses três termos (e mais) na explicação do aspecto constitutivo dos itens sensíveis pelo receptáculo.

⁴⁵¹ PLATÃO, *Timeu* 49 a 6.

mas também fornece os nutrientes necessários para o desenvolvimento e manutenção da vida, ou seja, ele não é só o lugar onde há geração de algo, mas também o constitui.⁴⁵²

Por fim, Timeu também chama esse terceiro gênero de $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ⁴⁵³. Esse vocábulo tem a acepção de “espaço de terra situado entre dois objetos; intervalo”; “local, lugar⁴⁵⁴”; “lugar marcado”; lugar designado para um soldado, posto”; “lugar ou posição que se ocupa na vida; situação; condição”; “país, região, terra”; “pátria”; chão, solo, terra⁴⁵⁵”; “campo, em oposição à cidade”.⁴⁵⁶ Chantraine observa que esse termo está associado a um “espaço finito, próprio a um uso, a uma função, a uma atividade” (CHANTRAINE, 2009, p. 1235).⁴⁵⁷

Dessa maneira, acreditamos que Timeu usa o termo *khôra* a fim de descrever que as coisas geradas, como imagens dos inteligíveis e, portanto, dependentes ontologicamente deles, precisam “estar em algo”, o que parece implicar, “estar em um lugar (ἔδρα)” para terem algum tipo de ser (52 b1 e 52 c 3-5)⁴⁵⁸. Se o que é gerado não estiver em algo, isto é, estiver em um lugar, ele não tem ser, uma vez que ele, a fim de ter algum ser, deve aderir a alguma coisa (52 c3-5). Intuitivamente, pensamos que “estar em algo” é “estar

⁴⁵² Brisson e Miller chamam atenção para o aspecto constitutivo do receptáculo. Segundo Brisson, a metáfora de reprodução sexual exprime esse aspecto constitutivo. Igualmente, Miller enfatiza a analogia com a figura materna, a mãe seria a fonte dos nutrientes que permitiriam o crescimento do embrião no útero, ou seja, o receptáculo não seria somente “o lugar onde”, mas também “do que é feito” os elementos. Em BRISSON, 1998, p. 210-211; MILLER, D. R. *The Third Kind in Plato's Timaeus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, p. 108.

⁴⁵³ PLATÃO, *Timeu* 52 a8, b4, d3, 53 a6, 57 c1, 58 a7.

⁴⁵⁴ Esse parece ser o sentido de *khôra* no início do *Timeu* (19 a1-5). Assim, por exemplo, na passagem 19 a5 em que Sócrates relembra seu discurso do dia anterior sobre o melhor tipo de Estado e os homens que o constituem (17 c1-3), ele propõe que a cidade crie os filhos dos melhores cidadãos e disperse o resto pela cidade. No entanto, todas as crianças e jovens ficarão sob observação e, se os filhos dos piores se mostrarem dignos, voltarão à cidade. Por sua vez, se os filhos dos melhores não mostrarem aptidão, irão para o local (*khôra*) onde estavam os filhos dos piores.

⁴⁵⁵ *Timeu* 22e2. Em um momento da narrativa de Crítias (21 a7-26 e1), o sacerdote egípcio conta a Sólon a razão pela qual os gregos têm a alma nova e eles, egípcios, têm a alma velha. As cidades sofrem incêndios e dilúvios, estes últimos mandados pelos deuses. No primeiro caso, os povos que vivem perto do mar estão a salvo. No caso dos dilúvios, os sobreviventes são os pastores e boieiros que vivem nas montanhas. No entanto, no caso da terra dos egípcios nada disso ocorre. As águas irrompem do fundo da terra (*khôra*) e, por isso, o povo egípcio tem tradições antigas (22b6-e5). O termo *khôra* também tem o sentido de “terra” na passagem 23b8.

⁴⁵⁶ MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.C. C.; NEVES, M.H.M. (Coord.). *Dicionário Grego-Português*, vol. 5, Cotia: Ateliê Editorial, 2010, p. 254.

⁴⁵⁷ ““espace” fini, propre à un usage, à une fonction, à une activité.” (CHANTRAINE, 2009, p. 1235).

⁴⁵⁸ Miller (2003, p. 121-125) acredita que Platão nessa passagem do *Timeu* está refutando a tese materialista de que só os itens materiais têm ser, pois ter ser, para os materialistas, implica “estar em um lugar”. Segundo Miller (p. 124), o alvo da objeção platônica é a premissa “todos os seres estão necessariamente em um lugar”. Platão aceita que os corpos estão em algo, ou seja, em um lugar. Cabe notar que Miller toma como equivalente “estar em algo” e “estar em um lugar”. Todavia, para Platão, nem todos os seres têm corpos. Ora, então nem todos os seres estão em algo, em um lugar. Se nem todos os seres estão em lugar, logo nem todos os seres têm corpos, ou seja, são itens sensíveis. Somente o que é gerado tem corpo e, como o que tem corpo está em algo, isto é, está em um lugar, então só o que é gerado está em algo, isto é, está em um lugar.

em um lugar”, por isso, acreditamos que Timeu se utiliza de um vocabulário que remonta à ideia de “espaço e lugar” para discorrer sobre essa característica do terceiro gênero.

Em suma, o termo *receptáculo* e seus qualificativos *nutriz* e *khôra* parecem ser designações distintas para o mesmo princípio explicativo, a saber, o terceiro gênero. Na passagem 49 a6, o terceiro gênero é descrito como receptáculo, como que nutriz do que é gerado (“πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην”). Por sua vez, no passo 52 d3, a *khôra* é apresentada como um dos três gêneros existentes antes da geração do céu e, logo em seguida, Timeu inicia a explicação do movimento da nutriz (52 d5), a quem ele chama, posteriormente, de receptáculo (53 a3), o que parece sugerir que cada designação ressalta um aspecto do terceiro gênero, mas todas se referem ao mesmo ente.

Mais ainda, como pretendemos demonstrar ao longo dessa seção, o terceiro gênero parece ser o substrato dos itens sensíveis⁴⁵⁹, por esse motivo, Timeu o descreve como o que constitui os sensíveis mas também como aquilo em que eles estão a fim de terem algum tipo de ser.

5.3.1 O Terceiro Gênero e o Sensível

Timeu considera que os itens sensíveis estão em constante fluidez, mesmo os elementos, aparentemente os últimos na constituição do universo (49 b5-c7). O fogo, a água, o ar estão sempre se alterando, transformando-se uns nos outros, o que torna muito difícil lhes atribuir uma identidade permanente. Assim, o que é chamado de água pode congelar. Nesse caso, a água se transforma em pedra ou em terra. No entanto, a água também pode derreter e se dispersar, então se torna vapor ou ar. Se o ar é inflamado, converte-se em fogo. Por sua vez, o fogo, ao ser condensado e extinto, retoma a sua forma de ar. O ar, ao se aglomerar e contrair, retorna a ser nuvem e, se for ainda mais comprimido, torna-se, mais uma vez, água corrente, terra e pedra (49 b7-c7). Esse processo de alteração cíclico e contínuo não permite designar nenhum elemento como um *isto*. Contudo, é possível fazer algum tipo de discurso sobre eles em considerando, não que eles *sejam água, ar ou fogo, mas que eles estão como água, ar ou fogo*. Os itens sensíveis não são estáveis, mas é possível apontar para uma

⁴⁵⁹ Alguns comentadores, como Brisson (1998, p.177-221) consideram o terceiro gênero como espaço. Contudo, para Brisson, o receptáculo também constitui os elementos. Já Ainsworth aponta semelhanças entre a noção de matéria-prima aristotélica e o terceiro gênero, uma vez que ambos são indestrutíveis, o substrato da geração e da destruição; uma pura potencialidade, sem forma e, portanto, capaz de receber qualquer forma. Contudo, a matéria-prima não tem propriedades próprias, o que não parece ser o caso do terceiro gênero. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/form-matter/>>. Acesso em: 4 de novembro de 2018.

fase transitória apresentada por eles e as denominar água, fogo, ar, conforme as características apresentadas de maneira constante por cada um dos elementos e em cada uma dessas fases.

Dessa maneira:

[...]os únicos fatores na geração que podem propriamente ser chamados por nomes distintos, “fogo”, “ar”, “água”, etc. são as características que, sendo perpetuamente idênticas, são radicalmente distintas, não as manifestações instáveis no fluxo fenomênico, que não podem ser claramente distintas uma da outra (CHERNISS, 1954, p. 124 tradução nossa).⁴⁶⁰

Brisson faz observações semelhantes:

As fases transitórias não podem ser designadas por nenhum termo que as descrevam como estáveis. E o processo fenomênico global, embora não possa ser chamado de “esse” ou “essa”, recebe, mesmo assim, uma denominação reconhecida, porque implica uma certa recorrência de características distintas e idênticas. (BRISSEON, 1998, p. 194 tradução nossa)⁴⁶¹

Em outros termos, o cerne da passagem (49 b7 -c7) é nos mostrar que não podemos apontar para esses fenômenos transitórios e dizer “isto é água”, por exemplo, uma vez que não há nenhuma permanência em tais fenômenos (CHERNISS, 1954, p. 116-117). Contudo, podemos designar como fogo, ou melhor, ígneo, uma determinada característica que se apresenta de maneira idêntica em todas as suas manifestações em uma fase do processo de transformação (49 e4-5).

Por sua vez, há algo em que as coisas geradas aparecem e desaparecem e tão somente esse algo (o receptáculo) é que podemos corretamente designar como *isto*. Todos os outros fenômenos que ocorrem no receptáculo (nesse algo, *nisto*), qualquer outro tipo de item, como quente e frio ou qualquer outra qualidade e seu oposto, nada disso se pode chamar de *isto*, de algo (50 a 1-4). Então, qual é o estatuto ontológico desses fenômenos? Segundo a passagem 52 c 2-5, os fenômenos são uma imagem, sem nenhuma essência por si mesmos. Eles são uma aparição (φάντασμα) transitória de algo outro e, para ter algum tipo de ser, eles devem aparecer em algo (outro). A imagem e o seu paradigma são distintos. Como já argumentamos no capítulo anterior, a relação entre a imagem e o paradigma é uma relação de semelhança e não de identidade, mas onde reside essa diferença? No meio espacial, ou seja, onde há a projeção da imagem. Por esse motivo, Timeu afirma que “por isso, convém-lhe [a

⁴⁶⁰ [...] the only factors in generation that can properly be called by distinct names, “fire”, “air”, “water”, etc. are the characteristics which being perpetually identical are severally distinct, not the unstable manifestations in phenomenal flux that cannot be clearly distinguished from one another (CHERNISS, 1954, p. 124).

⁴⁶¹ Les phases transitoires ne peuvent être designées par aucun terme les décrivant come stables. Et les processus phenomenal global, quoiqu’il ne puisse être appelé “ceci” ou “cela”, reçoit, tout de même, une dénomination reconnue, parce qu’il implique une certaine recurrence de caractéristiques distinctes et identiques (BRISSEON, 1998, p. 194).

imagem] ser gerada em outra coisa”⁴⁶² (tradução nossa do grego parcialmente inspirada pela tradução de Brisson, 1998, p. 196).⁴⁶³ Uma boa noção do funcionamento do receptáculo é o imaginarmos como uma cera para selo. Os entes inteligíveis fornecem o padrão (paradigma) para a modelagem do receptáculo conforme esse paradigma⁴⁶⁴. Na *khôra* entram as cópias da Forma⁴⁶⁵, modificando-a de acordo com cada Forma (sua cópia) que lá entra (50 b5-c6).

Como afirma Brisson (1998, p. 196), esse “lugar” ou “espaço” onde a imagem aparece é um algo tal como os inteligíveis, uma vez que descrição de Timeu desse espaço ou lugar é de algo (*ti*) que não desiste do poder que lhe é inerente (“ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως”)⁴⁶⁶, isto é, é imutável. Ele tampouco é passível de corrupção (φθορὰν οὐ προσδεχόμενον)⁴⁶⁷, uma exposição semelhante à apresentação dos inteligíveis, haja vista a passagem 52 a1-2 em que Timeu descreve os inteligíveis como imutáveis (52 a1)⁴⁶⁸ e não sujeitos nem a geração nem a corrupção (52 a1-2).⁴⁶⁹ No entanto, o receptáculo ou a *khôra* e os inteligíveis não se confundem. São dois princípios explicativos distintos, pois o lugar, ou melhor, o substrato, não pode ser um algo onde os itens sensíveis se geram e, ao mesmo tempo, ser o paradigma dos itens sensíveis (“ὡς ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ἦ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδέτερω ποτὲ γενόμενον ἐν ἅμα ταῦτον καὶ δύο γενήσεσθον”)⁴⁷⁰.

Além disso, o receptáculo não é passível de destruição em um sentido ligeiramente distinto dos inteligíveis. Enquanto os inteligíveis não podem ser destruídos, pois são imutáveis; o receptáculo muda de configuração conforme o que entra nele. Dessa maneira:

⁴⁶² PLATÃO, *Timeu* 52 c 3-4 “[...] διὰ ταῦτα ἐν ἑτέρῳ προσήκει τινὶ γίγνεσθαι [...]”.

⁴⁶³ Tradução de Brisson (1998, p. 196): “il convient à cause de cela qu’elle vienne à être en quelque chose d’autre.”

⁴⁶⁴ O texto do *Timeu* parece ser contraditório. Na passagem 50 c, Timeu parece indicar que são os elementos que entram na *khôra*. Todavia, em 50 d parece ser as Formas que entram na *khôra*. Fronterotta (2011, p. 268-269 n. 200) indica que há duas possibilidades de interpretação. A primeira argumenta que o termo *idea* foi empregue em sentido ordinário e não tecnicamente. Dessa maneira, significaria “espécie”, “configuração”. A segunda interpretação sugere uma interpretação mais livre à passagem. Assim, é possível interpretar que na *khôra* só entram os itens sensíveis que, “enquanto são sempre puras imagens da realidade eterna, conservam daquelas realidades, ainda que de modo imperfeito, a estrutura e a Forma, assim na *khôra* entrariam as Formas, mas no sentido que entram as suas cópias.” De qualquer maneira, nenhuma das interpretações citadas considera que as Formas entram na *khôra*. Ademais, a passagem 51 a1-3 parece evidenciar que a *khôra* acolhe só as cópias das Formas e não as Formas, como, aliás, também defende Fronterotta (2011, p. 270, n. 201).

⁴⁶⁵ Sobre as diversas posições concernentes ao que entra e sai do receptáculo cf. MILLER, D. *The Third Kind in Plato’s Timaeus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, p.104-106.

⁴⁶⁶ PLATÃO, *Timeu* 50 b 7-8: “Pois não exila de modo algum de seu poder próprio”.

⁴⁶⁷ PLATÃO, *Timeu* 52 a8-b1: “não admitindo corrupção”.

⁴⁶⁸ PLATÃO, *Timeu* 52 a1: “[...] τὸ κατὰ ταῦτα εἶδος ἔχον [...]” Texto em português: “[...] ter a forma segundo si mesmo [...]”.

⁴⁶⁹ PLATÃO, *Timeu* 52 a1: “[...] ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, [...]” Texto em português: “[...] não gerado e indestrutível [...]”.

⁴⁷⁰ PLATÃO, *Timeu* 52 c5-d1: “medida que uma é uma coisa, a outra outra, nenhuma delas de modo algum pode vir a ser na outra como simultaneamente uma unidade idêntica e duas coisas distintas.”

Lugar é sempre lugar de algum corpo. Como os corpos que ele “recebe” têm dimensões diferentes, deve ser o caso que as dimensões do lugar mudam, uma vez que as dimensões são aquelas dos corpos que o ocupam. Nesse sentido, o lugar pode ser dito ser sujeito à mudança. Mas isso não muda o lugar com relação ao que é. Portanto, essa mudança não o faz sujeito à destruição. (MILLER, 2003, p. 135, tradução nossa do inglês)⁴⁷¹

Em outros termos, “o que sempre é” não é passível de corrupção de modo absoluto, ou seja, não se altera nem se destrói. Por sua vez, o receptáculo se altera ao receber as imitações da Forma, pois essas cópias, em última instância, têm dimensões, mas isso não implica que o receptáculo se destrua.

Além disso, o termo *khôra* é usado para afirmar a incorruptibilidade do terceiro gênero (52 a8) tal como os inteligíveis. Contudo, como bem aponta Miller (2003, p. 135), os inteligíveis são incorruptíveis não somente no sentido de serem indestrutíveis, mas também por não sofrem nenhum tipo de afecção. Eles são sempre os mesmos, permanecerem iguais a si mesmos sempre. Por sua vez, a *khôra* é incorruptível no sentido de ser indestrutível, mas ela é afetada pelos poderes que lá se movimentam.

Além disso, os entes inteligíveis não entram em nada e não recebem nada. Por sua vez, a imagem é sempre imagem de algo em algo. Esse algo onde a imagem aparece, como já afirmamos, também é um algo que, de alguma maneira, transmite algum ser à imagem projetada nela, pois sem esse meio não seria possível perceber essa imagem. Dessa maneira, como o substrato (e não somente os entes inteligíveis) também explica o ser, ainda que imperfeito, dos itens sensíveis, podemos supor que a distinção entre os inteligíveis e o sensível é efetuada pelo receptáculo ou *khôra*.

5.3.2 O Receptáculo e suas Imagens

Timeu se utiliza de várias imagens a fim de explicitar a noção de receptáculo. Uma delas é a imagem familiar/ de reprodução sexual do pai, da mãe e do filho como em 50 d 2-4⁴⁷², a saber, “mais ainda, é adequado comparar o que recebe à mãe, o de

⁴⁷¹ Place is always the place of some body. As the bodies it “receives” have different dimensions it must be the case that the place’s dimensions change, since its dimensions are those of the bodies that occupy it. In this sense place may be said to be subject to change. But this does not change place with respect to what it is. Therefore such change does not make it subject to destruction. (MILLER, 2003, p. 135).

⁴⁷² Vários comentadores fazem menção à imagem da reprodução sexual utilizada no diálogo a fim de explicar o receptáculo e sua relação com os itens gerados e com os inteligíveis, como Brisson (1998, p. 208-214) e Cornford (1997, p. 187).

onde parte ao pai, e a natureza intermediária entre eles aos descendentes [...]”⁴⁷³. Mais adiante, Timeu atribui novamente ao receptáculo a imagem materna e aos itens sensíveis a imagem filial. Segundo ele, “por isso dizemos que ele é a mãe e o receptáculo do que é gerado, do visível e de todo o sensível, e não que é a terra, nem o ar, nem o fogo, nem a água [...]” (tradução nossa)⁴⁷⁴. Assim, o uso da analogia da figura materna sugere ser o receptáculo um princípio explicativo do sensível. Além disso, a figura materna aparece associada à sua descendência. Essa última associação está indicada pelo uso do genitivo, como na passagem 49 a 5-6, “de todas as coisas criadas ser o receptáculo como uma nutriz” (tradução nossa do grego)⁴⁷⁵ e também na passagem 52 d4-5 em que Timeu chama o receptáculo de nutriz das coisas geradas (γενέσεως τιθήνην). Em outros termos, a imagem da nutriz parece sugerir que o receptáculo é a fonte do crescimento e não somente gera, como a imagem da mãe aponta. Aliás, parece que o papel de nutriz era o único papel atribuído à mulher na geração dos filhos. Segundo Cornford (1997, p. 187), na Grécia Antiga acreditava-se que era o pai quem transmitia as qualidades aos filhos. O receptáculo se assemelharia à figura materna, que acolhe e nutre em seu ventre os rebentos, mas sem lhes fornecer nenhuma característica. Seria apenas a base de desenvolvimento do embrião em que ele tomaria a forma humana⁴⁷⁶.

Segundo Brisson (1998, p. 209), é possível compreender melhor essa relação a partir da leitura da passagem 91 b7-d5 em que Timeu descreve a geração humana. Nas mulheres, o útero⁴⁷⁷ deseja procriar, dar a vida e, se não faz isso durante muito tempo, há intenso sofrimento e doenças de todo o tipo até que o homem e a mulher procriem, semeando no útero os seres vivos invisíveis e sem forma. Timeu associa a geração à imagem de uma

⁴⁷³ PLATÃO, *Timeu* 50 d2-4: “καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξύ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ [...]”.

⁴⁷⁴ *Timeu* 51 a 4-6: “διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὄρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μῆτε γῆν μῆτε ἀέρα μῆτε πῦρ μῆτε ὕδωρ λέγωμεν”.

⁴⁷⁵ *Timeu* 49 a5-6: “πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην.”

⁴⁷⁶ Ora, em uma passagem da *Geração dos Animais* (Livro IV, 763 b26-764 a 11), Aristóteles explicita como os pré-socráticos descreviam a diferenciação entre macho e fêmea. Assim, por exemplo, Anaxágoras, segundo Aristóteles, afirmava que o sexo da criança era determinado desde o início da fecundação e era dado pelo pai. A mãe só contribuía com o lugar onde o embrião se desenvolveria. Por sua vez, Empédocles afirmava que o sexo era determinado no útero. Se o útero estivesse quente, o embrião nasceria homem e se estivesse frio, nasceria mulher. Já Demócrito acreditava que a diferenciação ocorria dentro da mãe e dependeria de qual sêmen prevaleceria, o da mãe ou o do pai. Por sua vez, segundo Craik (2015, p. 113-118), o tratado hipocrático *Sobre a Geração* parece ser uma voz dissonante, pois afirma que tanto o homem como a mulher contribuem com a semente que formará a criança e determinará seu sexo. Seu houver prevalência da semente feminina, será mulher e se houver prevalência da semente masculina, nascerá homem (6).

⁴⁷⁷ Ainda de acordo com Brisson (1998, p. 210), o substantivo ὕστέρα pode designar a mãe e o útero, inclusive o texto grego emprega μητραί τε καὶ ὕστέρα (na mãe e também no útero), o que parece enfatizar a ideia de nutrição, acolhimento, de desenvolvimento do que lá se encontra.

semeadura, em que o útero é um campo arável⁴⁷⁸, onde os homens semearão as sementes que crescerão, alimentar-se-ão e, ao completar o período adequado, serão expelidos. Dessa maneira, o receptáculo é um espaço acolhedor das cópias dos inteligíveis. No entanto, esse acolhimento não é permanente, pois as coisas entram lá dentro, saem de lá em algum momento.

Uma outra imagem usada por Timeu para ilustrar o que é o receptáculo e a distinção entre itens sensíveis e o receptáculo é a do ouro. Segundo Timeu, se há inúmeras figuras dos mais variados tamanhos e tipos, feitas todas elas de ouro, o modo mais correto de caracterizá-las é dizer que elas são ouro e não triângulo, retângulo ou qualquer outro formato, pois esse formato está em contínua alteração. Por outro lado, o ouro, o conteúdo ou substrato desses diversos formatos, é o que permanece sempre. Assim, ao avistarmos qualquer uma dessas formas, podemos designá-las da seguinte maneira: “isto é ouro”. No entanto, em um contexto de constante alteração, não podemos apontar para essas formas e dizer: “isto é um triângulo”, pois no exato momento em que fazemos essa asserção, o ouro assumiu outra forma.

O mesmo raciocínio usado para o exemplo do ouro e dos formatos feitos a partir do ouro deve ser empregado para discorrer sobre o receptáculo (50 a6 b1). Como já mencionamos, o receptáculo é um *isto*, possui estabilidade. Ele recebe todas as formas, mas não tem, nem tampouco adquire, nenhuma das características do que entra nele. Dessa maneira, por não ter nenhuma característica própria, assume a aparência daquilo que entra nele, ou seja, ele sempre apresenta uma configuração distinta. Mais ainda, a ausência de características inerentes torna o receptáculo ideal para a reprodução das imitações dos entes inteligíveis, pois, se possuísse alguma característica própria, tudo o que reproduzisse seria marcado por essa(s) característica(s). Se essa característica se assemelhasse ao que lá entrasse, não haveria nenhum problema. Todavia, se a característica pertencente ao receptáculo fosse dissemelhante à das cópias dos inteligíveis recebidas, não se produziria uma imitação fidedigna. Na verdade, a fim de garantir a sinonímia entre imagem e paradigma, o receptáculo é e tem que ser amorfo (50 d7-51 a7).

⁴⁷⁸ A comparação do útero com uma terra arável parece ser muito comum na literatura grega antiga. Brisson (1998, p. 210) cita a tragédia *Oreste* de Eurípedes, 552-553:

“Enquanto o pai me plantou, tu pariste a criança,
O campo arável que recebeu a semente de outro”
(tradução nossa do grego inspirada pela tradução de Brisson).

“mon père m’engendra, ta fille me mit au monde:
elle fut le sillon qui reçut la semence d’autrui.”

“πατήρ μὲν ἐφύτευσέν με, σὴ δ’ ἔτικτε παῖς,
τὸ σπέρμ’ ἄρουρα παραλαβοῦς’ ἄλλου πάρα”

O aspecto amorfo do receptáculo é retratado através de outras duas imagens, a saber, a imagem da perfumaria e a imagem da modelagem. Segundo Timeu, a fim de produzir óleos perfumados é necessário que o artífice torne sem cheiro os líquidos que receberão as fragrâncias (50 e 5-8), o mesmo vale para o artífice que modela figuras em superfícies macias. Esse último limpa a base até que não seja visível nenhuma figura anteriormente modelada, polindo-a para que a superfície onde realizará sua arte se torne a mais lisa possível (50 e 8-10). Nessas duas técnicas, o artífice deve retirar todas as características anteriores dos corpos (líquidos/superfície) nos quais é constituído o produto final (óleo perfumado/figura), pois, caso contrário, o produto final (se houvesse) não seria aquele cogitado pelo artífice ao começar a realizar a sua obra. Como observa Brisson (1998, p. 217), essas duas técnicas exigem uma substância neutra que permite a aparição de determinações. A verdade de tais determinações se deve à neutralidade da substância antecedente, como os líquidos sem fragrância e a superfície polida. Em outros termos, parece-nos que essas duas metáforas enfatizam mais o caráter amorfo e, portanto, a neutralidade do espaço onde os fenômenos aparecem do que a capacidade de nutrir ou constituir os fenômenos que lá surgem, como a metáfora da reprodução sexual.

Dessa maneira, a riqueza imagética do receptáculo exprime a ambiguidade desse terceiro gênero, um intermediário entre os inteligíveis e o sensível. Um gênero que explica o sensível e tenta explicar a participação dos itens sensíveis nos inteligíveis. Contudo, os itens sensíveis não devem seu ser apenas aos inteligíveis, mas também à *khôra* e é nesse espaço que aparecerão.⁴⁷⁹

De qualquer maneira, o receptáculo deve ser amorfo. Essa característica tenta esclarecer como os itens sensíveis participam das Formas. No entanto, por ser um gênero invisível e amorfo, que tudo recebe, ela participa dos inteligíveis de uma maneira de difícil apreensão (51 a7-b1). Na verdade, conhecer o receptáculo é qualificado como difícil e obscuro⁴⁸⁰, pois deve-se elucidar o estatuto ontológico dos elementos materiais antes de se aprofundar na sua apreensão (49 b), ou seja, não é um tema sobre o qual podemos discorrer diretamente. Com relação especificadamente à *khôra*, ela é apreendida por um raciocínio e não sensorialmente. Na passagem 52 b 2, Timeu expressamente afirma que o modo de conhecimento do meio espacial ou lugar dificilmente é acessível através de uma crença (μόγις

⁴⁷⁹ Concordamos com Brisson (1998, p. 219-220) que considera o receptáculo dotado de ambiguidade ontológica.

⁴⁸⁰ Cantarín e Díez (2012, p. 149, n.361) observam que o campo semântico de ἀμυδρός, isto é, obscuro, é ilustrado no seu emprego para denominar a atividade de predizer o futuro no exame das vísceras de animais mortos (72 b), em contraposição à claridade dos derivados de animais ainda vivos.

πιστόν), mas isso não significa que não possa ser apreendido através da crença, apenas que tal quase nunca ocorre. Ademais, esse raciocínio pelo qual se apreende a *khôra* é qualificado de espúrio (νόθος). O termo νόθος também pode ter o significado de *bastardo* e *falso*. Dessa maneira, o raciocínio que apreende o receptáculo não é um raciocínio legítimo, ele está aquém do raciocínio pelo qual se apreende os inteligíveis, mas tampouco é uma crença⁴⁸¹. Miller (2003, p. 133) observa que Platão usa o termo *espúrio* para se referir a coisas de origem mesclada, como os *daímones* (*Apologia* 27 d 8-9) ou prazeres espúrios referidos na *República* 587 c1. Assim, segundo Miller (2003, p. 133-134), o *raciocínio espúrio* é o meio de conhecimento daquilo que não é perceptível pelos sentidos, mas que não são as Formas. Além disso, esse raciocínio seria similar ao descrito por Aristóteles na passagem 208 b 1-8 da *Física*. De acordo com Aristóteles, nós pensamos que há algo como o lugar (*tópos*), pois observamos o fenômeno do *deslocamento*. Nós reparamos uma sequência de corpos e, a partir daí, inferimos que há algo outro distinto desses corpos. Como inferimos isso? Nós percebemos que em um momento há um elemento como a água “aqui”, por exemplo, e, em outro instante no tempo, há outro corpo, como o fogo, também “aqui”. Ora, então, é necessário algo outro para que nós percebamos essa sucessão de corpos um após outro, e esse algo não é nem a água nem o fogo, ou seja, nós não percebemos que é necessário um lugar para o corpo estar em (ocupar), nós deduzimos isso⁴⁸². Talvez por isso, a princípio, todas as informações que temos acerca desse gênero ontológico são expressas em negativas, a saber, sem corpo, sem configuração, sem nenhuma característica própria (TAYLOR, 1928, p. 331 e 343).

Contudo, acreditamos que há também alguma relação desse raciocínio com o sensível, uma vez que não é um raciocínio puro, típico das Formas, mas espúrio. Afinal, Timeu afirma que esse raciocínio espúrio está associado ao conhecimento acessível apenas em sonho (52 b3). Esse modo de conhecer é mencionado por Timeu na explicação da razão pela qual (*aitía*) o fígado foi constituído pelos deuses menores (71 b-72 e) como um mecanismo de controle da parte selvagem da alma (70 d- 71b).⁴⁸³

Segundo o relato de Timeu, essa parte da alma é ávida por comida, bebida e todas as coisas relacionadas ao corpo, e foi estabelecida da parte inferior do abdômen a fim de não atrapalhar a parte da alma responsável pelas decisões (70 d7-71 a3). Além disso, essa

⁴⁸¹ Brisson (1998, p. 200-201) e Fronterotta (2011, p.275 n. 207) concordam que o modo de acesso à *khôra* é um intermediário entre o modo de acesso ao inteligível e ao sensível.

⁴⁸² Seguimos, no que concerne à explicação dessa passagem de Aristóteles, as observações de Miller (2003, p. 134).

⁴⁸³ A relação entre o sonho, adivinhação e a explicação sobre o porquê da constituição do fígado é feita por Brisson (1998, p.203-208).

parte inferior da alma não consegue compreender nada relacionado à razão (*lógos*), mas é atraída por imagens irreais e representações de dia e de noite (71 a3-7). O fígado, a fim de controlá-la, reside nessa parte inferior da alma (71 a7). Os deuses menores o fabricaram espesso, liso, brilhante e com doce e amargo (71 b1-3). Assim, os pensamentos são conduzidos do intelecto até o fígado, que, tal como em um espelho, recebe (*δέχομαι*) impressões (*τύπους*) e exhibe imagens a quem o contempla (71 b3-5)⁴⁸⁴. Se os pensamentos são terríveis e ameaçadores, o fígado libera o amargor, provocando até dores e náuseas (71 b5-c4). Por outro lado, os pensamentos relacionados à razão, tranquilizadores, liberam a doçura presente no fígado (71 c4-d2) e produzem uma noite serena. Nesse caso, é possível a pessoa ter sonhos divinatórios durante o sono, pois a parte inferior da alma não participa nem da razão nem do pensamento ou raciocínio (71 d 3-4). A mântica foi dada ao homem pelos deuses menores a fim de cumprir os comandos do Demiurgo de fazer o gênero mortal o melhor possível. Dessa maneira, as práticas proféticas foram estabelecidas a fim de que a parte da alma associada às necessidades e vícios corporais participasse, de alguma maneira, da verdade e, portanto, fosse possível corrigir a falta de sensatez do homem (71 d3-e3). Contudo, a mântica é um modo de acesso à verdade que não é possível a ninguém desperto, mas apenas durante o sono ou na doença. Nesses momentos, a pessoa tem o pensamento ou o raciocínio subjugado ou alterado por alguma inspiração. Após esse momento de alheamento, o homem deve rememorar o que foi dito durante o sonho ou na doença, por meio da mântica ou da natureza inspirada (71 e). As imagens irreais que tenha visto, deve interpretá-las através do raciocínio e indicar de que maneira algo no futuro, no passado, ou no presente é bom ou ruim (72 a). Assim, o processo mântico descrito no *Timeu* é composto de duas etapas. A primeira ocorre durante o sono ou em um período de alheamento das nossas capacidades cognitivas ou intelectuais. Essas mesmas capacidades que são abandonadas durante o sono e sonhos, são requeridas em um segundo momento da mântica. É necessário usar nossas capacidades cognitivas a fim de interpretar corretamente os indícios que nos são mostrados em sonho. A mântica é o meio dado pelos deuses de acesso à verdade em virtude da impossibilidade de aquisição direta por intermédio do raciocínio. A mediação se faz através do sonho ou de algum estado entusiástico. Dessa maneira, a referência ao raciocínio bastardo e ao sonho

⁴⁸⁴ Além disso, a descrição da estrutura do funcionamento do fígado é semelhante à descrição da *khôra* como uma superfície que recebe pensamentos e cópias dos inteligíveis e gera/reflete imagens. Ambos são estruturas receptoras do que vem do intelecto (fígado) ou do que é apreendido pelo intelecto (inteligíveis) e suas superfícies espelham imagens. No caso da *khôra*, essas imagens seriam os itens sensíveis. Brisson (1998, p. 206 -207) faz a mesma associação entre o meio espacial e o fígado como estruturas semelhantes.

como maneiras de aceder ao conhecimento da *khôra* parece revelar um modo de conhecimento, em razão do próprio estatuto ontológico da *khôra*, intermediário entre a apreensão dos inteligíveis pelo intelecto e dos itens sensíveis por uma opinião ou crença. Mas qual seria esse modo de conhecimento? Acreditamos se tratar de formulações de postulados que, a princípio, não podemos demonstrar, mas que devemos admitir como verdadeiros, sob pena de não conseguirmos explicar a existência de itens sensíveis, uma vez que os sensíveis são meras imagens das Formas (52 c3), sem existência nem essência próprias. A formulação desses postulados seria baseada no que vemos e ouvimos. Deles, a partir de deduções, concluímos algo, a saber, como os sensíveis participam do inteligíveis. Nós atuaríamos, conforme diz Timeu, como profetas, isto é, intérpretes de enigmas e não adivinhos. Eles interpretam, ou seja, usam o raciocínio para desvendar os sonhos (72 b)⁴⁸⁵.

5.3.3 O Receptáculo e o Movimento Desordenado

Após a descrição do receptáculo/ *khôra*, Timeu narra a formação do *kósmos* no receptáculo. Em razão dos elementos e de suas afecções, como quente, frio, seco e úmido, encontra-se cheio desses poderes, isto é, as afecções desses elementos. Como esses poderes agem uns sobre os outros, a *khôra* está desequilibrada, pois, como bem observa Cornford (1997, p. 109), eles não têm medida nem proporção. Assim, devido a esse desequilíbrio, balança de um lado para o outro, sacode o que lá dentro se encontra e, ao mesmo tempo, é sacodido (52 d4-e5), isto é, é em razão desse desequilíbrio que há movimento (52 d5-e5 e 57 e1-58 a1).

Esse movimento faz com que os elementos (traços dos elementos, 53 a) presentes na *khôra* se separem e se aglutinem. Os elementos de semelhantes qualidades se aglomeram em um lugar e os dissemelhantes se separam (53 a2-7). Timeu ilustra o movimento da *khôra* como o movimento produzido por uma peneira. Ao balançarmos a peneira, separam-se os grãos de milho de suas cascas. As cascas saem pelos buracos e se dirigem para uma determinada direção. Já os grãos, mais pesados, permanecem na peneira, isto é, eles se deslocam em direções diferentes⁴⁸⁶. Devemos observar que esse movimento do receptáculo é um movimento mecânico e ocorrido *antes* da geração do universo, por isso, não há propriamente elementos, mas traços ou vestígios dos elementos (53 b1-2). Antes da intervenção do Demiurgo não há como identificar os elementos, pois eles estavam

⁴⁸⁵ Assim, podemos afirmar que, em última instância, o *lógos* bastardo ou espúrio é uma abstração.

⁴⁸⁶ Sobre o movimento da *khôra*, seguimos as lições de Cornford (1997, p. 201-202).

desprovidos de medida (53 a7-b1). A função do Demiurgo⁴⁸⁷ é configurar os elementos por meio de formas e números, isto é, o trabalho do Demiurgo é dispor os elementos segundo uma configuração geométrica que lhes outorga identidade. Como Brisson (1998, p. 472) bem observa, o Demiurgo não cria, ele aperfeiçoa os elementos, ou melhor, ele organiza os traços de elementos segundo uma estrutura geométrica que nos permite identificá-los.

Cabe mencionar que Milller (2003, p. 146), por sua vez, discorda que a passagem 52 d4-53 a7 seja a descrição do estado primordial de caos, pois Platão afirma que apenas “traços” dos elementos existiam nesse estado e nessa passagem “os quatro tipos” de elementos existem com todos os seus poderes. Acreditamos que não assiste razão ao autor. É bem verdade que Timeu menciona os quatro elementos. No entanto, no primeiro relato da constituição do corpo do mundo, ele também o faz, ele fala expressamente do fogo e da terra (cf.31 b5 e b6, respectivamente). Todavia, como ele está narrando a fabricação do corpo do mundo, não poderia estar se referindo aos elementos propriamente ditos. Timeu alerta sobre a imprecisão da linguagem com relação aos elementos (49 b2 – 50 a4) e como é difícil tratar desse assunto sem se referir aos elementos, mesmo antes da constituição do universo.

Por outro lado, há ainda uma questão a ser esclarecida. Cornford (1997, p.203) salienta que nenhum movimento corporal pode existir sem uma alma. A alma do mundo foi fabricada pelo Demiurgo, que a introduziu no corpo do mundo (também criado por ele) e ambos formaram o universo. Se não é possível corpo ou movimento corporal sem alma, como explicar esse movimento desordenado dos elementos (traços dos elementos) antes da intervenção do Demiurgo e da formação da alma do mundo? Primeiramente, como já explicitamos anteriormente, a anterioridade da intervenção do Demiurgo é uma anterioridade ontológica e não temporal. O caos é inerente ao *kósmos*. É um estado de ausência de ordem ou organização e não está associado a nenhum momento cronológico.

Além disso, segundo Cornford (1997, p. 203-205), se nós abstrairmos o Intelecto e suas criações, o que sobra será a alma irracional, responsável pelos movimentos errantes e o elemento desordenado do corpo, que se move sem propósito. Esse elemento corporal é descrito como consistindo de qualidades com poderes ativos, movendo-se no receptáculo e sem medida, quantidade, forma, nem número. Ainda de acordo com Cornford,

⁴⁸⁷ Como menciona Taylor (1928, p. 354-355), a função demiúrgica de disposição dos elementos é muito semelhante ao *noûs* de Anaxágoras (*Fédon* 97 c), pois, segundo Anaxágoras (Fragmento 1), é o *noûs* quem separa a massa de infinitas moléculas a fim de que seja possível a formação do *kósmos* e também a identificação de cada elemento componente do universo, ou seja, o *noûs* em Anaxágoras é também um elemento ordenador e nisso reside a semelhança com o relato do *noûs* no *Fédon*.

as partículas dos corpos estão repletas de poderes que são as qualidades sensíveis e só quando penetradas e animadas pela alma, tais partículas corporais se movimentam.

Pode ser acrescentado que todos os movimentos são irracionais. Os movimentos no espaço característico dos corpos primários são retilíneos – aqueles ‘movimentos errantes’ em todas as seis direções que foram repetidamente contrastados com a revolução circular da Razão. As alterações qualitativas perpetuamente ocorrendo são inacessíveis a qualquer tipo de conhecimento científico. Elas podem causar sensações que, pelo lado físico, são elas mesmas alterações qualitativas dos órgãos corporais e, pelo lado mental, produzem percepções confinadas ao indivíduo perceptivo, que nunca podem se classificar como conhecimento porque sujeito e objeto estão em fluxo de mudança perpétua. (CORNFORD, 1997, p. 206 tradução nossa)⁴⁸⁸

Ainda que essa seja a posição de Cornford, a menção à existência de uma alma anterior à intervenção do Demiurgo não nos parece clara no texto. No primeiro relato da gênese do universo, Timeu expressamente atribui a criação da alma do mundo e do corpo do mundo ao Demiurgo (34 b10-37 c5 e 31 b4- 34 b9, respectivamente). Mais ainda, a Alma do Mundo é totalmente racional (36 e). Assim, a proposta de Cornford, a despeito de seu atrativo, uma vez que soluciona o enigma de como esses traços dos elementos se movimentam no receptáculo antes da intervenção do Demiurgo, não está expressa no diálogo. Além disso, Cornford (1997, p. 210) afirma a existência de uma certa irracionalidade na alma do mundo e o texto parece excluir essa possibilidade. Na passagem sobre a criação dos homens pelos deuses menores (42 e5-43 a6), Timeu explica que as sensações⁴⁸⁹ são o resultado da união da alma com o corpo, isto é, as sensações são a marca distintiva do corpo (ou da união corpo e alma) (42 b e 43 a)⁴⁹⁰. Além disso, as sensações são movimentos decorrentes do *choque* do corpo com um dos elementos primeiros (fogo, água, terra e ar), isto é, um movimento mecânico. Esse choque reverbera na alma e abala seus círculos (43 c). Dessa maneira, ao nascer, as sensações são a principal forma (senão a única) de a alma corporificada tomar conhecimento do que se passa no exterior. À medida que a estrutura corporal e psíquica se desenvolve, o homem deve buscar o domínio das sensações. Ora, mas como esse domínio das sensações ou o governo pela racionalidade ocorre? O homem deve seguir o curso do

⁴⁸⁸ It may be added that all these motions are irrational. The movements in space characteristic of primary bodies are rectilinear- those ‘wandering motions’ in all the six directions which have been repeatedly contrasted with the circular revolution of Reason. The qualities alterations perpetually going on are inaccessible to any kind of scientific knowledge. They can cause sensations which, on the physical side, are themselves qualitative alterations of bodily organs and, on the mental side, yield perceptions confined to the individual percipient, which can never rank as knowledge because subject and object are in perpetual flux of change. (CORNFORD, 1997, p. 206).

⁴⁸⁹ Segundo Taylor (1928, p. 260), Platão teria feito uma classificação não exaustiva das sensações. O prazer e a dor seriam sensações atuais, experimentadas na presença de algo que se acredita ser bom ou mau. A esperança e o desejo são sentidos antecipadamente em relação a um suposto bem. O medo ou ira em relação a um suposto mal (também experimentados antecipadamente).

⁴⁹⁰ Taylor (1928, p. 268) também considera que esses movimentos são da alma e do corpo juntos.

Mesmo⁴⁹¹ e do Semelhante presentes em si próprio a fim de retornar ao seu estado primitivo de racionalidade. O percurso do Mesmo e do Semelhante é seguir a razão ou a racionalidade, parte divina do homem (90 c) e introduzida pelo deus (Demiurgo ou *Noûs*). Em um momento um pouco adiante no diálogo, Timeu relata o tormento pelo qual a alma passa quando os deuses menores introduzem as órbitas da alma imortal no corpo (43 a6- 44b7). Essa experiência é impactante para alma. A imagem oferecida por Timeu é a de um rio revolto, em que somos levados de um lado para o outro. Ao nascermos somos bombardeados por movimentos desordenados, sem razão⁴⁹² e ao acaso, pois possuímos todos os seis movimentos⁴⁹³ (para frente-para trás; direita-esquerda; para baixo-para cima) e em todas as direções. Segundo Taylor (1928, p. 269), a confusão em que nossa alma se encontra se deve basicamente a dois motivos: o grande fluxo e refluxo do transporte de alimento e o choque pela percepção das qualidades externas a nós (43 b7-c1).

A tormenta é intensa a ponto de obliterar a órbita do Mesmo e do Outro, impedindo o governo do Mesmo, ou seja, a alma não consegue mais identificar e classificar corretamente as informações que lhe chegam, invertendo os nomes atribuídos às coisas e gerando um discurso desvinculado da realidade (43 e4-44 b7). Esse é o motivo dado por Timeu para a alma ser gerada no corpo primeiro sem *noûs*. Com o passar do tempo, a tormenta acalma, as rotas do Mesmo e do Outro são corrigidas e a racionalidade passa a guiar o ser vivo (44 b). Ora, Timeu parece fornecer uma teoria de como nascemos sem racionalidade até nos tornarmos seres racionais e as consequências de não seguirmos a racionalidade inerente a nós. No nascimento os bebês esquecem o que antes sabiam sobre as leis do destino, mas, à medida que crescem e se educam, eles se lembram do conhecimento perdido. Taylor (1928, p. 267) sugere que Timeu oferece uma explicação psico-fisiológica da teoria da *anamenese* proposta no *Fédon* e no *Mênon*. Ainda de acordo com Taylor (1928, p.

⁴⁹¹ Em 36 c5-d8 Timeu relata que o círculo do Mesmo se move circularmente para a direita, girando lateralmente e o círculo do Outro gira em diagonal e em direção à esquerda. A órbita do círculo do Mesmo é indivisível, mas a órbita do círculo do Outro se divide em seis partes, formando sete círculos desiguais e andando em sentido contrário uns aos outros, mas com um movimento uniforme. O círculo do Mesmo é responsável pela inteligência e pela ciência (37 c1-3), enquanto se atribui ao círculo do Outro as opiniões verdadeiras (37 b10-11). Notemos que em nenhum momento na descrição dos movimentos circulares há qualquer menção a ser o círculo do Outro irracional ou ter qualquer traço de irracionalidade.

⁴⁹² Taylor (1928, p. 270) corretamente observa que, as ocorrências de “sem razão” ou *álogos* nesse argumento (43 e 3) significam “sem razão no sentido matemático”, em virtude da passagem 36 d 6.

⁴⁹³ Cornford (1997, p. 148) acertadamente observa que o Demiurgo modela o corpo do mundo sem os seis movimentos. Na verdade, sem movimentos. O corpo é esférico (34 a). As estrelas têm movimento orbital para frente, mas são desprovidas dos outros cinco movimentos. Já os homens possuem todos. Em nenhum momento, nota Cornford, Timeu menciona que o *kósmos* é passível de movimentos desordenados. Assim, os homens não apenas têm uma “alma de qualidade inferior”, mas os corpos também. Por exemplo, o homem precisa de alimento, vestimenta e uma série de necessidades as quais não pode ele mesmo prover. Já o *kósmos* é autossuficiente.

269-270), é preciso fazer duas observações importantes. A primeira é o fato de que os bebês não refletem nem pensam, por isso o círculo do Mesmo nas suas almas é arrastado (43 d2). A segunda observação concerne à capacidade sensorial dos bebês. Eles não conseguem perceber perfeitamente os estímulos auditivos e visuais externos e, por conseguinte, ficam ainda mais confusos com os choques violentos causados pelos movimentos ao acaso das órbitas circulares em colisão com os corpos externos (44 d 3-4, e8-44 a 5).

A desordem nos círculos do Mesmo e do Outro e a ruptura dos intervalos harmônicos e aritméticos nos bebês (43 d) explicam por que os bebês não “ouvem a música dos corpos celestes”. A irregularidade e desordem dos movimentos acarreta a surdez da harmonia celeste. É necessário que os círculos de nossas almas e os celestes vibrem em uma mesma escala. O ajuste do ritmo e da harmonia entre os nossos círculos e os celestes (e, portanto, a possibilidade de uma vida justa e feliz pelo domínio das sensações pela racionalidade) é reestabelecido pela educação⁴⁹⁴.

Por sua vez, a alma do mundo só possuiria movimentos circulares, portanto racionais, e não os movimentos retilíneos e irracionais (43 a-b). Os movimentos irracionais são exclusivamente dos itens corporais sensíveis. Na verdade, é conjunto de corpo e alma dos mortais que é submetido aos seis movimentos retilíneos e não a Alma do Mundo. Cornford faz uma analogia entre esses movimentos da alma da criança (43 a-e) com os movimentos irracionais do universo, já explicando anteriormente. Contudo, como aponta Vlastos (1939, p. 78), a analogia com a alma da criança apenas nos informa como os movimentos irracionais afetam a ordenação da alma, mas não como a alma irracional origina os movimentos irracionais. Além disso, quanto ao movimento (34 a), o Demiurgo atribuiu à alma o movimento mais próximo ao Intelecto e à *phronesis*, a saber, o movimento circular. Assim, de acordo com Vlastos (1939, p. 78), os males eventualmente adquiridos só são contraídos pelo corpo em virtude de uma má disposição do próprio corpo ou de uma educação mal orientada (86 e), como já mencionamos. Tais situações são extrínsecas à Alma do Mundo, uma vez que o corpo do mundo foi construído a partir da totalidade dos elementos (fogo, água, ar e terra), sem excluir nenhuma parte nem nenhum poder. Desse modo, o corpo do mundo é único, completo e perfeito (32 e-33 a), além de ser imune ao envelhecimento e à doença (33 a). Mais ainda, ele é autárquico e tudo o que ele sofre é resultado de si mesmo (33 c). Em suma, a Alma do Mundo não sofre os influxos de perturbações do corpo do mundo, pois este foi constituído como um ser completo e perfeito⁴⁹⁵.

⁴⁹⁴ Na interpretação dessa passagem (43 d4-e4) nos valem das lições de Taylor (1928, p. 270).

⁴⁹⁵ Brisson (1998, p. 499-500) também critica a posição de Cornford.

Devemos salientar que o movimento do binômio corpo e alma dos mortais, por ir em todas as direções desordenadamente, é considerado um movimento errante (43 b4). Essa descrição do caos nos faz lembrar do princípio da Necessidade como um princípio explicativo da errância. Assim, os movimentos dos elementos primordiais se devem aos seus poderes inerentes que os determinam e os distinguem um dos outros. A Necessidade explica exatamente esse movimento desordenado no receptáculo, antes da constituição do *kósmos*. No entanto, cabe ressaltar que a Necessidade e o receptáculo são distintos. Na passagem 48 a7, a Necessidade é explicitamente apontada como uma *aitía*, o princípio explicativo da errância, do movimento desordenado no receptáculo e no mundo. Contudo, nas vezes em que o Intelecto persuade a Necessidade, a desordem finda. Além disso, a Necessidade resiste à intervenção do Intelecto. Ela deve ser persuadida a cooperar com o Intelecto e, ao ser persuadida, os elementos e seus respectivos poderes se tornam agentes responsáveis secundários. Por sua vez, a *khôra* ou o receptáculo é um gênero ontológico que explica a geração dos itens sensíveis a partir dos inteligíveis. Timeu é explícito com relação à impossibilidade de a *khôra* ou o receptáculo gerar os itens sensíveis sem participar do inteligível. Nenhuma menção é feita aos inteligíveis na descrição da Necessidade. Ademais, ainda que nenhuma menção seja feita, podemos inferir que, assim como os inteligíveis, a *khôra* ou receptáculo é uma *aitía*. Ela é uma *aitía* da geração, pois explica como e a partir de que os itens sensíveis são formados. Em outros termos, o receptáculo e a Necessidade se relacionam, uma vez que a Necessidade explica o movimento no receptáculo, mas não são idênticos.

5.3.4 O Receptáculo e os Triângulos

Devemos ainda examinar uma questão relevante para demonstrar o receptáculo como um princípio explicativo dos elementos, a saber, o problema dos triângulos no receptáculo. Com essa finalidade, é mister um retorno à narrativa de Timeu acerca do corpo do mundo (30 b4-34 b9). Na passagem 31b4, Timeu explica por que o corpo do mundo é visível e tangível. A visibilidade de um corpo é dada em virtude de ser constituído pelo elemento fogo e sua tangibilidade é devida ao elemento terra. Dessa maneira, fogo e terra são os elementos a partir dos quais o Demiurgo começa a modelar o universo. Como o universo é um sólido (uma esfera) e tem profundidade é necessária a utilização de dois elementos intermédios para ajustar e formar um todo. Esses dois elementos são a água e o ar (32 b1-4). Em outros termos, o corpo do mundo (e, por conseguinte, todos os itens sensíveis e gerados) é

constituído por tão somente quatro elementos, isto é, o fogo, a terra, a água e o ar (32 c1). Esses elementos são ajustados geometricamente pelo Intelecto a fim de compor um todo integrado⁴⁹⁶ (53 c4).

Na descrição do corpo do mundo, *Timeu* não faz nenhuma menção explícita à configuração (geométrica) dos elementos. A informação de que os elementos constituintes do universo e, portanto, dos itens sensíveis e gerados podem ser reduzidos aos, ou convertidos em triângulos só é fornecida após a descrição e explicação sobre o que é o Receptáculo e qual a sua função. Uma possível razão para isso é a de que o Receptáculo recebe as imitações ou cópias dos inteligíveis, isto é, os itens sensíveis que, em última instância, são sólidos regulares. Dessa maneira, talvez seja mais compreensível à audiência receber uma preleção sobre a natureza e a função do Receptáculo em primeiro lugar para, em seguida, conhecer em pormenor o conteúdo desse gênero intermediário. Ademais, se o receptáculo recebe as configurações geométricas dos elementos, e esses elementos e a relação (geométrica) entre eles já estão mencionados desde o primeiro relato da formação do *kósmos* (narrativa sem nenhuma alusão ao Receptáculo), parece razoável supor que o que *Timeu* deseja exprimir desde o início é que a configuração geométrica exhibe, em algum grau, os inteligíveis ou o ser das coisas. Nas palavras de Miller (2003, p. 164), “mesmo nesse estágio inicial do tratamento de Platão dos elementos os fatos básicos sobre eles são fatos sobre objetos inteligíveis que os elementos reproduzem em alguma extensão.”⁴⁹⁷

Embora no *Timeu* não haja nenhuma menção (ao menos explicitamente) a essa interpretação, é possível encontrar na *República* (529 c7- e3) o fundamento para tal via interpretativa⁴⁹⁸. Na descrição da educação do governante filósofo (521 c1-d1), Sócrates e seus interlocutores discutem, sobretudo, qual o tipo de educação necessária a fim de que o governante filósofo venha a conhecer as Formas. O primeiro passo é criar uma grade curricular baseada no uso da inteligência, uma vez que apenas através do uso da inteligência é possível conhecer as essências. O uso da sensação, por sua vez, resulta em julgamentos contraditórios, como, por exemplo, através do ato de ver, pode-se julgar um dedo grande ou pequeno em comparação com outro (522 b9- 525 c6). As disciplinas que envolvem o estudo do número e da unidade requerem o uso da inteligência e, portanto, estão presentes no currículo de formação do rei filósofo (524 d2-525c6). Além da aritmética e da geometria, uma

⁴⁹⁶ A explicação de como o Demiurgo alinha geometricamente cada elemento de maneira a compor uma totalidade tem por fim explicitar o caráter racional do mundo, como será exposto ao longo dessa seção.

⁴⁹⁷ Texto em inglês: “Even at this beginning stage of Plato’s treatment of the elements the basic facts about them are facts about intelligible objects that the elements to some extent reproduce.” (MILLER, 2003, p. 164).

⁴⁹⁸ As passagens da *República* que fundamentam a interpretação esposada nesse parágrafo constam da obra de Miller (2003, p. 166). Contudo, a interpretação acerca das passagens é de autoria nossa.

disciplina importante na formação do rei filósofo é a astronomia, pois essa ciência estuda os astros celestes como exemplos para o estudo das coisas invisíveis (529 c7-e3). Ao estudar os corpos celestes, o astrônomo verdadeiro sabe que, dentre os corpos visíveis, não há nada mais belo e mais bem modelado pelo demiurgo. No entanto, ele também sabe que não se consegue apreender a verdade ao investigar os astros e seus movimentos e tudo o que há no céu, pois, como corpos visíveis, suas trajetórias sofrem desvios. Assim, os astros celestes e seus movimentos são considerados os exemplos dos inteligíveis mais bem produzidos pelo Demiurgo, mas eles não são o objeto real. Na verdade, eles são seus melhores exemplares, os corpos visíveis que mais se aproximam dos inteligíveis. É nesse sentido de “melhor exemplar” do inteligível que os corpos celestes parecem ser classificados na *República* como as configurações geométricas são no *Timeu*.

Como já mencionado, *Timeu* começa a descrever a formação geométrica dos elementos a partir da passagem 53c4-5. A primeira premissa do argumento é estabelecer que os elementos são corpos⁴⁹⁹. Como bem aponta Taylor (1928, p. 362), nessa passagem, a noção de corpo tem um sentido geométrico, uma vez que é dito que qualquer item pertencente à espécie corpórea tem profundidade,⁵⁰⁰ uma dimensão espacial. Os elementos são formados por figuras tridimensionais. *Timeu* ainda esclarece que ter profundidade implica a noção de superfície plana⁵⁰¹, isto é, espaço bidimensional. E, por fim, toda superfície retilínea é composta a partir de triângulos⁵⁰². Segundo Cornford (1997, p. 212), o triângulo, por ter sua superfície composta por um número mínimo de linhas retas, é considerado como a figura última, irreduzível de todas as outras figuras. Contudo, o próprio triângulo pode ainda ser decomposto em linhas retas e as linhas podem ser expressas em números (53 b5; CONFORD, 1997, p. 212; MILLER, 2003, p.167). Portanto, a eleição do triângulo como a figura última para explicação da composição dos elementos parece incompleta, como o próprio *Timeu* parece reconhecer na passagem 53 d4-6. Segundo nosso personagem, a explicação da formação dos elementos a partir dos triângulos é “[...] um discurso verossímil combinado com o necessário; esses princípios anteriores conhecem o deus e aquele dentre os homens que seja

⁴⁹⁹ PLATÃO, *Timeu* 53 c4-5: “Πρῶτον μὲν δὴ πῦρ καὶ γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ ὅτι σώματά ἐστι [...]” Texto em português: “Primeiramente, é evidente para todos, eu suponho, que o fogo, a terra, a água e o ar são corpos [...]”.

⁵⁰⁰ PLATÃO, *Timeu* 53 c5-6: “[...] τὸ δὲ τοῦ σώματος εἶδος πᾶν καὶ βάθος ἔχει.” Texto em português: “[...] e o que é da espécie corpórea tem profundidade.”

⁵⁰¹ PLATÃO, *Timeu* 53c6-7 “τὸ δὲ βάθος αὖ πᾶσα ἀνάγκη τὴν ἐπίπεδον περιειληφέναι φύσιν” Texto em português: “É necessário que toda a profundidade compreenda a superfície plana”.

⁵⁰² PLATÃO, *Timeu* 53c6-7: “É a superfície retilínea é formada por triângulos.” Quanto à tradução de ὀρθὴ τῆς ἐπιπέδου βάσεως, seguiu-se as lições de Taylor (1928, p. 362), isto é, “superfície retilínea”.

amigo dele” (53 d5-6)⁵⁰³. Um possível motivo é aduzido por Cornford (1997, p. 212-213). De acordo com esse comentador, Timeu está preocupado apenas em explicar a transformação de um elemento em outro. Nesse sentido, não há nenhuma necessidade de discursar sobre números ou linhas. É suficiente tratar apenas sobre os triângulos.

Isso posto, Timeu apresenta os triângulos fundamentais para a composição dos elementos. A base da formação dos corpos são dois triângulos retângulos (53 d1-2). Ao terem seus ângulos retos divididos, um em partes iguais e o outro em partes desiguais, o resultado é um triângulo isósceles e um triângulo escaleno, respectivamente (53 d2-4). Enquanto o mais belo triângulo escaleno originará várias espécies de corpos, a saber, o fogo, a água e o ar; o triângulo isósceles originará apenas um corpo, a terra (54 a1-2, 54 c1-3)⁵⁰⁴. Assim, os elementos formados a partir do triângulo escaleno podem se transformar uns nos outros, uma vez que são formados a partir do mesmo tipo de triângulo. Por sua vez, o corpo originário de um triângulo isósceles não pode se transformar em corpo formado a partir do triângulo escaleno, nem vice-versa (54b6 -c). Em suma, as condições básicas para geração recíproca ou alteração dos elementos são as seguintes: em primeiro lugar, caso sejam dissolvidos, os corpos devem ser dissemelhantes uns dos outros (53 e4-6). Em segundo lugar, como já foi mencionado, o triângulo escaleno gera três tipos de corpos e o isósceles um tipo. Cada corpo se gera a partir de outros corpos que possuam o mesmo tipo de triângulo constituinte, ou seja, o fogo, o ar e a água, como são formados a partir do triângulo escaleno, podem se transformar uns nos outros, mas não podem se transformar em terra, pois a terra foi formada a partir do triângulo isósceles. Pelos mesmos motivos, tampouco a terra pode se transformar em fogo, água ou ar (56 d). Além do tipo de triângulo, Timeu apresenta uma descrição das regras da geração recíproca com relação ao tamanho, a saber, os maiores triângulos podem ser dissolvidos e gerarem triângulos menores. Tais triângulos menores não necessariamente apresentarão a estrutura do triângulo originário, mas exibirão a estrutura mais adequada a cada um deles. Por sua vez, vários triângulos menores podem se agrupar e constituir um grande triângulo com uma estrutura própria (54 c-d3).

⁵⁰³ PLATÃO, *Timeu* 53 d4-6: “ταύτην δὴ πρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων ὑποτιθέμεθα κατὰ τὸν μετ’ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι· τὰς δ’ ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκεῖνον φίλος ᾖ”. Texto em português: “Esse princípio que colocamos como fundamento acerca do fogo e dos outros corpos, ao seguir um discurso verossímil combinado com o necessário; esses princípios anteriores conhecem o deus e aquele dentre os homens que seja amigo dele.”.

⁵⁰⁴ Como Timeu não se cansa de repetir (53 e4, 54 a3 e 5), o critério de eleição dos triângulos que constituem os elementos é a beleza e, portanto, o seu produto (os elementos) também é belo (os mais belos corpos). Dessa maneira, como os elementos que são os corpos mais belos existentes pois são constituídos pelos mais belos triângulos, são os constituintes do *kósmos*, é razoável inferir que o universo é a mais bela das coisas geradas (30 a6-7).

Os elementos são formados por uma combinação de triângulos. Essa combinação de triângulos produz os sólidos regulares. Dessa maneira, a partir de uma combinação de seis triângulos escalenos é gerado um triângulo equilátero (54 e), base da formação dos sólidos regulares⁵⁰⁵. A conjugação de quatro triângulos equiláteros gera um tetraedro regular ou uma pirâmide (55 a 2-3). A associação de oito triângulos equiláteros resulta no octaedro regular (55 a 4-7). O icosaedro regular é o produto da conjugação de vinte triângulos equiláteros (55 b1-3) e da combinação de triângulos isósceles resulta o cubo (55 b3- c4). Somente o dodecaedro não é gerado. Segundo Cornford (1997, p.218-219), como não há necessidade do dodecaedro, o Demiurgo o usa para pintar a esfera, figura mais próxima ao dodecaedro em volume. Na passagem 110 b5-c1 do *Fédon*, Sócrates observa que a terra, uma esfera, vista de cima se assemelha a “uma daquelas bolas feitas de doze pedaços de couro” (“ὥσπερ αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι”)⁵⁰⁶. Com a finalidade de se fazer uma bola, são costurados doze pedaços de couro. Cada pedaço em si mesmo é um pentágono. Se o material não é flexível, o resultado é o dodecaedro, mas se o material é flexível, teremos uma bola.

A configuração geométrica de cada sólido explica os poderes de cada elemento. Assim, ao cubo corresponde ao elemento terra (55d7-8). A terra é considerada o elemento mais estável, de movimento mais lento e mais facilmente modelada. Por sua vez, o cubo é a figura geométrica com bases de lados iguais e, por ter a superfície quadrangular equilátera, é a mais estável e mais lenta de todas as figuras (55 e). A pirâmide corresponde ao fogo, o elemento mais rápido e mais leve de todos. A velocidade de seu movimento e a sua leveza são explicadas pelas bases menores da pirâmide e pela agudeza de seus ângulos (56 b). Em relação à velocidade do movimento, estabilidade e tamanho, o sólido correspondente ao ar é o octaedro, o segundo elemento mais leve e mais rápido, e à água é o icosaedro, o terceiro elemento no que tange à velocidade e à leveza (56 a-b). Como no caso do fogo, esses poderes dos elementos são explicados pelas bases das figuras (o octaedro tem a base maior do que a pirâmide e menor do que o icosaedro) e pela agudeza dos ângulos (os ângulos do octaedro são menos agudos do que os da pirâmide e mais agudos do que os do icosaedro). Assim, os critérios para a atribuição de uma figura aos elementos são a base e os ângulos da figura. Nenhuma menção é feita ao volume de cada figura.

Mas como ocorre a transformação de um elemento no outro? Primeiramente, a dissemelhança ou heterogeneidade é requisito para a alteração de um

⁵⁰⁵ O triângulo equilátero é a base de formação dos sólidos regulares no sentido de que as faces desses sólidos têm a forma de triângulos equiláteros.

⁵⁰⁶ PLATÃO, *Fédon* 110b6-7.

elemento no outro (57 a3-5). Somente a partir de coisas heterogêneas é possível haver movimento (57 e3-6). De fato, o movimento exige um movido (paciente), um movente (agente) e a não uniformidade de natureza entre os dois (57e3-5)⁵⁰⁷. Nos termos do diálogo, a transformação é considerada um embate entre tipos (água, ar e fogo) e entre tamanho das partículas⁵⁰⁸. Dessa maneira, o tipo mais forte subjuga e dissolve o tipo mais fraco e o transforma em um membro do tipo mais forte (57 a3-b7). Quando todos os elementos envolvidos no embate são transformados em corpos de um mesmo tipo, a transformação cessa, pois não há alteração entre elementos do mesmo tipo. Dessa maneira, “os poderes ativos” dos elementos só podem agir naquilo que lhes é dissemelhante, ou seja, “o calor só pode modificar a água, e por aí vai.” (CORNFORD, 1997, p. 226-227). Igualmente, partículas menores e em menor quantidade também são subjugadas pelas maiores, dissolvem-se e se extinguem. Com a sua extinção, elas passam a apresentar a forma do elemento dominante (57 a3-b7). O processo de luta e transformação reverbera no Receptáculo, uma vez que, ao se alterarem, essas partículas vão se juntar às partículas que lhes são semelhantes naquele momento (57 c1-6). Dito de outra maneira, os tipos mais fortes têm o poder de dissolverem, extinguirem e alterarem os tipos mais fracos. Por sua vez, os tipos mais fracos têm o poder de sofrerem a dissolução, extinção e alteração pelos tipos mais fortes. Ora, esse processo de ação e sofrer a ação de um poder sobre outro e desse conflito resultar os elementos últimos constituintes do *kósmos* parece ser a descrição de como o Intelecto persuade a Necessidade. Como assim? A interação entre os triângulos torna possível a constituições de itens ordenados e, portanto, identificáveis, porque estão organizados. Ora, essa organização é a descrição da ação do intelecto (conduzir da desordem à ordem) sobre a Necessidade, isto é, sobre os poderes que até a ação do intelecto vagavam sem ordem e, por conseguinte, sem construir um item, um algo identificável.⁵⁰⁹ Mais ainda, a partir da intervenção do *noûs*, ao introduzir as configurações geométricas no receptáculo ou na *khôra*, esses poderes, por estarem

⁵⁰⁷ Segundo Glenn (2011, p. 14), o movimento e a mudança dependem de a atividade do movido ser diferente da ação do movente. Na uniformidade, não há nenhum tipo de distinção entre esses dois termos a fim de provocar o movimento e a mudança. Por tal motivo, o demiurgo deve misturar tipos distintos a fim de criar o *kósmos*.

⁵⁰⁸ Na passagem mencionada *méros* significa *partícula*, isto é, os triângulos formadores dos elementos, como esclarece Miller (2003, p. 170). Além disso, cabe observar que o tamanho das partículas é importante na explicação de como o fogo pode se transformar em ar e água (56 e).

⁵⁰⁹ A explicação sobre o movimento dos elementos ser atribuído aos poderes de ação e de sofrer a ação guarda semelhanças com a exposta por Cornford (1997, p. 228-229). Todavia, Cornford considera a Necessidade como causa e, sobretudo, defende a interpretação de que a Necessidade são esses poderes dos elementos, isto é, o poder de esfriar, esquentar, dentre outros. Como foi explicitado na seção sobre a Necessidade, a ação do Intelecto sobre a Necessidade torna os elementos e seus poderes agentes responsáveis secundários. Antes da ação do Intelecto frente à Necessidade, ela é um princípio explicativo da errância. Dessa maneira, ela não é nem uma causa, nem os poderes inerentes aos elementos em virtude de suas configurações geométricas. Sobre a objeção à noção de causa, ver o capítulo 2 e, sobre os papéis da Necessidade, ver a seção deste capítulo sobre a Necessidade.

geometricamente ordenados, constituem itens sensíveis, isto é, não são mais traços ou vestígios dos elementos e, por conseguinte, um belo *kósmos*, ou seja, passam a exercer a função de *sunaitía*.

Como já foi mencionado, em virtude de ter sido formada a partir do triângulo isósceles, a terra se encontra excluída do ciclo de transformação. Ela não se transforma em nenhum outro elemento, exceto em terra (56 d1-6). Contudo, mesmo no caso do elemento terra, o fogo, em virtude da agudeza dos ângulos da pirâmide, é capaz de cortar (dividir) todos os outros elementos, isto é, as outras figuras sólidas, em triângulos (56 e8-57 a3). Esses triângulos podem se reagrupar e formar outras figuras sólidas, exceto o cubo (terra). Dessa maneira, mesmo no caso da terra, o fogo é o *agente da transformação*, ou seja, o fogo/pirâmide é o elemento/sólido com poder para dividir os triângulos constituintes do cubo, ainda que os triângulos isósceles só originem outros cubos (56 d). Em termos físicos, essa descrição explana como o calor do fogo tem o poder de queimar ou “embrulhar” a terra em uma massa de água ou ar (CORNFORD, 1997, p. 225). A água, como elemento mais pesado, pode ser dividida pelo fogo e pelo ar. Ao ser dividida pelo fogo, isto é, quando as faces do icosaedro são divididas em faces triangulares menores pelos ângulos da pirâmide, a água pode se transformar em um corpo de fogo. Por outro lado, se as faces do icosaedro forem divididas pelo octaedro, isto é, quando a água é dividida pelo ar, há a formação de dois corpos de ar (56 d6-e1). Em termos físicos, esse relato explica o processo de ebulição da água. Assim, a água passa para o estado de vapor e desaparece no ar ou a água é evaporada pelo ar aquecido pelo sol (CORNFORD, 1997, p. 225). Por sua vez, o ar pode ser dividido pelo fogo em duas partes e meia e uma delas pode se transformar em água (56 e1-7). Como observa Cornford, “o fogo continua sua ação de dissolver e quebra os recém-formados octaedros, cada um dos quais podendo produzir duas pirâmides por recombinação. O resultado final do aquecimento do ar é aquele em que o ar é totalmente convertido em fogo.” (Tradução nossa do inglês).⁵¹⁰

O processo de transformação dos elementos uns nos outros não está completo. É necessário explicitar o mecanismo de transformação do fogo. O fogo pode ser dissolvido pelo ar, pela água ou pela terra. A descrição da dissolução do fogo é explicitamente a narração de um combate entre um elemento menor, ou melhor, constituído por um polígono com menos faces, e os outros elementos. A despeito de sua configuração geométrica ser uma

⁵¹⁰ “Fire continues its dissolving action and breaks down the newly formed octaedra, each of which can yield two pyramids by recombination. The final result of heating air is that it is wholly converted into fire” (CORNFORD, 1997, p. 225).

pirâmide, o fogo é o elemento mais ativo dos quatro. Ele tem o poder de dividir todos os outros. Contudo, ele pode ser sobrepujado pelos outros em maior número e dois corpos de fogo resultam em um de ar. Todavia, duas partes e meia do ar, pela ação do calor do fogo, podem gerar um corpo de água e a água pode, novamente, dar origem ao fogo (mas não diretamente, pois deve, primeiro, tornar-se ar para só então ser gerado o fogo). Em suma, o fogo pode se transformar em ar e o ar pode gerar a água, esta pode gerar dois corpos de fogo e um de ar (56 e5-7). Ressalta-se que a água nunca se transforma diretamente em fogo, mas passa por um estágio intermediário, a saber, o ar.

Dessa maneira, o processo de transformação de um elemento no outro consiste na dissolução e reagrupamento dos triângulos constituintes dos elementos (ou dos poliedros correspondentes aos elementos). Contudo, uma questão se impõe. Os triângulos formam os elementos. Por sua vez, os elementos são itens sensíveis e, por conseguinte, gerados. Se são gerados, então são corruptíveis (o único item gerado que não sujeito à corrupção é o universo). Mas e os triângulos? Eles são corruptíveis? Segundo Miller (2003, p. 171-173), Platão não argumenta a favor da indestrutibilidade dos triângulos, isso é apenas uma suposição a partir da qual ele faz todo seu argumento. De acordo com o autor, o processo de envelhecimento do organismo ocorre em virtude do envelhecimento e enfraquecimento dos triângulos. À medida que o tempo passa, os triângulos afrouxam o elo de ligação entre eles em virtude dos intensos embates com os triângulos vindos do exterior, esse relaxamento dos laços que prendem os triângulos uns aos outros acarreta o envelhecimento do corpo. Por sua vez, o crescimento do organismo ocorre em virtude da juventude e força dos triângulos. Quando são novos, os triângulos são capazes de cortar os triângulos vindos de fora, sobretudo são capazes de dividir os triângulos vindos dos alimentos e das bebidas. Esses triângulos originários da comida e da bebida se juntam aos seus semelhantes no corpo e provocam o crescimento do ser vivo (81 b5-c6 e 81 c6-e1⁵¹¹). Assim, o organismo vivo cresce quando seus triângulos são novos e fortes e envelhece à medida em que a ligação entre os triângulos perde força e se enfraquece. Além disso, os triângulos, como constituintes de um organismo vivo (um item gerado e sensível), têm um lapso temporal de existência pré-determinado (89 c1-3). Portanto, a causa da morte é o afrouxamento dos laços de ligação entre os triângulos, e não sua desintegração. Se os triângulos são perecíveis, então Platão deveria discutir como seus números poderiam ser renovados a fim de preservar a indestrutibilidade do todo ou no que eles podem perecer. Como os triângulos são as figuras planas mais simples, a quebra de

⁵¹¹ Essa explicação sobre o crescimento do ser vivo em virtude da alimentação e da ingestão de líquidos, Sócrates não conseguiu fornecer no *Fédon* 96 b2-97 b7.

um triângulo só poderia resultar em um triângulo menor. Contudo, restaria o mesmo problema. Dessa maneira, parece que os triângulos são indestrutíveis. Ainda segundo Miller, Platão faria dos triângulos os constituintes últimos dos elementos. No entanto, esse não parece ser o caso. Na verdade, Timeu sugere que há princípios mais básicos que os triângulos sobre os quais ele não falará nada a respeito (53 d4-7). Nas palavras de Miller:

Ele trata os triângulos como se eles fossem tijolos usados na construção de uma parede. Para discutir a estrutura da parede ele pensa que é adequado explicar o arranjo e a ligação dos tijolos; ele não acha necessário explicar acerca da argila a partir da qual os tijolos foram feitos e como eles foram queimados. (MILLER, 2003, p. 172 tradução nossa do inglês)⁵¹²

Desse modo, como já mencionamos, na interpretação de Miller (p. 172), Platão considera a indestrutibilidade dos triângulos uma premissa não demonstrável, que somente deve ser aceita a fim de construir uma narrativa verossímil. Na verdade, segundo Miller, parece pouco provável que “os triângulos sejam ou devam ser indestrutíveis”. Contudo, essa não parece ser a melhor interpretação. Novamente, deve-se retornar às passagens citadas por Miller. Dessa forma, na descrição da formação do corpo humano pelos deuses menores, Timeu esclarece que quando o homem é jovem, todos os triângulos constituintes do corpo humano são novos. A medula, por ter triângulos novos, domina e corta os triângulos velhos dos alimentos e das bebidas que são ingeridos, crescendo por ser alimentada por substâncias que lhe são semelhantes (81 c). O fenômeno da velhice é explicado pelo afrouxamento da ligação entre os triângulos constituintes do ser vivo. Os triângulos internos (formadores do ser vivo) estão em constante batalha contra os triângulos exteriores. À medida que o tempo passa, esse embate os faz afrouxar os laços que prendem esses triângulos e eles não conseguem mais dividir e absorver os triângulos dos alimentos, mas, ao revés, passam a ser dominados pelos triângulos externos até o perecimento do ser vivo (81 c-d). Além disso, todas as espécies de seres vivos, como também os membros de cada espécie, têm um tempo de vida pré-definido, à parte dos infortúnios devidos à Necessidade, pois, desde a origem de cada um, os triângulos têm o poder de se manterem unidos apenas durante um determinado período. Além desse período, a vida não mais se prolonga (89 b6- c5). Assim, parece que o que se corrompe é o corpo formado pelos triângulos. Esse corpo, devido aos embates com os triângulos que vêm de fora, têm seus laços

⁵¹² He treats the triangles as though they were bricks used in building a wall. To discuss the structure of the wall he thinks it adequate to explain the arrangement and bonding of the bricks; he does not need to explain about the clay from which the bricks were made and how they were fired. (MILLER, 2003, p. 172)

afrouxados e eles acabam por se dissolver, levando o corpo (que eles constituem) à morte⁵¹³. No entanto, os triângulos em si mesmos não se corrompem. Eles se dissolvem e se reagrupam, possivelmente formando outro corpo (em sentido amplo, não necessariamente um outro membro da mesma espécie). É bem verdade que o discurso sobre os princípios últimos da composição dos elementos parece incompleto. Timeu não trata de linhas e números nos quais os triângulos poderiam ser decompostos⁵¹⁴. Ele se limita a fornecer uma narrativa verossímil. Contudo, toda a descrição dos elementos e da transformação uns nos outros, assim como a explicação do perecimento do corpo dos seres vivos é baseada na dissolução dos laços entre os triângulos. Assim, ainda que a narrativa de Timeu seja apenas uma história verossímil, é essa narrativa verossímil que serve de parâmetro para análise, e não princípios outros sobre os quais nada é mencionado. Na narrativa verossímil contada por Timeu, os triângulos são, em última instância, os princípios últimos constituintes dos elementos e a análise deve versar sobre eles. Em outros termos, de acordo com a narrativa verossímil de Timeu os triângulos não são corruptíveis pelas razões acima expostas.

Ademais, nem todos os triângulos parecem ser utilizáveis, pelo menos no que tange à composição da espécie mortal pelos deuses menores. Destarte, na formação dos ossos e tecidos, o ponto de partida foi a fabricação da medula, pois é na medula que a alma se prende ao corpo. A noção de vida apresentada no diálogo é exatamente essa união da alma ao corpo (73 b3). Em outros termos, a formação da medula óssea é de suma importância para a manutenção da vida. Por sua vez, a medula foi gerada a partir de outros elementos, a saber, dos triângulos. Diante da importância da medula para a espécie mortal, o deus separou os triângulos mais retos (ἄστραβής) e planos (λεῖος), pois são mais capazes de fornecer com mais precisão ou rigor os elementos água, ar, terra e fogo, e os misturou uns com os outros na proporção exata, produzindo a medula (73b1-73c2)⁵¹⁵.

Por fim, cabe observar que, em certo sentido, os triângulos e o Receptáculo não se confundem. Em primeiro lugar, na passagem 51 a3-6, o Receptáculo é associado à figura materna, mãe dos elementos visíveis e gerados. Por conseguinte, ele não é nem os

⁵¹³ A ideia de que o perecimento de um corpo ocorre em virtude de forças externas está presente no primeiro relato de geração do *kósmos*. Não por outro motivo, o Demiurgo constituiu um único *kósmos* (31 a-b) e o corpo do mundo foi formado tomando todos os elementos e todos os seus poderes em sua totalidade (32 c). Ora, se não há nada externo ao *kósmos*, ele não pode perecer.

⁵¹⁴ Talvez ele não mencione pontos e linhas, pois a fim de existir na *khôra* é mister ser um sólido, ou seja, talvez a narrativa deva ser incompleta.

⁵¹⁵ Miller (2003, p. 172-173) enumera vários problemas concernentes à formação de triângulos mais bem compostos do que outros, tais como a ausência de qualquer discussão sobre a produção desses “super triângulos”. Aliás, se houvesse super triângulos, eles não formariam super elementos? Todavia, não há nada no texto que nos leve a pensar que há super elementos.

elementos (terra, fogo, água e ar) nem nada *a partir dos quais os elementos foram gerados*, isto é, os triângulos.⁵¹⁶ Os triângulos não podem ser o Receptáculo, pois o Receptáculo é quem recebe as *cópias ou imitações do inteligível*. Além disso, o Receptáculo é amorfo, a fim de receber belamente e muitas vezes as cópias dos inteligíveis em si mesmo (51 a 1-3, 50 d7-e1). Se o Receptáculo possuísse alguma configuração, cada vez que nele entrasse alguma figura distinta da sua própria forma, o Receptáculo não conseguiria assumir a aparência ou ter a forma dessa figura. Na verdade, ele se assemelharia à sua própria configuração e não conseguiria produzir nenhum item que tivesse uma configuração diferente da sua. É exatamente o que Timeu pretende explicar com a metáfora da perfumaria e do escultor. O perfumista tenta tornar o óleo essencial o mais inodoro possível a fim de receber as fragrâncias desejadas e o escultor de figuras em superfícies moldáveis nivela a superfície o melhor possível a fim de não deixar visível nenhuma figura anterior àquela que ele vai modelar (50 e). Em outros termos, como o Receptáculo deve ser algo sem nenhum tipo de forma, caso contrário não consegue assumir à perfeição as configurações que lá entram, então, sob essa perspectiva, os triângulos e o Receptáculo são itens distintos.⁵¹⁷

Ademais, como Miller aponta (2003, p. 190-191), a metáfora da impressão explicita ser o receptáculo e os triângulos itens distintos. Com a metáfora da impressão no ouro Timeu pretende demonstrar que, ao se colocar moldes com determinadas figuras em uma base de ouro, os triângulos gravados em ouro não podem ser considerados um *isto (toûto)*, mas podem ser considerados ouro. A cada figura que é impressa, o ouro muda de forma. No

⁵¹⁶ PLATÃO, *Timeu* 51 a 3-6 “[...]διὸ δὴ τὴν τοῦ γεγονότος ὀρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν[...].” Texto em português: “[...] por isso dizemos que é a mãe e o receptáculo do que é gerado, do visível e de todo o sensível, e não que é a terra, nem o ar, nem o fogo, nem a água nem do que deles foram gerados nem o que os gerou [...]” (tradução nossa cotejada com a tradução italiana de Francesco Fronterotta, 2011, p.271).

⁵¹⁷ Miller (2003, p.187-188) também argumenta contra a posição de o Receptáculo se confundir com os triângulos. Segundo o autor, tal posição poderia ser atribuída a Aristóteles. A primeira passagem concerne à *Geração e Corrupção* 329 a15-24. Segundo Aristóteles, Platão teria escrito no *Timeu* que o receptáculo seria um *substratum* anterior e subjacente aos elementos, como o ouro é subjacente àquilo que é modelado em ouro. Além disso, Platão teria escrito que os elementos são sólidos e os sólidos são os planos. Dessa forma, ainda de acordo com Aristóteles, a nutriz, isto é, a matéria-prima não poderia ser idêntica aos planos. Contudo, segundo o autor, Platão nunca escreveu que o receptáculo é um substrato, mas o espaço e aquilo que constitui os elementos, e além disso, a metáfora do ouro tem o propósito de explicar que aquilo que sai do Receptáculo não é um *toûto* (isso), isto é, uma essência, mas é um *toioûto* (de tal tipo, tal como), um item sensível, e além disso, que os itens sensíveis também são formados de receptáculo. Dessa maneira, a metáfora do ouro não tem o condão de demonstrar a identidade ou não do receptáculo com os elementos. Na verdade, essa metáfora parece ilustrar que *ser formado por* não implica *ser idêntico a*. A segunda passagem consta da obra *Do Céu* (312 b20-22). Nessa passagem, Aristóteles defende que há tantas espécies distintas de matéria quanto há corpos a fim de que haja movimento em várias direções. Dessa maneira, continua, se houvesse uma matéria única de todas as coisas, como os triângulos, só haveria um tipo de movimento. Uma possível resposta à objeção de Aristóteles seria a de que cada corpo é constituído por uma combinação de triângulos distinta dos elementos e é de acordo com essa configuração (pirâmide, tetraedro, octaedro, icosaedro) que há elementos mais leves e mais pesados, mais rápidos e mais lentos. Assim, a distinção entre os corpos não se fundamenta propriamente no triângulo, mas em sua combinação, pois cada combinação resulta em um sólido distinto com poderes distintos.

entanto, ele não modifica suas propriedades ou seus poderes. Quanto às suas características essenciais, ele se mantém sempre o mesmo e, por isso, é possível identificar qualquer figura moldada no ouro como ouro. O Receptáculo se assemelharia a essa base de ouro. Não importa a figura que entre nele, o Receptáculo permanece sempre o mesmo no que concerne aos seus poderes e, por tal motivo, é possível identificá-lo como Receptáculo a despeito de qualquer imitação dos inteligíveis que lá entre (50 b-c).

Todavia, de certo modo, o Receptáculo e os triângulos que lá se formam se confundem. Além disso, como observa Miller, o Receptáculo é *movido e é formado* (50 c3). O que isso significa? Ainda de acordo com o mesmo autor, o Receptáculo é movido e alterado em virtude dos triângulos e da estrutura dos elementos. O Receptáculo é *aquilo em que* as formas dos triângulos e dos sólidos regulares são moldados, ele “permanece distinto e perfeitamente inalterado pelos processos que ocorrem nele” (MILLER, 2003, p. 191, tradução nossa do inglês)⁵¹⁸. Por outro lado, o Receptáculo é descrito como o que recebe (δέχομαι) as cópias ou imitações dos inteligíveis (50 e). A recepção dessas cópias ou imitações ocorre na medida em que os triângulos são modelados nessa base chamada Receptáculo. Dessa maneira, o Receptáculo pode parecer ter partes úmidas ou ardentes, isto é, a parte do Receptáculo que consideramos ser úmida ou ardente tem essa qualidade em virtude do número de triângulos e da combinação formada nessa parte, e esses triângulos têm, em sua constituição, uma porção do Receptáculo, como, por exemplo, o fogo é quente e queima em virtude de sua forma pontuda (61e1-62 a5)⁵¹⁹. Assim, de certa maneira, há uma interrelação entre Receptáculo e os triângulos e, talvez, não seja possível separar completamente os dois⁵²⁰.

⁵¹⁸ “it remains distinct and perfectly unchanged by the processes that take place in it” (MILLER, 2003, p. 191).

⁵¹⁹ Exemplo citado por Miller (2003, p. 192).

⁵²⁰ Talvez os triângulos só possam ser separados do Receptáculo no *lógos* bastardo.

CONCLUSÃO

O diálogo *Timeu*, sobretudo o discurso do personagem-título, não é somente uma teoria cosmológica, mas expõe, em maior ou menor grau, a metafísica platônica. Nele encontramos formulados e desenvolvidos outros princípios além das Formas. É o caso, por exemplo, do *noûs* e do receptáculo. Aliás, talvez seja o único diálogo em que temos uma explanação sobre o terceiro gênero.

Ao postular todos esses princípios para a geração do universo, Platão tenta explicar não somente como o *kósmos* foi gerado, mas também apresentar uma solução para a participação dos sensíveis no Inteligível, através do *noûs* e do receptáculo/*khôra*.

Mais ainda, a formulação da sua teoria da gênese do *kósmos* é exposta por meio de uma história provável ou verossímil. Afinal, o seu objeto é um item sensível, uma imagem das Formas que sempre se movimenta e muda. Desse modo, não há como se afirmar nada com certeza acerca dessa imagem. No entanto, podemos confiar na sua veracidade.

É nesse contexto que Platão, por meio de seu personagem Timeu, discorre longamente sobre o *noûs*, o princípio racional de geração do *kósmos*. O *noûs* é considerado o *agente responsável pela geração*. É “aquilo por que algo vem a ser” (*Crátilo* 413 a3-4). A noção de responsabilidade assume relevância ao tratarmos de princípios explicativos, uma vez que, acreditamos, ela se entrelaça com os demais princípios (necessários) para explicar sobre a gênese do *kósmos* de modo a podermos ter um quadro explicativo completo da gênese do *kósmos*.

Na verdade, o *noûs* é um princípio de ordenação dos itens sensíveis. Ao introduzir as configurações geométricas, ele ordena os poderes de maneira a constituir itens identificáveis e formar o *kósmos*, um todo ordenado. Mais ainda, ao postular um princípio de inteligência como *aítios*, Platão deseja associar a esse agente responsável um fim, o bem, ou o melhor possível. Assim, na explicação do *kósmos*, ordem e inteligência ou racionalidade caminham juntas e conduzem tudo, no âmbito sensível, a ser belo e bom. Por sua vez, a ordem está associada à inserção de proporção e à configuração geométrica dos poderes de tal maneira a permitir-lhes o exercício de uma função no todo, a saber, constituir um (belo) ser vivo. A noção de finalidade pode ser inferida, sobretudo, das passagens em que Timeu afirma que o Demiurgo “deseja” ou “prefere” que sua obra se assemelhe ao paradigma. Além disso, a presença de uma causalidade final parece indicar que cada item tem um papel e, para o bom

funcionamento do todo, ou para ele ser belo e bem feito, todos devem estar presentes, o *kósmos* deve ser completo.

Ademais, o *noûs*, como qualquer outro princípio explicativo da gênese do *kósmos*, é ontologicamente independente, por isso, não pode ser uma alma nem estar em uma alma. O *aítios* da geração é um ente separado. Ele não pertence nem ao âmbito inteligível nem ao âmbito sensível, mas é um ente atípico na metafísica platônica.

Como o discurso de *Timeu* é um mito, esse princípio explicativo é, sobretudo no primeiro relato da geração, descrito como um demiurgo. Notemos que o termo *demiurgo* é usado também para o princípio gerador da alma mortal e do corpo humano, a saber, os demiurgos menores. Além disso, a correspondência entre *noûs* e demiurgo parece indicar que o *kósmos*, em última instância a natureza, é fruto de uma técnica e, portanto, apresenta racionalidade, ou melhor, pode ser explicada racionalmente e é ordenada consoante fins.

Desse modo, em nenhum momento Platão deseja associar a figura do demiurgo com a de um deus pessoal. Não apenas em razão de seu personagem chamar vários itens de “deus”, como o próprio *kósmos* e os planetas, como por ele ser a contraparte mítica de um princípio de ordenação. Ele, ao contrário do *kósmos*, não é objeto de admiração nem de contemplação.

Como o *noûs* é um princípio de ordenação e é formulado como um artesão, ele necessita de outros princípios a fim de cumprir sua função, como os Inteligíveis. Nesse caso, as Formas são *aitía*, isto é, *a razão pela qual*, uma vez que nada produzem, mas são regras ou estruturas básicas para a composição ou ordenação e, portanto, identificação das características dos itens sensíveis. Dito de outra maneira, elas identificam uma qualidade de um item sensível e a explicam. No *Timeu*, as Formas são consideradas paradigmas dos itens sensíveis. A noção de paradigma implica uma noção de semelhança entre o paradigma e o objeto ou a cópia. Essa relação de semelhança é assimétrica, ou seja, o sensível, como cópia, assemelha-se ao inteligível, mas o inteligível não é semelhante ao sensível. A cópia não é real, falta-lhe algo, a essência, a fim de ser como o que é copiado. Desse modo, a ideia de cópia/objeto copiado indica que o sensível (cópia) depende ontologicamente do inteligível. Além disso, a noção de paradigma explicita a separação entre os inteligíveis e o sensível. Não por outro motivo, Platão precisa do *noûs*. As Formas são as razões pelas quais (*aitíai*) os sensíveis possuem determinadas características, mas elas não explicam a geração. Contudo, sem as Formas não temos como explicar como as coisas são, isto é, não conseguimos determinar que o *kósmos* é o *kósmos*.

Mais do que qualquer outra Forma ou inteligível, aqui a Forma do Ser Vivo assume crucial importância. Ela é o modelo a partir do qual há a ordenação do *kósmos*. Mais ainda, a fim de o *kósmos* ser belo e bom, ele deve apresentar todas as características possíveis a um item sensível semelhante a essa Forma. Desse modo, como ela é composta por, ou melhor, engloba quatro inteligíveis, a saber, as Formas das espécies divinas, das aladas, das terrenas e das aquáticas, o *kósmos*, a fim de ser completo, deve ser composto por todos os elementos e em sua totalidade, e isso implica ter todos os poderes configurados geometricamente e ter todas as configurações possíveis.

Ao contrário dos outros diálogos, no *Timeu* Platão tenta formular uma “teoria física”. É claro que sua teoria não é puramente física. A física platônica está imbricada em sua metafísica. No entanto, ele sabe que uma explicação acerca da gênese do *kósmos* não pode prescindir de uma explicação sobre os elementos últimos de sua constituição, ou seja, ele nos fornece uma explicação sobre o papel da matéria, ou melhor, os poderes ou qualidades, para a constituição do universo. Os elementos, desde que conduzidos pelo *noûs*, produzem segundo fins (bons fins), ou seja, constituem o *kósmos*. Dito de outro modo, as *sunaitía* ou *agentes responsáveis secundários* explicam como a causalidade mecânica pode produzir, na maioria das vezes, boas coisas. Assim, Platão rejeita o acaso como um princípio explicativo da gênese do *kósmos*, ao menos na maior parte das vezes.

Por outro lado, Platão também reconhece que, embora o fim seja o bem, nem sempre isso é possível, uma vez que atua no *kósmos*, ou melhor, explica a gênese do universo, um outro princípio, a Necessidade. Embora delineada no contexto do diálogo com um caráter marcadamente mítico, o princípio da Necessidade é tão relevante quanto o *noûs*. Aliás, não por outro motivo o segundo e terceiro relatos têm sempre a necessidade como pano de fundo. Esclarecendo: as explicações sobre o terceiro gênero, sobre os triângulos e sobre a constituição do homem, que não foi objeto desta dissertação, baseiam-se na subjugação da Necessidade pelo *noûs*. Em outros termos, ao postular a Necessidade como o princípio explicativo da desordem e da desarmonia, Platão tenta mostrar como as coisas seriam sem a intervenção do intelecto. Mais do que isso, ele parece sugerir uma (tentativa) de explicação para o mal, aqui entendido como desordem, irracionalidade, imperfeição.

Por fim, a explicação sobre a gênese do *kósmos* não estaria completa sem uma explicação sobre como e a partir de que os elementos são formados. Como vimos, o terceiro gênero, chamado ora de receptáculo (quando Platão enfatiza os aspectos constitutivos desse gênero), ora de *khôra* (com ênfase nos aspectos espaciais) é um princípio explicativo que, como o *noûs*, tenta resolver a participação do sensível no Inteligível. Assim, ele é

simplesmente postulado de modo que podemos inferir que alguns princípios da metafísica platônica e, mais especificadamente, a sua teoria da causalidade não podem ser simplesmente demonstrados dedutivamente, mas devem ser tomados como hipóteses prováveis, pois, de outro modo, não há como explicar a gênese do universo.

Platão descreve esse terceiro gênero por meio de várias imagens. Achamos particularmente esclarecedoras a da nutriz do que é gerado e a do ouro, uma vez que evidenciam que o receptáculo não é meramente um espaço, mas constitui o sensível. Desse modo, podemos pensar no terceiro gênero como um substrato, um suporte onde e a partir do qual os elementos são forjados. Podemos até especular que a noção de receptáculo/*khôra* em Platão seja precursora da noção aristotélica de matéria-prima.

Além disso, esse princípio parece ser o auge da tentativa platônica de explicar o sensível por meio de uma redução matemática, ou melhor, geométrica, ou seja, os elementos são configurações geométricas, compostos em última instância por triângulos e o processo de transformação de um no outro é realizado conforme regras de combinação/separação entre os triângulos. Essa parece ser uma tentativa de, na medida do possível, alijar o acaso como um princípio explicativo.

Outro ponto a ser ressaltado no que concerne ao terceiro gênero consiste na formulação de uma teoria do movimento. É claro que o *Timeu* não abarca toda a teoria do movimento platônica, mas há elementos importantes, especialmente no que concerne ao movimento mecânico, onde há a postulação de requitos e sua explicação. A *khôra* ou receptáculo é um “lugar” de dissemelhança, heterogeneidade e isso é requisito imprescindível para o movimento. Dessa maneira, no receptáculo ou *khôra* os poderes sem forma e sem proporção, isto é, sem configuração geométrica, erram, desequilibrados, sem poderem ser apontados e identificados como um algo. Contudo, com a intervenção do *noûs* e a partir do paradigma das Formas, eles adquirem uma configuração momentânea, isto é, uma estabilidade efêmera, mas suficiente para que possamos reconhecê-los como um algo.

Em suma, Platão conjuga no seu esquema explicativo da gênese do *kósmos* vários princípios que, ainda que ontologicamente independentes uns dos outros, são, sob o ponto de vista explicativo, dependentes uns dos outros. Assim, os elementos que, em última instância, são constituídos por triângulos no/a partir do receptáculo; o *noûs*, que conduz os elementos a produzirem coisas boas e belas, isto é, eles auxiliam o *noûs* na consecução de seu objetivo, e os Inteligíveis, paradigma contemplado pelo demiurgo a fim de constituir o *kósmos* e, por extensão, os itens sensíveis.

APÊNDICE – A ALMA DO MUNDO

Nessa seção, pretendemos abordar a questão da Alma do Mundo no diálogo *Timeu*. Na verdade, nossa análise se centrará nos papéis motor e cognitivo da Alma do Mundo, uma vez que tais papéis são essenciais para compreender a alma como um princípio explicativo para o *movimento primeiro no kósmos gerado* e não *para a geração do kósmos*. E por quê? Ora, contrariamente aos princípios já expostos, a Alma do Mundo depende ontologicamente das Formas ou, como diz Brisson (1998, p.337), a Alma do Mundo não tem, nela mesma, sua razão de ser e, por isso, *Timeu* diz que ela é engendrada (36 d 9-10). Por sua vez, os princípios explicativos da geração são ontologicamente independentes. Aliás, em nenhum momento do diálogo é mencionado que eles são gerados.

Isso posto, devemos, primeiramente, tratar sobre a razão pela qual o Demiurgo fabricou a Alma do Mundo. Ele queria assemelhar o *kósmos*, um item gerado e sensível, ao seu paradigma, isto é, ao mais belo dos seres inteligíveis (30 d 1-5 e 34b12-c3). Desse modo, com relação ao corpo, a alma, constituída conforme o intelecto do Demiurgo (36 d9-10) e que participa da razão e da harmonia em virtude da sua construção matemática (36 e9-37 a 2), é o princípio de governo (34 c3-35 a1). Mais ainda, como explica Brisson (1998, p. 269), a Alma do Mundo fornece movimento às coisas sensíveis. Dessa maneira, ainda segundo o mesmo autor, ela explica a participação perpétua das coisas sensíveis nos inteligíveis, pois é a Alma quem, em virtude de sua composição, pode apreender o inteligível e tentar aprimorar o sensível, tanto quanto possível, para ser mais semelhante ao inteligível.

Após a composição da alma, o Demiurgo passa a trabalhar no que é corpóreo no universo (36 d6), ajustando o centro da parte corporal ao centro da parte incorpórea (a alma) e, dessa maneira, ele une o corpo à alma do Universo (36 e1), isto é, o Demiurgo não somente constitui o corpo e a alma do Universo, mas ele também tem a função de unir essas duas “partes”, enlaçando uma na outra. Esse entrelaçamento é construído de tal maneira que as partes corpórea e incorpórea se tornam uma unidade, uma vez que a alma se estende por todo o corpo do universo, comunicando seu movimento à parte corporal. Em outros termos, esse entrelaçamento visa à constituição de uma unidade e a enfatizar a alma como princípio de vida e movimento do *kósmos*, pois, ao se unir ao corpo, ela transmite seu movimento a ele (36 e1-37 a2)⁵²¹ e inicia uma vida divina, inextinguível e inteligente ao universo.

⁵²¹ Na passagem 36 e3-4, *Timeu* afirma que a alma gira em torno de si mesma.

Mais ainda, a função motora da alma explica a sua prioridade. Devemos salientar, no entanto, que o princípio do automovimento da alma, considerado como o primeiro movimento, não está demonstrado explicitamente no *Timeu*, embora esteja explanado no diálogo *Leis*. Nós exporemos, brevemente, o argumento das *Leis*, complementando o argumento do *Timeu*.

Isso posto, a demonstração do automovimento da alma é o fundamento do argumento da prioridade da alma em relação ao corpo. Essa demonstração tem como ponto de partida um diálogo imaginário entre o Estrangeiro de Atenas (personagem central do diálogo) e um interlocutor anônimo, provavelmente um ateu. Além disso, a primeira parte do argumento tem por fim explicar a geração e o movimento de maneira puramente mecânica. Assim, o primeiro passo dado pelo Estrangeiro de Atenas é estabelecer uma premissa empírica, a saber, há coisas que estão em movimento (*kínesis*) e há outras que estão em repouso (*ménei*) (893 b7-c1). Tudo o que está em movimento e o que está em repouso estão respectivamente na *khôra* (893 c2). Além disso, dos itens sujeitos ao movimento, uns podem se movimentar em um só lugar e outros em vários (893 c3-5). O movimento de rotação é o movimento típico daqueles que se movimentam em um só lugar (893 c6-8). Por outro lado, aqueles itens que se movimentam por vários lugares ou em vários lugares, podem rolar, ter um movimento axial ou qualquer outro tipo de movimento, mas os que lhes caracteriza é estarem em um dado momento em um local e em outro momento em outro (893d6-e3). Os itens que se movem em vários locais, ao encontrarem os que estão parados, dividem-se; mas ao encontrar com os que estão se movendo, eles se mesclam e se tornam um só (893 e2-6). O movimento de união em um único corpo do que estava separado é chamado de crescimento (893 e6-7) e movimento de separação do que estava unido é a corrupção (893 e7)⁵²².

Após a explicação do movimento mecânico, o Estrangeiro de Atenas tentará demonstrar a prioridade do movimento anímico, ou seja, do automovimento sobre o movimento mecânico⁵²³. Dessa maneira, o Estrangeiro aduz mais dois movimentos. O primeiro é o movimento que é capaz de mover outros, mas não é capaz de se automover (894 a4-5). O segundo movimento é mais forte do que o primeiro (894d10-e2). É o movimento

⁵²² O Estrangeiro de Atenas define a geração como o processo em que o princípio iniciador (*arkhé*) cresce, procede para uma segunda transformação e, em seguida, para uma terceira transformação. Na terceira transformação, esse princípio se torna perceptível e é assim, por essa mudança (*metábole*) e transformação (*metakinéo*), que tudo se gera. E esse princípio iniciador está no ser, mas quando é transformado em outro, há a sua destruição (894 a1-b1).

⁵²³ Nesse sentido, concordamos com Carone (2008, p. 243) que também defende que a próxima etapa do argumento do Estrangeiro é estabelecer o automovimento como movimento primeiro em relação ao movimento mecânico. Tal afirmação se fundamenta em que todo o encadeamento de movimento deve parar em um primeiro motor.

capaz de se automover e de mover os outros, seja na combinação, seja na separação, no aumento ou na diminuição, na geração e na corrupção (894 b5-c1). E por que esse movimento é o primeiro? Primeiramente, em uma sucessão de movimentos, é necessário um movimento primeiro (o primeiro motor), iniciador da cadeia de movimentos. Ora, aquilo que é colocado em movimento por outro não pode ser o primeiro movimento. Ele não é o primeiro a ser alterado nem é capaz, por si mesmo, de movimentar os outros, isto é, ele não é capaz de iniciar a cadeia de movimentos. Por outro lado, o que é dotado de automovimento, é capaz, por si mesmo, de alterar e de mover outro e assim sucessivamente, ou seja, é capaz de iniciar o movimento em uma sucessão de movimentos encadeados uns aos outros. É esse o movimento originário (*arkhé* do movimento). Em outros termos:

Assim, o automovimento (895b1) mostra-se como o princípio de todos os movimentos (*arché kinêseôn pasôn*, 895b3) e a *condição de possibilidade* de todas as mudanças corpóreas. É, portanto, o primeiro (*protê*, 895b4) não só na ordem causal, como também em dignidade (*presbutatê*, 895b5, 896b3) e eficácia (894d2, 895b6), enquanto o movimento do que é movido por alguma coisa mais e, por seu turno, move outras coisas é secundário (*deutera*, 895b7). (CARONE, 2008, p. 243-244, tradução do inglês de Edson Bini)

Mais ainda, mesmo no caso de alguns (provavelmente Anaxágoras)⁵²⁴ defenderem que as coisas geradas devem ficar paradas, qual o movimento seria o primeiro movimento de tais coisas? Sem dúvida, o que move a si mesmo, pois não haveria nenhum movimento que lhe fosse anterior, o único movimento capaz de mudá-lo seria o seu próprio movimento (895 b). Assim, o automovimento é a origem (*arkhé*) de todos os movimentos e o primeiro a aparecer nas coisas em repouso e a existir no que está em movimento. É o mais antigo ou digno (*πρέσβυς*)⁵²⁵ e o mais forte (*κράτιστος*) da mudança de tudo. Por sua vez, o que é movido por outro e transmite esse movimento aos outros é o segundo (895 b3-8).

Em seguida, há a definição de alma como o movimento capaz de mover a si próprio (895e10-896 a2). Na verdade, a alma é a primeira origem e movimento de todas as coisas submetidas à geração (896 a8-b1) e o princípio explicativo da mudança em todas as coisas (896 b1-2). Como ela é o princípio (*arkhé*)⁵²⁶ do movimento, ela é mais velha (mais digna) (896b 2-5). Por outro lado, o movimento nascido em um objeto em virtude do

⁵²⁴ A menção a Anaxágoras é feita pela tradução das *Leis* da Coleção Loeb, nota, p. 333.

⁵²⁵ *Πρέσβυς* tem o sentido de mais antigo; mais velho; embaixador (BAILLY, 2000, p. 1619-1620), mas também tem uma conotação de honra e dignidade de modo que nos parece que o Estrangeiro de Atenas está usando esses dois sentidos do termo *πρέσβυς* a fim de justificar a prioridade da alma frente ao corpo. Igualmente, a antiguidade da alma não parece se referir tanto a uma antiguidade temporal, mas concerne a dependência do corpo em relação à alma no que se refere ao movimento. Carone (2008, p. 243-244) também aponta para essa duplicidade de sentido do termo.

⁵²⁶ Carone (2008, p. 245) muito bem nota que Platão parece explorar a riqueza semântica do termo *arkhé*. A *arkhé* não é somente um princípio, mas também é governo.

movimento de outro é o segundo. Esse movimento segundo é identificado como próprio do corpo sem alma (896 b4-8). Ora, por ser a origem do movimento, mais antiga ou mais digna, ela deve comandar e o corpo obedecer (895 b10-c3).

Mais ainda, o Estrangeiro estende o princípio da prioridade da alma em relação ao corpo aos movimentos próprios da alma. Assim, se a alma é anterior ao corpo, então todas as atividades próprias da alma são anteriores ao corpo (896 c5-7). Mas quais são as atividades da alma? Temperamento, hábito; costume; desejos e cálculos; opiniões verdadeiras; atenção e memória. E as coisas próprias do corpo? Extensão, profundidade, largura, força física (895 c9-d3). Em virtude dessas atividades, a alma parece estar no comando, controlando e governando tudo o que se move, por isso a alma tem o controle do céu (895d5- e2).

Como já dissemos, no que concerne ao *Timeu*, não há nenhuma demonstração da alma como automovente. No entanto, em algumas passagens, o personagem título alude a essa característica. Talvez a mais significativa seja a passagem 46c8-e7 em que Timeu explica o papel das *sunaitta* e, implicitamente, afirma ser a alma o princípio de movimento.⁵²⁷ Igualmente, a passagem 36e se refere ao movimento da alma. Por fim, a passagem 37a trata da constituição ontológica da Alma do Mundo, a saber, a sua formação a partir do círculo do Mesmo, do Outro e do ser. A Alma do Mundo ao entrar em contato com algum objeto, seja divisível ou não, movimenta-se na sua totalidade.

Além da função motora, a Alma do Mundo também possui uma função cognitiva⁵²⁸, dependente da primeira, ou seja, é por ser dotada de movimento que a Alma do Mundo pode conhecer os objetos sensíveis e o Inteligível. No *Timeu*, parece-nos que o conhecimento é movimento da alma. Dessa maneira, o contato com algo divisível ou algo indivisível provoca um movimento (rotatório em torno de si mesmo) e a Alma discerne o tipo de objeto, isto é, a que esse item é semelhante (em virtude do Círculo do Mesmo) ou diferente (devido ao Círculo do Outro) e como esse item age e é afetado em relação aos outros itens, tanto no âmbito do que é gerado quanto na esfera do que é sempre (37 a2-b4)⁵²⁹.

Em suma, o movimento impresso à Alma do Mundo, ao entrar em contato com um objeto, informa qual o tipo de objeto (sensível ou inteligível), a que classe ele é idêntico, de qual classe ele difere, como ele se relaciona com classe dos objetos gerados e com a classe dos objetos inteligíveis no que concerne ao ser, a fazer ou a sentir (BRISSESON,

⁵²⁷ Como já analisamos essa passagem no capítulo 4, subseção 1, apenas a mencionaremos aqui.

⁵²⁸ Como uma parte da análise da função cognitiva da alma do Mundo (*Timeu* 34 c1-35b4) já foi abordada anteriormente, capítulo 3, subseção 3.5, não nos deteremos nas passagens.

⁵²⁹ Brisson (1998, p. 340-352) faz uma análise da sintaxe dessa passagem.

1998, p. 345)⁵³⁰. Em outros termos, a Alma do Mundo conhece se um objeto determina uma outra coisa ou é determinado por outra coisa no âmbito do gerado e do inteligível (BRISSON, 1998, p. 346).

Essas informações são um discurso verdadeiro⁵³¹, sem palavras e inaudível, tanto sobre o sensível quanto sobre o inteligível (37 b5-7). O conhecimento do sensível é realizado pelo círculo do Outro, que se movimenta em linha reta. Ele espalha essa informação por toda a alma e forma opiniões e crenças firmes e verdadeiras (37b 8-11), ou seja, o Círculo do Outro conduz o sensível ao Inteligível (BRISSON, 1998, p. 350). Ademais, a passagem 64 b3-6, que começa a tratar sobre as questões relativas ao corpo humano, tece mais considerações acerca do conhecimento sensível. Assim, ao sobrevir uma impressão à alma, mesmo breve, as suas partículas se espalham em círculo pelas outras, produzindo a mesma impressão até atingirem o discernimento e possibilitarem o conhecimento do objeto produtor dessa impressão. Por sua vez, o conhecimento dos inteligíveis, o verdadeiro saber, na opinião de Timeu, é atribuído ao movimento do Círculo do Mesmo (37 c1-3). Dessa maneira, Timeu explana a função cognitiva da Alma do Mundo.

⁵³⁰ Em certo sentido, como indica Brisson (1998, p.348-350), a descrição da função cognitiva da alma do Mundo se assemelha ao papel do dialético no *Sofista* (253 d1). Nesse diálogo, o dialético sabe quais gêneros se combinam, quais gêneros não toleram nenhum tipo de combinação e quais gêneros se combinam com quais (253 b-c). Ele não toma uma forma pela outra, ou seja, ele afirma e nega corretamente acerca das Formas (Cornford, 1935, p. 264). Mais ainda, ele discerne uma forma que se desdobra em várias distintas em si mesmas e a característica comum que perpassa todas essas formas distintas e as faz ser reconhecidas como uma unidade. Igualmente, ele é capaz de distinguir as múltiplas formas distintas e isoladas. Desse modo, ele sabe discernir os gêneros e as associações possíveis e impossíveis para cada um dos gêneros (253 d1-e1). Em CORNFORD, F.M. *Plato's Theory of knowledge. The Theatetus and the Sophist*. London: Harcourt, Bruce and Company, 1935, p. 264-268.

⁵³¹ O discurso verdadeiro da Alma do Mundo sobre o sensível e o inteligível tanto concerne ao que se afirma sobre esses dois objetos do conhecimento quanto ao que se nega acerca deles, conforme indica Brisson, 1998, p. 347.

REFERÊNCIAS

a. Fontes antigas

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os Pensadores Originários*. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Tradução de Emanuel Carneiro Leão e Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 2017.

ARISTÓTELES. *Física I-II*. Prefácio, introdução, tradução e comentários Lucas Angioni. Campinas: Unicamp, 2013.

_____. *Metafísica*. Tradução do grego de Giovanni Reale. Tradução do italiano de Marcelo Perine. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2005.

ARISTOTLE. Generation of Animals. Translated by A. Platt. In: BARNES, J. (ed). *The Complete Works of Aristotle.: The Revised Oxford Translation One- Volume Digital Edition*. Princeton: Princeton University Press, 2014, p. 2426-2657.

_____. On Generation and Corruption. Translated by H. H. Joachim. In: BARNES, J. (ed). *The Complete Works of Aristotle.: The Revised Oxford Translation One- Volume Digital Edition*. Princeton: Princeton University Press, 2014, p. 1122-1215.

_____. On the Heavens. Translated by J. L. Stocks. In: BARNES, J. (ed). *The Complete Works of Aristotle.: The Revised Oxford Translation One- Volume Digital Edition*. Princeton: Princeton University Press, 2014, p. 984-1120.

_____. *Physics*. A revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxford: Oxford University Press, 1998.

EMPÉDOCLES. Tradução de Remberto F. Kuhnen. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

HERODOTUS. *The Histories*. Translated by Robin Waterfield. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HIPPOCRATE DE COS. *De l'art médical*. Traduction d'Émile Littré. Textes Présentés, Commentés et annotés par Danielle Gourevitch. Paris: Librairie Générale Française, 1994.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

LUCRETIUS. *On the Nature of Things*. Translated by W.H. D. Rouse. Revised by Martin F. Smith. Cambridge e Londres: Harvard University, 1992. (Coleção Loeb).

PLATÃO. *Crátilo*. Tradução Celso de Oliveira Vieira. Texto bilingue. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. *Critão – Menão Hípias Maior e outros*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2007.

_____. *Fédon*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Edição bilingue. Belém: Ed. UFPA, 2011.

_____. *Fedro*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Edição bilingue. Belém: Ed. UFPA, 2011.

_____. *Filebo*. Tradução, apresentação e notas de Fernando Muniz. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Rio de Janeiro e São Paulo: PUC Rio e Edições Loyola, 2012.

_____. *Górgias*. Tradução, Ensaio Introdutório e Notas de Daniel R. N. Lopes. Edição Bilingue. São Paulo: Perspectiva, Fapesp, 2011.

_____. *Laws, Books VII-XII*. Translation by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1926. (Coleção Loeb).

_____. *The Laws of Plato*. Translated, with Notes and an Interpretative Essay by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

_____. *Mênnon*. Tradução de Maura Iglésias. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Rio de Janeiro e São Paulo: PUC Rio e Edições Loyola, 2001.

_____. *Político*. In: *Os Pensadores*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *A República*. Introdução, Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Texto estabelecido por John Burnet. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Sofista*. In: *Os Pensadores*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução do Grego, Introdução e Notas Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2013.

PLATO. *Meno and Phaedo*. Translated by David Sedley and Alex Long. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

_____. *Platonis Opera*, Tomo I. Oxford: Oxford University, 1995.

_____. *Platonis Opera*, Tomo IV. Oxford: Oxford University, 1957.

_____. *Republic*. Books I-V. Translated by Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press, 1937. (Coleção Loeb).

_____. *Republic* Books VI-X. Translated by Paul Shorey. Cambridge: Harvard University Press, 1935. (Coleção Loeb).

_____. *Timaeus*. Vol. VII. Translated by G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1952. (Coleção Loeb).

_____. *Timaeus*. Translated by W. R. Lamb. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper>> Acesso em: 15 de maio de 2018.

PLATON. *Phédon*. Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991.

_____. *Théétète*. Traduction et presentation par Michel Narcy. Paris: Flammarion, 1995.

_____. *Timée*. Oeuvres Complètes, Traduction Luc Brisson. Paris: Éditions Flammarion, 2011.

PLATÓN. *Timeo*. Edición Crítica, Traducción, Introducción y Notas de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.

PLATONE. *Timeo*, a cura di Francesco Fronterotta. Milano: BUR, 2011.

THUCYDIDES. *The Peloponnesian War*, Translated by Martin Hammond. Oxford University Press: Oxford, 2009.

b. Comentários

ADAM, J. *The Republic of Plato*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper>>. Acesso em: 22 de outubro de 2018.

AINSWORTH, T. *Form vs. Matter*. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/form-matter/>> Acesso em: 04/11/2018.

ALLEN, R.E. *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*. Oxfordshire: Routledge, 2014.

ANNAS, J. Aristotle on Inefficient Causes. *The Philosophical Quarterly*, vol. 2, no. 129, p. 311-326, 1982.

ARAÚJO JÚNIOR, A. B. de. Timeu e Filebo: o Cosmo e o Homem. In: BENOIT, H. (Organizador). *Estudos sobre o Diálogo Filebo de Platão: a procura da eudaimonia*. Ijuí: Unijuí, 2007, p. 179-198.

ASHBAUGH, A. F. *Plato's Theory of Explanation. A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*. Albany: State University of New York, 1988.

BENVENISTE, É. *Indo-European Language and Society*. Disponível em: <<https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4308>>. Acesso em: 15 de maio de 2018.

BERTI, E. *Novos Estudos Aristotélicos II*. Tradução Silvana Cobucci Leite, Cecília Camargo Bartalotti e Elcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

BOLTON, R. Plato's Discovery of Metaphysics. The New *Methodos* of the *Phaedo*. In: GENTZLER, J. (Org.). *Method in ancient philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 91-111.

BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

BRAGUE, R. *O Tempo em Platão e Aristóteles*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

BRISSON, L. *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998.

_____. Why is the *Timaeus* Called an *Eikôs Logos*? In: COLLOBERT, C., DESTRÉE, P., GONZALEZ, F. J. *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden and Boston: Brill, 2012, p. 369- 391.

BRODIE, S. *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BURGE, E. L. The Ideas as Aitia in the "Phaedo". *Phronesis*, v. 16, no. 1, p. 1-13, 1971.

BURNYEAT, M.F. Eikós Mythos. *Rhizai*, II.2, p. 143-165, 2005.

CARONE, G. R. *A Cosmologia de Platão e suas Dimensões Éticas*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

_____. Creation in the "Timaeus": The Middle Way. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, v. 37, no.3, p. 211-226, 2004.

CHAPPELL, T. *Reading Plato's Theatetus*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005.

CHERNISS, H. A Much Misread Passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49 c7-50 b5). *The American Journal of Philology*, vol. 75, n. 2, p. 113-130, 1954.

CLAGHORN, G. *Aristotle's Criticism of Plato's 'Timaeus'*. Haia: Martinus Nijhoff, 1954.

CORNFORD, F. M. *Plato's Cosmology*. Indianapolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

_____. *Plato's Theory of knowledge. The Theatetus and the Sophist*. London: Harcourt, Brace and Company, 1935.

CORREA, P. Para além da analogia: contextos dialógicos do termo *paradeigma* no ciclo socrático. Universidade dos Açores. *Língua e Literatura*, p. 79-94, 1999/2000.

CRAIK, E. M. *The Hippocratic Corpus. Content and Context*. London and New York: The Routledge, 2015.

DEMOS, R. *The philosophy of Plato*. Cambridge: Harvard University, 1939.

- DI CAMILLO, S. G. *Aristóteles historiador. El examen crítico de la teoría platónica de las Ideas*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Univesid de Buenos Aires, 2012.
- FINE, G. *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 2004.
- FREDE, M. Les Origines de la notion de cause. Tradução de J. Brunschwig *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94e Année, No.4, Recherches sur les Stoïciens , p.483-511, 1989.
- FREELAND, C. O Papel da Cosmologia na Filosofia de Platão. In: KRAUT, R. (org). *Platão*. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2013. pp. 191-204.
- FRONTEROTTA, F. *Methexis. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empireche*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.
- FURLEY, D. *The Greek Cosmologists. The formation of the atomic theory and the earliest critics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- GLENN, S. Proportion and Mathematics in Plato's Timaeus. *Hermathena*, no. 190, pp. 11-27, 2011.
- HACKFOTH, R. Plato's Cosmogony (Tim. 27 d ff). *Classical Quarterly*, v. 1, no.9, p. 17-22, 1959.
- _____. Plato's Theism. *The Classical Quarterly*, v. 30, no.1, p. 4-9, 1936.
- HADDAD, A. *Sócrates e Trasímaco: Uma Discussão Acerca do Olhar do Artífice*. 2003. Dissertação (Mestrado em Filosofia).— Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.
- HANKINSON, R.J. *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- HARTE, V. *Plato on Parts and Wholes-The Metaphysics of Structure*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- HYLAND, D. A. *Plato and the Question of Beauty*. Indiana: Indiana University Press, 2008.
- IRWIN, T.H. The Theory of Forms. In: FINE, G. *Plato I Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 143-170.
- JOHANSEN, T. K. *Plato's Natural Philosophy. A Study of The Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- KIRK, G.S, RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução do inglês de Carlos Alberto Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

LENNOX, J. G. Plato's Unnatural Teleology. In: CLEARY, J. J. and SHARTIN, D. C. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. New York: University Press America, 1995, p. 195-218.

MASON, A. S. Plato on Necessity and Chaos. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, v. 127, no.2, p. 283-298, 2006.

MENN, S. *Plato on God as Nous*. Chicago: Southern Illinois University Press, 1995.

MILLER, D. R. *The Third Kind in Plato's Timaeus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

MOHR, R. Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge Does. *History of Philosophy Quarterly*, v.2, no.2, p. 131-144, 1985.

MORROW, G. R. Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus. *The Philosophical Review*, vol. 59, no. 2, p. 147-163, 1950.

_____. Plato's Conception of Persuasion. *The Philosophical Review*, vol. 62, no.2, p. 234-250, 1953.

MUELLER, I. Mathematical method and philosophical truth. In: *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 170-199.

_____. Platonism and the Study of Nature (*Phaedo* 95 e ff.). In: GENTZLER, J. (Org.). *Method in ancient philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 67-89.

NILSSON, M. P. *A History of Greek Religion*. Translated by R. J. Fielden. New York: W.W. Norton & Company, 1964.

PARRY, R. D. The Intelligible World-Animal in Plato's Timaeus. *Journal of the History of Philosophy*, v. 29, no.1, p.13-32, 1991.

PATTERSON, R. The Unique Worlds of the "Timaeus". *Phoenix*, v.35, no.2, p. 105-119, 1981.

PENDER, E. E. *Images of Persons Unseen. Plato's Metaphors for Gods and the Soul*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000.

PRIOR, W. J. The Concept of *Paradeigma* in Plato's Theory of Forms. *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, v. 17, no.1, p. 33-42, 1983.

ROBIN, L. *Platone*. Traduzione di Francesca Calabi. Milano: Lampugnani Nigri, 1971.

ROBINSON, T. M. The Argument of Timaeus 27 d ff. *Phronesis*, v. 24, n.1, p. 105-109, 1979.

ROSE, L. E. The Deuteros Plous in Plato's "Phaedo". *The Monist*, vol. 50. no.3, p. 464-473, 1966.

ROSEN, S. *Plato's Statesman: the web of politics*. New Haven and London: Yale University, 1995.

ROWE, C.J. *Plato Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

SCHIPPER, E. W. *Forms in Plato's Later Dialogues*. New York: Springer -Science + Business Media, 1965.

SEDLEY, D. Form-particular resemblance in Plato's *Phaedo*. *Proceedings of Aristotelian Society*, v. 106, p. 311-327, 2006.

_____. Platonic Causes. *Phronesis*, v. 43, no. 2, p. 114-132, 1998.

_____. Teleology, Aristotelian and Platonic. In: LENNOX, J. BOLTON, R. (eds). *Being, Nature and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan Gotthelf*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 5-29.

_____. Teleology and Myth in the *Phaedo*. *Proceedings of Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 5, p. 359-383.

SPINELLI, M. *Questões Fundamentais da Filosofia Grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

TAYLOR, A. E. *Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Oxford University Press, 1928.

_____. *Plato. The Man and his Work*. London: Methuen & Co, 1955.

_____. Forms as causes in *Phaedo*. *Mind*, v. 78, no. 309, p. 45-59, 1969.

TEIXEIRA, C. Analiticidade. In: BRANQUINHO, J., SANTOS, R.. (ed). *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2015, p.1-21. Pdf.

_____. Analítico. In: BRANQUINHO, J., MURCHO, D., GOMES, N. G. (ed). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.37-39.

VLASTOS, G. Disorderly Motion in the *Timaeus*. *Classical Quarterly*, v. 33, no. 2, p.71-83, 1939.

_____. *Plato's Universe*. Seattle: University of Washington Press, reprinted. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2005.

_____. Reasons and Causes in the *Phaedo*. *The Philosophical Review*, v. 78, no. 3, p. 291-325, 1969.

c. Dicionários e Gramáticas:

BAILLY, A. *Le Grand Bailly. Dictionnaire Grec Français*. Paris: Hachette, 2000.

BRANDÃO, J. L., SARAIVA, M., LAGE, C. F. *Introdução ao Grego Antigo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*. Paris: Librairie Klincksieck, 2009.

GOODWIN, W.W. *Greek Grammar*. London: Bristol Classical Press, 2004.

HOUAISS, A. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

LIDELL, H.G; SCOTT, R. *Greek -English Lexicon*. Disponível em:
<<http://www.perseus.tufts.edu/hopper>>. Acesso em: dia 29 de abril de 2018.

MALHADAS, D.; DEZOTTI, M.C.C.; NEVES, M.H.M. (Coord.). *Dicionário Grego-Português*. Vol.1. São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.

_____. *Dicionário Grego-Português*. Vol. 2. Cotia: Ateliê Editorial, 2007.

_____. *Dicionário Grego-Português*. Vol. 3. Cotia: Ateliê Editorial, 2008.

_____. *Dicionário Grego-Português*. Vol. 4. Cotia: Ateliê Editorial, 2009.

_____. *Dicionário Grego-Português*. Vol. 5. Cotia: Ateliê Editorial, 2010.

MURACHCO, H. *Língua Grega. Visão Semântica, Lógica, Orgânica e Funcional*. Vol. 1. Petrópolis e São Paulo: Vozes e Discurso Editorial, 2006.

RAGON, E. *Gramática Grega*. Tradução de Cecília Bartalotti. São Paulo: Odysseus, 2012.

SMYTH, H. W. *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

Thesaurus Linguae Graecae (TLG) consultado pelo programa *Diógenes*.