

PLATÃO

COORDENAÇÃO DE
GABRIELE CORNELLI E RODOLFO LOPES

CoimbraCompanions

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

XII

COSMOLOGIA

Luc Brisson

CENTRE JEAN PÉPIN (CNRS)

Para Platão, uma cosmologia deve estar à altura de responder ao menos as três seguintes questões: 1) em que condições o mundo sensível pode se tornar cognoscível? 2) De que modo poderemos descrevê-lo? 3) Como é possível agir nele eficazmente? Questões que sustentam a seguinte convicção universalmente compartilhada no mundo grego antigo: aquilo que é submetido a mudanças constantes não pode ser considerado a realidade verdadeira. Para se tornar objeto de discurso e objeto de conhecimento, o mundo sensível deve apresentar, dentro de sua própria mudança, alguma coisa que não mude, algo que apresente uma permanência verdadeira e que, portanto, se mantenha idêntica a todo momento. Platão apresenta essa exigência através da seguinte hipótese, desconcertante para um contemporâneo: existe um mundo das Formas, realidades imutáveis e universais, que somente o intelecto pode conhecer, que gera um discurso verdadeiro e das quais participam as coisas sensíveis, que não são mais do que suas cópias. E essa participação (vide Brisson, 2001; Fronterotta 2006, 2001), que se opera por meio da matemática, garante ao mundo sensível permanência e regularidade suficientes para que possamos falar dele, conhecê-lo e agir nele eficazmente.

A hipótese da existência de formas inteligíveis traz, contudo, dois problemas consideráveis: o da participação das formas inteligíveis entre si e o da participação das coisas sensíveis nas coisas inteligíveis. Esses problemas são formulados no *Parmênides*. Para resolver o primeiro problema, uma solução é proposta no *Sofista*. E para responder o segundo, Platão faz intervir as duas seguintes ficções: a de um demiurgo, um intelecto que

fabrica, ou que melhor, que põe ordem no universo; e a da *χώρα*, sobre a qual intervém esse demiurgo, e que será chamada ‘matéria’ a partir de Aristóteles. O papel do demiurgo, que mantém os olhos fixos nas formas inteligíveis, é introduzir uma ordem matemática na *χώρα* que, até então, como veremos, se apresenta sobre o aspecto da necessidade (*ἀνάγκη*).

Consideremos o problema: se as coisas sensíveis não são mais do que imagens das formas inteligíveis, com as quais elas devem apresentar uma certa semelhança, por conta de sua relação com elas, ou não teriam nenhuma relação com elas, e seriam diferentes, ou se confundiriam com elas. Duas ficções respondem a essa exigência contraditória. O demiurgo garante a semelhança do sensível em relação ao inteligível, enquanto a *χώρα* explica a diferença entre elas.

A *χώρα* em nenhum lugar recebe tamanha descrição quanto aquela, do seu estado puro, no *Timeu*. Quando o demiurgo começa a introduzir nela medida e proporção, ela já apresenta traços dos quatro elementos (*Ti.* 52d-53c), que são agitados por um movimento mecânico desprovido de ordem e de medida. A esse princípio de resistência Platão chama *ἀνάγκη*, termo que é geralmente traduzido por ‘necessidade’, mas que deve também ser entendido como o conjunto das consequências inevitáveis que, no mundo sensível, impõem limites severos a toda intenção racional. Ao admitir a presença persistente da ‘necessidade’ no universo, com a qual primeiro o demiurgo e depois a alma do mundo devem contar, Platão reconhece que a ordem pressuposta por seu modelo cosmológico não pode permanecer parcial e provisória. Estamos longe do otimismo leibniziano.

I. AS FORMAS¹

Na história da filosofia, Platão é conhecido como aquele que propôs a hipótese da existência de realidades inteligíveis distintas das coisas sensíveis e, ao mesmo tempo, em relação com elas. Platão criou essa

¹ Sobre este assunto, vide as seguintes coleções: Pradeau (2001); Fronterotta & Leszl (2005).

hipótese para explicar como este mundo, onde tudo não para de mudar, apresenta permanência e estabilidade suficientes para que o ser humano possa conhecê-lo, agir nele e falar sobre ele. Convencido de que esta estabilidade e esta permanência não podem derivar do sensível, Platão postulou, portanto, que deveria existir uma realidade de outro tipo que responda a essas exigências e que explique como, dentro da mudança, existe algo que não muda.

Num primeiro momento, Platão não parece situar claramente o inteligível além do sensível; a partir do *Fédon*, no entanto, o passo é claro. A partir daí, a questão da participação torna-se uma problemática decisiva. Concebida no *Fédon* e interpretada em termos da presença do inteligível no sensível, a participação encontra-se submetida a um questionamento radical no *Parmênides*. Uma solução é proposta no *Timeu*, onde duas outras entidades são levadas em consideração: a matéria e o demiurgo, o qual dá ao corpo do mundo uma estrutura matemática e dota-o com uma alma que é a causa de seus movimentos ordenados. É, portanto, para a cosmologia que Platão se volta de modo a encontrar uma solução para o problema mais difícil que teve de enfrentar no plano filosófico: o problema da participação.

No *Fédon*, Sócrates admite ‘que existem duas espécies de seres: por um lado, a espécie visível; e, por outro, a espécie invisível’. De fato, essas duas espécies parecem ser distintas. O inteligível se situa ao nível mais elevado: ‘aquele que é totalmente ser’, ‘aquele que é puramente e simplesmente ser’, ‘aquele que é verdadeiramente o que ele é’, ou simplesmente, ‘aquele que é realmente’. De tal ser pode-se dizer ‘simplesmente que ele é’; só se pode falar dele utilizando o presente da eternidade. Este ser caracteriza-se primeiro pela unidade: ele é um matematicamente e, sobretudo, estruturalmente, pois ele é ‘puro’, sem mistura. Diante das coisas sensíveis que não cessam de mudar, e que sobretudo nascem e perecem, a realidade inteligível se caracteriza por sua identidade: ‘ela permanece sempre a mesma’ e ‘guarda sempre as mesmas relações e a mesma natureza’. E como ele não muda, o inteligível é em si e por si. Ele não deve, portanto, ser considerado como um efeito, mas sim causa de seu ser. Ora, são estas realidades em si que são definidas como Formas. O próprio termo remete a uma metáfora visual, amplamente utilizada por Platão quando ele invoca o inteligível.

Mesmo separado dele, o mundo inteligível desempenha um papel essencial no mundo sensível. No ser humano, ele garante a exatidão dos nomes, a validade das proposições, a justificação do discurso, a retidão da conduta e um modo de vida aceitável. Por conseguinte, a hipótese da existência das formas inteligíveis orienta a ação do ser humano e a organização da cidade, como constatamos na *República*: elas se situam, segundo o *Timeu*, justamente no princípio do universo. Mas então, de que maneira as formas inteligíveis intervêm no sensível? A pergunta é crucial, pois ela questiona os tipos de causalidade exercidas pelo inteligível sobre o sensível.

No fim das contas, questionar-se sobre a participação quer dizer perguntar-se não só por que as coisas sensíveis se parecem com as realidades inteligíveis, mas também por que elas diferem delas, na medida em que, sendo múltiplas, elas diferem umas das outras, porque vêm a existir; portanto, porque estão sujeitas à mudança e ao movimento e, enfim, porque essa mudança e esse movimento são submetidos a uma ordem que apresenta uma permanência verdadeira. Para que a ação tenha um sentido dentro de um ambiente deste tipo, as coisas sensíveis devem apresentar traços suficientes que as relacionem com o inteligível, para que o ser humano possa conhecê-las e falar delas. O inteligível aparece, portanto, como aquilo que, em última análise, garante o sensível, o qual depende do inteligível para se tornar objeto de conhecimento e de discurso, motivo e finalidade da ação. Deste modo, o problema da participação remete fortemente à questão da semelhança entre a imagem e seu modelo; ela leva de fato a questionar de maneira mais geral a fabricação da imagem a partir de um modelo.

II. A χώρα E A ἀνάγκη

Se a imagem na qual consiste uma coisa sensível é diferente de seu modelo inteligível, é porque ela é feita de um material onde ela se encontra e que a compõe, a χώρα, que faz com que ela deva ocupar um e somente um lugar. São dois os traços que caracterizam o sensível: a descontinuidade e a impenetrabilidade. De fato, descontinuidade e impenetrabilidade fazem a necessidade (ἀνάγκη) intervir no mundo sensível.

2.1. Como falar do sensível?²

Como falar do sensível? Esta é a questão posta por Timeu, à qual ele tenta responder nesta passagem (49d-50d).

(1) Não se pode atribuir uma denominação distinta às coisas sensíveis, pois não se pode distinguir fase alguma do fluxo fenomenal ao qual elas se reduzem, ao dizer de uma fase ‘isto é fogo’, ‘isto é água’, por exemplo.

(2) Os nomes ‘próprios’ que são atribuídos ingenuamente a fenômenos se aplicam, em cada caso, não a uma fase do fluxo fenomenal, mas àquilo que, dentro deste fluxo fenomenal, apresenta uma certa permanência, ou seja, ‘aquilo que é tal e tal (=τοιοῦτον)’.

(3) Cada vez que se tenta distinguir uma fase do fluxo fenomenal utilizando o demonstrativo ‘este’, não é uma fase deste fluxo fenomenal que é designado, mas o meio onde se situam as fases desse fluxo fenomenal desprovido de qualquer característica, seu receptáculo permanente e que não muda, na medida em que nele aparecem e dele desaparecem manifestações que não apresentam nenhuma característica permanente.

(4) Mas o que pode designar a fórmula ‘aquilo que é tal e tal’, a qual é uma versão abreviada de uma fórmula mais elaborada do tipo ‘aquilo que em todo caso é tal e tal’ ou, mais exatamente ainda, uma fórmula do tipo ‘aquilo que é tal, que se encontra sempre parecido em todos os casos e em cada um deles em particular’?

a) Chamar tais propriedades ‘qualidades’ induz ao erro. Essas propriedades não se podem reduzir a qualidades, já que as imitações do fogo, do ar, da água e da terra são postas no mesmo plano de todo o tipo de coisas sensíveis (*Ti.* 51a, b) e que o uso feito da fórmula ‘aquilo que é tal e tal (=τοιοῦτον)’, em *Ti.* 49d-50b, não tem nada a ver com a distinção entre qualidade e substância.

b) Elas também não são fenômenos transitórios; na verdade, não se trata de nada além de modificações aparentes do receptáculo onde elas aparecem e de onde elas desaparecem (*Ti.* 50c, 51b, 52d-e). Ora, sejam quais forem a intensidade e os limites dessas modificações aparentes, não se pode dizer delas que são ‘tais e tais’. No *Crátilo* (439d), de fato,

2 Sobre este assunto, vide Brisson (2003a).

Sócrates declara que daquilo que não para de mudar não se pode dizer nem que é ‘este’ nem que é ‘aquilo que é tal e tal’; ora, é bem isso que se repete aqui (*Ti.* 49d-50b), ao se desenvolver tal ideia.

- c) Estas propriedades distintas e que guardam sua identidade, na medida em que elas se sujeitam a entrar no receptáculo do devir e dele sair, são classificadas mais à frente de ‘imitações (μιμήματα) de realidades eternas’ (*Ti.* 50c), de ‘representações (ἀφομοιώματα) de seres eternos’ (*Ti.* 51a, cf. 52a) que levam o mesmo nome que esses seres eternos, porque se lhes assemelham (*Ti.* 52a-c). A expressão ‘aquilo que é assim e assim’ designa não as qualidades de uma substância, mas uma sequência de imagens de realidades verdadeiras e portanto substanciais.

Em outros termos, as propriedades que permanecem idênticas a si mesmas no mundo sensível não são definidas como fenômenos em referência a suas manifestações transitórias. Elas o são em referência às formas inteligíveis das quais são cópias. Compreendemos melhor a partir daí a estratégia utilizada aqui por Platão. Após, por um lado, ter distinguido o receptáculo do fluxo fenomenal que nele se produz e das propriedades determinadas que nele se manifestam, por outro, ele volta à necessidade de levantar a hipótese de formas inteligíveis das quais estas características são apenas cópias, imagens. Portanto, só as formas inteligíveis permitem apreender as coisas sensíveis e nomeá-las.

(5) A fórmula ‘aquilo que é assim ou assim’ não designa as formas inteligíveis³, sobre as quais é dito mais à frente (*Ti.* 52a, c-d) que elas não podem entrar em outra coisa. As formas inteligíveis devem ser designadas pelo deítico ‘este’ ou ‘aquele’, assim como designamos o receptáculo das coisas sensíveis; e é isso que assemelha a χώρα ao inteligível.

2.2. Que podemos saber sobre a χώρα?

A necessidade de levar em conta um terceiro fator é imposto primeiro pela dificuldade de se falar do sensível de maneira rigorosa; e ela é confirmada ao fim de um raciocínio desta natureza:

3 Os termos εἶδη, γένη μορφαί, que os designam ocasionalmente (*Ti.* 50c-e, 51a, 52d), devem ser interpretados em seu sentido mais fraco.

Uma imagem, a partir do momento que não lhe pertence justamente aquilo de que ela é imagem, e que ela é o simulacro sempre fugitivo de alguma outra coisa, só pode por esses motivos vir a ser em alguma outra coisa e adquirir assim qualquer existência, ou então não será absolutamente nada. Para aquilo que existe realmente, por outro lado, temos o socorro do seguinte raciocínio, cuja exatidão o torna verdadeiro: de fato, de duas coisas, uma aqui e outra ali, uma não pode nunca vir a ser em outro, dado que uma coisa não pode ser ao mesmo tempo duas coisas. (*Ti.* 52c)

Este raciocínio é bem simples: para explicar a diferença entre esta imagem, que é uma coisa sensível, e seu modelo inteligível, é necessário criar a hipótese de um terceiro termo.

No *Timeu* (51e6-52c1), Platão faz distinção portanto não entre dois, mas três gêneros: além das formas inteligíveis e das coisas sensíveis, ele invoca a $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, em que se encontram as coisas sensíveis e a partir das quais elas são constituídas.

O axioma sobre o qual se baseia a passagem analisada é que o ser equivale à permanência e à estabilidade. Este axioma tem por corolário que o devir, que recusa toda a permanência e toda a estabilidade, não pode 'ser' no sentido estrito do termo. Deste axioma surgem as consequências seguintes:

1) As formas inteligíveis que não mudam 'são' e encontram em si mesmas seu ser; por isso elas não podem se encontrar em mais nada.

2) As coisas sensíveis que não cessam de mudar têm seu ser não em formas inteligíveis das quais elas só são imagens, mas na entidade onde elas aparecem e de onde desaparecem, a qual apresenta estabilidade e permanência.

3) Esta entidade pode ser dita 'ser' em razão de sua estabilidade e sua permanência, mesmo se, ao contrário das formas inteligíveis, ela se encontra desprovida de qualquer característica.

Daqui se segue que a $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, que difere radicalmente das formas inteligíveis, tem por função receber as imagens das formas inteligíveis (ou seja, as coisas sensíveis), conferindo-lhes uma certa realidade por sua anterioridade e por sua estabilidade.

Este ponto de vista explica como Timeu pode dizer da $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ que ela é um princípio, que ela possui existência em si mesma e que ‘ela participa do inteligível de uma maneira particularmente desconcertante’. Tal frase significa, ao que me parece, não que há uma forma inteligível da $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, mas que a $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ apresenta vários traços que caracterizam o inteligível: é um princípio, é imutável, não é perceptível pelos sentidos.

2.3. Em que consiste a $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$?

É necessário buscar discernir a natureza deste terceiro termo. Dada a estranheza desta entidade, cuja necessidade contudo acabamos de reconhecer, essa abordagem não pode ser direta; e isso simplesmente porque a $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$ não pode nem ser percebida pelos sentidos sem ser compreendida pelo intelecto, pelo que é necessário fazer um desvio através da comparação e da metáfora.

2.3.1. Aquilo em que se encontram as coisas sensíveis

Este terceiro gênero é primeiramente apresentado como o receptáculo do devir, sua mãe de alguma maneira. É isso que explica *Ti.* 50c-e, que evoca os três gêneros de entidades já mencionadas: as coisas sensíveis que vêm a ser e que são imagens suscetíveis de geração e perecimento, os modelos das quais as coisas sensíveis são imagens e aquilo em que se encontram as coisas sensíveis. Num primeiro momento, estas três entidades são associadas a essas três comparações: mãe, pai e ramificação. A ramificação, que corresponde à coisa sensível, se encontra também comparada a uma impressão em relevo, ficando assim dentro da classificação de imagem. Mas a comparação do terceiro gênero a uma mãe introduz um elemento novo, pois ela reúne as duas ideias seguintes: aquela do receptáculo, ou de localização, como prova a presença de termos significativos; mas também aquela de elemento constitutivo, dado que a mãe não se contenta em abrigar o feto em seu ventre: ela o nutre também. As coisas sensíveis se encontram dentro da $\chi\acute{\omega}\rho\alpha$, que, além disso, entra em sua constituição.

2.3.2 Aquilo que constitui as coisas sensíveis

Esta nova ideia de princípio constitutivo é explicitamente formulada pela segunda de três comparações que associam o receptáculo primeiro a um vidro de perfume, depois a um pedaço de cera e enfim a uma massa de ouro, na qual se imprime um número de formas (*Ti.* 50e-51a).

O terceiro gênero que Platão tenta definir assim não representa somente o local no qual aparecem as coisas sensíveis e de onde elas desaparecem. Ele desempenha também o papel de elemento constitutivo, de ‘matéria primeira’, no sentido em que hoje utilizamos esse termo no artesanato e na indústria; ou seja, a substância bruta de que é constituído todo objeto.

Esta dualidade encontra-se no uso metafórico feito de substantivos e verbos que apresentam esse princípio ao mesmo tempo como ‘aquilo de que’ são feitas as coisas sensíveis e como ‘aquilo em que’ elas se encontram; mas jamais ele lhes dá um nome ‘próprio’, ausência muito significativa, que faz aparecer quais as dificuldades enfrenta aquele que se aventura aos limites do real. Tomaremos por prova desta ambiguidade duas séries de metáforas que se desenvolvem sobre uma linha que vai do aspecto constitutivo ao aspecto espacial. O terceiro gênero é apresentado como uma ama (τροφός: 88d6; τιθήνη: 49a6, 52d5, 88d6), uma mãe (μήτηρ: 50d3), um receptáculo (ὑποδοχή: 49a6, 51a5), um local, um espaço (χώρα: 52a8, 52b4, 52d3, 53a6), um lugar (τόπος: 52a6, 52b4, 57c3), uma região (ἔδρα: 52b1, 53a2). Encontramos esse tipo de série na sequência destes verbos ou substantivos associados a este terceiro termo e que o consideram como ‘aquele de que’ ou ‘aquele em que’: remodelar a partir de (μεταπλάττειν ἐκ: 50a6), o moldador (ἐκμαγεῖον: 50c2), o molde (ἐκτύπωμα: 50d4, 6), modelar em (ἐκδεξόμενον ἐν: 50e5), vir a ser em (ἐγγίγνεσθαι: 50b3), se imprimir em (ἀπομάττειν: 50 e8). Esta oscilação é reveladora do duplo papel da χώρα no *Timeu*, que é ao mesmo tempo ‘aquilo em que’ se encontram as coisas sensíveis e ‘aquilo de que’ elas são constituídas.

Seja considerado sob seu aspecto espacial ou sob seu aspecto constitutivo, este terceiro gênero deve ser absolutamente desprovido de toda a característica, dado que deve admitir em si mesmo todas as características. Mais genericamente, a χώρα, que, como vimos, deve ser distinguida das formas inteligíveis, deve também antes de tudo ser radicalmente diferente de todas

as outras coisas sensíveis que nela aparecem e dela desaparecem. Assim, esta entidade não é sensível, sem todavia ser inteligível. Por conseguinte, não se pode nem interagir com ela em pensamento nem lhe dirigir a palavra, ao menos diretamente. Compreende-se que Platão considera como necessária a hipótese de sua existência por meio de um raciocínio que qualificou de ilegítimo e, por isso, ele só a descreve por meio de imagens e metáforas.

Concluindo, o terceiro gênero é aquele no qual se encontram as coisas sensíveis e do qual elas são feitas. Ele é diferente das formas sensíveis e totalmente distinto das coisas sensíveis. Por conseguinte, ele não pode ser apreendido nem pelo pensamento, como se fosse uma forma inteligível, nem pelos sentidos, como se fosse uma coisa sensível. Ao constituir um objeto de pensamento ou ter uma representação sensível, se tenta o impossível. Este terceiro gênero escapa também a toda a designação única e unívoca. Somos obrigados a falar dele utilizando imagens e metáforas.

2.4. A necessidade (ἀνάγκη), uma causa acessória ou auxiliar⁴

A χώρα é portanto o material que o demiurgo vai moldar, dando-lhe quatro formas geométricas: os quatro poliedros regulares, aos quais são associados os quatro elementos. A indeterminação absoluta desta terceira entidade não deixa de levantar problemas: se de fato a χώρα da qual se constitui o universo é totalmente indeterminada, ele deve ser absolutamente dócil; e dado este fato, não é possível compreender de imediato por que a ação do demiurgo é limitada e não pode ser realizada além de ‘dentro da medida do possível’ (*Ti.* 30a, b, 32b, 37d, 38c, 42e, 53b, 65c, 71d, 89d).

É que, paradoxalmente, nunca no *Timeu* (52d-53b) a χώρα, sobre a qual trabalha o demiurgo, apresenta a indeterminação que pede sua definição. De fato, desde o ponto de partida, já se manifesta a ‘necessidade’, este encadeamento puramente mecânico dos movimentos que se encontraram sob forma de feixes e que se transmite à χώρα que é então comparada a uma cesta e a uma peneira. Apareçam sob forma de feixes ou solidamente constituídos, os elementos são caracterizados pela impenetrabilidade e pela descontinuidade. E como, além disso, eles não são homogêneos, pois

4 Sobre este assunto, vide Brisson (2003b).

apresentam quatro formas bem diferentes, geram um movimento mecânico que se perpetua ao acaso.

É por isso que, antes mesmo da intervenção do demiurgo, a $\chi\acute{o}\rho\alpha$ se apresenta agitada por um movimento desprovido de ordem e de medida, que se explica essencialmente pela heterogeneidade dos compostos elementares esboçados que aí se encontram (*Ti.* 52d-53b). No limite, portanto, a necessidade, longe de se opor ao acaso, tem, em tal contexto, tendência de se identificar com ele, como ‘causa errante’ (*Ti.* 48a). Nessa passagem, Platão parece ter desejado submeter a uma crítica radical as cosmogonias de seus predecessores, descrevendo um mundo abandonado à necessidade mecânica. É por isso, me parece, que podemos evitar interpretar essa passagem no sentido de que o mundo teria tido um começo no tempo e compreender que se trata aqui de uma experiência de pensamento (Brisson, 1974; Baltes, 1996; Sedley, 2007, 98-107).

Apesar dessas críticas, Platão não rejeita uma explicação mecanicista, do gênero daquela desenvolvida principalmente por Leucipo e Demócrito. Ao fim do diálogo, *Timeu* chega até a recomendar ao homem tomar por modelo a necessidade para utilizar seu corpo em vista de realizar seus fins (*Ti.* 88c). Mas ele subordina esta necessidade a uma ordem de causas superiores, onde intervêm, dentro de certos limites, o intelecto e portanto a finalidade. É que o demiurgo procurará reabsorver esta desordem, persuadindo a necessidade (*Ti.* 48a, c, 51e), na medida do possível. Em uma passagem enigmática (*Ti.* 56c), *Timeu* parece dizer que a necessidade não se opõe sistematicamente à ação do demiurgo. Mas, na maior parte do tempo, o demiurgo e seus auxiliares devem se dobrar às restrições que ela impõe, principalmente aquando da constituição do corpo humano (*Ti.* 79b). Isto significa que a necessidade continua a se manifestar no universo, onde a alma do mundo perpetua a ordem que o demiurgo instaurou. Em suma, seja pelo demiurgo (*Ti.* 76d6), seja pela alma que assume o controle (*Ti.* 45c7, d1), a necessidade desempenha o papel de causa acessória para Platão em todo caso, pois para a maioria das pessoas a causa acessória é a verdadeira causa:

Ora, tudo isso [o mecanismo da visão] faz parte das causas acessórias (τῶν συναϊτίων) das quais um deus se serve como auxiliares (ὑπηρετοῦσιν) para atingir, na medida do possível, o resultado melhor. Mas um grande número que crê que se trata aqui não de causas acessórias (συναϊτία), mas de causas (αἴτια) de todas as coisas, pois estas são causas que provocam resfriamento e aquecimento, solidificação e fusão, e todos os fenômenos desse gênero. Mas essas causas não podem provar nenhuma conduta racional (νοῦν), nenhuma ação inteligente visando o que quer que seja. Pois, de todos os seres, o único a quem convém possuir intelecto é necessário ser designado como alma; e este ser é invisível, enquanto o fogo, a água, a terra e o ar são todos de nascença corpos visíveis. Ora, aquele que ama a razão e o saber deve necessariamente procurar, como primeiras, as causas (αἰτίας πρώτας) que se caracterizam por ser por natureza razoáveis, e como secundárias (δευτέρας), todas aquelas que se caracterizam por receber movimento de outros seres já em movimento e que, obedecendo a necessidade, transmitem esse movimento a outros. (*Ti.* 46c-d)

Entende-se daqui como a produção do mundo sensível resulta da persuasão da necessidade pelo intelecto.

A ‘necessidade’ que Platão descreve no *Timeu* apresenta, portanto, uma dupla característica que a assemelha ao mito: ela é indissociável da temporalidade e ela aparece como um ser vivo sobre a qual se pode agir pela persuasão. Tal maneira de agir multiplica as contradições, as quais denunciou Aristóteles e que os médio-Platônicos quiseram remover, interpretando o *Timeu* como um drama.

III. O DEMIURGO⁵

Para Platão, a semelhança das coisas sensíveis em relação às formas inteligíveis das quais participam não se pode explicar por movimentos mecânicos. É preciso fazer intervir uma causa divina que insere ordem no processo mecânico.

De modo geral, os gregos antigos admitiam a seguinte definição de φύσις (natureza): ‘a φύσις de algo é o conjunto de características estáveis pelas quais podemos reconhecer este algo e podemos antecipar as coisas sobre as quais este algo pode exercer ou sofrer ação’ (Vlastos, 1975, 19). Mas eles achavam também que a φύσις fixava os limites do possível salvo pela divindade. Os deuses que, no céu como na terra, eram movidos por uma relação de competição (ἄγων) entre eles e junto aos homens, não se privavam, possuídos pela inveja (φθόνος), de intervir na marcha do universo, provocando eclipses (Hdt. 7.32.2) ou pragas (Pi. *Pae.* 9; Hdt. 8.13, 29), ou modificando o processo mental dos seres humanos que assim podiam agir contra sua própria vontade (Hom. *Il.* 19.86-89, *Od.* 22.351-356).

Com os pensadores que nos séculos VI e V se interrogavam sobre a origem do mundo no qual vivemos, os φυσικοί, tudo muda: não há mais exceção aos processos naturais nem intervenção sobrenatural. As posições desses pensadores podiam ser diversas. Heráclito e Demócrito, os mais exigentes, aceitam essa posição: ‘Pela primeira vez na história o ser humano alcançou uma percepção do universo racional que deixa seu próprio destino ser determinado somente pela *physis* – a sua própria e a do mundo’ (Vlastos, 1975, 22). Daí esta conclusão: mesmo não podendo dizer que uma explicação científica do mundo foi dada, temos que admitir que encontramos a certeza de que o comportamento do mundo e do ser humano será racional, sem intervenção sobrenatural.

No livro X das *Leis*, Platão decreta uma lei sobre a impiedade, a qual não encontra equivalente em nenhuma outra parte. Platão acusa os poetas e os φυσικοί de serem responsáveis pela impiedade de seus compatriotas.

5 Sobre o demiurgo, ver o primeiro capítulo de Brisson (1974); Brisson (2003c). Burnyeat (2005) oferece uma interpretação médio-platônica do demiurgo.

Aos φυσικόλογοι, ele acusa de terem explicado o universo através de causas puramente mecânicas. Mas o que ele tinha a opor-lhes? A resposta de Vlastos é clara e simples: uma cosmogonia teológica, fazendo intervir um intelecto que coloca em ordem o movimento mecânico que move as coisas sensíveis. Esse deus tem o poder de modificar as regularidades da natureza? Não se pode dizer. Mas o que é claro é que, mesmo se tiver, nunca o exercerá. E isso porque o demiurgo apresenta, em relação às divindades tradicionais, duas características essenciais: ele é a razão personificada e, sobretudo, é desprovido de φθόνος. É por isso que ele busca compartilhar sua excelência com quem ele produz. Em suma, mesmo se ele aceita a ideia da divindade, toda a possibilidade de intervenção sobrenatural para se opor às regularidades da natureza é impossível. É nesta perspectiva que Vlastos propõe ler o *Timeu* de Platão. Numa primeira parte, ele se interessa pelo triunfo da racionalidade (descrito em 29e-47d); depois, numa segunda parte, ele evoca as concessões que a racionalidade deve fazer à necessidade (descrito de 47e ao final).

A ordem causal que se manifesta no sensível é resultado da atividade produtora de um deus sobre um material dado (*Ti.* 28b-c). Este deus é o demiurgo, que é responsável por colocar em ordem o universo: ‘De fato, eu afirmo, o vir a ser do nosso mundo resulta de uma mistura que reúne a necessidade ao intelecto’ (*Ti.* 47e-48a). Um certo número de predicados positivos e negativos permitem descrever a natureza desse intelecto personificado pelo demiurgo.

Por ser um deus, o demiurgo é bom (*Ti.* 29e)⁶. O demiurgo não se comporta, contudo, como um outro deus do panteão grego. Zeus, por exemplo, que pode experimentar a inveja (vide Brisson, 2000) em relação a outro deus⁷ e mesmo em relação a um mortal (muito feliz, muito rico ou

6 Ao dar ao demiurgo este atributo, Platão se mostra coerente consigo mesmo. De fato, no terceiro livro da *República* (380c, 387c), Sócrates mantém que o fundador de uma cidade deve impor ao poeta um certo número de diretrizes no que diz respeito à sua produção, e em particular a seguinte: deus é bom (379 b) e, por conseguinte, ele não pode ser causa de nada além do bem.

7 A insistência que leva Crítias a lembrar que a divisão da terra entre os deuses se fez sem disputa (*Criti.* 109b) ilustra bem a importância que Platão dava a esta ideia, que se opunha à mitologia tradicional.

muito belo), chegando até a vingar-se dele por essa razão. Por ser bom, o demiurgo não é ciumento, e ele faz o mundo o melhor e mais belo possível. Por ser bom, o demiurgo é um intelecto, estando a bondade, em Platão⁸, ligada à realidade. E por ser antes de tudo um intelecto (νοῦς)⁹, o demiurgo ‘pensa’, ‘calcula’ e ‘reflete’ (λογίζεσθαι, em *Ti.* 30b, 34a, 52d, 55c); ele ‘leva em consideração’ (νομίζειν, em *Ti.* 33b); e ele ‘prevê’ (πρόνοια, em *Ti.* 30c, 73a). Por isso ele ‘fala’ (e.g. *Ti.* 41a, d, e). Além disso, o demiurgo exerce ato de ‘vontade’¹⁰; por isso está em causa a sua responsabilidade (ἀναίτιος em *Ti.* 42d). Ele experiencia até sentimentos (cf. *Ti.* 37c). Por todos esses traços, o demiurgo pode ser comparado a um indivíduo; ainda assim, a evocação de suas contribuições e a passagem repentina e inexplicada do singular ao plural e do plural ao singular¹¹ levam a crer que, para Platão, o demiurgo representa antes de tudo uma função: a função produtora do universo.

Para conseguir situar o demiurgo dentro da estrutura do real em Platão, e para avaliar a originalidade desta posição, é preciso se questionar sobre o modo de sua ação, somente com a qual é possível compor um apanhado sistemático de todos os termos que descrevem metafóricamente essa ação, como se se tratasse, na maior parte dos casos, do trabalho de artesãos (vide Brisson, 1974, cap. 1). Enquanto na *Teogonia* de Hesíodo as diversas divindades que estabelecem a ordem do mundo, até Zeus e sua descendência, são gerados, em Platão esse modo de ação é evocado *en passant* em uma expressão designando o demiurgo ‘pai do universo’ (*Ti.* 28c). Na maior parte dos casos, por outro lado, a intervenção do demiurgo se aparenta a uma atividade de ordem artesanal. Além de ser referido como ‘pai’ (e.g. *Ti.* 30b, d, 32b, 34c) e ‘deus’ (*Ti.* 28b3)¹², o personagem que faz surgir o universo

8 Este axioma está na base dos paradoxos socráticos.

9 Porém, não é o νοῦς da alma do mundo, como veremos mais adiante.

10 No *Timeu*, encontramos, referindo o demiurgo, os verbos ἐθέλειν (41a) e βούλεσθαι (*Ti.* 30a, d, 41b)

11 Por exemplo, *Ti.* 44e, 71b, e, 73b, 75b etc., onde o singular surpreende. Podemos, todavia, pensar numa divisão de tarefas.

12 Notaremos que o verbo γεννάω (gerar) se aplica, seja ao conjunto de seres gerados (*Ti.* 37a), seja às seguintes entidades particulares: 1) o universo (*Ti.* 34b, 37c, 48a, 68e); 2) o corpo do universo (*Ti.* 32c); 3) os deuses que auxiliam o demiurgo (*Ti.* 41a); 4) o tempo

é referido como ‘demiurgo’ (Em *Ti.* 29a, 41a, 68e, 69c)¹³, ‘fabricante’ (ποιητής, em *Ti.* 28b)¹⁴, modelador de cera (κηροπλάστης, em *Ti.* 74c), carpinteiro (τέκτων, em *Ti.* 28c, 33b, 36e); e é um construtor cuja função mais importante é a montagem (σύνθεσις, em *Ti.* 30b, 33d, 76e). Além disso, se considerarmos os verbos que descrevem metaforicamente sua ação, percebemos que o demiurgo executa um certo número de operações típicas de certas atividades artesanais. Quando ele cria o universo, o demiurgo se transforma em metalúrgico, em construtor e em pintor. É um metalúrgico e um ferreiro, como podemos constatar, se seguimos com atenção a descrição (*Ti.* 35a-40d) da fabricação da esfera armilar à qual é comparada a alma do mundo (*Ti.* 40d). O demiurgo prepara e funde a liga que constitui a matéria; ele molda, desenha e ordena as placas que constituem os círculos sobre os quais se movem os astros e os planetas etc. Ele também é um construtor, cuja atividade principal consiste em montar, seja quando ele estabelece uma proporção entre os elementos que entram na composição do corpo do mundo (*Ti.* 32 b), seja quando coloca a alma do mundo em contato com o corpo (*Ti.* 34 b, 36 d). Ele é ainda um pintor quando, na abóbada celeste, dispõe os signos do Zodíaco (*Ti.* 55c). Quando fabrica o homem, o demiurgo se comporta como um oleiro, um modelador de cera e um tecedor de cestas. É um oleiro que prepara a argila da qual é constituída a substância óssea (*Ti.* 73e), que lhe dá forma (*Ti.* 73e-74a) para fazer o crânio e as vértebras, e que a coloca para cozer. É um modelador de cera, quando dispõe a carne sobre o esqueleto (*Ti.* 74 c-d). E é um tecedor de cestas, quando fabrica e adapta o sistema respiratório humano. Nota-se em outras partes que o demiurgo é comparado a um camponês quando semeia as almas (*Ti.* 41e, 42a, 73b, c), e quando constitui o sistema circulatório (*Ti.* 77c), que se assemelha a uma rede de canais destinados à irrigação. Finalmente, o demiurgo se comporta como um camponês, quando distribui as diferentes

e o céu (*Ti.* 38b); 5) os corpos celestes (*Ti.* 38c, e, 39d); 6) os mortais (*Ti.* 41 d); 7) e mesmo os répteis (*Ti.* 92a).

13 Sobre a polissemia deste termo na Grécia Antiga, cf. Brisson (1974, 86-97).

14 Sobre a relação que pode existir entre a representação do discurso, de seu fabricante e de sua fabricação, e a do universo, de seu produtor e sua produção, cf. Brisson (1987).

partes da alma humana conforme as diferentes partes do corpo (*Ti.* 69e-70a, 70d-e).

Esta descrição da atividade do demiurgo permite discernir melhor a sua natureza. 1) O demiurgo aparece como uma entidade separada, que não pode de maneira alguma ser assimilada ao intelecto da alma do mundo, a qual, por outro lado, garante a permanência de sua obra. 2) A ação do demiurgo apresenta um certo número de traços que aparentam o trabalho de um artesão, dos quais retomarei somente três. a) Esta atividade tem um começo e um fim. b) Ela consiste em reproduzir um modelo, utilizando um material; e, por conseguinte, esta atividade não pode ser comparada a uma criação a partir do nada, porque ela equivale ao ordenamento de um material com a finalidade de fabricar uma cópia que seja a mais conforme possível ao modelo. E c) obedece uma intenção, a uma finalidade. O primeiro desses traços traz um problema formidável, aquele da distinção entre o tempo da narrativa e a extratemporalidade da explicação. O segundo faz aparecer os limites da intervenção do demiurgo, cuja atividade fabricadora se deve adequar a um modelo e levar em consideração a natureza do material que ele modela. O terceiro implica uma concepção bem particular da permanência de uma certa ordem e do papel da finalidade no universo.

É ao primeiro e ao último desses pontos que Aristóteles se atará e situará nesse domínio a decisão pelos séculos seguintes. Interpretando a narrativa do *Timeu* numa perspectiva estritamente temporal, ele que foi discípulo de Platão, faz aparecer facilmente a contradição na qual caímos quando queremos descrever temporalmente o nascimento do tempo. Aristóteles, que Plotino (*Enn.* V 8 [31] 7.10-11) e toda a tradição neoplatônica seguirão nesse aspecto, distingue cuidadosamente processo natural e processo artesanal, enfatizando que a 'natureza' que explica a produção do cosmos (*De philosophia*, fr. 18 Ross = fr. 916, Gigon) não delibera como um artesão (*Metaph.* VII 7, 1032a-sqq.; *Pb.* II 8, 199b28; *Cael.* II 4, 287b15-sqq.). Por conseguinte, a natureza é uma atividade finalista, imanente; que age não de fora, como o escultor modela uma estátua, mas de dentro, como a alma modela um rosto ou como o médico se cura a si mesmo. Ela procede com critério, como um bom superintendente, e, entre as possibilidades, escolhe a melhor. O estoicismo retomará essas ideias, transformando-as profundamente (vide

Moreau, 1939). Essa dupla crítica e o desprezo mantido pelo trabalho artesanal nas sociedades antigas¹⁵ podem explicar bem por que o *Timeu* permanece a única cosmologia do tipo artificialista na Antiguidade.

Resta o segundo ponto. Na medida em que as formas inteligíveis e o material pré-existem à sua intervenção, e na medida em que a ‘necessidade’ resiste de uma maneira ou de outra à sua ação, o demiurgo não é uma divindade todo-poderosa; por isso ele só pode realizar o melhor na medida do possível¹⁶.

Esta impotência relativa do demiurgo condiz com a representação tradicional da divindade na mitologia grega. De fato, no panteão grego, Zeus, o soberano, como todos os outros deuses, só se distingue dos mortais por dois traços: não conhece a morte, mesmo tendo nascido; e é mais poderoso, sendo esse poder porém limitado pelo dos outros deuses e pelas contingências de todo tipo. Por sua parte, o demiurgo parece ser eterno, na medida em que nada indica que ele foi gerado por outra entidade, enquanto ele próprio gera os outros deuses.

Além disso, além de ser limitada, a ação do demiurgo é pontual. Ele se limita a ‘fabricar’ o que no universo é suscetível de apresentar um caráter eterno. Feito isso, ele se retira (*Ti.* 42 e), transmitindo por um tempo seus poderes a assistentes, e depois deixando ao universo e ao ser humano uma verdadeira autonomia, contrariamente àquilo que, seguindo a mitologia tradicional, teria se passado sob o reino de Cronos¹⁷. Após a partida do demiurgo e seus assistentes, é a alma do mundo que assume o comando, garantindo, como veremos, a manutenção de uma ordem (sobretudo matemática) no curso de uma mudança incessante.

Todavia, em nenhuma parte é dito que ele tem uma alma e um corpo, como os outros deuses. E isso simplesmente porque é ele que fabrica a alma e o corpo em seu conjunto. É provavelmente o motivo pelo qual Cherniss (1944), seguindo Cornford (1937, 197), defendeu que o demiurgo não pode ser separado da alma, da qual ele deve ser, de uma maneira ou

15 Sobre a atitude de Platão nesse domínio, cf. Vidal-Naquet (1983).

16 Encontramos essa atenuação formulada sobre as Formas em *Ti.* 30a, c, 32b, 37d, 38c, 42e, 53c, 65c, 71d, 89d.

17 Cf. o mito do *Político* (268d-275a) e das *Leis* (IV, 713a-e).

de outra como o intelecto (cf. Brisson, 1974, 76-81). De minha parte, penso que é muito difícil manter essa posição, pois ela viria a retirar a escala da qual acabamos de nos servir. Em suma, Platão descreve o demiurgo, nem que seja metaforicamente, como um deus dotado de um corpo e uma alma.

No topo da hierarquia divina platônica se encontra portanto o demiurgo, que fabrica os outros deuses. Ele também é considerado como o deus que é sempre e encontra-se em uma situação paradoxal no que concerne a alma e o corpo que ele em tese fabricou. Depois descobre-se que o universo vem a ser após a intervenção do demiurgo, o deus dotado da forma mais perfeita (a esfera) e do movimento mais perfeito (ele gira no lugar). Em seguida vêm os astros fixos e os planetas cujos corpos são também esféricos; mas os astros fixos são dotados de um movimento circular perfeitamente regular, se comparado ao dos planetas que apresentam certas irregularidades. A terra, privada de movimento e apresentando uma forma imperfeitamente esférica, encontra-se numa situação paradoxal. Os deuses tradicionais são dotados de movimentos não só circulares, mas também lineares, pois eles podem subir e descer no céu.

IV. O BEM

No começo do *Timeu*, lê-se esta magnífica passagem:

Ele era bom, e, naquilo que é bom, não se encontra qualquer inveja em relação ao que quer que seja. Desprovido de inveja, ele deseja que todas as coisas se tornem o máximo possível semelhantes a ele. Ao aceitar de homens de sabedoria esse princípio como princípio supremo do devir, não poderíamos aceitar nada mais correto. Porque o deus quis que todas as coisas fossem boas e que não houvesse nada de imperfeito, na medida do possível. É bem assim que ele tomou em mãos tudo o que havia de visível (...) e que levou da desordem à ordem, tendo estimado que a ordem é infinitamente melhor que a desordem. (*Ti.* 29e-30a)

O demiurgo é bom e desprovido de inveja. Esta é a razão pela qual ele faz o mundo o mais belo possível e é por isso que não o destruirá (*Ti.* 41a-b). Esta passagem não vai além disso, mas os intérpretes têm se deixado levar em duas direções.

4.1. O demiurgo é o Bem que produz até mesmo o inteligível¹⁸

Os defensores da interpretação esotérica quiseram identificar o demiurgo com o Bem e fazer dele o produtor das Formas inteligíveis, se baseando principalmente numa passagem famosa do livro X da *República* (595e-597e). Mas no mundo inteligível não pode haver fabricação. Por conseguinte, à medida que o deus produz a Forma, isto significa que a faz advir ao mundo sensível, que ela a implanta nele; e é nisto que consiste a constituição do mundo sensível. Daqui deriva a necessidade de distinguir na pessoa do deus que fabrica o universo o *δημιουργός* do *φουουργός*. O *δημιουργός* produz no sentido em que fabrica as realidades sensíveis, enquanto o *φουουργός* produz no sentido que implanta¹⁹ uma Forma na matéria, favorecendo assim a reprodução do Inteligível no mundo sensível. Elas consistem na mesma atividade, mas considerada sob dois pontos de vista diferentes, um pouco como no caso dos dois lados da mesma moeda.

Uma cama em particular é fabricada por um produtor de camas em particular (*κλινοποιός τις*), um fabricante de camas (*δημιουργός κλίνης*), alguém que se ocupe de fabricar camas (*κλιουργός*), um carpinteiro (*τέκτων*), e mais genericamente um trabalhador manual (*χειροτεχνής*). Uma cama particular (*κλίνη τις*) é sua obra (*ἔργον*).

A imitação da cama em particular é a obra de um pintor (*ζώγραφος*), que pode ser definido assim: imitador da coisa que os outros fabricam (*μιμητής οὗ δημιουργοί*). O pintor é assim um fabricante (*δημιουργός*), e portanto um trabalhador manual (*χειροτεχνής*). De fato, o pintor produz (*ποιεῖ*) coisas, mas que só apresentam aparência (*φαινόμενα*) e que são desprovidas de realidade verdadeira (*οὐ ὄντα τῇ ἀλήθειᾳ*), coisas cujo *status*

18 Sobre o assunto, vide Brisson (2002); Fronterotta (2003).

19 Isso não significa que as Formas se encontram tais quais na matéria; sua presença é mediada pelas ciências matemáticas, como fica bem claro no *Timeu*.

ontológico se assemelha ao do reflexo num espelho. Mas se ele não produz aquilo que é, o pintor não produz o ser, mas a aparência. Nota-se que aqui a aparência é oposta ao ser que, no nosso universo, equivale ele mesmo a uma imagem da Forma; por conseguinte, o pintor está muito afastado da realidade, pois ele não produz nada além de uma imagem da imagem.

Portanto, a ideia desenvolvida na primeira parte do livro X *República* é facilmente definida. A imitação posta em prática pela poesia deve ser rejeitada pelas duas razões seguintes: ela nos aliena e, à medida em que modifica nosso 'eu', não chega mesmo a lhe opor resistência, pois a imitação age como um encanto mágico e nos mantém longe da realidade; pois ela produz uma imagem da imagem, imitando aquilo que em sua esfera não passa de uma imitação.

É essa condenação da imitação artística no plano da ontologia que, ao que me parece, permite compreender por que Platão introduz o termo *φουουργός* e em que sentido este se distingue do *δημιουργός*. Se houvesse assimilado a função do deus àquela de um *δημιουργός*, Platão teria, por esse próprio fato, valorizado o trabalho não só do carpinteiro mas também e sobretudo do pintor, os quais poderiam também ser classificados como *δημιουργοί* em sua esfera. Para mostrar uma oposição clara entre o deus, por um lado, e o carpinteiro e pintor, por outro, e para insistir na inferioridade do pintor (e por consequência do poeta) em relação ao carpinteiro, Platão, mantendo-se totalmente fiel à ideia segundo a qual tudo no mundo sensível resulta da produção, estabelece uma ruptura entre a ação do deus que ele assemelha a uma atividade agrícola e a ação dos homens que se aplica ao trabalho artesanal. No *Timeu*, onde não mais se trata de condenar a imitação artística, mas sim de descrever o mundo sensível, Platão se sentirá livre para comparar a intervenção do deus à atividade de um *δημιουργός*. Entre o livro X da *República* e o *Timeu*, nota-se uma diferença de estratégia relativamente à descrição da atividade exercida, mas as linhas de força, no que se refere à constituição do universo sensível em relação às realidades inteligíveis, permanecem as mesmas.

4.2. A questão da teleologia²⁰

A partir dos anos 1950, muitos intérpretes passaram a considerar Platão um adepto da teleologia – termo inventado no século XVIII por historiadores da filosofia alemães para contrapor, aos sistemas mecanicistas de explicações físicas e biológicas, sistemas de explicações em que a finalidade (em grego antigo *telos* significa fim, objetivo) tinha lugar²¹. Ora, como Aristóteles era considerado o primeiro (e até o mais importante) defensor desse tipo de interpretação, ao interpretarmos Platão como um defensor da teleologia, nós o confundimos com Aristóteles, já que em Aristóteles nos encontramos num contexto filosófico bem diferente. De fato, para Aristóteles, a física é a ciência de uma região do ser. São ditos ‘naturais’ os seres que possuem em si mesmos o princípio de seu movimento, este último termo sendo compreendido como a mudança segundo todas as categorias afetadas por um movimento. Uma planta viva tem em si mesma o princípio de seu crescimento; o elemento fogo tem em si mesmo uma tendência de se mover em direção à periferia do Universo. Por outro lado, é em algo diferente de si mesmo, a saber, no artesão que maneja seus instrumentos, que a cama encontra o princípio de seu vir a ser. O estudo da física se limita então a certas realidades que Aristóteles enumera nas primeiras linhas de seu tratado chamado *Meteorológicos*: os seres em movimento e seus movimentos, a saber, os corpos celestes, os seres vivos, os fenômenos ‘meteorológicos’ que designam uma parte das realidades que chamamos com esse nome (chuva, granizo, arco-íris), mas também as marés, o mar e os cursos da água, os terremotos, assim como os fenômenos os cometas, as estrelas cadentes, a via láctea, etc. O conjunto dessas realidades pertencem à natureza que pode ser definida assim: ‘a natureza é um princípio e uma causa de movimento e de repouso para a coisa na qual ela reside imediatamente, por essência e não por acidente’. (Arist. *Pb.* II 1, 192b20-22, III 1, 200b12; *Cael.* 301b17-sqq.)

20 Sobre este assunto, vide Johansen (2004); Sedley (2007).

21 Sobre esse assunto, ver Woodfield (1976). A palavra foi inventada em 1728 por Christian Wolff em *Philosophia rationalis sive logica*. Kant rejeita a teleologia na *Crítica da Razão Pura*. Mas na *Crítica do Julgamento*, ele a aceita com ressalvas, porém.

O sistema dos seres físicos – ou seja, o cosmos – é um conjunto finito, fechado, eterno. Aristóteles se recusa a fazer de todas as transformações que lhe advêm simples alterações de uma substância, ou substâncias, sempre as mesmas, como, segundo ele, haviam pretendido os filósofos que postulavam que o Universo é feito de uma só realidade fundamental. Há geração e perecimento de seres naturais na física aristotélica, mas numa cadeia ininterrupta de transformações que se fundamentam sobre a transmutação contínua dos elementos uns nos outros. Aristóteles retoma de Empédocles os quatros constituintes da matéria: terra, água, ar e fogo. Mas ele define cada um por um par de suas propriedades fundamentais que são o quente e o frio, o seco e o úmido: o fogo é quente e seco, o ar quente e úmido, a água fria e úmida, a terra fria e seca (principalmente *GC*). Ao perder ou ganhar essas qualidades, os elementos podem se transformar uns nos outros; e isso acontece mais facilmente, mas não exclusivamente, entre dois elementos que possuem uma qualidade comum: o fogo virará ar se o seco se transformar em úmido, por exemplo.

Mas esse sistema fechado não é autossuficiente. Tudo o que é movido é movido por um motor, que é por sua vez movido por outro motor. O último dos motores movidos, do movimento de qual dependem, direta ou indiretamente, todos os outros movimentos, é o ‘primeiro céu’: o conjunto das estrelas fixas, que Aristóteles imaginava fixas sobre uma esfera, a última dentro do seu universo geocêntrico e finito. Mas o próprio primeiro céu recebe o movimento de um motor imóvel, que para Aristóteles é o deus (cf. Livro XII *Metaph.*). Esse conceito limite que é o motor imóvel mostra bem o status que Aristóteles concede à física. Sendo material e não tendo outra atividade possível, a dizer, compatível com sua eminente dignidade de ato puro que aquela em que consiste a pensar-se a si mesmo, o Primeiro Motor não pode se mover, mas ele move tudo o resto que é físico. É a princípio o primeiro céu que é movido pelo desejo, pois a perfeição do Primeiro Motor o torna também supremamente desejável. O mundo físico tem, portanto, sua impulsão e mesmo sua possibilidade num além-de-si-mesmo, uma realidade ‘metafísica’ no sentido etimológico daquele ‘que se encontra além da realidade física.’ Assim, a região eminente do ser escapa

à física. De onde temos uma fórmula desse tipo: ‘O deus e a natureza não fazem nada em vão’ (*Cael.* I 4, 271a33; cf. *Pb.* II 8, 199a 16, *PA* 5, 645a5).

Neste contexto interpretativo, encontramos-nos na imanência absoluta: mais formas separadas, mais demiurgo distinto e mais alma do mundo. Propomos então uma interpretação médio-platônica inspirada pelo aristotelismo e pelo estoicismo, que corresponde muito bem à tradição neo-kantiana da filosofia que predomina ainda principalmente na Inglaterra e nos EUA.

Como vemos, uma pesquisa sobre as causas no *Timeu* nos permite fazer um tour do panorama da história da filosofia antiga. Quis nessa apresentação evitar interpretar Platão me inspirando em Aristóteles, nos estoicos e mesmo no médio- e neoplatonismo.

BIBLIOGRAFIA

- Baltes, M. (1996). Γέγouveν (Platon, *Tim.* 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?. In K. Algra, P.W. Van der Horst & D. Runia (eds.), *Polybistor. Studies in the history of ancient philosophy, presented to Jaap Mansfeld* (76-96). Leiden/New York/Köln: Brill.
- Brisson, L. (2003a). À quelles conditions peut-on parler de ‘matière’ dans le *Timée* de Platon?. *Revue de métaphysique et de morale*, 37 (1) , 5-21.
- _____ (2003b). How and why Do the Building Blocks of the Universe Change constantly in Plato’s *Timaeus* (51a-61c)? In C. Natali & S. Maso (eds.), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo* (189-204). Amsterdam: Hakkert.
- _____ (2003c). Le corps des dieux. In J. Laurent (éd.), *Les dieux de Platon. Actes du colloque organisé à l’Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002* (11-23). Caen: Presses Universitaires de Caen.
- _____ (2002). Le divin planteur (*phutourgós*). *Kairos*, 19, 31-48.
- _____ (2001). Comment rendre compte de la participation du sensible à l’intelligible chez Platon?. In J.-F. Pradeau (ed.), *Platon. Les formes intelligibles Platon. Les formes intelligibles* (55-85). Paris: PUF.
- _____ (2000). La notion de *phthónos* chez Platon. In L. Brisson, *Lectures de Platon* (219-234). Paris: Vrin.
- _____ (1987). Le discours comme univers et l’univers comme discours: Platon et ses interprètes néoplatoniciens. *Le texte et sa représentation. Études de littérature ancienne*, 3, 121-128. Republicado em L. Brisson, *Lectures de Platon* (209-218). Paris: Vrin.
- _____ (1974). *Le Même et l’Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck.
- Burnyeat, M. (2005). Eikos logos. *Rhizai*, 2, 143-165.
- Cherniss, H. (1944). *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy, I*. Baltimore: The Johns Hopkins

- Press.
- Cornford, F.-M. (1937). *Plato's Cosmology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Fronterotta, F. (2006). Qu'est-ce qu'une Forme pour Platon? Raisons et fonction de la théorie des intelligibles. In L. Brisson & F. Fronterotta (eds.), *Lire Platon* (123-33). Paris: PUF.
- _____ (2003). La divinité du bien et la bonté du dieu 'producteur' (*pbutourgós/demiourgós*) chez Platon. In J. Laurent (éd.), *Les dieux de Platon. Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002* (53-76). Caen: Presses Universitaires de Caen.
- _____ (2001). Μέθεξις, *La teoria Platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide*. Pisa: Scuola Normale Superiore/ Pubblicazioni della Classe di Lettere e Filosofia.
- Fronterotta, F. & Leszl, W. (2005) (eds.). *Eidos - Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*. Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Johansen, T. K. (2004). *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moreau, J. (1939). *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*. Paris: Les Belles Lettres. Reimpresão (1965). Hildesheim: Olms.
- Pradeau, J.-F. (2001) (ed.). *Platon. Les formes intelligibles*. Paris: PUF.
- Sedley, D. (2007). *Creationism and its Critics in Antiquity*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Vidal-Naquet, P. (1983). Étude d'une ambiguïté: les artisans dans la cité platonicienne. In P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir* (289-316).
- Vlastos, G. (1975). *Plato's Universe*. Oxford: Clarendon Press.
- Woodfield, A. (1976). *Teleology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Traduzido por Ester Macedo