

DEMIURGIA E NECESSIDADE NO TIMEU DE PLATÃO

Demiurge's operation and necessity in the Timaeus of Plato

Dennys Garcia Xavier *

Karla Cristina Walter **

Resumo: Neste artigo, apresentamos uma proposta alternativa de leitura do papel do Demiurgo e do princípio material do cosmos – tal como tratados no diálogo Timeu de Platão –, formulada a partir da adoção de parte significativa do instrumental hermenêutico oferecido pelo assim chamado “novo paradigma” interpretativo das obras do filósofo. Em especial, tentamos demonstrar em que medida as operações protológicas pensadas por Platão – ancoradas numa estrutura bipolar anunciada na tradição indireta de Platão (Uno e Díade Indeterminada) – podem se tornar valiosas chaves de compreensão tanto da natureza constitutiva e do *modus operandi* do Demiurgo quanto do princípio material sobre o qual ele imprime sua marca: a necessidade, receptáculo de tudo o que devém.

Palavras-chave: Demiurgo, timeu, uno, díade.

Abstract: This article introduces an alternative reading of the role of the Demiurge and of the material principle of the cosmos – as they appear in the Timaeus of Plato – using a significant part of the so-called “new interpretative paradigm” of the philosopher’s dialogues. In particular, it seeks to demonstrate how the protological operations – supported by a bipolar structure, the existence of which is registered in the indirect tradition dedicated to the unwritten doctrines of Plato (the One and the Dyad) – shall become a valuable instrument

* Professor no Departamento de Filosofia (graduação e pós-graduação) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Artigo submetido a avaliação no dia 5/09/2012 e aprovado para publicação no dia 14/02/2013.

** Aluna de Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

to understand the constituent nature and *modus operandi* of the Demiurge, as well as the material principle on which he left his mark: the necessity, receptacle of everything that becomes.

Keywords: Demiurge, timaeus, the one, dyad.

1) O tema da demiurgia em Platão e o novo paradigma

Há quem considere que a teoria do Demiurgo foi reduzida a um papel insignificante no contexto do novo paradigma interpretativo de Platão. Para Reale, isto se deve a

uma errônea convicção de que a reconstrução filosófica das “doutrinas não-escritas” da *Escola de Tübingen* não possa concordar com a teoria do Demiurgo, e que a estrutura dedutiva da protologia platônica, como foi reconstruída por Krämer e por Gaiser, tenda a uma forma de imanentismo (que se mostra estreitamente ligado à assim chamada “metafísica alemã”)¹.

De fato, fosse *imanentista* ou *emanacionista*, é provável que a figura do Demiurgo na *protologia* platônica, recuperada pelo critério hermenêutico de *Tübingen-Milão-Macerata*², tivesse mesmo seu papel reduzido à mera figuração simbólica. Entretanto, ao contrário disso, temos que aquela *protologia* depende de uma relação ontológica de derivação na qual o grau mais alto possui sempre um *prius* ôntico em relação àquele mais baixo (*proteron-husteron physei*) e na qual, para dizer com formulação platônica, o primeiro pode *ser* ou *ser pensado* sem o segundo, mas não, vice-versa, o segundo sem o primeiro (*sunanairein kai mé sunanareistai*). Tem-se, então, uma relação de dependência unilateral não reversível na qual, todavia, o plano mais alto oferece apenas condições necessárias, mas não também suficientes para o plano sucessivo. Tal formulação deve ampliar as possibilidades estruturais de ação do Demiurgo e não reduzi-las a uma mitologia do imanentismo platônico (pois, neste caso, o Demiurgo se insere exatamente como mediador entre o plano inteligível e o sensível, já que o plano inteligível é necessário, mas não suficiente como causa do sensível)³.

¹ REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo, Ed. Loyola, 1997, p. 375.

² Apesar da fortuna crítica em geral não registrar o grupo de pesquisadores da Universidade de Macerata – liderados por Maurizio Migliori – como parte fundante daquela escola interpretativa, temos motivos para crer que o trabalho desenvolvido ali preanunciou uma fase decisiva para estudos dedicados às “doutrinas não-escritas” de Platão, motivo pelo qual o registro, a nosso ver, deve ser feito. De fato, o grupo de Migliori tem feito diversos esforços que visam, para além da divulgação do instrumental hermenêutico em questão, a aplicação efetiva dele na leitura de diálogos-chave de Platão.

³ KRÄMER, H. *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 204-213.

2) Sobre os axiomas metafísicos que sustentam toda a argumentação do *Timeu*

Não obstante ser reconhecido pelo próprio autor como um “mito verossímil” (*tón eikóta mython*) (29 d 2)⁴, o discurso do *Timeu* é uma representação do cosmos fundamentalmente científica e é como tal, cremos, que deve ser lida⁵. Ali, Platão desenvolve uma exposição rigorosa do universo físico fundada em um conjunto de pressupostos axiomáticos – dos quais as propriedades do cosmos surgem como consequências deduzidas logicamente – e demonstra como tais pressupostos devem igualmente valer para a concepção e ordenação do mundo e do homem. Desses axiomas fundadores da cosmologia platônica – verdadeiramente centrais para uma ideal compreensão das competências atribuídas à inteligência demiúrgica –, os mais importantes são enunciados pelo personagem que dá nome ao diálogo no início da sua narrativa (27 d 5 – 28 b 2):

A meu ver, será preciso, de início, distinguir o seguinte. Em que consiste o que sempre existiu e nunca teve princípio (*tí tò òn aei, génesin dè ouk ékhon*)? É em que consiste o que devém e nunca é (*tí tò gignómenon mèn aei, òn dè oudépote*)? O primeiro é apreendido pelo entendimento com a ajuda da razão (*noései metà lógou perileptón*), por ser sempre igual a si mesmo (*aei katà tautà ón*), enquanto que o outro o é pela opinião, mediante a percepção sensorial irracional (*dóxei met’ aisthéseos alógou doxastón*), porque nasce e morre sem nunca ser verdadeiramente (*gignómenon kaí apollýmenon, óntos dè oudépote ón*). Ademais, tudo o que nasce ou devém é gerado necessariamente por alguma causa (*hyp’aitíou tinòs*); de fato, é impossível que as coisas sejam geradas sem causa (*adýnaton khoris aitíou génesin skhéin*). Quando o artífice (*demiourgós*) trabalha em sua obra, olhando para o que sempre se conserva igual a si mesmo (*pròs tò katà tautà ékhon blépon aei*), e lhe transmite a ideia e a potência (*tén idéan kaí dýnamin*) desse modelo, é natural que seja belo tudo o que ele realiza; ao contrário, se ele se fixa no que devém (*eis gegonós*) e toma como modelo algo sujeito ao nascimento, nada belo poderá criar.

⁴ A tradução do grego e das outras línguas modernas é, a não ser quando diversamente anunciado, de quem escreve. No caso específico de Platão, utilizamos o texto estabelecido na edição crítica de BURNET, J., *Platonis Opera*. Oxford University Press. Quando necessário, consultamos a tradução para o italiano, *Platone, Tutti gli Scritti*, organizada por G. Reale e a tradução para o inglês, *Plato: Complete Works*, organizada por John M. Cooper. Para o *Timeu*, nos valemos ainda da tradução para o português de Carlos Alberto Nunes.

⁵ Platão não diz em nenhum momento que considera o tema da demiurgia sob o aspecto mitológico (considerado como narração provável). A tese da necessária existência de uma inteligência demiúrgica situa-se entre os quatro grandes axiomas metafísicos (27 d 5 – 28 b 2), cuja verdade é inquestionável. É preciso reconhecer desta forma, a verdade de um discurso científico-metafísico – ainda que parcialmente limitado pela precária condição humana – e, por outro lado, a razoabilidade de um discurso sobre o cosmos enquanto “cópia”, sem que isso implique num juízo negativo sobre a efetividade de uma causa mediadora entre as duas ordens de ser que compõem a totalidade do real, personificada na figura do Demiurgo.

Note-se que o trabalho do artífice enquanto causa eficiente está, para Platão, intimamente condicionado ao modelo para o qual tal artífice dirige previamente o seu olhar ou, mais especificamente, ao estatuto ontológico (*grau de ser*) deste modelo. A beleza do que é produzido/causado depende fundamentalmente da *permanência* do modelo utilizado pelo construtor. Por isso, fixados os fundamentos axiológicos, resta estabelecer se o mundo, objeto sobre o qual versa o diálogo, é um ser que é sempre e que nunca devém – que se pode apreender pelo entendimento –, ou se é realidade submetida ao vir-a-ser, objeto de opinião (e, seja este o caso, gerada a partir de qual tipo de modelo). Sobre este ponto, eis o discurso que Platão põe na boca de Timeu (28 b 2 -29 a 6):

Quanto ao céu e ao mundo, ou se preferirem outro nome mais apropriado, é preciso considerar, antes de qualquer coisa, o que importa no início de qualquer estudo: se existiu sempre e nunca teve princípio de geração (*póteron ên aei, genéseos arkhén êkhon oudemían*), ou se nasceu nalgum momento e teve começo (*ê gégonen, ap'arkhês tinos arksámenos*).

Ele foi gerado (*gégonen*), pois é visível, tangível e dotado de corpo (*horatòs gàr haptòs té estin kai sôma êkhon*): todas elas coisas sensíveis (*aisthetá*). Ora, conforme vimos, tudo o que é sensível e pode ser apreendido pela opinião com a ajuda da sensação (*dóxei perileptà met' aisthéseos*) está sujeito ao devir e ao nascimento (*gignómēna kai gennētá*). E afirmamos ainda que o que devém só é gerado por efeito de alguma causa (*hyps'aitiou tinos*). Mas, quanto ao autor e pai deste universo (*tòn poiētēn kai patéra*), é tarefa difícil encontrá-lo; e, uma vez encontrado, impossível falar dele a todos (*toû pantòs heureîn te êrgon kai heurónta eis pántas adýnaton légein*).

E isto se deve indagar sobre o universo: olhando para qual dos modelos (*tôn paradeigmátōn*) o autor o realizou? Para o imutável e sempre igual a si mesmo ou para o que está sujeito à geração (*póteron pròs tò katà tautà kai hōsaútōs êkhon ê pròs tò gegonós*)? Ora, se esse mundo é belo (*kalós estin hódē ho kósmos*) e se o Demiurgo é bom (*demiourgòs agathós*), evidente que ele olhou para o modelo eterno (*pròs tò aídion êblepen*); e se, ao contrário, o Demiurgo não é tal, o que nem se poderá conceber, então olhou para o exemplar gerado (*pròs gegonós*). Mas é claro para todos que ele contemplou o modelo eterno. De fato, entre as coisas geradas não há o que seja mais belo (*kállistos tōn gegonótōn*) que o mundo, sendo o seu Demiurgo a melhor das causas (*áristos tōn aítōn*).

Dado que as coisas que constituem esse mundo são sensíveis e perceptíveis, então, devém e foram geradas. Como foram geradas, o foram por uma causa eficiente e, na medida em que o mundo é a mais bela das coisas geradas, o seu Demiurgo necessariamente voltou o olhar para um modelo eterno e permanente. Por ser o mundo a mais bela de todas as realidades causadas, o seu artífice é, *a fortiori*, o melhor de todos os artífices, pois, em plano ontológico inferior, reproduziu a beleza de seu modelo eterno, imitando-o na medida em que isso é lhe possível. De acordo com Platão, portanto, o mundo físico é a “imagem de algo” (*eikóna tinos ênai*) que é sempre idêntico a si mesmo: um reino do que vem-a-ser, uma realidade

do provável, de um mundo de julgamentos baseados em meras percepções sensíveis e sobre o qual não se pode formular mais do que discursos prováveis. Vejamos um pouco mais de perto esse seu artífice.

3) Sobre a polivalência funcional do Demiurgo

Na primeira parte do discurso cosmológico do *Timeu*, Platão descreve assim o Demiurgo (29 e 1- 30 a 6):

Ele era bom; e no que é bom não pode entrar inveja, seja qual for. Então, não tendo inveja, ele quis que, na medida do possível, todas as coisas se assemelhassem a ele (*málista ebouléthe genésthai paraplésia heautôî*). Podemos admitir com a maior segurança a opinião dos homens sensatos de que este é o princípio mais válido do devir e da ordem do mundo (*genéseos kai kósmou málist' án tis apkhén kuriotáten*). Desejando, pois, que tudo fosse bom e, tanto quanto possível, isento de imperfeições, a divindade tomou o conjunto das coisas visíveis – nunca em repouso, mas em movimento discordante e desordenado (*ouk hesukhían ágon allà kinoúmenon plēmmelôs kai atáktos*) – e o fez passar da desordem à ordem, desde que considerou que a ordem é em tudo superior àquela (*eis táksin autò égagen ek tēs ataksías, hegsámenos ekéino toutou pántos ámeinson*).

O Demiurgo não é bom e sem inveja porque cria o Homem e o mundo a partir do nada, tal como alguns estudiosos – em geral influenciados pelo Novo Testamento⁶ – defenderam, mas, isso sim, porque na condição de “o mais válido princípio do devir e da ordem do mundo”, impõe ordem àquilo que, em princípio, encontra-se desordenado. A ação produtiva do Demiurgo implica numa passagem do imperfeito ao perfeito – ao menos na medida em que isso é possível – o que faz dele, na esfera ontológica dos seres físicos, a um só tempo, causa do belo, da ordem e da perfeição.

Ora, basta tal conclusão para nos sentirmos tentados a associar as operações demiúrgicas no plano das percepções sensoriais às do Uno-Bem no plano metafísico das Idéias. O aspecto ordenador do Uno – incluindo-se aí, como é natural em Platão, as noções adjacentes de beleza e de perfeição – é elemento caracterizador das operações *henológicas*⁷, reproduzidas em escala diversa, pela ação do Demiurgo.

Uma das “valências” do Uno-Bem – que a *escola de Tübingen-Milão-Macerata* extrai da aproximação entre a *tradição direta* e a *tradição indireta* de Platão – é exatamente a *axiológica*, ou seja, a que atribui ao Bem o fundamento

⁶ TAYLOR, A.E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928, *passim*.

⁷ Naturalmente, nos referimos aqui às operações do Uno (*hén*).

e causa de toda ordem, harmonia e beleza (unidade na multiplicidade)⁸. Vejamos outra passagem do *Timeu* na qual o papel ordenador do Demiurgo se revela de forma ainda mais clara (53 b 1-7):

Quando o universo começou a ser posto em ordem (*kosmeísthai*), o fogo em primeiro lugar, a terra, o ar e a água já revelavam traços de sua própria natureza, mas se encontravam na condição em que é de esperar que esteja o que carece da presença de deus (*ékhein hápan hótan apêi tinos theós*). Essas coisas, que então se encontravam desse modo, ele em primeiro lugar as configurou com formas e números.

Que Deus tenha constituído essas coisas do modo mais belo e melhor possível (*kállista áristá*), o que não acontecia, também deve ficar firmemente estabelecido de uma vez por todas.

A ausência do Demiurgo é ausência de ordem, de beleza e de perfeição, convicção sustentada em todo o corpo do diálogo. De fato,

diz-nos o *Timeu*, a ausência de Deus e da Inteligência implica que o princípio material permaneça em *des-ordem* e em *des-medida*; a sua presença, ao invés, implica ordem e medida (...). E justamente isso comporta beleza e bondade, enquanto beleza e bondade são ordem e medida⁹.

Inspirado pelo modelo eterno das Formas supremas, o Demiurgo gera a mais bela e perfeita realidade: ao contrário do que se pensou¹⁰, uma – não múltipla – porque construída a partir de um só reino inteligível que contém em si mesmo a totalidade das Idéias de tudo o que existe (31 a 2–8):

Estaríamos certos em falar de um céu, ou seria mais correto dizer que há muitos e até mesmo um número infinito deles (*polloùs kai apeírous*)? Só haverá um, se ele foi construído de acordo com seu modelo (*héna, eíper katà*

⁸ Platão se nega a definir, por escrito, o supremo Bem. Assim mesmo, os termos de referência se multiplicam de forma extraordinária, e apontam para uma sua polivalência funcional, ancorada em três aspectos fundamentais: i) um *axiológico*, na medida em que é princípio, fundamento e causa do que é valioso e belo; ii) um *gnosiológico*, enquanto é princípio de cognoscibilidade e de ciência; iii) e um *ontológico*, porque antecede o que existe e é causa do que é. As criptocitações extraídas de outros diálogos reforçam de maneira decisiva a teia conceitual que põe em jogo – mercê da situação ficcional criada pelo autor e do *logos* que determina a impoção do diálogo –, em maior ou menor grau de explicitação, a polifuncionalidade protológica da Idéia de Bem (*cfr.*, por exemplo, a propósito do aspecto *axiológico*, o *Górgias*, 504 a 3 ss., 506 d 5 ss., o *Simpósio*, 186 a – 188 e, que põem a beleza, da qual o Bem é causa, como forma de ordem e de proporção – unidade na multiplicidade; o *Parmênides*, que, em relação ao aspecto *ontológico*, introduz uma solução intermediária entre aquela dos monistas (do Uno-tudo) e a dos Pluralistas, por meio de uma estrutura dualística universal na qual a Unidade é posta em relação bipolar com uma multiplicidade, na forma de implicação recíproca da qual tudo que existe se origina; o *Filebo*, diálogo no qual se parte “rumo à casa do Bem” (61 a-c) – mais um recurso teatográfico de retração do discurso filosófico – para concluir que ele é, *não como uma Ideia*, algo com a natureza de causa de beleza, proporção e verdade (65b), entre outros, igualmente significativos, que, para não alargar o discurso, não podemos nem mesmo referir.

⁹ REALE, G. *Ibidem*, p. 473.

¹⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 9, 990b e PLATÃO, *Parmênides*, 130b-166c.

tò parádeigma dedemiourgeménos éstai). Pois, o que abrange todos os seres inteligíveis (*periékhon pánta hopósa voetá*) jamais poderá coexistir tendo um segundo ao seu lado (*meth'hetérou deúteron*); de outra forma, fora preciso admitir outro ser vivo que contivesse os dois e do qual eles seriam partes, não sendo lícito, então, dizer que nosso mundo fora feito à semelhança daqueles (*aphomoioménon*), mas de forma muito mais verdadeira à deste outro, que os abrange.

Uni-ficar para Platão, tal como se lê na *República*, é o mesmo que *de-terminar*, condição *sine qua non* para a cognoscibilidade. O Demiurgo é, também ele, o causador de um só mundo material, uma só cópia sensível o mais possível semelhante à Ideia de mundo. É óbvio que – entre outras coisas, devido à natureza do princípio material que o compõe, como veremos – o Universo não pode conter seres de natureza igual às das substâncias eternas e perfeitas; contudo, sem a ação coercitiva do Demiurgo a matéria de todos os seres estaria fadada a errar eternamente na mais completa *impermanência* e *incognoscibilidade* (49 e 7 – 50 a 4). Por isso mesmo, em suma, o Demiurgo é também causa do ser e do conhecer de cada uma das coisas copiadas da realidade inteligível. Um artífice que, a um só tempo, compõe um cosmos sem arestas, sem faltas e sem excessos, o mais possível perfeito, belo e justo, determinado e uno (32 b 8 -33 b 1):

Desse modo, e com tais elementos, em número de quatro [terra, água, fogo e ar], foi formado o corpo do mundo e harmonizado pela proporção (*tò tou kósmou sôma egennéthe di'analogías homologêsan*), da qual recebeu a amizade (*phílian*), de tal maneira que adquiriu unidade consigo mesmo, tornando-se incapaz de ser desfeito, a não ser pelo seu próprio construtor (*synelthôn áluton hypò tou álou plên hypò tou syndésantos genésthai*).

A estrutura do mundo absorveu tudo o que havia dos quatro elementos. O seu autor o construiu com todo o fogo, água, ar e terra existentes, sem deixar de fora nenhuma parte ou poder de algum deles, pois suas intenções ao fazê-lo eram as seguintes: primeiro, formar um animal que, como um todo, fosse tão perfeito quanto possível e feito de partes completas (*hína hólon hóti málista dzôion téleon ek telôn tôn merôn eie*); depois, que fosse uno (*hén*), para que nada sobrasse para dar nascimento a outro mundo; por fim, que não ficasse velho ou doente (...). Por essa razão e assim considerando, ele construiu o mundo como um único todo, completo e livre da velhice e da doença.

Ainda que possamos entrever com inegável clareza uma similitude funcional e, por via de consequência, uma identidade operacional entre o Uno-Bem e o Demiurgo do *Timeu*¹¹, é preciso olhar mais atentamente também para o princípio oposto sobre o qual, a nosso ver, tanto um quanto

¹¹ A novidade introduzida pelos relatos exteriores da *tradição indireta* talvez consista exatamente numa tentativa platônica de justificação radical última da multiplicidade geral em função daquele princípio, segundo um esquema *meta-ontológico* para além de tudo o que é. Se, como é particularmente conhecido, a pluralidade das coisas sensíveis deve ser reduzida à unidade da Forma correspondente, de igual maneira, a pluralidade das Formas, neste caso, é deduzida de uma estrutura que a antecede e funda, num ulterior nível de dimensão metafísica.

o outro imprimem sua marca, digamos, *hylemórfica*. É necessário saber se a matéria do Universo se identifica – e, em caso de resposta positiva, em que medida o faz – com a matéria de todos os seres a qual Aristóteles e outros pensadores atribuem à cosmologia de Platão e que deles recebe o nome *Díade do grande-e-do-pequeno*.

4) Sobre a necessidade e a Díade do grande-e-do-pequeno das lições não-escritas

Platão começa assim a parte do seu discurso cosmológico dedicado ao princípio material do cosmos (47 e 3 – 48 a 7):

Com poucas exceções, tudo o que expusemos até agora só diz respeito às operações da inteligência (*tá diá nou dedemiourgeména*). Mas ao lado delas, precisamos tratar também do que ocorre por efeito da Necessidade (*tà di'anánkēs*). De fato, a geração desse universo se produziu como mistura constituída por uma combinação de Necessidade e inteligência (*memeigméng gâr oûn he toûde toû kósmou génesis eks anánkēs te kai voû systáseqs egennéthe*). E dado que a inteligência prevalece sobre a Necessidade pelo fato de persuadi-la (*peíthein autên*) e por conduzir para o ótimo (*béltiston ágein*) a maior parte das coisas que se geram (*tôn gignoménon*), deste modo e por essas razões, por meio da Necessidade vencida pela persuasão inteligente, foi constituído desde o início este universo. Portanto, se alguém quer dizer efetivamente como se gerou o universo, deve introduzir também a causa errante (*planóménes éidos aítias*) e tudo o que a sua natureza comporta.

Aqui, *anáanke* é um princípio *disteleológico*, material, que sofre a ação coercitiva – determinadora, unificante, harmonizadora – da inteligência demiúrgica para que o universo seja produzido. A *mistura* da qual resulta todo o mundo físico é, na verdade, o resultado da ação persuasiva da inteligência demiúrgica sobre a falta de ordem originária que caracteriza a *necessidade* (causa errante, causa da transformação e do movimento).

Não deve surpreender a semelhança descritiva/operacional entre *necessidade* e *Díade do grande-e-do-pequeno*, tal como relatada na *tradição indireta*. Pouco depois de apresentar o novo elemento da sua cosmologia – a necessidade – Platão sublinha uma vez mais a dificuldade de explicar o que ele pensa acerca do princípio ou dos princípios das coisas, “com respeito ao método da presente exposição”. Trata-se, ao que tudo indica, da mesma preocupação manifestada acerca do Bem na *República*, uma preocupação que, de modo inequívoco, dá margem à suposição de que o nosso filósofo tenha de fato optado por não escrever sobre o que considerava ser os princípios (ao menos em termos definitivos)¹². Aliás, Platão recorre ao

¹² O passo da *República* no qual a incompletude e a parcialidade do discurso sobre o Bem são, sem meias palavras, anunciadas, encontra-se em VI, 506 d 2 – 507 a 5.

mesmo instrumento utilizado naquele diálogo para falar no *Timeu*: uma narração verossímil na qual apresenta tão-somente os “juros” do capital principal (48 c 2 – d 1). De fato, no *Timeu*, seguindo o procedimento do discurso verossímil,

Platão caracteriza o princípio material com toda uma série de conotações, de caráter amplamente ontológico ou gnosiológico, acrescentando também uma série de imagens analógicas, algumas das quais muito belas; mas não chega às últimas conclusões¹³.

Avancemos um pouco mais na caracterização analógica e prototípica que Platão nos oferece da *necessidade*.

O nosso filósofo diz que uma descrição o mais possível correta do universo exigirá mais do que os dois gêneros já referidos: i) o modelo inteligível, sempre igual a si mesmo e ii) a cópia do modelo, sujeita à geração. É preciso, diz ele, apresentar um terceiro gênero, uma vez que aqueles dois não foram suficientes, um gênero ao qual agora se vê obrigado a explicar, tanto na sua natureza quanto no seu modo de operar, e que lhe parece “difícil e obscuro”. Vejamos o texto (48 e 2 – 49 a 7):

O novo começo de nossa descrição do universo exige uma divisão mais ampla que a anterior. Na primeira distinguimos dois gêneros; porém, agora precisaremos revelar mais um. Para o discurso anterior, bastavam aqueles: um, postulado como modelo (*hos paradeímatos*), inteligível (*noetòn*) e sempre o mesmo (*aei katà tautà ón*); o segundo, cópia desse modelo (*mimema de paradeímatos deúteron*) [...]. Não apresentamos o terceiro por acreditarmos que os dois eram suficientes. Mas agora, segundo parece, o discurso nos obriga a tentar esclarecer por meio da palavra uma espécie difícil e obscura (*khalepòn kai amydròn*). Como devemos, então, conceber sua natureza e a maneira por que ela opera? Desta, principalmente: que é o receptáculo, por assim dizer, a nutriz de tudo o que devém (*páses éinai genéseqs hypodokhèn autèn hoíon tithénen*). A assertiva é verdadeira, mas exige de nossa parte linguagem mais clara, o que, sob vários aspectos, é tarefa bastante árdua (...).

Platão se refere ao terceiro gênero como *necessidade*, *causa errante* e, agora, *receptáculo e nutriz de tudo o que devém*. Parece-nos claro que o primeiro desses termos signifique, tal como indicado por Grote, o indeterminado, o inconstante, o anômalo, isto que não pode ser nem entendido nem predito, e que nada tenha a ver com o moderno sentido normalmente atribuído à palavra (fixidez, permanência, algo inalterável)¹⁴.

¹³ REALE, G. *Ibidem*, p. 449.

¹⁴ GROTE, G. 1865, III, cap. 36 *apud* CORNFORD, F.M. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*. London, 1937, pp. 171 ss.

No que diz respeito ao princípio material enquanto *causa errante*, Burnet sugere que Platão evocou a revolução dos planetas enquanto metáfora da não-regularidade que distingue a necessidade¹⁵. Como se sabe, o termo grego para esses seres celestes é exatamente *planētai*: neste sentido, seres que *erram* pelo espaço, sem uma regularidade aparente. Cornford também vê na expressão *causa errante* a remissão a algo que se nos afigura inescrutável e arbitrário: uma construção analógica e fortemente imagética para reafirmar a irregularidade do princípio material¹⁶.

O sentido de “receptáculo e nutriz de tudo o que devém”, ao que tudo indica, é, por sua vez, elucidado pelo próprio Platão no passo que segue (49 b 2 – e 2):

De qualquer desses corpos [que compõem o universo material] é difícil dizer qual verdadeiramente deve ser denominado água, não fogo, e qual deveremos chamar por um determinado nome, em vez de empregar todos ao mesmo tempo ou um nome de cada vez, a fim de nos expressarmos de maneira segura e digna de confiança. Em que termos, então, e de que modo exporemos essa matéria, e que dificuldade devemos, desde o início, reconhecer? Para começar, vemos perfeitamente que o que denominamos água, ao condensar-se, segundo cremos, vira pedra e terra, e ao fundir-se e dissolver-se, esse mesmo corpo se transforma em vento e ar; o ar vira fogo quando se inflama e, por um processo inverso, o fogo, contraído e extinto, retoma a forma do ar, como o ar, tornando a reunir-se e condensar-se, vira nuvem e neblina, das quais, outra vez, comprimidas ainda mais, defluiu a água, para desta, de novo, sair terra e pedra (...). Então, a ser assim, se nenhum deles não se mostra nunca sob a mesma forma (*oudé pote tōn autōn hekástōn phantadzoménōn*), de qual poderá alguém afirmar com segurança que é tal coisa e não outra, sem se envergonhar de si mesmo? Não é possível. O mais seguro será exprimir-nos da seguinte maneira: sempre que virmos uma coisa mudar continuamente de estado (*aei hō kathorōmen állei gignómenon*) – o fogo, por exemplo – em nenhuma circunstância devemos dizer que se trata deste fogo, mas do que apresenta tais e tais qualidades do fogo; nem da água, como esta água, mas como possuidora de suas qualidades, nem nos refiramos a nada como permanente, como fazemos sempre que os designamos pelas expressões esta ou aquela (*tōde kai toúto*), no pressuposto de que indicamos algo definido (*deloûn hegoúmethá ti*).

Ora, Platão se refere às coisas que a necessidade acolhe como imagens de um modelo eterno que é sempre. Vimos também que, de acordo como os princípios axiológicos que sustentam toda a tratção cosmológica do diálogo, essas imagens que imitam o que é sempre não são permanentes como o modelo a partir do qual são construídas, mas seres que não escapam à constante força do devir, da geração e da temporalidade: cópias que mu-

¹⁵ BURNET, J. *Greek Philosophy*. London, 1914, pp. 345 ss.

¹⁶ CORNFORD, F.M. *Ibidem*, pp. 163-164.

dam incessantemente e sobre as quais não podemos formular mais do que opiniões alicerçadas nas percepções sensoriais. É devido a essa natureza mutável de tudo o que compõem o universo físico, que Platão assevera a impossibilidade de afirmarmos que tal coisa seja “isto” ou “aquilo” sem nos arriscarmos a emitir parecer errado sobre a realidade. Neste mundo dos sentidos, tudo o que nos resta é a opinião “por semelhança”, isto é, um tipo de julgamento que não diz o que a coisa seja de fato, mas que sugira que tal coisa se assemelhe a “isto” ou a “aquilo” num dado momento. Dizer que isto é água ou que é fogo, em acepção ontológica forte, não se harmoniza com o caráter incerto dos fenômenos físicos. Por isso, continua Platão, o “isto” ou o “aquilo” só podem se referir àquilo que subjaz a todos os seres que mudam e no qual eles são plasmados, o receptáculo. A nutriz de todos os seres físicos é a única coisa que *permanece* (ainda que uma permanência de indeterminação) no mundo físico, uma verdadeira “matéria-prima”¹⁷ que se deixa moldar em infinitas formas, em infinitas imagens. E o modo como isso ocorre nos explica o próprio Platão (50 a 5 – c 6):

Suponhamos que alguém modelasse com ouro figuras das mais variadas formas, sem parar de passar de uma forma para outra, e, ao mostrar a outro uma dessas figuras, se essa pessoa lhe perguntasse o que era aquilo, a resposta mais próxima da verdade seria declarar que é ouro (*makrôî prôs alétheian asphaléstaton eipeîn hóti khrusós*), pois não fora lícito falar do triângulo ou de qualquer outra figura formada com aquele mesmo material como de seres realmente existentes (*hōs ónta*), pois todas aquelas formas se modificam (*metapíptei*) no próprio instante em que são apresentadas. Basta-nos poder afirmar com certo grau de certeza que são possuidoras de tais e tais qualidades (*tò toioûton met’asphaleías ethèlei dékhesthaí tinos*). O mesmo se diga da natureza que recebe todos os corpos (*tês tà pánta dekhoménes sómata phýseos*): deve ser designada como a mesma, pois jamais se despoja de seu próprio caráter; recebe sempre todas as coisas, sem nunca assumir, de maneira alguma, o aspecto do que entra nela (*dékhetai te gàr aèi tà pánta, kai morphèn oudemían potè oudenì tōn eisiónton homoían eilephen oudamêi oudamōs*). Por natureza, é matriz de todas as coisas (*ekmageíon gàr phýsei panti keítai*); movimenta-se e diversifica-se pelo que entra nela, razão de parecer diferente, conforme as circunstâncias. Quanto às coisas que entram e saem (*eisiónta kai eksiónta*), devem ser consideradas cópias das que são sempre (*tōn ónton aèi mimémata*), cunhadas sobre esse modelo, por maneira admirável e difícil de explicar (*dúsphraston kai thaumastón*).

A metáfora do ouro desenha de modo irretocável tanto a natureza quanto o agir deste terceiro gênero que compõe o universo, um substrato amorfo,

¹⁷ O termo “matéria-prima” é utilizado aqui em sentido metafórico. No entanto, o sentido técnico de “matéria” (*hylê*) pensado para os diversos graus ontológicos de existência da diáde indefinida é – como não poderia deixar de ser, visto estarem ali os documentos que tratam do tema – derivado da tradição doxográfica platônica. Cfr. GAISER, K. *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1998.

matéria de tudo o que devém. Não obstante isso, é preciso dizer que a *necessidade* não pode ser entendida como pura *disteleologia*, isto é, como acaso (*týche*) em grau absoluto. Fosse assim, o receptáculo seria total irracionalidade e, neste caso, jamais seria persuadido pela inteligência que a domina e com a qual compõe o cosmos. Para H. Happ,

só pode ser persuadido aquele que, malgrado múltiplas diferenças com o parceiro, concorda com ele em certa medida. Aqui, alude-se manifestamente ao fato de que os dois Princípios (*noûs-anánke*), permanecendo em fundamental oposição, podem ser referidos um ao outro, se devem, em geral, agir juntos¹⁸.

Essa é, a nosso ver, a chave de compreensão fornecida, em grau ontológico inferior, pela inteligência demiúrgica e pela necessidade para a devida compreensão tanto de parte da natureza do princípio bipolar das lições não-escritas quanto do seu agir em nível hierárquico meta-ideal. O receptáculo, assim como a Díade do grande-e-do-pequeno, ao que tudo indica, confunde-se, ao menos em certa medida, com o *ápeiron*, e com a matriz que Aristóteles e outros autores da *tradição indireta* atribuem ao pensamento do nosso filósofo, tanto quanto o agir do Demiurgo com o do Uno-Bem das *ágrapha dógmata*. Tratemos, por fim, dessa que é para nós uma fecunda analogia entre os binômios Uno-Demiurgo/Díade-necessidade.

5) Uno e Díade, Demiurgo e necessidade no *Timeu*

Em primeiro lugar, é preciso deixar claro que, não obstante possuam similitudes funcionais, Uno-Bem e Demiurgo não se confundem. Certo que o agir do Demiurgo, tal como descrito no *Timeu*, parece ser marcado por uma polivalência funcional cujos termos são praticamente idênticos àqueles com os quais os autores da *tradição indireta*, tanto quanto o nosso filósofo, se referem ao Uno-Bem¹⁹. O Demiurgo é causa do belo, da perfeição, da

¹⁸ HAPP, H. *Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*. Berlin-New York, 1971, p. 107.

¹⁹ O *pano de fundo categorial* e o *conteúdo de base* do que deve ter sido a filosofia não-escrita de Platão são anunciados de forma emblemática numa passagem do sexto capítulo do primeiro livro da *Metafísica* de Aristóteles. Ali, a fim de justificar sua *teoria das quatro causas* e de situá-la com relação aos seus predecessores, o Estagirita se lança ao exame da célebre *teoria das Idéias* de Platão e, ao fazê-lo, oferece ao seu leitor um conteúdo não facilmente detectável na tradição literária do mestre. Rumando para as considerações finais sobre o que filósofos anteriores disseram sobre *causas* e *primeiros princípios*, Aristóteles diz que (*Metafísica*, A 6, 987 a 30 a 988 a 15. Tradução para o português de Marcelo Perine, In REALE, G. *Aristóteles: Metafísica*. Ed. Loyola, 2002, pp. 35-39):

[...] posto que as Formas são causas das outras coisas, Platão considerou os elementos constitutivos das Formas como os elementos de todos os seres. Como elemento material das Formas ele punha o grande e o pequeno, e como causa formal o Uno: de fato, considerava que as Formas e os números derivassem por participação do grande e do pequeno no Uno.

justiça e da unidade – na medida em que isso é possível – exatamente porque “persuade” a desordem originária, levando-a à ordem. Sem esta intervenção persuasiva, não há a mistura – harmoniosa comunhão de *necessidade* e inteligência – a partir da qual o mundo, em plano ontológico inferior, *vem-a-ser*. Não obstante isso, o Demiurgo agrega em si uma dupla atividade que, a confiar na *tradição indireta* até agora catalogada, não se aplica *por identidade* ao Uno-Bem, a saber: uma atividade “teorético-contemplativa” e outra “prático-eficiente”. Vejamos este ponto com mais atenção.

O Demiurgo é inteligência que causa uma realidade – que lhe confere *ser* – a partir de um modelo ontologicamente superior, um plano de seres inteligíveis que, em decorrência do agir direto do Demiurgo, torna-se um original a ser copiado. Note-se que sem a admissão da existência desse artifício – anunciada nos axiomas científicos que sustentam o discurso cosmológico –, o inteligível não é, efetivamente, um “original”, isto é, sem o *nous* demiúrgico – que condiciona inclusive a possibilidade de contemplação – e, por via de consequência, sem o seu agir prático, o mundo ideal é, no limite, condição necessária, mas não suficiente para a construção do Universo. Este ponto, insistimos, está em plena harmonia com a célebre fórmula platônica segundo a qual o que antecede pode existir sem o que sucede, mas o que sucede não existe sem o que antecede. Entretanto, poder-se-ia igualmente atribuir ao Uno-Bem uma atividade contemplativa semelhante à do Demiurgo? Não, ao que tudo indica. Isto porque ele não é, em nenhum sentido, um “misto” de princípio formal e princípio material e, por isso mesmo, não é propriamente *ser*, estando “acima e para além das essências” (*epékeina tês ousías*)²⁰, isto é, “para fora das coisas” (*parà ta prágmata*)²¹. Ora, parece-nos claro que as limitações operacionais do Demiurgo sejam impostas tanto pelo modelo eterno que contempla quanto pela *necessidade* que deve persuadir, ambos preexistentes. O “princípio anipotético” (*arkhén anypótheton*)²², por sua vez, é princípio formal supremo,

[...] Entretanto, é peculiar a Platão o fato de ter posto no lugar do ilimitado entendido como unidade uma Díade, e o fato de ter concebido o ilimitado como derivado do grande e do pequeno.

[...] O fato de ter posto o Uno e os Números fora das coisas, à diferença dos pitagóricos, e também o de ter introduzido as Formas foram as consequências da investigação (...) que é própria de Platão, pois os predecessores não conheciam a dialética. Mas o ter posto uma Díade como natureza oposta ao Uno tinha em vista derivar facilmente dela, como de uma matriz, todos os números, exceto os primeiros.

Do que dissemos, fica claro que ele [Platão] recorreu a apenas duas causas: a formal e a material. De fato, as Ideias são causas formais das outras coisas e o Uno é causa formal das Ideias. E à pergunta sobre qual é a matéria que tem a função de substrato do qual se predicam as Ideias – no âmbito dos sensíveis –, e do qual se predica o Uno – no âmbito das Ideias –, ele responde que é a Díade, isto é, o grande e o pequeno.

²⁰ PLATÃO, *República*, VI, 509b-c.

²¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, A6, 987 b 29-30.

²² *República*, VI, 509 b 9-10.

causa de verdade, de cognoscibilidade, de poder de conhecer, de beleza, de sensatez, de justiça e inteligência – sem ser, ele mesmo, nada disso de que é causa. Assim, se o agir *henológico* é condicionado por alguma coisa, definitivamente não pode ser por algo que o anteceda – dado que nada é antes dele –, mas, no limite, pela natureza do princípio material que se lhe antepõe, qual seja, a Díade²³. Seja isto correto, podemos sim compreender, em termos prototípicos e analógicos, o proceder demiúrgico a partir do Uno-Bem – ambos como “causas formais” e “eficientes” em seus respectivos planos de atuação –, desde que seja feita ressalva concernente à natureza ontológica de cada um: só o Demiurgo contempla um modelo – porque dele depende – para agir, enquanto que o Uno-Bem é ele mesmo, na medida em que imprime sua forma no princípio oposto, modelo e causa eficiente do que dele é predicado.

Por sua vez, a natureza e o modo de agir do princípio material do *Timeu* são descritos de modo muito semelhante àquele com o qual a *tradição indireta* se refere à Díade Indefinida. Entre outras coisas, para nos lembrarmos apenas de uma passagem de um dos textos que compõem o *Corpus* dos relatos exteriores, Aristóteles chama a Díade platônica de “elemento de todos os seres”, matéria que tem a função de substrato tanto dos seres sensíveis quanto das Idéias²⁴. Há mais, porém. Num outro texto de Simplício – citando Eudemo – a Díade vem diretamente associada ao movimento caótico atribuído à *necessidade*. Leiamos o texto e, em seguida, o trecho correspondente do *Timeu*:

[...] Eudemo, antes de Alexandre, examinando a opinião de Platão sobre o movimento, e opondo-se a ela, escreve: “Platão diz que o movimento é o grande-e-o-pequeno, o não-ser, o anômalo e tudo o que conduz ao mesmo com relação a estes (*tò mégá kai mikròn kai tò mē òn kai tò anómalon kai hósá toutois epì tautò phérei tèn kínsin légei*). Mas dizer que justamente isso é movimento parece absurdo: de fato, quando existe movimento, parece que se move aquilo no qual ele existe. Mas é ridículo dizer que, existindo o desigual e o anômalo (*anísou dè óntos è anómálou*), é necessário que se movam. De fato, é melhor dizer que essas coisas são causas (*aitía*), como diz Arquita”. E, pouco depois, ele acrescenta: “Os pitagóricos e Platão reconduzem, por boa razão, o indefinido ao movimento (*tò aóriston/epì tèn kínsin*)” [...].²⁵

E Platão (52 d 4 – 53 b 4):

Ora, nutriz da geração (*genéseos tithénen*) umedecida e inflamada, acolhendo em si as formas da terra e do ar, e passando por todas as modificações que se lhes seguem, mostrava-se infinitamente diversificada. E por estar cheia de forças que nem eram iguais nem equilibradas, não mostrava equilíbrio em

²³ XAVIER, D.G. A *República* de Platão e as operações henológicas da Ideia de Bem. *Síntese: Revista de Filosofia*, 34/109 (2007), pp. 247-260.

²⁴ *Metafísica*, A6, 987 b – 988 a.

²⁵ SIMPLÍCIO, *Arist. Phys.* (III 2, 201 b 16 ss.). A passagem está registrada em K. Gaiser, *Ibidem*, p. 163 (frag. 55B).

nenhuma de suas partes (*oudèn autês isorropeîn*); oscilando irregularmente em todos os sentidos, era agitada por essas forças e, posta em movimento, por sua vez as agitava. Movimentando-se desse modo, sem pausa, separavam-se as coisas e dispersavam-se em várias direções, como ocorre com a limpeza do trigo, quando, movimentado e ventilado pelas peneiras e por outros instrumentos, as partes densas e pesadas se juntam de um lado, as partes finas e mais leves de outro [...] e, por isso, umas ocupavam um lugar e outras um lugar diferente, mesmo antes que com elas se gerasse o universo ordenado (*prîn kai tò pân eks autôn diakosmethên genésthai*). E antes disso todas as coisas se encontravam sem razão e sem medida. Quando o universo começou a ser posto em ordem (*kosmeísthai*), o fogo em primeiro lugar, a terra, o ar e a água já revelavam traços de sua própria natureza, mas se encontravam na condição em que é de esperar que esteja o que carece da presença de Deus (*ékhein hápan hótan apêi tinos theós*).

Ambas, Díade e *necessidade* estão associadas a um tipo de movimento primitivo, de agitação primordial, característicos do que se encontra abandonado por Deus: neste contexto, sem a presença antitética de uma causa ordenadora e unificante que condiciona a mistura a partir da qual, em plano ontológico superior, são concebidas as Idéias e, em plano ontológico inferior, o mundo da *physis*. Seja correta esta hipótese, Díade e *necessidade* não se confundem totalmente, entretanto, esta última é parte daquela, vale dizer, em seu nível “mais baixo”.

Mas a relação direta entre o *Timeu* de Platão e a *tradição indireta*, no que diz respeito ao binômio Díade/*necessidade*, não é relatada apenas pelo texto de Simplício. Vejamos o que diz Aristóteles sobre o princípio material, tal como tratado especificamente no *Timeu*:

Por isto, também Platão no *Timeu* diz que a matéria e a espacialidade (*hýlen kai tèn khóran*) são a mesma coisa: de fato, o participante e a espacialidade (*metaleptikòn kai tèn khóran*) são uma única e mesma coisa. Mas, ainda que ele defina de modo diferente o participante aqui e nas assim ditas doutrinas não-escritas, disse claramente que o lugar e a espacialidade (*tòn tópon kai tèn khóran*) são a mesma coisa. De fato, todos dizem o lugar é alguma coisa (*ti tòn tópon*), mas o que seja, precisamente, apenas ele tentou dizer²⁶.

E ainda:

Em verdade, seria necessário perguntar a Platão se nos é lícito sair do nosso discurso, por que as Idéias e os Números não estão num lugar (*dià tí ouk en tópoi*), dado que o participante é o lugar (*methektikòn ho tópos*), quer ele seja o grande e o pequeno (*toû megálou kai toû mikroû*), quer ele seja a matéria (*tês hýles*), como escreveu no *Timeu*²⁷.

Não nos interessa aqui a apropriação teórica da filosofia de Platão operada por Aristóteles, mas a referência histórica e o conteúdo objetivo

²⁶ *Física*, IV 2, 209 b 10-17.

²⁷ *Física*, IV 2, 209 b 33 – 210 a 2.

que resulta dela. No primeiro passo supracitado da *Física*, o Estagirita sublinha uma clara identificação entre matéria, espacialidade, lugar e participante – este último, segundo ele, “definido de forma diferente” nas lições não-escritas do mestre. São, muito provavelmente, formas utilizadas por Aristóteles para se referir àquele terceiro gênero aduzido por Platão para que a descrição do universo ficasse completa. De fato, tal como nos relata Aristóteles, Platão associa de forma inequívoca o terceiro gênero à espacialidade no *Timeu*, gênero que, definido de forma diferente, talvez tenha recebido, nas lições orais, exatamente o nome utilizado por seu discípulo no segundo trecho já citado da *Física*: “o grande-e-o-pequeno”. Eis o texto de Platão (52 a 1 – b 2):

(...) teremos de admitir que há, primeiro, a idéia imutável, que não nasce nem perece e que não acolhe de fora outra coisa, nem passa jamais a outra coisa, e não é visível nem perceptível de qualquer jeito, e só pode ser apreendida pelo pensamento. A outra espécie tem o mesmo nome da primeira e com ela se parece, porém, cai na esfera dos sentidos; é engendrada, está sempre em movimento, devém num determinado local, para logo desaparecer daí, e é apreendida pela opinião acompanhada pela sensação. E, por sua vez, é preciso admitir que há um terceiro gênero, o do espaço, que é sempre e não é sujeito a corrupção, que fornece uma sede a todas as coisas sujeitas à geração; e este é captável sem os sentidos com um raciocínio bastardo e dificilmente crível (trítton te éñ aú génos òn tò tês khóras aeí, phthoràn ou prosdekhómenon, hédran dè parékhon hósá ékhei génesin pásin. autò dè me’anaisthesías haptòn logismôi tini vóthoi, mógis pistón).

Afirmar que o terceiro gênero – do espaço, da necessidade, do receptáculo ou da nutriz de tudo o que devém – é captável apenas com um “raciocínio bastardo e dificilmente crível”, ou ainda, que ele seja uma espécie “difícil e obscura” é parte do “jogo” que Platão reconhece na arte de compor um escrito²⁸. Talvez seja mesmo à luz da censura à escrita aduzida do *Fedro* e da *Carta VII* que devamos compreender alegações assim pessimistas²⁹. Não nos esqueçamos – para ficarmos nos diálogos citados aqui – de que elas são recorrentes tanto no *Timeu*, quando o princípio *diádico-material* e o princípio *proto-demiurgico* são entrevistados, quanto na *República*, quando Platão se dispõe a pagar os juros do Uno-Bem³⁰.

²⁸ Cfr. MIGLIORI, M. La scuola di Tubinga-Milano per una nuova immagine di Platone. Breve inquadramento storico dell’interpretazione platonica della scuola di Tubinga-Milano (Krämer, Gaiser, Reale, Szlezák). *Il Cannocchiale Rivista di Studi Filosofici*, 1, (2004), pp. 121-142; REALE, G. *Platone: Alla ricerca della sapienza segreta*. Milano, BUR, 2005, *passim*; SZLEZÁK, Th. A. *La Repubblica di Platone: I libri centrali*. Brescia, Morcelliana, 2003, *passim*.

²⁹ XAVIER, D.G. Para uma metafísica platônica à luz da “tradição indireta”. *Hypnos*, 15 (2005), pp. 117-128.

³⁰ Sobre este ponto, cfr. XAVIER, D.G. *Epékeina tês ousias: o Uno-Bem na República de Platão*; In: XAVIER, D.G.; CORNELLI, G. *A República de Platão: Outros Olhares*, São Paulo, Ed. Loyola, 2011, pp. 227-238. Aqui, no entanto, não pretendemos afirmar que *todas* as hesitações e *todos* os passos de omissão verificados em seus diálogos sejam alusões a princípios supremos tratados

Creemos ser possível, e até mesmo desejável, admitir uma autonomia literária e uma completude dramática do *Timeu*. Não é o caso de afirmarmos nele um caráter de absoluta *inconclusividade* (mesmo porque, como se sabe, foi concebido por Platão como um prólogo de uma tríade dialógica de grande importância). Entretanto, julgamos que um seu pleno entendimento filosófico não possa prescindir daqueles elementos protológicos noticiados pela *tradição indireta* e, em parte, pelo próprio Platão – em especial se se trata de conhecer mais a fundo tanto o Demiurgo quanto a *necessidade*. Por ser razoável, a adoção daqueles elementos reafirma, a um só tempo, tanto o caráter mnemônico-propedêutico do diálogo escrito³¹, quanto a necessidade de ir para além dele a fim de compreendê-lo, digamos, por completo. Por que não levar a sério a hipótese de que, ao registrar as dificuldades envolvidas num discurso sobre temas fundamentais da discussão, Platão estivesse cumprindo a dupla tarefa de proteger de almas não-adequadas aquilo que lhe era mais caro e de lembrar aos discípulos que, naquele exato momento, era preciso recordar as lições orais? Dado que, entre outras coisas, não foi feito para ensinar e que é pouco sério, seria no mínimo estranho pensar que Platão pudesse dar aos seus textos um caráter de absoluta completude filosófica³². Não por outro motivo, cremos que o Demiurgo e a *necessidade* do *Timeu* sejam mesmo aspectos particulares de uma filosofia que, numa visão mais ampla, dependia ainda de uma *protologia* fundadora.

Bibliografia

Primária:

- ARISTOTELE. *La Metafisica*. A cura di Giovanni Reale. Milano, Rusconi, 1994.
- _____, *La Fisica*. Traduzione, introduzione, note e indici a cura di A. Russo. Bari: Laterza, 1968.
- PLATO. *Complete Works*. Indianapolis/Cambridge, 1997.
- _____, *Platonis Opera*. J. Burnet (ed). Oxford, 1892-1906 (com várias edições).
- _____, *Timeu*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1986.

em doutrinas não-escritas: convicção que, não obstante sustentada por parte dos estudiosos de *Tübingen-Milão-Macerata* (*cfr.*, por exemplo, SZLEZAK, Th. A. *Platone e la scrittura della filosofia*. Milano, Vita e Pensiero, 1992) está, a nosso ver, muito distante de ser comprovada.

³¹ *Cfr.* a parte conclusiva do *Fedro*.

³² *Fedro*, 274b-278e.

- _____, *Tutti gli scritti*. A cura di G. Reale. Milano: Bompiani, 2000.

Secundária (citada):

- BURNET, J. *Greek Philosophy*, London, 1914.

- CORNFORD, F.M. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*. London, 1937.

- GAISER, K. *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*. Milano, Vita e Pensiero, 1998.

- HAPP, H. *Hyle, Studien zum aristotelischen Materie-Begriff*, Berlim-New York, 1971.

- KRÄMER, H. *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milano, Vita e Pensiero, 2001.

- MIGLIORI, M. La scuola di Tubinga-Milano per una nuova immagine di Platone. Breve inquadramento storico dell'interpretazione platonica della scuola di Tubinga-Milano (Krämer, Gaiser, Reale, Szlezák). *Il Cannocchiale Rivista di Studi Filosofici*, 1, (2004), pp. 121-142.

- REALE, G. *Aristóteles: Metafísica*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo, Ed. Loyola, 2002.

- _____, *Para uma nova interpretação de Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo, Ed. Loyola, 1997.

- _____, *Platone: Alla ricerca della sapienza segreta*. Milano, BUR, 2005.

- SZLEZÁK, Th. A. *La Repubblica di Platone: I libri centrali*. Brescia, Morcelliana, 2003.

- _____, *Platone e la scrittura della filosofia*. Milano, Vita e Pensiero, 1992.

- TAYLOR, A.E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928.

- XAVIER, D.G. A República de Platão e as operações henológicas da Idéia de Bem. *Síntese: Revista de Filosofia*, 34/109 (2007), pp. 247-260.

- _____, Para uma metafísica platônica à luz da "tradição indireta". *Hypnos*, 15 (2005), pp. 117-128.

- XAVIER, D.G. Xavier; CORNELLI, G. *A República de Platão: Outros Olhares*. Ed. Loyola, 2011.

Endereço do Autor:

Dennys Garcia Xavier

Rua Josephina de Souza Leite, 163

Bairro: Nova Uberlândia

38412-625 Uberlândia — MG

dennysgx@gmail.com