Mundo, espaço e lugar

Uma crítica à interpretação da teoria dos dois mundos atribuída a Platão

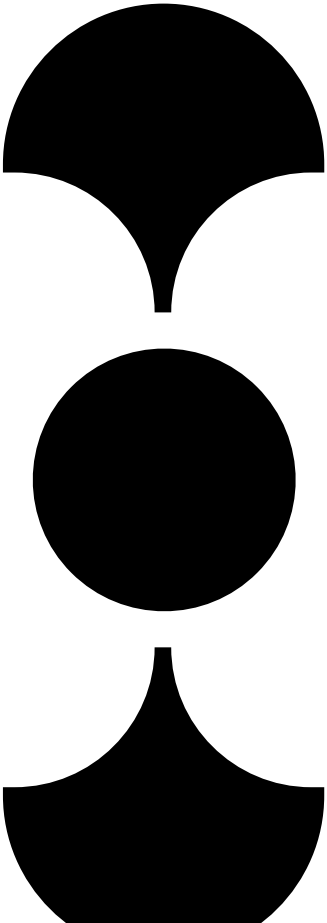
George Matias de Almeida Júnior

Editora
PPGFIL
UFMG

Mundo, espaço e lugar

Uma crítica à interpretação da teoria dos dois mundos atribuída a Platão

George Matias de Almeida Júnior



Editora
PPGFIL
UFMG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida
Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Diretora: Thais Porlan de Oliveira
Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
Coordenador: Helton Machado Adverse
Subcoordenador: Tadeu M. Verza

EDITORA PPGFIL-UFMG
Editor: Tadeu M. Verza
Editor de comunicação: André J. Abath
Editor de produção: Abílio A. Rodrigues Filho
Assistente editorial: Anna L. Coli e Henrique B. Barreto

CONSELHO EDITORIAL
Daniel Pucciarelli
Miriam Campolina Diniz Peixoto
Rogerio Antônio Lopes
Verlaine Freitas

CONSELHO CIENTÍFICO
Alessandro Pinzani (UFSC)
Anderson Bogéa da Silva (UFPR)
André Leclerc (UNB)
André Nascimento Pontes (UFAM)
António Jorge Gomes Bento (Universidade da Beira Interior)
Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)
Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR)

https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br
https://www.editorappgfilufmg.com
Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627
FAFICH, sala 4047, 4º Piso
Pampulha, Belo Horizonte - MG.
CEP: 31270-901

Ficha catalográfica

A447 Almeida Júnior, George Matias de.
Mundo espaço e lugar: uma crítica à interpretação da teoria dos dois mundos atribuída a Platão. [recurso eletrônico] / George Matias de Almeida Júnior. – Belo Horizonte: PPGFIL, 2024.

1 recurso online (564 p.): pdf
Inclui bibliografia.
ISBN: 978-65-01-27619-9
DOI: 10.5281/zenodo.14531836

1. Teoria dos dois mundos. 2. Platão. 3. Ontologia. 4. Epistemologia. I. Título.

CDD: 100
CDU: 1

Elaborada por Érica Conceição Cicero - Bibliotecária - CRB 8/8206

CRÉDITOS DO E-BOOK © PPGFIL-UFMG, 2024
CAPA E PROJETO GRÁFICO
Amí Comunicação & Design

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas *ad hoc*.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em: https:// https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br

Dedicado à minha irmã,
Gabriela Berini Lemos de Almeida,
in memoriam

Agradecimentos

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao professor Marcelo Marques (*in memoriam*) pelos mais de treze anos de orientação, em que trabalhamos juntos num clima de amizade e muita proximidade. Sem o contato com o grande professor Marcelo este trabalho não seria concebível.

Depois, quero agradecer ao orientador da minha tese de Doutorado, o professor Jacyntho Lins Brandão, que aceitou me orientar depois da morte do Marcelo, e que o fez com simplicidade, afeição, competência e paciência. Também sem o apoio fundamental do Jacyntho a tese, base para este livro, não teria sido possível. Minha gratidão especial ao professor Jacyntho.

Agradeço ao professor Francisco J. Gonzalez pela recepção cordial na Universidade de Ottawa por ocasião do período do Doutorado Sanduíche.

Também sou grato às professoras Alice Bitencourt Haddad e Maria Dulce Reis, bem como aos professores Rubens Garcia Nunes Sobrinho e Diogo Norberto Mesti da Silva, por terem aceitado compor a comissão examinadora da tese e proposto melhoramentos fundamentais no trabalho.

Agradeço especialmente à minha família, em particular à minha irmã Gabriela, exemplo de vida, e que sempre apoiou meu trabalho em todas as suas etapas. Quero agradecer também à minha mãe Eva, ao meu pai George, aos meus irmãos Rodrigo e, sobretudo, ao Rafael, que tanto fez por mim nestes últimos anos. Agradeço também a todos os meus sobrinhos e sobrinhas.

Os amigos não poderiam ficar de fora nestes agradecimentos: Bruno César Campos, Thiago Braga, Renato Lopes, Marcel Inácio, Sânzio Magno e Thiago Teixeira Campos muito me auxiliaram durante o período do Doutorado, bem como Martim Reyes Silva, Andre Cangussu Cardoso e Vagner Acácio de Oliveira.

Agradeço ainda ao velho amigo Flavio F. Loque por todo o suporte oferecido.

Obrigado a Bernardo C. D. A. Vasconcelos, por ter me ajudado com algumas traduções do Alemão e a Cesar Motta Rios, por ter me cedido sua tradução do *De somniis*.

Agradeço ao professor Tadeu M. Verza pela paciência e compreensão na edição deste livro.

Um agradecimento especial a Ana Teresa Campos Souza por todo o apoio na consecução desse projeto e pela amizade calorosa.

Registro meus agradecimentos à secretária e ao secretário do Programa de Pós-Graduação da UFMG, Amanda Milagres Teixeira Franklin e André Ferreira Carneiro, pela competência e prestatividade.

Por fim, sou grato ao CNPQ pela bolsa de estudos durante os anos de Doutorado, à CAPES, pela bolsa do Doutorado Sanduíche, e à Editora do PPGFIL da UFMG por esta publicação.

Apresentação

Este livro se dedica à defesa de uma tese forte, explicitada já no subtítulo: "uma crítica à interpretação da teoria dos dois mundos atribuída a Platão", os operadores estando assim indicados. Em primeiro lugar, a questão bem conhecida dos leitores do antigo filósofo, a "distinção escolar" entre um "mundo sensível" e um "mundo inteligível", que seria a pedra de toque da ontologia e, por consequência, da cosmologia e epistemologia platônicas, daí porque alçada ao patamar de "teoria". Em seguimento, a "crítica" a esse sentido comum, o que configura propriamente a tese – entendendo-se que uma tese é sempre o que se diz contra, ou seja, o que não se reduz ao trabalho incremental de ajuntar razões a favor de uma posição consagrada (neste caso, pelo menos desde Fílon de Alexandria), assumindo-se com coragem a construção de uma leitura própria e apropriada.

No enfrentamento de tema tão desafiante, George Matias de Almeida Júnior avança de modo erudito, demonstrando notável capacidade de análise e crítica. A atenção aos termos registrados nos diálogos, mais sua definição e debate da parte dos que deles participam, não exclui considerar a fortuna crítica, de dimensão considerável, que se deve a comentadores antigos e sobretudo modernos. Assim os capítulos se sucedem num crescendo, pela necessidade de precisar o que, em Platão, significa não apenas "mundo", como também "teoria", significados que não estão dados de modo definitivo nos textos do filósofo, já que um texto se faz e refaz em suas leituras, neste caso de uma profusão de comentadores.

O arcabouço é habilmente concebido e executado. Após o capítulo inicial, "Sentidos, pressupostos, origens e implicações da teoria dos dois mundos", em que se convocam intérpretes clássicos como Kant, Nietzsche e Arendt, o segundo capítulo é dedicado a comentadores contemporâneos, nomeadamente Fine, Marques, Ferrari, Fronterotta e Gonzalez. Longe de apenas pagar um tributo àqueles que se tem dedicado com maior ou menos fôlego ao assunto, trata-se de colocar-se na seara da discussão, desde já marcando posição. O diálogo mais intenso com o platonismo se faz também no penúltimo dos capítulos, quando se expõem as leituras dos comentadores antigos, do já citado Fílon a Agostinho.

Sem que o tenha deixado de ser considerado em cada linha do livro, o texto de Platão emerge com força nos três capítulos que constituem o cerne deste estudo. Em "O sentido ontológico-epistemológico de mundo, espaço e lugar", abordam-se os significados possíveis de "mundo" (κόσμος), na distinção com os conceitos platônicos de espaço e lugar e sua relação com as formas inteligíveis e a realidade sensível. Mais um passo constitui o exame do "ser vivo inteligível" (νοητόν ζῷον) no *Timeu*, um elemento da cosmologia platônica tanto indispensável quanto difícil, o qual conduz, em mais um desdobramento, à questão da "Χώρα como princípio de diferenciação", passagem que oferece dificuldades sobre dificuldades, todas todavia enfrentadas – creio que será exato dizer – com notável galhardia intelectual, como é próprio de um leitor arguto que conhece a fundo a obra do filósofo. Mas não é tudo: refinando mais a metodologia que permite um entendimento acurado dos problemas, acrescenta-se ainda novo capítulo (numerado como sétimo) sobre a questão do "mito razoável" (εἰκὼς μῦθος) no diálogo em causa.

Enfim, antes de encerrar esta que não se pretende mais que uma apresentação que não retarde a chegada do leitor à obra, desejo ressaltar como a empreitada a que George Matias de Almeida Júnior se consagra tem como ponto de partida um contexto pedagógico exemplar. De um lado, o artigo de Marcelo Pimenta Marques, intitulado exatamente "Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão: *República* V 476E-478E"; de outro, as preleções do mesmo mestre, um dos mais ilustres platonistas brasileiros, falecido ainda no vigor de seu pensamento, de que se pode dizer que o discípulo colhe o motivo, a propósito do que declara ainda na introdução:

> Sabemos que a teoria dos dois mundos é uma tese familiar entre os estudiosos, no sentido da grande adesão que obteve e ainda obtém, mas afirmamos que essa familiaridade é extrínseca, mais resultado de um hábito do que da crítica atenta. Como salienta Marques, os termos da questão dos dois mundos na interpretação de Platão "[...] ficaram tão gastos que talvez não mais signifiquem o que dizem" (Marques, 2011, p. 245). Assim, antes de tudo, cabe levantarmos a questão sobre o que é a teoria dos dois mundos, indicando suas supostas evidências textuais e o tratamento do assunto na bibliografia secundária.

Convém ressaltar, não se trata de uma reverência ou simples homenagem, pois é àquele mestre que o autor deste livro deve o principal de sua formação filosófica, no modo de convivência que a filosofia exige, supondo não só a exposição de ideias e teses quanto o diálogo capaz de produzir conhecimento, formar consciências e informar modos de vida.

Assim, não será errado afirmar que George Almeida se põe aqui como um autêntico bom herdeiro, bem como este volumoso estudo se configura como herança do citado trabalho do mestre, no sentido nobre que o próprio Platão atribui ao termo no primeiro livro da *República*: um "herdeiro do *lógos*".

Jacyntho Lins Brandão

Sumário

Introdução **21**

1. Sentidos, pressupostos, origens e implicações da teoria dos dois mundos **41**

1.1. Introdução 41

1.2. O que é a teoria dos dois mundos e onde a encontramos na obra de Platão? 43

1.3. A difusão da interpretação da teoria dos dois mundos 49

1.4. Pressupostos 52

1.5. Origens 62

1.5.1. Kant 64
1.5.2. Nietzsche 68
1.5.3. Arendt 75

1.6. Críticas à imputação de uma teoria dos dois mundos a Platão 78

1.7. Mundo, espaço e lugar: uma alternativa às alternativas existentes da teoria dos dois mundos 84

Conclusão 94

2. A versão "*standard*" da teoria dos dois mundos **95**

2.1. Introdução 95

2.2. Breve delineamento de *República* V, de acordo com a versão *standard* 99

2.2.1. A posição de Fine e a via *standard* de discussão sobre a teoria dos dois mundos 102
2.2.2. A posição de Marques 109
2.2.3. A posição de Ferrari 118
2.2.4. A posição de Fronterotta 121
2.2.5. A posição de Gonzalez 127

2.3. Comentários gerais sobre a via *standard* da interpretação da teoria dos dois mundos 133

Conclusão 150

3. O sentido ontológico-epistemológico de mundo, espaço e lugar 159

3.1. Introdução 159

3.2. Mundo como problema 160

3.3. As palavras para mundo 163

3.3.2. Visão pré-filosófica de mundo 166

3.4. *Quellenforschung* sobre κόσμος 171

3.5. Espaço e lugar 182

3.5.1. Uma consideração preliminar importante 190
3.5.2. O uso de termos locativos em Platão 194
3.5.2.1. Grupo 1: escatologia e lugar 195
3.5.2.2. Grupo 2: a alma enquanto "lugar" 196

3.5.2.3. Grupo 3: Ser é ser em algum espaço-lugar 199
3.5.2.4. Grupo 4: Formas inteligíveis, realidade sensível e espaço-lugar 203
3.5.2.5. *Fédon* 205
3.5.2.6. *Fedro* 206
3.5.2.7. República 208

Conclusão 215

4. O ser vivo inteligível (νοητόν ζῷον) do *Timeu* 229

4.1. Introdução 229

4.2. O modelo do mundo como o ser vivo inteligível (νοητόν ζῷον) 231

4.3. Síntese das passagens relevantes sobre os seres vivos 235

4.4. Algumas das principais discussões sobre o modelo do mundo no *Timeu* 249

4.4.1. Keyt e a falácia de divisão 249
4.4.2. Parry e o modelo holístico forte do νοητόν ζῷον como mundo inteligível 253
4.4.3. Thein e a deflação da teoria dos dois mundos 260
4.4.4: Tomando posição com relação ao ser vivo inteligível 269

4.5. Comentários suplementares sobre vida, ser e espaço-lugar em Platão 272

4.5.1. Fronterotta e uma crítica da crítica da teoria dos dois mundos 274
4.5.2. Ser e vida: crítica a um consagrado paradigma de leitura 280
4.5.3. Ser, vida e teoria dos dois mundos 297

Conclusão 304

5. Χώρα como princípio de diferenciação 307

5.1. Introdução 307

5.2. O que é o espaço-lugar? 313

5.2.1. Contexto interno 313
5.2.2. Timeu e o "receptáculo" 315

5.3. Aporias nas interpretações do terceiro gênero 328

5.3.1. Elementos para χώρα como espaço 331
5.3.2. Elementos para χώρα como matéria 332
5.3.3. O problema do substrato 333

5.4. Algumas das principais discussões sobre a χώρα 340

5.5. A crítica de Aristóteles ao *Timeu* 356

Conclusão 383

6. A biografia do mundo inteligível 391

6.1. Introdução 391

6.2. Platão e a Academia antiga 394

6.3. Fílon de Alexandria 396

6.4. Outros autores do século I: Timeu de Locres, Aécio, Plutarco, Aquiles 409

6.5. O século II: Alcínoo, Albino, Apuleio, Tauro, Numênio, Ático 414

6.5.1. Alcínoo 418

6.6. Clemente de Alexandria 422

6.7. Orígenes 425

6.8. Plotino 428

6.9. Agostinho 434

6.10. Aristóteles 443

Conclusão 450

7. O mito razoável (εἰκὼς μῦθος) do *Timeu* 457

7.1. Introdução 457

7.2. Burnyeat e o "mito razoável" do *Timeu* 459

7.3. Εἰκώς 463

7.4. Mito e λόγος 467

7.5. A tradução e análise de *Timeu* 29c4–d3 469

7.6. Raciocínio prático (*practical reasoning*) 479

7.7. As leituras de Betegh, Mourelatos e Brisson da interpretação de Burnyeat 483

7.7.1. Betegh 484
7.7.2. Mourelatos 487
7.7.3. Brisson 491

Conclusão 499

Conclusão 503

Referências bibliográficas 529

Anexo A: ocorrências de χώρα e τόπος nos diálogos 559

Introdução

A distinção é escolar: poucas ideias na história da filosofia são tão difundidas e assumidas quanto aquela que afirma que os diálogos de Platão, essencialmente, apresentam uma teoria ou doutrina dos dois mundos, uma separação irrevogável entre o "mundo das Ideias", e o "mundo sensível", este nosso mundo aqui, imitação imperfeita do primeiro, e que, por isso mesmo, passa como uma cópia inferior, sombra da verdade.

De saída, se não fosse essa definição para a filosofia platônica tão comum e rigidamente estabelecida, não entenderíamos nada da expressão "teoria dos dois mundos" de Platão: para não falar de "teoria", um conceito que pode gerar as maiores dificuldades, ficaríamos totalmente perplexos se parássemos para pensar no que significa afirmar que a filosofia de Platão pode ser resumida numa separação de "dois mundos". Um mundo apenas já não seria razão suficiente para uma longa reflexão filosófica? A palavra "mundo" é muito comum na linguagem corrente, revestindo-se de uma polissemia impressionante, sendo também uma questão crucial na história da filosofia, o que por si só já seria uma primeira justificativa para o projeto deste livro, o de mostrar o papel que Platão assume nesse processo de formação de um conceito ou definição de *mundo*.

Não obstante, a hipótese precisa defendida neste texto é a de que o rótulo "teoria dos dois mundos", quando aplicado para definir a essência do pensamento de Platão, além de prescindir de uma consideração mais satisfatória do que significa "mundo" propriamente, também prescinde de uma análise mais detida da

filosofia dos diálogos, e, a bem da verdade, os adeptos de uma tal interpretação não têm clareza com relação a seus pressupostos e os sentidos na base de suas afirmações. Em linhas gerais, sabemos das implicações que uma inadvertida concepção da teoria dos dois mundos impõe à filosofia platônica: seria como se o filósofo fosse alguém que desejasse habitar um outro mundo, munido de uma teoria do conhecimento absurda e inatual, cujas contrapartes práticas seriam o autoritarismo político, o intelectualismo moral e uma escatologia amedrontadora.

É possível dizer que a atribuição de uma separação entre dois mundos, além de uma tese escolar, é também uma opinião dos *scholars*, sendo cabível ainda admitir que a popularidade da "teoria dos dois mundos" como o principal rótulo agregado ao pensamento platônico se deve à vulgarização e simplificação de um modelo explicativo partilhado por boa parte (se não a maior parte) dos estudiosos da filosofia platônica, antigos e modernos. Ainda que essa simplificação chegue a casos extremos, em suma, a vulgarização da teoria dos dois mundos não distorce o conteúdo último das conclusões de muitos especialistas.

Mesmo que a suposta teoria dos dois mundos de Platão em sua fórmula mais genérica seja amplamente difundida, e todos tenham dela uma ideia, julgamos ser necessário esclarecer o que ela é, buscando suas supostas raízes nos textos de Platão e na obra dos intérpretes. Cabe advertir que, embora haja artigos que tratem de modo explícito da formulação dessa teoria na obra de Platão, esse número é claramente desproporcional tendo em vista a difusão e a importância da teoria dos dois mundos na interpretação da obra platônica, não sendo tantos os especialistas que abordam de maneira direta essa questão, e não havendo, além disso, mais que dois livros

dedicados especificamente ao problema (Thesleff, 2009; Moss, 2021) – ao contrário de outros temas importantes –, tudo se passando, portanto, como se a teoria dos dois mundos estivesse suficientemente definida e acabada.

Sabemos que a teoria dos dois mundos é uma tese familiar entre os estudiosos, no sentido da grande adesão que obteve e ainda obtém, mas afirmamos que essa familiaridade é extrínseca, mais resultado de um hábito do que da crítica atenta. Como salienta Marques, os termos da questão dos dois mundos na interpretação de Platão "[...] ficaram tão gastos que talvez não mais signifiquem o que dizem" (Marques, 2011, p. 245). Assim, antes de tudo, cabe levantarmos a questão sobre o que é a teoria dos dois mundos, indicando suas supostas evidências textuais e o tratamento do assunto na bibliografia secundária.

Em primeiro lugar, o problema acerca da teoria dos dois mundos implica na questão sobre a teoria das Ideias ou das Formas inteligíveis, outro *label* da obra platônica, e assim ela tem sido tratada na principal bibliografia concernente ao tema (Fine, 1978; Annas, 1981, pp. 190-216; Gonzalez, 1996; Ferrari, 2000; Butler, 2007; Marques, 2006, p. 29; 2011). Segundo os comentadores, o *locus* principal da teoria dos dois mundos poderia ser encontrado na *República*, tida como o principal diálogo de Platão desde o século XIX e como a obra mais representativa acerca da assim denominada "teoria das Ideias". A discussão surge dos livros centrais da obra (V, VI e VII), e, mais precisamente, das imagens do sol, da linha e da caverna, sobretudo do final do livro V (475a-480a), onde Sócrates distingue δόξα e ἐπιστήμη e diferencia os filósofos dos "amantes de espetáculos".

Os "amantes de espetáculos" são criticados pela incapacidade de referir a multiplicidade dos fenômenos sensíveis a uma Ideia única que os compreenda, o que dá o ensejo a Sócrates para descrever o que

seria próprio de dois poderes (δύναμεις) diferentes: a "ciência" ou "conhecimento" (ἐπιστήμη), vinculada ao que é plenamente (τὸ παντελῶς ὄν); a "opinião" ou "crença" (δόξα), vinculada àquilo que é chamado de "intermediário" (τὸ μεταξύ) entre ser e não-ser; enquanto a "ignorância" (ἀγνοσία) é vinculada ao não-ser (τὸ μὴ ὄν). A partir daí, Sócrates apresenta uma das mais relevantes elaborações da teoria das Ideias ou das Formas inteligíveis em toda a obra platônica.

O ponto crucial a ser destacado é o significado mais patente da teoria dos dois mundos que emergiria da referida passagem da *República*, que ecoa em outras passagens do *corpus* platônico e se tornou popular entre os comentadores. Por exemplo, Ferrari assim define a teoria, utilizando uma formulação do *Fédon*:

> [...] concepção filosófica, segundo a qual existem dois tipos (ou espécies) de realidade (δύο εἴδη τῶν ὄντων) [*Fédon* 79a], cada um dos quais dotado de propriedades ontológicas específicas. Os dois âmbitos, o das Formas inteligíveis e aquele no qual se encontram os particulares sensíveis, ocupam duas esferas ontológicas distintas e separadas, das quais a primeira é concebida como a causa da segunda. (Ferrari, 2000, p. 393)

Dualismo e paralelismo ontológico/epistemológico expressam adequadamente a teoria dos dois mundos tal como definida pelos comentadores interessados na questão. E, segundo a "economia" de princípios representada por aquela que seria a principal doutrina platônica, o paralelismo ontológico implicaria num paralelismo epistemológico, lógico, ético-político, estético, antropológico, etc., alastrando-se por todas as áreas ou partes do pensamento de Platão e encampada por seu suposto dualismo. De qualquer maneira, a teoria

dos dois mundos é tida como central na apreciação da filosofia platônica, na medida em que põe em jogo a complicada questão das Formas ou das Ideias inteligíveis e o estatuto da "separação". Assim, autores voltados para a elucidação da teoria das Formas inteligíveis em Platão são levados a nomear e a discutir a chamada teoria dos dois mundos no pensamento desse filósofo, do mesmo modo que aqueles que pretendem estudar a teoria dos dois mundos são levados a discutir a teoria das Formas, pois estas ocupam o papel de causa da realidade sensível (*República* VII, 517a-b). Há uma imbricação entre as duas teorias mencionadas, que tradicionalmente foram vistas como uma só, como podemos ver na via padrão de tratamento da questão entre os comentadores.

Entretanto, não podemos afirmar que a conexão entre a teoria dos dois mundos e a assim denominada teoria das Formas inteligíveis seja imediatamente evidente. Ora, em que pese a variedade de questões e os detalhes relevantes nas interpretações da teoria das Ideias de Platão, não há nada que, numa primeira análise, nos leve a conceber a formulação da referida distinção entre conhecimento e opinião, tal como estabelecida na passagem do livro V da *República*, como uma teoria de dois mundos separados. Tomemos a citação de Ferrari anteriormente destacada. O autor denomina de "teoria dos dois mundos" a distinção de dois tipos de "objetos" (inteligíveis/sensíveis), e dois tipos de "cognição" relacionados a cada um desses objetos (conhecimento/opinião), sendo que, a rigor, só poderíamos denominar de ἐπιστήμη os enunciados ou proposições acerca dos νοητά – uma exclusividade que Fine (1978) procura mitigar, enquanto um autor como Allen (1961), por outro lado, endossa e aprofunda, afirmando que não há ciência a não ser das Formas (excluídos os seres sensíveis), e que não há opinião a não ser dos

sensíveis (excluídas as Formas). Tirando o aspecto de a definição da teoria dos dois mundos envolver uma discussão sobre a distinção estrita entre dois grupos de objetos e de proposições sobre eles, dicotomia levada ao extremo por Allen, que fala de "graus de ser" e de "mais ou menos realidade" de um ou outro grupo, o que leva esses autores a falar de uma "teoria dos dois mundos"? Por que aplicar essa nomenclatura ao tema mais relevante dos *ditos* "*middle dialogues*" de Platão, e, sobretudo, por que conferir tais nomes à análise do final do livro V da *República* (475a-480a), onde o conceito ou a definição de "mundo" não é explicitamente visada? Assim, por que conferir o rótulo "*two-worlds theory*" a esse trecho do livro V da *República*? Mais do que apenas um nome, não seria isso multiplicar os problemas de uma passagem já controversa o suficiente?

O fim do livro V da *República* (475a-480a), se fosse analisado de maneira isolada, não nos induziria a formular o problema da ontologia e da epistemologia de Platão em termos de "dois mundos", mesmo na vertente que concebe o suposto dualismo platônico de maneira radical e enxerga a total "separação" das Ideias ou Formas das coisas sensíveis numa espécie de hipóstase da crítica que Parmênides dirige à teoria das Formas defendida pelo jovem Sócrates no *Parmênides* (133b-135c), e, sobretudo, numa radicalização do viés aristotélico e sua crítica às Ideias baseada no conceito de "separação" (χωρισμός) (*Metafísica*, I, 6, 987a29-997b20; XIII, 4, 1078b30-36). Em nosso entendimento, o rótulo "teoria dos dois mundos" só não pode ser considerado como arbitrário na interpretação da passagem destacada do livro V da *República* devido à sua inserção numa visão mais ampla e tradicional sobre a "epistemologia metafísica" de Platão, supostamente fundada em outras passagens da *República* e de outros

dos *ditos* "*middle dialogues*" ou "diálogos intermediários", como o *Banquete*, o *Fédon* e o *Fedro.*[1]

Devemos assinalar também como a teoria dos dois mundos está fundada sobre toda uma história do termo "mundo inteligível" (κόσμος νοητός), que se impregnou no estudo da filosofia platônica, mas cuja expressão não encontra lastro textual em *nenhum* dos diálogos platônicos. Nem na *República* nem mesmo no *Timeu*, diálogo concernente à geração do κόσμος, existe a dicotomia e a terminologia que opõe um κόσμος νοητός a um κόσμος αἰσθητός, que, ao que tudo indica, se tornaram noções comuns *depois* do advento do chamado "médio platonismo".[2]

Assim, a distinção entre dois grupos de objetos e/ou proposições no plano epistêmico talvez não nos levasse a formular a questão em termos de uma "teoria dos dois mundos", mas, com efeito, este foi o título que os estudiosos aplicaram ao problema, muitos deles sem qualquer investigação acerca dos sentidos, dos pressupostos, das origens e implicações desse viés interpretativo.

---

[1] Outras passagens que comprovariam ou sugeririam uma separação de dois mundos na ontologia e epistemologia platônicas são apontadas pelos comentadores: *Fédon* 79a; *Filebo* 58e-59c; *Timeu* 28a-29c; 51d-52a. Ver Fine , 1978, p. 122, n. 3; Ferrari, 2000, p. 393, n. 1; Marques, 2011, p. 145, n. 3.

[2] As ocorrências mais antigas registradas da expressão κόσμος νοητός podem ser encontradas na obra de Fílon de Alexandria (I d.C.). Especialistas na obra de Fílon, como Runia (2001, p. 136), além de Whittaker (1990, pp. 86-87, n. 67), reconhecem que as expressões κόσμος νοητός e κόσμος αἰσθητός não ocorrem nos textos de Platão, e sugerem que Fílon, ao se utilizar delas, pode ter se inspirado no "ser vivo inteligível" do *Timeu*, ou no ὁρατός τόπος e νοητός τόπος da *República* e outros diálogos. Contudo, questionamos a suposição desses autores de que o termo κόσμος νοητός, apesar de não ocorrer nos diálogos, tem uma clara inspiração platônica. Parece que Fílon elabora uma filosofia muito diferente da que encontramos nos diálogos, a despeito de suas influências platônicas, como será visto no capítulo 6.

A interpretação da teoria dos dois mundos parece ser sugerida na *República* nas passagens em que supostamente se estabelece uma diferença de âmbitos ontológicos/epistemológicos, porém vistos como estabelecendo uma dicotomia radical, mesmo uma oposição, como se esses aspectos da realidade (mundos completamente distintos, segundo muitos comentadores) rivalizassem entre si. Entre tais passagens, destacamos a imagem da caverna no livro VII da *República* (em especial 517b-d), e também o símile do sol e da linha no livro VI da mesma obra. De qualquer maneira, apesar das leituras metafóricas dessas passagens, não se tem nelas qualquer referência textual explícita à noção de "mundo". A imagem da linha, geométrica, estabelece uma distinção clara entre dois τόποι, literalmente, e não dois κόσμοι. Sócrates fala de νοητός τόπος e ὁρατός τόπος (lugar inteligível e lugar visível) (*República*, VI 508c1, 509d2; VII 517b7, 527e3, 532d1), e não de κόσμος νοητός e κόσμος ὁρατός, ou, como nos foi legado pela tradição, κόσμος αἰσθητός. Não obstante, os comentadores e tradutores, quase unanimemente, projetaram nas ocorrências do termo τόπος a noção de κόσμος, numa tradução que nos parece ser inviável, pois demonstra falta de cuidado seja no que concerne à noção de κόσμος, seja no que concerne à noção de τόπος (lugar ou região), cuja importância na *República* e na obra de Platão em geral não tem recebido a devida atenção dos intérpretes. Então, mais um problema se põe quanto ao estudo da teoria, relativo ao vocabulário empregado nos diálogos que estaria na origem da teoria em questão e os conceitos vinculados a esses vocábulos, cuja discussão, a nosso ver, deve ser recolocada para uma adequada avaliação da referida interpretação, que não deve ser vista como um dado natural dos diálogos.[3]

[3] Ver o recente livro de Moss (2021), que defende de modo contundente uma versão epistemológica da teoria dos dois mundos e a "leitura dos Distintos Objetos" (*Distinct*

Para além de notar uma inadequação terminológica acidental na formulação da teoria dos dois mundos, podemos perceber resoluções metodológicas e filosóficas bem definidas no debate sobre a questão, que evidenciam a escolha de pressupostos (claramente relativos) e uma perceptível influência de outras tradições históricas, platonistas ou não, formando uma estrutura que muitas vezes escapa ao viés analítico dos defensores da teoria dos dois mundos e no modo como a questão tradicionalmente tem sido posta pelos comentadores, como se fosse um dogma bem estabelecido e não representasse um problema.

Em todo caso, a bibliografia estudada sobre a teoria dos dois mundos, de maneira geral, acaba formulando a discussão como uma dualidade ontoepistemológica que toma a noção de "mundo" de maneira metaforizada e insuficientemente definida, separada dos termos dos diálogos, de seus contextos dramáticos e de suas elaborações conceituais. Por exemplo, os autores que endossam a teoria dos dois mundos (e, às vezes, seus críticos) quase nem

---

Object Reading), com o seguinte destaque (2021, pp. 26-27): "Até recentemente não havia debate sobre os Dois Mundos (*Two-worlds*): os estudiosos simplesmente presumiam que Platão defendia a visão dos Objetos Distintos, tanto na *República* como nos diálogos relacionados (ver a Secção 3 para as evidências). Por que essa leitura foi tão difundida? Harte (2018) cita essa passagem como pano de fundo para o argumento dos poderes; Vogt argumenta explicitamente que, ao dizer que cada poder é "por natureza" (*pephuke*) sobre seus objetos (*República*, 477b), Platão quer dizer que "é da natureza do conhecimento e da crença ser estruturado em direção a seus objetos" (Vogt 2012, p. 63). Penso que a resposta é clara: é a leitura natural, simples e direta das discussões de Platão sobre *epistêmê* e *dóxa* em toda a *República* e também em diálogos relacionados [...]. Para ser clara quanto a meu objetivo: eu quero mostrar que há copiosas evidências de que nos diálogos dos Dois Mundos (*Two Worlds Dialogues*) – aqueles que separam Formas dos perceptíveis – Platão está trabalhando com uma visão epistemológica na qual a crucial divisão se lastreia na divisão metafísica: o tipo superior de cognição é restrito às Formas, e o tipo inferior é restrito aos perceptíveis".

mencionam o conceito de "mundo", deixando de lado uma discussão pormenorizada sobre o tema, além de prescindirem da discussão de influências como a astronomia, a cosmogonia, a cosmologia e a topologia, vitais no trato do problema da separação de planos de objetos e de faculdades cognitivas; além disso, em alguns casos, os defensores da teoria dos dois mundos desconsideram a história e a significação de κόσμος (e das outras palavras que poderiam denotar "mundo") dentro e fora do *corpus platonicum*.

Em síntese, os adeptos da teoria dos dois mundos deixam de analisar a própria noção de κόσμος em função de uma concepção geral, subreptícia e intuitiva de "mundo", nem sempre posta a claro, e destituída de sua potência cosmológica. Trata-se menos de avaliar o que Platão entende por κόσμος do que lidar com uma noção filosófica própria de "mundo", nem sempre explicitada, mas que vem a ser decisiva na tomada de opinião acerca de se há ou não dois mundos na filosofia platônica. E ainda, na medida em que formulada de maneira atrelada à teoria das Ideias, a interpretação da teoria dos dois mundos acaba projetando na primeira uma série de equívocos que longe de esclarecer a hipótese das essências inteligíveis, as Formas, acaba complicando-a, e, em alguns casos, distorcendo-a. Isso não quer dizer que desprezamos os principais problemas colocados pela vertente analítica (ou ontológica-epistemológica) no tratamento da teoria dos dois mundos, mas apenas que pensamos ser viável tratar esses mesmos problemas de outra perspectiva, que ponha em jogo o entendimento da noção de mundo, bem como de espaço e lugar, tal como elas ocorrem nos diálogos de Platão, na *República*, mas mais precisamente no *Timeu*.

O *Timeu* é um diálogo supostamente mais tardio que a *República* e, segundo uma tradição consolidada, seria o típico, ou melhor, o único

representante de um *excursus* platônico pela cosmologia e pela física.[4] De qualquer modo, ainda que possamos encontrar muitas outras referências ao vocábulo κόσμος em outras partes do *corpus platonicum* (vide *Filebo*, 16c-d; *Górgias*, 507e-508a; *Político*, 268d-277a, entre outros), o *Timeu* se destaca por tratar justamente da própria gênese do mundo, tema inserido numa pesquisa em torno da φύσις e pela origem de todas as coisas, o que coloca o diálogo na tradição dos assim chamados filósofos "pré-socráticos".[5]

Nesse contexto, nosso interesse se concentra nos discursos de *Timeu* sobre o mundo ou universo e sobre o "terceiro gênero", visando ressaltar a unicidade do "κόσμος" neles apresentada. Os autores que sustentam a teoria dos dois mundos pensam encontrar subsídios para essa interpretação em duas importantes passagens do *Timeu*, em 28a e 51d-e, onde mais uma vez são distinguidos os objetos inteligíveis dos objetos sensíveis e os tipos de cognição correspondentes. Em 28d, a distinção é apresentada no contexto da discussão de Timeu sobre qual modelo orientou a geração do mundo (tomando-se como pressuposto que o κόσμος veio a ser, pois ele é visível e tangível, isto é, possui um corpo, formado pela ação do Demiurgo); já em *Timeu* 51d-e, a distinção entre os gêneros inteligível e sensível é retomada para ser reelaborada, sendo orientada pela proposição de um novo gênero, o terceiro, que possa servir de suporte e como que de base para o "vir a ser", mediando a composição entre o gênero inteligível e o gênero sensível, entre o ser e o vir a ser, τὸ ὂν e τὸ γιγνόμενον.

---

[4] O *Timeu* é o único diálogo de Platão a ser rotulado no gênero "físico", segundo a classificação legada pelos manuscritos.

[5] Sobre a correlação da ἱστορία περὶ φύσεως com a discussão sobre o κόσμος nos chamados "pré-socráticos", ver Naddaf, 2005, p. 172, n. 33. Para uma introdução aos pré-socráticos e suas pesquisas em torno da ordem de todas as coisas, ver Laks, 2013.

Entretanto, ainda que, em princípio, seja estabelecida no *Timeu* uma heterogeneidade essencial entre os objetos estáveis que podem ser apreendidos apenas pelo pensamento e os objetos instáveis percebidos pelos sentidos intermediados pelo corpo, o desenrolar do discurso e mito de Timeu aponta para outra direção, qual seja, a de defender explicitamente a unicidade do κόσμος. Timeu se dirige a uma questão clássica na tradição pré-socrática, que se perguntou sobre se o mundo ou universo tem uma origem, como esta se deu, se o universo é limitado ou ilimitado, e quantos κόσμοι existem, entre outras questões recorrentes na discussão sobre a origem e a ordem de todas as coisas.[6] Homologando essa discussão, mas acrescentando nela novidades, Timeu tem uma opinião própria sobre como o mundo veio a ser como uma obra de um artesão divino, o Demiurgo, que fabrica o universo a partir do paradigma inteligível, imutável. "Nosso mundo", afirma Timeu em 27d, é uma "imagem de algo" (τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς), *mas não é uma cópia de um mundo inteligível*, como vemos em *Timeu* 30d-31b, e sim de um *ser vivo inteligível*.

Nesta passagem, assim como no discurso de Timeu de maneira geral, há uma explícita referência à unicidade do κόσμος, tratando-se de um princípio decisivo na argumentação do estrangeiro de Locres acerca de um assunto tão difícil quanto amplo, com o qual devemos nos contentar com uma exposição que tem o status de um "εἰκὼς μῦθος", em nossa intepretação, entendido como "mito razoável". Note-se ainda que, de saída, o termo κόσμος só ocorre para expressar o resultado da ação que o Demiurgo exerce segundo a exposição de Timeu, no qual o "mundo" ou o "universo" é produzido como uma

[6] Ver, entre outros, Cornford, 1934.

imagem do paradigma inteligível.[7] Antes da ação ordenadora do Demiurgo, deus bom e destituído de inveja, não existe um κόσμος, e sim um "ser vivo inteligível" (τέλεον καὶ νοητὸν ζῷον; 39e1); ὁ ἔστιν ζῷον (39e8); παντελὲς ζῷον (31b1), que compreende em si todos os "seres vivos inteligíveis" (νοητὰ ζῷα; 31a5; 39e4) e serve de modelo para o "ser vivo visível" (ζῷον ὁρατὸν; 92c7), o mundo, também dito um "ser vivo dotado de alma e intelecto" (ζῷον ἔμψυχον ἔννουν; 30b8).[8] Por certo, a compreensão do "ser vivo inteligível" põe as maiores dificuldades, embora, por outro lado, sejam claras algumas das características mais relevantes do modelo a partir do qual se fabrica o κόσμος, que é pensado em função da completude, unicidade e do caráter de inclusão plena de todos os seres inteligíveis, do mesmo modo que "nosso mundo" envolve a totalidade dos seres visíveis nele contidos (31b).

O princípio de Timeu é o de que esse ser vivo inteligível deve abarcar todos os seres inteligíveis, pois, do contrário, haveria ocasião para um argumento de regressão, na medida em que um paradigma incompleto sugeriria um outro paradigma paralelo, que abarcasse tanto o primeiro paradigma inteligível incompleto quanto a cópia visível, de tal modo que os dois primeiros perderiam em seu caráter de perfeição e completude (e assim de beleza e de bondade), atributos

[7] A relação entre o κόσμος e a geração é evidente e pontuada ao longo de todo o discurso de Timeu. Este afirma que o mundo é "a mais bela coisa nascida (κάλλιστος τῶν γεγονότων)" (*Timeu* 29a; ver ainda 37a); sustenta que o mundo tem um corpo, que é constituído pelo Demiurgo, de tal modo que tem a propriedade de ser visível e tangível (28c). Além disso, κόσμος é tratado de maneira intercambiável com οὐρανός (céu) (28a), que é visível e participa do que tem gênese, e, ainda, Timeu afirma categoricamente que a propriedade da visibilidade do Sol, dos astros e do céu é o que possibilita qualquer estudo sobre o κόσμος (47a-b).

[8] Como afirma Laurent (1996, p. 44): "Há aqui, com efeito, uma correspondência entre παντελὸν ζῷον e o ζῷον ὁρατόν, mas o texto não fala em parte alguma de κόσμος νοητός".

visados como essenciais no decorrer do discurso sobre a produção do universo.

Timeu é bastante coerente no que concerne à sua defesa da completude e da unicidade do κόσμος. Ao longo de todo o diálogo, o tema recorre, seja na definição da composição do corpo do mundo (pois sendo o κόσμος um ser vivo visível, possui um corpo e uma alma), o qual é constituído pelo Demiurgo com a utilização de todo o material disponível, que é completamente exaurido na fabricação desse corpo, sem restar sobras, não havendo também um "exterior" (32d-33a), a partir do qual possa sofrer ações externas (e, portanto, nenhum outro mundo, além de implicar uma concepção de espaço cosmológico finito). E ainda, o princípio da unicidade e completude é mantido mesmo depois de uma pequena hesitação de Timeu, que, num dado momento do diálogo (55c-d), questiona a possibilidade de haver cinco mundos, cada qual correspondente a um elemento corpóreo primordial (fogo, terra, água e ar) e mais um, passo que não é muito claro e cuja explicação traz dificuldades para os comentadores (Cornford, 1997, pp. 219-222; Paparazzo, 2011). Enfim, a conclusão da obra (92b-c) mostra de maneira inequívoca a ênfase de Timeu na "singularidade" do κόσμος, que pode ser chamado apropriadamente de *universo* e não de "pluriverso".

De todo modo, quando "Platão", no *Timeu*, se dirige ao problema da geração de todas as coisas, ele vincula as concepções cosmológicas da obra à teoria das Ideias em si, típica de sua filosofia. Não se pode dizer que faltem análises acerca de como se manifesta a teoria das Ideias no *Timeu* e do papel que esse diálogo tem na visão geral do mais importante tema da filosofia platônica. Ao contrário, o assunto é amplamente debatido, desde a antiguidade. Contudo, supomos que nesse debate falta uma discussão e referência explícita à questão da

teoria dos dois mundos, num contexto em que isso seria uma expectativa razoável e talvez até necessária. Por exemplo, podemos mencionar o importante estudo de Brisson (1998) sobre o *Timeu*, no qual praticamente não se confere nenhuma atenção ao problema clássico do número de mundos na filosofia antiga, e a análise é mais centrada na figura do Demiurgo do que no debate sobre o "κόσμος" e todas as questões pertinentes. Apesar de oferecer uma definição sobre o "mundo das Formas inteligíveis", num extenso capítulo consagrado ao tópico (Brisson, 1998, pp. 107-174), em que oferece sua visão sinóptica da teoria das Formas inteligíveis, Brisson passa ao largo da questão dos dois mundos propriamente dita, sem fazer justiça a detalhes significativos do mito sobre o Demiurgo, bem como à acirrada discussão na antiguidade sobre o ser vivo inteligível e o "mundo inteligível", que se tornaram expressões comuns no médio e no neoplatonismo.

Outra série de argumentos que embaraçam a interpretação da teoria dos dois mundos tem a ver com a χώρα (52a8), o "espaço",[9] e a introdução, no *Timeu*, do "terceiro gênero" (τρίτον γένον; 48e4), dito uma "espécie difícil e obscura" (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος; 49a3). Os adeptos da teoria dos dois mundos normalmente tomam como um pressuposto básico de suas leituras a constante diferenciação platônica entre o sensível e o inteligível como "dois gêneros" ou duas "espécies" de realidades, baseados em expressões que de fato recorrem no *Fédon* (79a), na *República* (509d) e no próprio *Timeu* (27d-29d; 51d-52a), que distingue as propriedades do paradigma (eterno e imutável)

[9] A tradução de χώρα tem se mostrado uma das mais difíceis da obra platônica devido às dificuldades de se compreender o que ela significa. Nossa opção preliminar para verter χώρα é por "espaço", alternativa que será testada e avaliada sob nossa perspectiva de estudar as noções de lugar e espacialidade nos textos selecionados.

das propriedades de suas imagens ou reflexos (variáveis e perecíveis). No entanto, o *Timeu* traz complicações para os esquemas mais comuns da teoria dos dois mundos, que mais uma vez nos levam a pôr em dúvida a pertinência da referida interpretação. Pois o terceiro gênero, tido como crucial para o prosseguimento do diálogo, deve ser presumido por necessidade, e só pode ser apreendido por um "raciocínio bastardo" (λογισμῶ τινι νοθῶ; 52b2), já que ela, a χώρα, "participa do inteligível por uma via cheia de impasses" (μεταλαμβάνον ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοῆτου; 51a7-b1). Timeu afirma que a χώρα é uma espécie de gênero híbrido, posto que, semelhantemente ao gênero inteligível, ela é eterna, invisível e destituída de geração e corrupção, enquanto, por outro lado, recebe a função de ser o receptáculo ou a ama de tudo aquilo que vem a ser. Apesar da volumosa bibliografia sobre a χώρα, mais uma vez sustentamos que é necessário um tratamento mais contundente no que tange à sua relação com a interpretação da teoria dos dois mundos, e postulamos que é possível obter novos resultados no tratamento do objeto em pauta em vista de uma cuidadosa análise dos conceitos ou noções de espaço, lugar e espacialidade, visados conjuntamente com uma avaliação da teoria das Formas inteligíveis, e em conexão com os termos da *República* e de outras obras nas quais ocorrem os termos τόπος, χώρα e demais expressões de cunho "topológico".[10]

Serão destacadas as questões inerentes à teoria do espaço-lugar nos diálogos selecionados, a começar pela questão acerca de se há propriamente uma teoria desse tipo na obra platônica. Postulou-se

[10] Vamos tratar da χώρα como espaço, lugar ou sede, contestando sua posição tradicional (aristotélica) como alguma espécie de "matéria". A dimensão espacial da χώρα sobressai quando ela é definida como "aquilo em que" (τὸ ἐν ᾧ; *Timeu*, 49e7, 50d1, 50d6), como a "situação" (ἕδρα: 52b1) e "lugar" (τόπος: 52a6, 52b4) do vir a ser.

que ela existe e está diretamente vinculada à teoria das Ideias inteligíveis, na medida em que o gênero do vir a ser precisa necessariamente de uma localização ou sede, o que por sua vez exige um outro gênero irredutível ao do ser e do vir a ser. Em termos específicos, o tema do espaço-lugar em Platão está vinculado a questões inerentes à teoria das Formas inteligíveis, tais como o problema da relação entre uno-múltiplo, a questão do caráter espacial e temporal dos seres sensíveis, o problema da distinção de planos/regiões ontológicas, assim como o problema do movimento (seja o movimento próprio das coisas sensíveis, sejam os movimentos anímicos), bem como o vir a ser e a corrupção que lhe é própria (no *Timeu* explicada em termos da relação entre alteração/surgimento/perecimento e deslocamento/mudança de lugar). Além disso, a pesquisa sobre a teoria do espaço-lugar em Platão evoca uma cosmologia, que normalmente toma a espacialidade como um problema fundamental (e a posição secundária da cosmologia platônica nas abordagens mais comuns da teoria dos dois mundos explica em parte o aviltamento da questão do espaço-lugar em Platão, em especial em sua relação com a teoria das Ideias inteligíveis). E ainda, notamos como os autores antigos, nomeadamente Aristóteles, conferiram grande importância às discussões platônicas nesse campo, sendo que o estagirita as relaciona mesmo à sua crítica à teoria das Ideias e aos absurdos da "separação", em sua crítica à χώρα como o "participável" e como o substrato material da realidade sensível (*Física,* IV, 2, 209b11-13). Segundo Aristóteles, embora Platão tenha dado uma definição do que é o lugar, ao contrário dos pensadores anteriores, que apenas postularam sua existência sem explicá-la, ele confunde o espaço com a "matéria" (ὕλη). O estagirita, ao citar o *Timeu*, relaciona espaço, matéria e lugar, ressaltando, pois, o problema da

χώρα como central na ontologia platônica de maneira geral, do mesmo modo como o problema do espaço-lugar é crucial na cosmologia platônica, aqui posta em destaque. Embora não partilhemos da crítica de Aristóteles nesse aspecto, ela dá uma boa ideia da importância dos conceitos ou definições de χώρα e τόπος nos principais desdobramentos da(s) teoria(s) platônica(s).

Assim, em síntese, estas são as razões que nos impelem a propor uma releitura crítica da teoria dos dois mundos atribuída a Platão, e as principais questões que dirigimos àquela que denominamos de "interpretação *standard*" ou padrão da teoria das Ideias. Seguindo o viés aberto por Laurent (1996) e sobretudo por Marques (2011), a proposta deste livro é a de aprofundar a discussão e superar essa interpretação cristalizada segundo as vias aqui delineadas, com novos argumentos alternativos contra a assim denominada "teoria dos dois mundos" atribuída a Platão, fundados, sobretudo, nas concepções de mundo, espaço e lugar apresentadas no *Timeu*.

No primeiro capítulo, avaliamos o *status quaestionis* da teoria dos dois mundos, discutindo de maneira geral os sentidos, as origens, os pressupostos e as implicações da referida teoria, com vistas a mostrar a riqueza inerente de uma discussão mais ampla e aprofundada em torno da interpretação.

No segundo capítulo, apresentamos e discutimos o que pode ser considerado a via existente de tratamento da questão dos dois mundos em Platão, que será denominada de "via *standard*". Essa via compreende basicamente a maior parte da literatura secundária dedicada especificamente a discutir a denominada teoria dos dois mundos de Platão, sendo confinada ao fim do livro V da *República* e à distinção ontológica-epistemológica entre ciência ou conhecimento e opinião ali descrita. Estudaremos parte da bibliografia

especificamente dedicada à referida questão, mostrando seus impasses internos e insuficiências, particularmente a redução que a via *standard* produz na discussão sobre os dois mundos e o aviltamento de questões importantes, como a cosmologia e a topologia dos diálogos platônicos.

No terceiro capítulo, destacamos a tríade mundo, espaço e lugar de uma maneira geral, mostrando a sua pertinência e significação ontológica-epistemológica para a leitura dos diálogos platônicos e sobretudo para a teoria dos dois mundos, destituindo a interpretação mais comum de Platão de seu caráter dogmático e transformando-a em questão ou problema a ser discutido.

No quarto capítulo, tratamos especificamente do modelo do mundo no *Timeu*, o νοητὸν ζῷον, tomando já distância da via tradicional, que privilegiou a distinção ontológica-epistemológica dual tal como esboçada no proêmio do discurso sobre a produção do universo, a figura do Demiurgo e as obras da razão, bem como a discussão sobre o εἰκὼς μῦθος, temas amplamente debatidos pelos comentadores, em direção a uma questão fulcral para a avaliação da teoria dos dois mundos, a saber, a do modelo do mundo como um *ser vivo inteligível* (νοητὸν ζῷον), que ganhou menos atenção a despeito de sua importância para a decisão acerca de uma teoria de dois mundos em Platão.

No quinto capítulo, discutimos especificamente a natureza e as implicações do terceiro gênero, o enigma da χώρα, dando nossas razões para o entendimento da noção no campo conceitual da espacialidade, e como a χώρα enquanto espaço-lugar e princípio de diferenciação por si só abala a compreensão da teoria dos dois mundos na versão *standard*.

No sexto capítulo, partimos de um capítulo de livro de Runia (1999), mas tomamos outras conclusões, propondo um esboço da história dos termos κόσμος νοητός e κόσμος αἰσθητός, com o objetivo de mostrar a riqueza de um tal enfoque e como a tradição platonista cunhou a expressão "mundo inteligível" e seu par, "mundo sensível", ao mesmo tempo partindo do *Timeu* e distanciando-se dele, dando passos largos para além dos textos primários de Platão que serviram de base a uma tal construção teórica.

No sétimo capítulo, tratamos do notório problema do εἰκὼς μῦθος/εἰκὼς λόγος, mostrando como a teoria dos dois mundos influenciou profundamente a interpretação do "mito razoável" do *Timeu*, o qual analisamos a partir da leitura de um artigo de Burnyeat (2005), contraposta à releitura de outros comentadores adeptos da interpretação tradicional.

A partir disto, esperamos consolidar uma visão alternativa de alguns dos principais temas dos diálogos, tomando posição contrária ao dogma dos dois mundos, tão solidamente estabelecido nas leituras da filosofia platônica.

1. Sentidos, pressupostos, origens e implicações da teoria dos dois mundos

1.1. Introdução

Embora seja comum atribuir a Platão uma teoria dos dois mundos, é necessário estabelecer com clareza o que essa suposta teoria significa, pois, em princípio, apesar do pretenso poder explicativo e sintético dessa terminologia que se tornou a expressão da filosofia de Platão e do platonismo por antonomásia, não estamos certos de que compreendemos perfeitamente o que significa esse rótulo rotineiramente agregado à filosofia platônica. Além disso, pelo fato de a chamada teoria dos dois mundos ter se tornado uma opinião tão comum entre os estudiosos de Platão, o próprio rótulo parece ter se desgastado, de maneira que, não se sente em geral a necessidade de uma explicação mais cuidadosa, uma investigação ou um comentário mais pormenorizado sobre por que existe algo como uma distinção de mundos, e o que, de fato, isso significa para compreender e avaliar o pensamento filosófico de Platão.

Existe um desgaste nas interpretações da obra platônica baseadas na suposta dicotomia de dois mundos, mas que só pode ser percebido com uma inspeção minuciosa, já que essa deterioração não foi ainda suficiente para provocar uma mudança do paradigma mais

corrente de interpretação. Aqui, falar de paradigma parece ser acertado, se temos em mente que a interpretação dos dois mundos de certo modo se tornou a própria estrutura, a base da recepção de Platão de maneira geral. Historicamente, desde a antiguidade, e vigendo até os dias de hoje, o que poderíamos denominar de o "paradigma dos dois mundos" determina a compreensão da filosofia de Platão. Isso poderia explicar os motivos de haver tão poucas discussões abertas sobre o sentido da teoria dos dois mundos, em comparação com a frequência e a intensidade com que a teoria aparece nos comentários da obra de vários autores, de épocas diferentes e com pontos de vista diversos. Como será mostrado, a teoria dos dois mundos, em sua significação mais comum, e que de algum modo se tornou padronizada, exerceu e ainda exerce uma poderosa influência, prevenindo as críticas, as tentativas de revisão, e mesmo um esclarecimento sobre o que significaria, afinal de contas, atribuir a Platão a invenção de um mundo de ou das Ideias.

Apesar de a teoria dos dois mundos ser propagada como o fecho de abóbada do presumido sistema platônico, pode-se pensar que há um déficit de compreensão acerca de seus significados, pressupostos, origens e implicações. Retomar essas questões, ao invés de reforçar, enfraquece os motivos para se atribuir a Platão a teoria dos dois mundos, contrariando a imagem pela qual esse filósofo é amplamente conhecido.

Nesse sentido, a crítica da teoria dos dois mundos tem muito de uma desconstrução desse edifício teórico, mas o sentido e a relevância dessa tarefa só ficam nítidos, evidentemente, quando entendemos como os intérpretes, de maneira *sistemática*, elaboraram uma teoria dos dois mundos e projetaram esse construto sobre a filosofia dos diálogos como se fosse algo absolutamente natural.

A introdução deste trabalho não poderia iniciar senão procurando indicar, de maneira breve, o que é a teoria dos dois mundos, elucidando seus sentidos possíveis, e tomando-os como não óbvios, ao contrário do que ocorre normalmente. Deve ainda mostrar a ampla aceitação dessa teoria e como ela influencia decisivamente as interpretações de Platão, seja sobre temas particulares ou sobre temas gerais da obra, incluindo a questão sobre a unidade teórica do *corpus platonicum*. Nesse percurso, serão identificados também alguns dos pressupostos conceituais que fundam ou estimulam as interpretações da teoria dos dois mundos. Por fim, vamos apresentar alguns motivos para uma investigação sobre as origens históricas da interpretação dos dois mundos na tradição posterior, platonista ou não, que mostrem alguns dos principais momentos de sua evolução desde seu surgimento, no contexto do médio e do neoplatonismo e além.

1.2. O que é a teoria dos dois mundos e onde a encontramos na obra de Platão?

A teoria dos dois mundos, até por causa de sua difusão, pode ter significações diferentes, variações de entendimento que podem ser levadas em consideração e fazer diferença na sua avaliação. Essas nuanças serão exploradas ao longo do trabalho, porque revelam pressupostos e premissas-chave da interpretação, mas aqui deve-se partir de uma definição básica.

Se considerarmos a própria expressão "teoria dos dois mundos", já temos aí, de saída, que explicar não só o significado dos dois mundos distintos, em geral aferrado ao ícone do dualismo e da visão de Platão que conhecemos dos manuais, como o filósofo da caverna, para o qual os humanos vivem num mundo de sombras. Teríamos também que explicar porque a suposta separação de mundos resulta numa *teoria*, uma palavra que não aparece em Platão com o sentido que ela tem em Aristóteles, e que tem levantado discussões sobre o seu significado, uma vez que as definições outrora mais fortes de teoria como contemplação, estritamente vinculadas a uma elaboração doutrinal e a descoberta de uma verdade divina, hoje em dia se mostram insatisfatórias (Festugière, 1967). Não obstante, o presente trabalho não vai discutir em maiores detalhes a primeira parte do rótulo, isto é, a noção de *teoria*, o que poderia ser posto em questão; nosso foco será, mais que a nomenclatura, o conteúdo da referida teoria, os seus significados e implicações.

Outra denominação para o que neste livro chamamos principalmente de "teoria dos dois mundos" é "doutrina" ou "dogma" dos dois mundos, nomenclatura também utilizada por outros autores, entre os quais Alícan e Thesleff (2013, p. 16) e Nails (2013), considerando a cristalização de uma versão geral dessa tese entre os estudiosos e eventualmente a falta de interesse dos intérpretes em discutir a propriedade desse "dogma" persistente. Em geral, estamos de acordo com esses autores, mas no mais das vezes nos referiremos a essa interpretação como "teoria dos dois mundos" devido à consagração dessa terminologia, sobretudo nos artigos que procuraram mais diretamente discutir esse rótulo, seus significados e sua adequação com relação aos diálogos de Platão, em particular no *Timeu*.

Algo que chama a atenção é que o núcleo duro da interpretação da teoria dos dois mundos é mais ou menos o mesmo na maior parte dos autores que aderem a ela, e tem sua formulação consagrada na literatura secundária sobre Platão no século XX, apesar de suas raízes serem bem mais antigas, confundindo-se com o que se denomina de "platonismo" e também "teoria das Ideias".

Por ora, ficaremos restritos à versão que poderíamos chamar de contemporânea da teoria dos dois mundos. Ela tem diversos adeptos e fartos exemplos de definição, de tal modo que escolhemos apenas algumas perspectivas mais conhecidas e eloquentes. Para uma primeira definição, Allen fornece um exemplo elucidativo:

> *República* V (475a-480a) contém uma das primeiras afirmações na filosofia europeia da doutrina dos graus de ser e realidade. Platão distingue dois tipos de objetos, *noetá* e *doxastá*, dois Mundos, os Mundos do Conhecimento e da Opinião. E ele sustenta que, desses Mundos, o do Conhecimento é o mais real. (Allen, 1961, p. 325)

Allen parte do fim do livro V da *República* (473c11-480a13), que se tornou o *locus classicus* para a formulação da teoria dos dois mundos e de sua discussão na bibliografia secundária. Em *República* V, temos uma das mais claras distinções na obra platônica entre o conhecimento e a opinião, um tema vital e que certamente está entre os principais, se não o principal problema filosófico de Platão, sobretudo se pensarmos na posição privilegiada que essas duas esferas do pensamento platônico assumem entre os estudiosos de língua inglesa. Na posição de Allen, vemos como a interpretação da teoria dos dois mundos está fundada na distinção entre conhecimento e opinião

com base em dois objetos ou grupos de objetos distintos, e que, de tão distintos, acabariam formando "Mundos" à parte (a grafia com inicial maiúscula provém de Allen). Um desses mundos é o verdadeiro, ou, como afirma Allen, é mais "real" e tem mais "ser" do que o outro, a cópia menos real do mundo das Ideias.

Em outra obra de Allen (2013 [1970]), *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, também podemos ver com clareza elementos estruturais da teoria dos dois mundos, comuns também a outros autores, e que ele próprio apresenta como sendo uma posição bem estabelecida. Segundo Allen, a teoria dos dois mundos é basicamente definida como o que normalmente é chamado de teoria das Ideias ou das Formas inteligíveis. Essa teoria, por sua vez, surgiria no que se chama de *middle dialogues*, uma suposta fase intermediária da escrita e do pensamento platônico, na qual Platão, pela primeira vez, teria elaborado as doutrinas pelas quais é conhecido: além de uma teoria política e psicológica, nos ditos diálogos intermediários, Platão teria elaborado sua mais característica tese, a saber, a postulação de Formas inteligíveis separadas das coisas particulares, que são cópias homônimas das primeiras.[11]

Allen se refere aos textos tidos como canônicos na formulação da teoria dos dois mundos, entendida como distinção entre ciência e opinião, num sentido definido, e como "separação", em sentido estrito, isto é, prevalentemente, de matiz aristotélico. Entre esses textos, estão as obras do dito período intermediário de Platão, como *Banquete*, *Fédon*, *Fedro* e *República*, nos quais o filósofo teria desenvolvido o

[11] Para Allen, essa teoria das Formas separadas já existia no dito período de juventude de Platão, como, por exemplo, no *Êutifron*. Assim, sua interpretação difere das versões mais comuns do evolucionismo, que normalmente enxergam a separação como uma noção surgida a partir dos ditos diálogos intermediários.

universal socrático encontrado nas definições a partir das Formas separadas que servem como paradigmas para a realidade sensível, mutável e instável. Assim, tendo como pano de fundo a biografia intelectual platônica tal como contada por Aristóteles, Allen recupera a historieta de que o homem Platão teria começado como um heraclítico radical, cratiliano, convencido do fluxo universal e perpétuo da realidade, depois teria conhecido Sócrates e passado pela descoberta do universal e o domínio das questões éticas, para, enfim, postular a tão afamada separação ontológica:

> Formas nos diálogos de juventude são separadas de suas instâncias, no que elas não são idênticas às instâncias e são ontologicamente anteriores a elas. Isto continua verdadeiro depois. Mas os diálogos intermediários expandem essa separação numa nova visão do universo, envolvendo uma doutrina de dois Mundos (*doctrine of Two Worlds*), separados por um golfo de deficiência e irrealidade. (Allen, 2013, p. 154)

Assim, pois, a teoria dos dois mundos emergiria da distinção dada no plano ontológico entre a realidade sensível e a realidade inteligível, por assim dizer, com sua correspondência no plano epistemológico, na distinção entre ciência e opinião, enquanto os intérpretes que aderem à referida doutrina a expressam através da distinção de mundos. Particularmente, entre todas as passagens dos diálogos que poderiam amparar a principal diferenciação platônica, os comentadores normalmente se referem aos diálogos anteriormente mencionados, e, muito especialmente, a passagens particulares, como *Fédon* 79a, em que Sócrates distingue δύο εἴδη τῶν ὄντων, além dos livros centrais da *República*, na passagem dos amantes de espetáculos

do livro V, nas imagens da linha (livro VI) e da caverna (livro VII), e, ainda, no mito da parelha alada do *Fedro* e no proêmio do *Timeu* (28a-29c), bem como em *Filebo* (58e-59c).

Um outro artigo aqui também deve ser evocado de modo breve, sobretudo porque mostra como poucos as dificuldades de nos desvencilharmos da interpretação da teoria dos dois mundos. Trata-se da obra de Cherniss de 1936, *The Philosophical Economy of the Theory of Ideas*, várias vezes reeditado, peça famosa que, também economicamente, em sua dúzia de páginas, expressa importantes princípios e sintetiza grandes temas do profícuo e influente estudioso americano. Cherniss inicia o artigo contestando a crítica de Aristóteles (*Metafísica,* I, 9, 990a34 *et seq.*; XIII, 4, 1078b34-36) à teoria das Ideias porque ela implicaria "numa supérflua duplicação do mundo fenomênico", o que seria uma distorção da hipótese das Ideias, com a qual Platão procura "salvar os fenômenos" (Cherniss, 1936, p. 445). Mesmo assumindo um viés antiaristotélico, Cherniss admite que a suposição de um "mundo de Ideias" corresponde a uma teoria unificada elaborada para explicar os fenômenos, os quais têm por principal característica a instabilidade e a dependência de uma causa (p. 455). As Ideias seriam a hipótese necessária e suficiente para que seja possível conciliar "[...] três esferas da existência, cognição e valor como fases de um cosmo simples e unificado" (p. 456). Apesar de partir de uma discussão astronômica e cosmológica, e assumir no fim a conclusão de um cosmo simples composto pelas esferas do valor, do conhecimento e da ontologia, Cherniss ainda assim não deixa de assumir que, com a hipótese das Ideias, Platão estabelece uma teoria de dois mundos, sustentando que apenas com a postulação do mundo inteligível ele poderia "evitar o autocontraditório sensibilismo de

Protágoras, o niilismo psicológico de Górgias e o dilema de Demócrito" (p. 452).

Podemos perceber assim uma ambigüidade no artigo de Cherniss, também presente em sua longa obra *Aristotle`s Criticism of Plato and the Academy* (1944), que discute detalhadamente os termos envolvidos na hipótese das Ideias e sua crítica por Aristóteles, mas, na prática, não confere nenhum espaço à discussão da teoria dos dois mundos em si mesma, seus termos e seus conceitos, que é aceita pelo autor. Nem Platão nem Aristóteles formularam, um a teoria, o outro a crítica, a partir da distinção de dois mundos, e Cherniss, de certo modo, trai a si mesmo ao não abandonar essa nomenclatura e seus conceitos. É de se notar ainda que uma das principais interpretações rivais de Cherniss, como a leitura de Robin (1908) e o que depois viria a ficar conhecido como a "doutrina esotérica dos princípios" também admite, sem problemas, o dogma da teoria dos dois mundos, como será visto a seguir.

1.3. A difusão da interpretação da teoria dos dois mundos

Como pudemos já entrever acima, a teoria dos dois mundos é uma interpretação bastante difundida. No contexto dos estudos platônicos e, em geral, onde quer que o nome de Platão apareça, com frequência há também uma alusão a essa famigerada teoria, normalmente entendida como a separação entre as Ideias e suas cópias ou, como preferimos, imagens. A nosso ver, a difusão da teoria dos dois mundos e sua adesão pela maior parte dos especialistas é um

dado relevante em toda a discussão, porque essa quase unanimidade tem deixado de lado estudos sobre o sentido e a viabilidade da interpretação.

Uma das mais notáveis características da teoria dos dois mundos é como ela atrai intérpretes das mais variadas tendências teóricas, inclusive contrárias, tendo sido capaz de unir até mesmo dois "paradigmas" completamente distintos de leitura. Nesse aspecto, para citar um grande exemplo, os termos e os conceitos dos dois mundos são empregados seja por adeptos da doutrina esotérica dos princípios, seja pelos adeptos do paradigma oposto, denominado "schleiermacheriano". Com relação à teoria dos dois mundos, isto é, sua terminologia e seus principais conceitos, comungam os estudiosos que creem que o pensamento de Platão pode ser depreendido apenas de seus escritos, bem como os estudiosos que acreditam que a teoria de Platão pode ser deduzida apenas indiretamente a partir de testemunhos externos aos diálogos, como os expoentes da chamada doutrina esotérica dos princípios, ou doutrinas não-escritas, os quais atribuem a Platão uma teoria dos dois mundos, usando o conceito e todo o vocabulário relativo a essa interpretação, sem qualquer explicação sistemática desse conceito em si. Esse é o caso, por exemplo, de Gaiser (1998/1963), Kramer (1994) e, mais recentemente, de Reale (2002, pp. 66, 76, 77, 355, 373, 645, 669; 2010, p. 153), entre outros.

Por outro lado, críticos do paradigma esotérico de leitura, a começar por Cherniss, por exemplo, além de Brisson (1998) e outros autores, também fazem uso ostensivo do vocabulário e também atribuem a Platão uma teoria dos dois mundos, embora, como já foi dito, muitas vezes não é claro o que se quer dizer ao se postular que Platão distingue e opõe um mundo sensível a um mundo inteligível.

De saída, portanto, é conveniente destacar como a diferença entre os "paradigmas" schleiermacheriano e a doutrina esotérica dos princípios comungam dos termos e dos conceitos da teoria dos dois mundos, não havendo diferença notável entre eles no aspecto referido.

Ainda com relação à difusão da interpretação dos dois mundos, Marques (2011, p. 246, n. 2) menciona outros autores como Cross e Woosley (1964) e White (1992) como proponentes dessa interpretação; Fine menciona Cornford (1941), Allen (1961), Brentlinger (1972), entre outros. Na mesma linha, podemos acrescentar ainda outros autores, como Sedley (2010, p. 10), Brisson (1998), Chambry (1949); as tradutoras da *República* Pereira (1986) e Prado (2006) também adotam a terminologia. Laurent (1996, p. 40, n. 8), registra alguns autores de língua francesa que pensam em termos de dois mundos. Essa lista, longe de ser exaustiva, poderia ser prolongada também a partir do artigo de Benitez, no qual são elencados dezenas de autores de língua inglesa de 1895 até 1959, como Burnet, Taylor, Cherniss, Vlastos, Morrow, entre outros:

> Eu não consegui localizar com certeza o primeiro uso dessa frase nos tempos modernos. R. D. Hicks fala da "hipótese dos dois mundos" (Waddell's Edition of the Parmenides, *The Classical Review* 9, p. 317, 1895), e A. E. Taylor fala frequentemente do "mundo ideal" e "mundo sensível" de Platão (sobre a interpretação do *Parmênides* de Platão, *Mind*, n.s. 5, p. 297-326, 1896), usando mesmo uma vez a frase "dois mundos" (316), mas nenhum autor sugere que está usando alguma coisa como uma nova terminologia. E ainda, as frases "dois mundos", "mundo das Formas", "mundo das Ideias", "mundo sensível", "mundo

> da percepção" (e similares) são usadas durante o século XX pelos mais influentes estudiosos de Platão, incluindo: J. Burnet (1906), J. A. Stewart (1909), J. L. Stocks (1911), R. G. Bury (1920), A. S. Ferguson (1921), Paul Shorey (1928), Harold Cherniss (1932), Gregory Vlastos (1947), Richard Robinson (1950), R. S. Bluck (1951), A. C. Lloyd (1953), A. L. Peck (1953), Glenn Morrow (1953), J. E. Raven (1953), Norman Gulley (1954), R. Hackforth (1957), e Rosamond K. Sprague (1959) (as datas indicam o ano do artigo do autor no qual as frases relevantes podem ser encontradas; depois de 1959 as citações são muito numerosas para serem mencionadas. A cunhagem não é importante. A ideia remonta a séculos atrás, senão ao próprio Platão). (Benitez, 2007, p. 231, n. 5)

Como se pode notar, a teoria dos dois mundos é uma interpretação extremamente difundida entre os estudiosos, podendo ser considerada uma *communis opinio*. É mais fácil registrar os autores que não aderem a ela do que os que o fazem, sendo os primeiros um grupo minoritário (ver 1.6). Diante disso, uma dificuldade adicional se coloca sobre a tese deste livro, que segue uma via alternativa à opinião geral estabelecida sobre uma das principais doutrinas de Platão.

1.4. Pressupostos

Em geral, a análise da formulação padrão ou "*standard*" da interpretação da teoria dos dois mundos pode nos deixar ver uma série de pressupostos em que a referida interpretação se apoia; ao mesmo tempo que é consolidada por certos pressupostos, ela também ajuda a consolidar estes últimos, numa espécie de círculo vicioso.

Em primeiro lugar, podemos discernir entre os adeptos da teoria dos dois mundos uma influência de fundo proveniente de Aristóteles, ou de uma certa maneira de ler Aristóteles. Não há como não notar a influência profunda que as formulações da teoria dos dois mundos sofrem das críticas de Aristóteles ao conceito de "separação" que os platônicos tentaram no campo ontológico. Embora o estagirita nunca tenha atribuído uma teoria de dois mundos aos platônicos e a Platão em particular de maneira explícita e literal, suas críticas foram determinantes para que se imaginasse que o *corpus platonicum* impusesse uma separação de mundos.

A noção de separação anteriormente aludida permite uma articulação com outro pressuposto fundamental da interpretação contemporânea da teoria dos dois mundos, o assim denominado "evolucionismo". Essa não é uma conexão necessária, uma vez que existem autores, tal como Cherniss, por exemplo, que aderem à teoria dos dois mundos e ao que foi chamado de "unitarianismo", uma tese oposta ao desenvolvimento doutrinal dos diálogos, mas que ocorre na maior parte dos casos, sendo portanto bastante frequente. A separação que Aristóteles atribui a Platão e aos platônicos tem a ver também com uma suposta evolução doutrinal do filósofo da Academia, que pouco a pouco teria se separado de seu mestre e elaborado os aspectos mais característicos de sua filosofia. Além de Sócrates, que teve o mérito de descobrir o universal nas definições, Platão teria estabelecido a separação entre esses universais e as coisas sensíveis, e assim aberto a lacuna entre um mundo sensível e um mundo inteligível.[12]

Entretanto, a interpretação da teoria dos dois mundos tem uma relação muito particular com o que pode ser denominado de

[12] Para mais detalhes acerca desse aspecto, ver o capítulo 6, item 6.10.

evolucionismo, o modelo de leitura que reivindica duas ou três fases radicalmente distintas no pensamento de Platão, de acordo com a cronologia evolutiva presumida da ordem de composição dos diálogos. Muito já foi discutido sobre o evolucionismo platônico, inclusive em nossa dissertação de mestrado (Almeida Júnior, 2012), mas vamos citar apenas uma referência de um adepto desse paradigma de leitura da obra platônica como um todo.

Sedley (2010, p. XXIII), na introdução a uma tradução do *Fédon*, resume a opinião geral mantida sobre o diálogo por muitos estudiosos, especialmente os de língua inglesa, no que concerne à questão da relação entre evolucionismo e a teoria dos dois mundos. São duas citações longas, mas resumem bem o quadro da relação aludida, a primeira mais centrada na posição do *Fédon* e a segunda mais centrada no grupo dos ditos *middle dialogues*:

> Correspondentemente, a despeito de sua contextualização num ponto-chave da biografia de Sócrates, há um acordo geral de que o *Fédon* pertence ao período intermediário (*middle*) de Platão e põe na boca de Sócrates uma *metafísica de dois mundos* (*two-world metaphysics*) sem precedente no grupo de diálogos da juventude (*early dialogues*). (Sedley, 2010, p. 23)

E ainda:

> A fase seguinte da obra de Platão, frequentemente chamada de seu período intermediário (*middle*), é uma na qual a especulação e argumento metafísicos ganham o centro do palco. Sócrates agora mostra-se comprometido com uma hipótese sobre a natureza do ser verdadeiro: os objetos das investigações intelectuais como aqueles

> perseguidos em diálogos anteriores são na verdade as Formas, as essências puras da beleza, bondade e outras como tais, e essas, porque sua pureza significa que elas existem à parte do mundo sensível, devem ser buscadas por meio de atividade intelectual independente dos sentidos. Esta é a célebre teoria das Formas, a inicial maiúscula sendo convencionalmente usada para marcar uma propriedade ou entidade transcendente por oposição a uma imanente. De outra perspectiva, ela foi algumas vezes chamada de "teoria de dois mundos" ('*two-world theory*'), na medida em que ela promove uma divisão radical entre os mundos sensível e inteligível. Ela é encontrada em linhas gerais no *Crátilo* e no *Banquete*, exerce um papel vital nos argumentos do *Fédon*, aparece em sua forma mais elaborada nos livros 5-7 e 10 da *República*, recorre em roupagem mítica no *Fedro*, e é submetida à crítica questionadora (ainda que não necessariamente fatal) da própria pena de Platão na parte inicial do *Parmênides*. (Sedley, 2010, p. 10)

A citação de Sedley fala por si só no que tange à relação entre teoria dos dois mundos e o evolucionismo, mostrando suas principais características e comprovando o fato de a interpretação ser a tese mais respaldada pelos comentadores. Não cabe aqui fazer uma crítica do evolucionismo, algo que outros autores já fizeram e porque fugiria ao tema deste livro, e a esse respeito remetemos à bibliografia especializada: Howland (1991); Cooper (1997); Annas (2003); Griswold (2003); Gill (2006); Almeida Júnior (2012, caps. 1 e 2).

Outra concepção que serve quase que como um paradigma de leitura, dada sua aceitação e ampla utilização nos comentários, é a noção geral de "dualismo", em suas múltiplas representações na

interpretação da obra platônica.[13] Seguindo o esquema da separação de mundos aludido anteriormente, correspondentemente, temos uma forma geral de dualismo que encampa a distinção entre corpo e alma, entre conhecimento e opinião, ser e vir a ser, Forma e matéria, metafísica e física, divino e humano, sobrenatural e natural, macho e fêmea, uno e múltiplo, bem e mal, entre outras expressões contrárias, ao mesmo tempo bases e consequências da suposta teoria dos dois mundos. No entanto, a visão dualista de Platão foi discutida e questionada em seus diferentes aspectos por algumas autoras, em dois artigos (Reis, 2007; Vasiliu, 2015) e em um livro organizado por Candiotto (2015), em que, no geral, os autores assumem uma tendência de nuançar ou mesmo de superar integralmente as visões dualistas mais fortes em Platão.

O tema geral do dualismo, dada sua amplitude na obra de Platão e além dela, mereceria um estudo mais contundente. Mas não podemos fazê-lo aqui, e nos limitaremos a uma breve resenha de estudos mais completos sobre o assunto.

Em primeiro lugar, tomemos o livro coordenado por Candiotto (2015). A obra é estruturada como um questionário elaborado pela organizadora em torno dos temas do dualismo na filosofia platônica, sendo as questões respondidas por uma gama de reconhecidos

[13] O termo "dualismo" entra em uso na filosofia a partir do século XVIII com a obra de Thomas Hyde sobre o dualismo masdeísta, e se populariza a partir de Christian Wolff. Segundo Webb (2019, p. 259): "'Dualismo' (do latim *dualis*, que significa 'contendo dois') refere-se a um sistema filosófico ou conjunto de crenças em cuja existência se acredita consistir em dois seres igualmente reais e substâncias essenciais (como mente e matéria) e/ ou categorias (como ser e não-ser, bom e mau, sujeito e objeto). O dualismo contrasta com o monismo, a teoria de que a existência, em última análise, consiste em apenas uma coisa ou essência, e também com o pluralismo, a crença de que a existência é composta de muitas coisas ou essências (Ajaya, 1983; Gordon, 2005)".

estudiosos de Platão em diferentes capítulos. Entusiasta da filosofia "ao estilo da Academia platônica" (p. 15), Candiotto procurou dar ao livro o caráter "dialógico, multifocal, não autoritário" da pesquisa platônica, para tanto conferindo ao "*luoghi comuni*" da "separação" uma discussão pautada por perguntas concisas lançadas a cada um dos autores, com a devida liberdade de serem alteradas por cada um dos contribuintes.[14] O resultado desse método de "*intervista*" são doze textos concisos e diretos, que versam sobre a definição filosófica mais ampla de dualismo e, de maneira geral, atuam desconstruindo preconceitos e acenando a uma superação de uma leitura dualista forte de Platão.

Entre as contribuições do volume, está a de Macé (capítulo 9), que procura pensar num "platonismo da imanência" (p. 125), em que a "separação" não é tida como ponto de partida de Platão, mas como ponto de "chegada" (p. 128). Bossi (capítulo 4) faz uma leitura "irreverente" do dualismo atribuído a Platão, argumentando que os mesmos elementos que apontam para o dualismo nos diálogos também servem para as obras de Aristóteles, sobretudo em sua teoria do movente imóvel e a presença das formas no intelecto agente. Através de uma leitura do *Filebo*, Bossi expõe uma espécie de "monismo" em Platão, entendido como "unitarismo ontognoseológico" (p. 55). Já Candiotto (capítulo 6) procura construir um modelo de "ontologia relacional" na obra platônica, supondo uma

[14] Cf. Candiotto (2015, p. 16): "Por que Platão não é dualista no sentido de negar as coisas sensíveis?
- Quais as causas que levaram ao predomínio da interpretação dualista?
- Quais são as passagens platônicas que podem destacar uma interpretação diferente da relação entre ideias e sensações, alma-corpo, pensamento-ação?
- Que perspectivas de investigação se abrem graças à libertação da interpretação dualista?"

dualidade relacional em estrutura de "monismo diferenciado" (p. 89), enquanto Vegetti (capítulo 2) aponta para a função "normativa", "fundante" e "causal" das Ideias com relação ao "mundo sensível". No prefácio do livro, Casertano (pp. 10-12) analisa passagens relativas ao tema da percepção em Platão e Demócrito, ressaltando que as sensações sempre atingem a alma através do corpo, de tal modo que não se deve opor "sensação do corpo" à "atividade pensante da alma" nos dois pensadores, concluindo que não há dualismo, mesmo nos âmbitos diversos da sensação e do pensamento, que acabam formando uma experiência integrada.

Embora a maioria dos autores do livro se oponham a um dualismo forte em Platão, por diferentes estratégias, com análises mais profundas e detalhadas dos diálogos, há também autores que concedem mais à impressão de que Platão seja um filósofo dualista, como nos capítulos de Brisson (capítulo 3) e Fronterotta (capítulo 8). Ambos ressaltam a dualidade estrutural de Platão entre os âmbitos inteligível e sensível, destacando essa importante diferença em Platão, sendo os dois adeptos dos termos da interpretação da teoria dos dois mundos. No entanto, Brisson procura mitigar a separação através de uma leitura do *Timeu* que aponta para o estatuto das matemáticas como elo fundamental entre os dois mundos e também para a alma, que participa do inteligível e do sensível, enquanto Fronterotta defende que Platão elabora um "dualismo imperfeito" (2015, p. 121) que necessita de uma causalidade eficiente (o Demiurgo), mas que procura salvar os fenômenos e garantir uma certa autonomia ao sensível, sendo que o "mundo sensível", composto de razão e necessidade, tem seus objetos "valorizados".[15]

[15] Sobre a concepção de "dualismo imperfeito" de Fronterotta, ver ainda a seção 2.2.4, nota 59.

Como se vê, de modo geral, os autores do livro organizado por Candiotto, apesar de reconhecerem as diferenças em Platão entre sensível e inteligível, corpo e alma, etc., recusam o dualismo estrito como a palavra final de Platão e mostram diversos modos de interação dos elementos diferentes da filosofia dos diálogos.

Um outro material a ser destacado é um volume fora de série da revista *Khóra* (2015), editada por Jourdan e Vasiliu, intitulado "Dualismos: doutrinas religiosas e tradições filosóficas". Esse volume não fica restrito a Platão, mas se refere a diversas formas de dualismo na cultura, religião e história da antiguidade até a idade média, com capítulos dedicados ao suposto dualismo assírio, mazdeu, gnóstico, maniqueísta, pré-socrático, estoico, neoplatônico, etc. Nessa abrangente coletânea, temos o artigo de Vasiliu, que aprimora uma versão já publicada em Candiotto (2015), na qual a autora faz uma referência a Aristóteles e considera que Platão, no *Sofista*, sobretudo em 257d7-258a2, se antecipa e responde à "invenção aristotélica" de que ele seria um dualista, na medida em que o filósofo da Academia concebe a Forma do não-ser, isto é, a alteridade como a Forma do Outro. Segundo Vasiliu, Platão desmonta a concepção dualista aristotélica, já que para ele não existe uma frontal e radical oposição dos dois termos, uma vez que não existe o contrário do Ser em absoluto, o que corresponderia ao modo mais extremo de dualismo.

Para finalizar estes breves comentários sobre o dualismo em Platão e a visão renovada do tema nas obras de autores contemporâneos, vale ainda ressaltar o artigo de Reis (2007). Reis afirma que o dualismo é uma forma corrente de se ler Platão, que, porém, prescinde de detalhes e carece de aprofundamento nos diálogos, os quais, desde que lidos atenciosamente, nos mostrariam uma outra imagem da filosofia platônica. Para Reis, Platão foi visto

como radical dualista por muitos comentadores, que não hesitaram em conferir uma distinção de dois mundos aos diálogos, que envolveria as demais dicotomias platônicas. Todavia, para Reis tudo se passa ao contrário, na medida em que as diferenças em Platão são pensadas e concebidas em termos de mediação e inter-relação não dual e não estática entre diferentes termos:

> Platão trata como tessitura política – como entrelaçamento dinâmico de elementos que se distinguem e se inter-relacionam – as estruturas da alma humana, da cidade, do *kósmos* (aqui incluindo sua relação com aquilo que "é para além" dele). Esses entrelaçamentos devem ser reconhecidos como (no mínimo) triádicos, e não duais, pois o texto platônico estabelece uma dinâmica triádica entre sensível, alma cósmica, inteligível; apetite, *thymós*, raciocínio; corpo, medula, alma; *noûs*, persuasão, necessidade (além de várias outras dinâmicas, que não discutimos no presente texto, como entre Formas inteligíveis, Demiurgo, *khôra*; Demiurgo, deuses auxiliares, o mortal; o ser, a *khôra*, a geração; círculo do mesmo, círculo do outro, o irracional; saber inteligível, princípio imortal, gêneros mortais da alma; *nóesis*, *diánoia*, *dóxa*; identidade, ser, alteridade; unidade, *éros*, multiplicidade). (Reis, 2007, p. 395)

Assim, Reis desarticula desde as bases a leitura dualista de Platão, enfatizando sempre a intermediação e a relação entre elementos diferentes nos diálogos, indo da epistemologia e ontologia até a psicologia e a cosmologia, especialmente nas *Leis*, na *República* e no *Timeu*, passando pela dialética, por meio da qual ela propõe uma visão "triádica" da filosofia platônica, mostrando como essa via depõe

contra a interpretação da teoria dos dois mundos, que a autora também recusa explicitamente:

> Na narrativa cosmológica do *Timeu*, o texto platônico não afirma a existência de "dois mundos" e sim de três espécies de "modo de ser" (*ousía*) em inter-relação. Segundo 28a-35b, são eles: o que devém (o sensível), o que é sempre (as Ideias, o modelo), e uma terceira espécie de *ousía*, a *psykhé* cósmica, mistura entre uma terceira espécie de ser, uma terceira espécie de mesmo e uma terceira espécie de outro, intermediárias entre o divisível e o indivisível. (Reis, 2007, p. 383)

Como foi observado nesta seção, as visões mais fortes da interpretação dualista de Platão são encampadas pela distinção de dois mundos, e muitos trabalhos recentes têm procurado desfazer a compreensão do filósofo da Academia como um pensador rigorosamente dualista, contestando um dos pressupostos fundamentais da interpretação da teoria dos dois mundos.[16]

[16] Contra o dualismo em Platão, ver ainda Morais (2009, pp. 61-62), que estuda a relação do composto alma-corpo nos diálogos, incluindo importantes passagens do *Timeu* sobre o tema, recusando a oposição e ressaltando que a alma e o corpo são definidos com o adjetivo "συναμφότερον" ("ambos juntos"; "complexo de dois") (*Timeu* 87e5-6). Além disso, ver também Cornelli (2016), que sustenta que o dualismo moral precede e formata o dualismo ontológico no *Fédon*, que a alma é dúctil porque ela se somatiza, e deve ser pensada como uma "alma-camaleão", uma vez que possui a propriedade de se relacionar tanto com o sensível quanto com o inteligível. Assim, Cornelli mitiga o dualismo corpo-alma em Platão, ao salientar que corpo e alma são "σύμφυτον" (*Fédon* 81c7), isto é, "crescem juntos", são naturalmente ligados, são como irmãos e não como rivais.

1.5. Origens

Uma das questões mais reveladoras acerca da interpretação da teoria dos dois mundos é a pergunta sobre suas origens. De fato, ela se torna ainda mais interessante desde que consideremos que o modo usual de formulação da interpretação da teoria dos dois mundos, seja na visão majoritária, que adere a ela, seja na visão minoritária, que lhe é crítica, não demonstrou interesse nas origens históricas do problema, o que, a nosso ver, empobreceu a discussão acerca do que significa e se há ou não uma teoria dos dois mundos em Platão. Deve-se notar – e vamos repetir esse dado ao longo do trabalho – que a própria expressão para distinguir o mundo inteligível do mundo sensível não aparece nos textos gregos a não ser mais de três séculos após a morte de Platão, pela primeira vez na obra de Fílon de Alexandria, no século I d.C., fato que é notado por alguns comentadores, mas que exerce pouca influência nas interpretações.

A quase total ausência de estudos sobre as origens históricas da teoria dos dois mundos talvez possa ser explicada porque a maioria dos intérpretes adere a ela, e assim não veem necessidade de averiguar o surgimento e as diferentes leituras de Platão como o filósofo dos dois mundos. Assumindo-se que a teoria dos dois mundos expressa de modo correto o cerne do pensamento de Platão tal como elaborado nos diálogos, ou mesmo fora deles, não é difícil compreender a atrofia dos estudos sobre a referida interpretação em seus sentidos históricos e filosóficos.

Por outro lado, devemos notar que tampouco os autores críticos da teoria dos dois mundos se preocuparam com a história filosófica dessa interpretação predominante de Platão. Com isso, pode-se notar

uma perda conceitual e uma incapacidade de reconhecer as camadas de sobreposição de sentido ao longo da história do pensamento, o que minimiza a originalidade de correntes como o médio e o neoplatonismo, por exemplo, para não falar do platonismo cristão, deixando visões alternativas pelo caminho.

Além de destacar o surgimento das expressões κόσμος νοητός e κόσμος αἰσθητός, no século I d. C., na obra de Fílon, será elaborado no capítulo 6 um breve esboço da história da interpretação dos dois mundos na antiguidade. Por outro lado, sabemos também que, tanto no período medieval quanto no Renascimento, é possível verificar os termos e os conceitos vinculados à interpretação da teoria dos dois mundos, no primeiro caso largamente inspirados pelo conhecimento de Platão a partir de Cícero, Calcídio e Boécio, no segundo caso, pela redescoberta dos manuscritos bizantinos, edições, traduções e comentários profundamente influenciados pelo neoplatonismo e pela interpretação dos antigos padres da Igreja. A presença do vocabulário dos dois mundos é atestada no período medieval, entre os autores da escola de Chartres, bem como na escolástica e no Renascimento (Ficino), e suas implicações conceituais poderiam render um trabalho à parte, o que não será feito, mas apenas ressaltamos rapidamente como é possível encontrar a terminologia da oposição entre o mundo inteligível e o mundo sensível ao longo da história do pensamento ocidental.

Nesta seção introdutória, então, só resta indicar, de modo muito breve, alguns autores na modernidade e na contemporaneidade que se dirigiram ao problema dos dois mundos, seja referido a Platão, seja de modo mais amplo, como um desenvolvimento de um sistema próprio de pensamento, seja como uma crítica, com o objetivo de mostrar a relevância da questão dos dois mundos na história da

filosofia de modo mais geral. Essa relevância histórica, por sua vez, implica também em uma relevância filosófica, uma vez que o retorno da questão mostra a dificuldade de se desvencilhar dos problemas que ela põe. A despeito da superficialidade das referências, o objetivo é tão somente indicar a importância da questão da teoria dos dois mundos.

1.5.1. Kant

Na modernidade, o vocabulário de uma distinção de dois mundos pode ser constatado em muitos autores, entre os quais Wolff, Leibniz e, sobretudo, Kant, que além de ter escrito um tratado sobre o mundo sensível e o mundo inteligível, em suas grandes obras faz amplo uso do conceito e em determinados momentos o relaciona a Platão. Na *Crítica da razão pura*, por exemplo (*KrV* A5), Kant afirma que Platão levou as Ideias a pairarem sobre o espaço vazio do entendimento e reconhece que a obra do ateniense inicia o impulso para a saída do "mundo sensível", tendência que, apesar de ter algum mérito, ainda ocorreria motivada por um erro que o filósofo alemão pretende denunciar, o do abuso da razão tentando ir além das experiências que devem formar seu conteúdo.[17] Todavia, em outros

[17] Kant, na seção "Das ideias em geral" da *Crítica da razão pura*, e em outras partes nas quais menciona Platão, reconhece e em certa medida aceita o impulso platônico, que ele se recusa a tachar como uma "quimera", contra seu antigo professor, J. Brucker, porque Platão tentou imaginar ideais reguladores não oriundos da experiência. É como se Kant quisesse se apropriar do suposto mundo das Ideias platônico, retirando algo de seu exagero "místico" e hipostático (Cf. nota a *C. R. Pura* A 314/B371), mas reconhecendo o "particular mérito" de Platão e seu esforço para *intuir* os princípios da moralidade, legislação e religião a partir das Ideias. Não é possível ir mais além nessa complexa relação, e citamos apenas a passagem de Kant destacada por Frede (1999, p. 191), que traz uma menção a Platão logo no início da *Crítica da razão pura* (A5): "Foi precisamente assim que Platão abandonou o mundo dos sentidos (*Sinnenwelt*),

momentos, Kant assume ele próprio a distinção de um mundo inteligível, por oposição a um mundo sensível ou dos fenômenos, e faz amplo uso dessa dicotomia em sua filosofia, nela amparando todo o sistema de sua filosofia prática.[18] Já no período pré-crítico, Kant interessou-se pela questão dos dois mundos, tendo realizado sua dissertação *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível* (1770), e desde então o vocabulário dos dois mundos e o desenvolvimento do tema no campo epistemológico e moral passou a ser crucial em suas obras, em particular na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, como podemos ver no seguinte excerto:

> Por tudo isto é que um ser racional deve considerar-se a si mesmo, como inteligência (portanto não pelo lado das suas forças inferiores), não como pertencendo ao mundo sensível, mas como pertencendo ao mundo inteligível (*Verstandeswelt*); tem por conseguinte dois pontos de vista (*zwei standepunkte*) dos quais pode considerar-se a si mesmo e reconhecer leis do uso das suas forças, e portanto de todas as suas acções: o primeiro, enquanto pertence ao

porque esse mundo opunha ao entendimento limites tão estreitos, e, nas asas das ideias, abalançou-se no espaço vazio do entendimento puro. Não reparou que os seus esforços não logravam abrir caminho, porque não tinha um ponto de apoio, como que um suporte, em que se pudesse firmar e aplicar as suas forças para mover o entendimento. É, porém, o destino corrente da razão humana, na especulação, concluir o seu edifício tão cedo quanto possível e só depois examinar se ele possui bons fundamentos."

[18] Nos *Prolegômenos* (§32), Kant remete a distinção entre o mundo inteligível e o mundo sensível aos antigos filósofos: "Desde os tempos mais remotos da filosofia, os pesquisadores da razão pura conceberam, além dos seres sensíveis ou fenômenos (*phaenómena*), que constituem o mundo sensível (*Sinnenwelt*), seres inteligíveis (*noúmena*), que deveriam constituir o mundo inteligível (*Verstandeswelt*), e, como confundiam fenômeno com aparência (coisa desculpável numa época ainda inculta), atribuíram realidade apenas aos seres inteligíveis."

> mundo sensível (*Sinnenwelt*), sob leis naturais (heteronomia); o segundo, como pertencente ao mundo inteligível (*Intelligibelen Welt*), sob leis que, independentes da natureza, não são empíricas, mas fundadas somente na razão.
>
> Como ser racional e, portanto, pertencente ao mundo inteligível (*Intelligibelen Welt*), o homem não pode pensar nunca a causalidade da sua própria vontade senão sob a ideia da liberdade, pois que independência das causas determinantes do mundo sensível (*Sinnenwelt*) (independência que a razão tem sempre de atribuir-se) é liberdade. Ora, à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na ideia está na base de todas as acções de seres racionais como a lei natural está na base de todos os fenómenos. (Kant, 4 452-453)[19]

Devemos notar ainda que o tema dos dois mundos enquanto distinção entre "coisa em si" e "fenômeno" em Kant é amplamente discutido pelos estudiosos da obra do filósofo de Königsberg, e tido como de fundamental importância para a interpretação do idealismo transcendental. De maneira geral, os autores se dividem entre os que defendem a visão de "um mundo" e os que defendem a visão de "dois mundos".[20] Pode-se dizer que esse tem sido um dos principais

[19] Tradução de Paulo Quintela.

[20] Segundo Rohlf (2018), na interpretação dos dois mundos ou dos dois objetos: "O idealismo transcendental é essencialmente uma tese metafísica que distingue entre duas classes de objetos: aparências e coisas em si. Outro nome para essa visão é a interpretação de dois mundos, pois ela pode ser expressa se dissermos que o idealismo essencialmente distingue um mundo de aparência de um outro mundo de coisas em

problemas tratados pelos estudiosos de Kant nos últimos anos, como demonstra a vultosa bibliografia sobre o assunto (Alisson, 2004; Ameriks, 1982; French, 2007; Oberst, 2015; Pereira, 2019; Prauss, 1974; Rohlf, 2018; Strawson, 1966). Vale destacar ainda o livro de Nodari (2009) sobre a teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant, com fartas referências à distinção entre o mundo sensível e o inteligível,[21] e a obra de Probst (1994), mais voltada ao horizonte histórico da tese kantiana da lei moral, na qual há um capítulo sobre a tese da liberdade como *factum* puro da razão prática *a priori*, uma seleção de passagens em que Kant discute a noção de mundo inteligível e mundo sensível, e explica o humano como "*Bürger zweier Welten*", segundo a expressão dos comentadores do filósofo de Königsberg. Probst (1994, pp. 22-23) menciona inclusive a história do κόσμος νοητός e do *mundus intelligibilis*, desde Fílon de Alexandria, e

si". Já na interpretação dos dois aspectos/um objeto, não há dois mundos e sim dois pontos de vista sobre os objetos, que teriam um aspecto numênico e outro aparente.

[21] Do qual destacamos a seguinte passagem: Nodari, 2009, pp. 94-95: "b) é impossível compreender o sistema kantiano da razão pura, sobretudo nas três críticas, sem compreender a distinção entre fenômeno e coisa em si, ainda que, segundo Martin, a coisa em si constitua-se numa cruz para todos os kantianos; c) é importante ter presente que não há unanimidade na interpretação da distinção dos objetos em fenômenos e coisa em si, pois, a partir, e, conforme os próprios textos de Kant, é possível sustentar, de modo geral, a defesa de três interpretações: i) *epistemológica*, que, de certo modo, gira em torno da concepção de que há equivalência entre número, coisa em si e objeto transcendental. Os textos de sustentação são, sobretudo, KrV A109; A250-251; B252; ii) *metafísica,* que, de certo modo, reduz o objeto transcendental à coisa em si e interpreta a distinção de fenômeno e coisa em si do ponto de vista metafísico, sustentando, em última análise, a teoria dos dois mundos. Os textos de sustentação são, sobremaneira: KrV A249; Prol. § 32; iii) *transcendental*, que, fundamentalmente, compreende o objeto a partir da dupla perspectiva, ou seja, o mesmo objeto é visto a partir da perspectiva da coisa, como fenômeno e coisa em si. Os textos de sustentação são, sobretudo, KrV BXXVI-XXVII; B566."

ressalva que Platão não utilizou essa terminologia, uma vez que falou de "lugar" (*Ort*) inteligível e não de mundo.

Para esses autores mencionados acima, a discussão também gira em torno de saber se o númeno e o fenômeno representam dois objetos distintos, ou dois aspectos de um mesmo objeto, formulação que coincide com um dos temas preponderantes da discussão sobre os dois mundos na filosofia platônica.[22] Todavia, como será visto no capítulo 2, os estudiosos de Platão não consideram essa analogia possível com as discussões sobre os dois mundos na obra de Kant.[23]

1.5.2. Nietzsche

Do mesmo modo que a questão dos dois mundos é vital para Kant, ela será também para Nietzsche, que elege o mundo metafísico como o grande alvo a ser desmascarado e superado no seio da filosofia ocidental. Nietzsche dá contornos dramáticos ao tema, colocando o "insidioso cristão" Kant, junto com o cristão *avant la lettre* Platão, como os dois homens responsáveis pelo sistema dos dois mundos, ou melhor, pela "fábula" de dois mundos, travestida como cristianismo para o povo, poderíamos acrescentar. Entre os textos mais relevantes a esse respeito está o tardio *Crepúsculo dos ídolos*, de 1888, em que

[22] Segundo Ameriks (1982, p. 1): "A maioria das discussões recentes da distinção de Kant entre aparências e coisas em si recaem em um de dois grandes grupos. Primeiro, há aqueles que negam que a distinção é entendida como uma distinção entre dois objetos diferentes. Estes intérpretes geralmente vão defender algum modo de ainda entender a designação dos itens espaçotemporais de nosso conhecimento como 'meras aparências'. Em segundo lugar, há aqueles que acreditam que Kant entendia sua distinção como se referindo a objetos diferentes."

[23] Com a exceção de Frede (1999), que nota em geral a relação entre Platão e Kant com relação aos dois mundos, mas não faz uma análise sistemática do assunto, que tampouco será oferecida aqui.

Nietzsche discute explicitamente o tema do mundo metafísico na seção "A razão na filosofia" e na posterior "Como o mundo verdadeiro finalmente se tornou uma fábula".

Essa obra tem uma vantagem especial no que tange a resumir a importância da questão dos dois mundos na obra de Nietzsche, o que é desejável, pois o assunto se espalha pela obra do filósofo alemão e se imiscui aos principais temas de sua filosofia. Devemos gratidão a Nietzsche quando este a exige ao fornecer a síntese, que ele diz ter feito para facilitar nossa compreensão e para desafiar a contestação, por ter resumido o que ele denomina de "uma visão tão nova e tão essencial em quatro teses":

> Serei alvo de gratidão se resumir uma visão tão nova e tão essencial em quatro teses: assim facilito a compreensão, e também desafio a contestação.
>
> *Primeira tese.* As razões que fizeram "este" mundo ser designado como aparente justificam, isto sim, a sua realidade – uma *outra* espécie de realidade é absolutamente indemonstrável.
>
> *Segunda tese.* As características dadas ao "verdadeiro ser" das coisas são as características do não-ser, do *nada* – construiu-se o "mundo verdadeiro" a partir da contradição ao mundo real: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão *ótico-moral*.
>
> *Terceira tese.* Não há sentido em fabular acerca de um "outro" mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós:

> nesse caso, *vingamo-nos* da vida com a fantasmagoria de uma vida "outra", "melhor".
>
> *Quarta tese.* Dividir o mundo em um "verdadeiro" e um "aparente", seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão *insidioso*, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida *que declina*... O fato de o artista estimar a aparência mais que a realidade não é objeção a essa tese. Pois "a aparência" significa, nesse caso, *novamente* a realidade, mas numa seleção, *correção*, reforço... O artista trágico *não* é um pessimista – ele diz justamente *Sim* a tudo questionável e mesmo terrível, ele é *dionisíaco*. (*Crepúsculo dos ídolos*, III 6)[24]

No fim dessa seção, Nietzsche começa a fornecer as contrarrazões que lhe farão na seção seguinte do *Crepúsculo dos ídolos* elaborar uma programática superação da metafísica, isto é, uma programática superação do mundo das Ideias (e, com ela, também, a superação do mundo sensível ou mundo das aparências). Entre os variados aspectos que poderiam ser explorados na seção III do *Crepúsculo dos ídolos*, a razão é chamada de uma velha senhora enganosa (III 5), os filósofos (salvo Heráclito) são acusados de odiar o vir a ser e de sofrer de egipcismo, de acreditar que a razão é necessária para corrigir os erros dos sentidos (e edificar a moral), enfim, que o mundo das aparências é o "único mundo" enquanto o "mundo verdadeiro" é uma mentira (III 2). A razão se estabeleceu como primeira, alegando que não poderia provir do mundo empírico, de tal modo que gregos e indianos devem ter cometido o mesmo erro ao

[24] Tradução de Paulo Souza.

pensarem que, por termos a razão, somos divinos e outrora habitamos num lugar mais elevado (III 5).

Na seção "Como o mundo verdadeiro se tornou uma fábula", Nietzsche narra a história total da metafísica nos limites de um dia, ou, mais precisamente, nos limites de um amanhecer. São seis aforismos destinados a contar a "história de um erro", como registrado no subtítulo da seção, que começa em Platão (e seu sol), do qual Nietzsche diz simplesmente que ele próprio é a Verdade – sugerindo-se aí a própria identificação não só entre Platão e a verdade, mas entre Platão e o "mundo verdadeiro". Pois, como diz o aforismo 1, "O mundo verdadeiro é atingível pelo sábio, o devoto, o virtuoso", que mora nesse mundo, que *é* esse mundo: "a paráfrase da tese: Eu, Platão, sou a verdade" (IV 1). A ideia progride se tornando mais sutil, mais "cristã", diz Nietzsche, como uma promessa a ser alcançada pelo sábio da proposição anterior, ao que se acrescenta ainda o tema da penitência (aforismo 2). Depois, o mundo verdadeiro passa pela inflexão de Kant: nas palavras de Nietzsche, com o sol platônico ao fundo, o mundo verdadeiro se torna "pálido" e "königsbergiano", posto que visto através da "neblina e ceticismo"; o mundo verdadeiro primeiro é inalcançável, depois indemonstrável, depois impossível de ser prometido, para então se assentar como metafísica possível, como um ideal regulador, uma obrigação e um imperativo.

Esses breves aforismos nos permitem ver, heracliticamente, os dois sentidos de uma trajetória; de um lado, a história da emergência do suposto mundo verdadeiro, o mundo das Ideias, com Platão, passando pelo cristianismo e chegando em Kant. No sentido oposto, vê-se uma involução, descrita como um ocaso, que é precisamente o almejado colapso do mundo verdadeiro, imaginado como o momento em que Platão ruboriza de vergonha. O crepúsculo anunciado vem

com um novo início, "*Incipit* Zaratustra", um novo nascimento, no qual a humanidade se vê livre do que seria um erro colossal. No exato zênite, irrompe Zaratustra, para a algazarra dos espíritos livres. A irrupção de Zaratustra – no meio do dia – abole a fábula platônica, o mundo verdadeiro, e, no mesmo movimento, abole também o mundo das aparências.

Deixando um pouco a retórica nietzschiana acerca da importância crucial da teoria dos dois mundos, ou melhor, da relevância de denunciar e corrigir o erro iniciado por Platão, que se confunde com a história da metafísica, notamos que esse tema perpassa pela obra madura do filósofo alemão, ocupando nela um lugar de destaque. Além do *Crepúsculo dos ídolos*, sem qualquer pretensão de exaustividade, podemos encontrar a elaboração explícita do tema da distinção entre mundo físico e mundo metafísico em *Humano, demasiado humano* (I 1 9),[25] na *Gaia ciência* (V 344), em *Genealogia da moral* (III 24), no prefácio de *Ecce Hommo* (2), além de

[25] Diz Nietzsche em *Humano, demasiado humano* (I 1 9): "É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. Esse é um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens; mas tudo o que até hoje tornou para eles *valiosas*, *pavorosas*, *prazerosas* as suposições metafísicas, tudo que as criou, é paixão, erro e autoilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas. Quando esses métodos se revelaram o fundamento de todas as religiões e metafísicas existentes, eles foram refutados. Então resta ainda aquela possibilidade; mas com ela não se pode fazer absolutamente nada, muito menos permitir que felicidade, salvação e vida dependam dos fios de aranha de tal possibilidade. Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. – Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água."

em alguns fragmentos póstumos.[26] Além disso, os termos e os conceitos dos dois mundos estavam sendo discutidos de modo mais amplo no contexto intelectual de Nietzsche; além do próprio Kant, poderíamos destacar, entre outros, autores como Lange, bastante interessado, em seu livro *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866), na questão do "mundo material", bem como Teichmüller (1882), que escreveu toda uma obra dedicada à questão dos dois mundos, que Nietzsche possuía em sua biblioteca.[27]

O plano que Nietzsche propõe em 1888 e que, de certo modo, já vinha sendo realizado desde o início dos anos 80, superar o erro fundamental da metafísica, possui relações com o programa da inversão do platonismo, o tema do perspectivismo, do niilismo, a

[26] Tal como o fragmento *Nachlass*/FP 1885, 40[53], KSA 11.654, citado por Araldi (2011, p. 108): "Aparência (*Schein*), como eu a entendo, é a realidade (*Realität*) efetiva e única das coisas, [...]. Eu não coloco, portanto, 'aparência' em oposição à 'realidade', mas, ao contrário, tomo a aparência como a realidade que se contrapõe à transformação num 'mundo-verdade' imaginário. Um nome determinado para esta realidade seria 'a vontade de potência', isto é, designada de dentro e não de sua natureza inabarcável e fluida de Proteu (*Nachlass*/FP 1885, 40 [53], KSA 11.654)." Ou ainda o fragmento *Nachlass*/FP 1887, 9 [41], KSA 12. 354 (trad. O. Giacoia Jr.): "O que é uma crença? Como ela surge? Toda crença é um *tomar por verdadeiro*. A forma mais extrema do niilismo seria: que toda crença, todo tomar por verdadeiro é necessariamente falso: pois um **verdadeiro mundo** (*wahre Welt*) *não existe absolutamente*. Portanto, uma *aparência perspectiva*, cuja proveniência se encontra em nós (na medida em que nós carecemos permanentemente de um mundo mais estreito, encurtado, simplificado). – que a **medida da força** é: quando podemos admitir para nós a *aparência*, a necessidade da mentira, sem sucumbir. Nessa medida, niilismo, como **negação** *de um verdadeiro mundo, poderia ser uma maneira divina de pensar*."

[27] Teichmüller escreveu um livro com o título *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik* (1882) do qual Nietzsche tomou conhecimento entre 1882 e 1883. Segundo Lopes (2008, pp. 438-439), Nietzsche, num cartão postal enviado a F. Overbeck, afirma que a leitura do livro de Teichmüller o teria feito perceber "o quão pouco eu conheço Platão e o quanto Zaratustra πλατονίζει".

vontade de potência, e se volta a combater a ilusão óptico-moral do "mundo verdadeiro", que seria nada mais do que a negação da vida e do mundo, a crença na substância e no ser em detrimento ao mundo da vida.

A visão que Nietzsche faz dos dois mundos em certos aspectos evoca uma concepção cristã do mundo humano, com o tema da recusa daquilo que é mundano, ou mesmo, poderíamos dizer, uma visão radical quase de tipo gnóstica sobre o mundo dos homens, ou no mínimo agostiniana – o próprio Nietzsche não só sugere a vinculação do platonismo com o cristianismo, mas podemos notar que ele chega em alguns momentos a identificar especificamente a teoria dos dois mundos com a fé cristã.

De qualquer modo, Nietzsche tem uma rica elaboração do tema dos dois mundos, eivada de uma sensível consideração sobre alguns dos principais debates de sua época, a filosofia de Kant, o naturalismo e o materialismo, a recepção da filosofia grega antiga, não apenas de Platão, que cobre várias nuanças e levanta questões diversas que mostram a pertinência filosófica sobre o estudo da teoria dos dois mundos enquanto problema, no seu suposto momento de fundação.[28]

Em particular, o mundo inteligível ou verdadeiro de Nietzsche ou ainda, o mundo metafísico, salienta a convergência dos valores e padrões científicos, religiosos e morais – alargando, portanto, a compreensão possível de mundo ao incluir nela algumas questões que pertencem ao núcleo da filosofia ocidental.

[28] Sobre a crítica à teoria dos dois mundos em Nietzsche, ver Lopes, 2008, pp. 269-297. Sobre a relação entre Nietzsche e Kant no que se refere ao problema da coisa em si e do fenômeno, ou ainda, o problema dos dois mundos, ver Itaparica, 2013.

1.5.3. Arendt

Depois de Kant e Nietzsche, podemos mencionar ainda a obra de Hannah Arendt, especialmente o texto publicado postumamente *A vida do espírito: o querer, o pensar e o julgar*, no qual o problema dos dois mundos ocupa um papel central.

Tal como Kant e como Nietzsche, Arendt, a seu modo, também pensa que estamos equipados para nos retirarmos do mundo, e que não há sentido em se pensar um mundo, nem no passado nem no futuro, onde os humanos estejam perfeitamente em casa. Citando Kant, ela assume que a ideia de que um mundo metafísico, um mundo para além da aparência, sempre se impôs às reflexões dos filósofos e dos homens em geral. O tema aparece em mais de uma obra, nas quais Arendt discute Platão e a história da filosofia, no qual predomina a associação do filósofo ateniense à vida contemplativa (por oposição à ação e a vida ativa); à utopia no plano político; ao eterno por oposição ao imortal, na contraposição entre o mundo da vida e da ação por oposição ao mundo eterno, de silêncio e quietude.

Como destaca Schürman (1980, p. 302), citando a obra de Arendt *A vida do espírito*:

> Eu não acredito num mundo, seja ele um mundo passado ou um mundo futuro, no qual a mente do homem, equipada para retirar-se do mundo das aparências, poderia ou deveria alguma vez estar confortavelmente em casa. (Arendt, s.d, p. 158)

Segundo Arendt, enquanto o mundo é o próprio lugar do aparecer e da vida, o mundo das Ideias é a província da metafísica.

Trata-se de uma "ilusão", mas uma da qual não é possível escapar, sendo o mundo das Ideias a falácia mais plausível, uma vez que nos pomos a pensar, o que é tomado como uma atividade paradoxal, para a qual, no entanto, estamos preparados. Assumindo uma visão gorgiana e protagórica, e poderíamos dizer, também, nietzschiana, Arendt sustenta que ser e aparência coincidem radicalmente; o impulso que leva alguns filósofos a buscar a verdade por detrás das aparências é o próprio fato de que a qualidade fundamental do mundo é "aparecer". Assim, buscar um mundo por detrás das aparências, uma região ou morada em que o filósofo possa escolher, como Platão faz na imagem da caverna, não passaria de uma falácia, mas uma totalmente plausível, como já foi dito, uma vez que derivada da propriedade básica do mundo e de nossa mente, dotada dos meios para imaginar e pensar, e, com isso, da capacidade de se pôr em outro lugar (Arendt, s.d, pp. 20-22). Não obstante seu caráter falacioso e mesmo absurdo, diz Arendt, a teoria dos dois mundos foi apta a sobreviver por muitos séculos:

> Entretanto, *nós somos do mundo* e não meramente no mundo; nós também somos aparências em virtude de chegar e partir, aparecer e desaparecer; e, enquanto nós vimos de lugar nenhum, nós chegamos bem equipados para lidar com o que quer que seja que aparece a nós e tomar parte no jogo do mundo. Essas propriedades não evanescem quando acontece de nos engajarmos em atividades mentais e fecharmos os olhos do corpo, para usar a metáfora Platônica, para sermos aptos a abrir os olhos da mente. A teoria dos dois mundos está entre as falácias metafísicas, mas ela não teria nunca sido apta a sobreviver por tantos séculos se não tivesse correspondido tão bem a algumas experiências básicas. (Arendt, s.d, pp. 22-23)

Assim, no mundo da vida, ser e aparecer se confundem radicalmente, a tal ponto que esse mundo do pensamento só pode ser produzido como um reflexo do mundo sensível aparente. Por outro lado, a tentativa de atravessar as aparências em direção ao fundamento, o mundo metafísico, seria decorrente do próprio ato de pensar, que supõe uma condição extraordinária no cenário ordinário da vida ativa no mundo e em sua relação com tudo aquilo que aparece:

> Todo o pensar demanda um parar-e-pensar. Quaisquer que tenham sido as falácias e as absurdidades das teorias dos dois mundos, elas emergiram dessas genuínas experiências do ego pensante. (Arendt, s.d, pp. 78-79)

Para concluir, vimos de modo rápido e bastante geral elementos em Kant, Nietzsche e Arendt que nos permitem defender a importância e mesmo a necessidade de um estudo histórico que coloque radicalmente em questão a teoria dos dois mundos. Embora o tratamento aqui não tenha sido senão superficial, ele é suficiente para mostrar a riqueza da teoria dos dois mundos no contexto da história das ideias, em particular na história da filosofia. No capítulo 6, sera feita uma discussão um pouco mais detalhada dessa história da teoria dos dois mundos na antiguidade, e, mesmo assim, evidentemente, por meio de um esboço, de uma primeira aproximação, uma vez que a magnitude da questão excede as nossas condições de tratá-la adequadamente nos limites deste livro. Isso, no entanto, não impede de construirmos noções aproximativas a esse problema, o qual, cremos, como mostram os autores aludidos, constitui uma grande questão da história da filosofia ocidental. Assim, mesmo que não possamos ir além da superfície nestas notas, os

elementos anteriormente apontados mostram a pertinência e a importância da análise detalhada da questão dos dois mundos na obra de seu suposto fundador, Platão.

1.6. Críticas à imputação de uma teoria dos dois mundos a Platão

A despeito da opinião majoritária acerca da filosofia de Platão como uma epistemologia e ontologia de dois mundos, críticas a essa interpretação também existem. De maneira ainda difusa e vinculada a todo um projeto filosófico ulterior, houve alguns movimentos iniciais da parte do neokantiano Natorp (2012) no início do século XX, que tentou uma crítica à noção de separação tal como concebida por Aristóteles e defendeu que as Ideias são leis ou explicações e não substâncias, [29] e, ainda, da parte de Gadamer (1980, p. 156; 1986, p. 8;

[29] A primeira edição é de 1903, e a segunda edição é de 1921. Como resume Politis, na introdução da edição brasileira de Natorp, 2012, p. 13: "Da interpretação de Natorp decorre diretamente que as ideias de Platão não são substâncias transcendentais. Isso porque elas não são substâncias, absolutamente. Assim, elas não são habitantes de um mundo de substâncias imutáveis situado além deste mundo espaçotemporal de substâncias mutáveis. Dessa forma, num único ato, Natorp quer resgatar a teoria de Platão de uma crítica a ela dirigida primeiro por Aristóteles, da qual tem sido difícil livrar-se desde então. Segundo essa crítica, as ideias de Platão não passam de reproduções imutáveis e perenes do mundo conhecido de coisas mutáveis e perecíveis."

1988, p. 260; 2008, p. 148), para quem "Platão não era o platonista que ensinou dois mundos".[30]

Contudo, o marco fundamental e as críticas mais diretas à teoria dos dois mundos podem ser encontrados no artigo de Fine, de 1978, no qual a autora desafiou vigorosamente a interpretação da teoria dos dois mundos em sua visão mais comum, sobretudo entre os autores de língua inglesa, como um realismo metafísico e uma distinção ontológica de objetos. Como já foi visto anteriormente, e será repetido ao longo do trabalho, procurando realçar novas significações para as definições, a opinião mais comum entre os estudiosos tem por estabelecido que conhecimento e opinião têm objetos distintos (Formas e particulares sensíveis), de tal modo que não seria possível ter conhecimento ou opinião sobre os mesmos objetos. Segundo Fine, a partir de uma leitura do fim do livro V da *República*, é possível contestar o que para ela é a grande fonte da teoria dos dois mundos, ou seja, a compreensão de que a noção de conhecimento e de opinião para Platão se referiria a dois grupos de objetos distintos. Assim, ao deslocar a noção de conhecimento e opinião da ordem dos objetos para as diferentes implicações de verdade dos conteúdos das

[30] Como diz Gadamer, 1988, p. 260: "Alguém certamente não deve deixar a 'ideia' degenerar numa mera hipótese. Mas alguém não deveria estabelecer à parte o mundo das formas, das ideias, para os deuses, e procurar reservar para o homem o mundo do fenômeno separado dele, como talvez correspondesse ao nominalismo da moderna teoria da ciência. O *Parmênides* ensina irrefutavelmente que a teoria dos dois mundos não é Platão. Nós podemos, inclusive, pressupor que o fenômeno tem uma parte nas 'formas', mas como eles fazem isso não é um problema para Platão. Ao invés, isto é uma característica distintiva da discussão das ideias que os fenômenos têm uma parte nelas. Platão não era o Platonista que ensinou dois mundos. Possa eu referir a esse respeito ao meu livro *Die Ideen des Guten*, que foi recentemente publicado em Inglês." Ver ainda Gadamer (2008 [1990], p. 148; GW 7 380): "Portanto, não é Platão, e sim Aristóteles o autor da teoria dos dois mundos, e a ele remonta aquilo que distorce de forma permanente a imagem de Platão, através do neoplatonismo."

proposições, Fine recusou também a clássica interpretação da teoria dos dois mundos.

O artigo de Fine abriu toda uma discussão que nos é bastante cara a ponto de merecer um capítulo à parte, pois a maior parcela da bibliografia secundária sobre a questão dos dois mundos existente hoje orbita em torno da questão formulada pela autora, o que é uma boa amostra das preferências teóricas na recepção contemporânea de Platão, e da tentativa de criticá-la. Vale adiantar que, no início, a intenção declarada de Fine era menos a de refutar a teoria dos dois mundos propriamente, pois, como a própria autora afirmou, a recusa da referida interpretação seria uma consequência de uma leitura logicamente válida do argumento do fim do livro V da *República*, por sua vez fundada numa concepção não existencial do verbo εἰμί. Como será mostrado no capítulo 2, a discussão aberta por Fine é vital para aquilo que denominamos de interpretação "*standard*" da teoria dos dois mundos.

Outras referências relevantes na crítica à teoria dos dois mundos podem ser encontradas em Gonzalez (1996; 2014) e Marques (2005; 2006; 2011). Ambos os autores partem da discussão iniciada por Fine, embora Gonzalez desenvolva sua crítica à teoria dos dois mundos contra Fine e sua leitura predicativa e proposicional de conhecimento, em favor de uma via não proposicional, enquanto Marques elabora sua crítica à teoria dos dois mundos de modo mais próximo a Fine, porém no marco de uma filosofia da alteridade e de uma filosofia da imagem, recusando a suposta irrealidade desta última.

Esses autores ora mencionados serão discutidos com maiores detalhes no capítulo sobre a definição "*standard*" de teoria dos dois mundos. Aqui devemos reservar algumas considerações sobre alguns autores que trataram do tema de uma perspectiva "não *standard*" ou

alternativa ao modo principal de formulação e tratamento da questão da teoria dos dois mundos.

Laurent (1996; 2019) foge ao padrão mais comum ao questionar a pertinência da teoria dos dois mundos atribuída a Platão a partir de um viés que se poderia considerar como natural, embora pouquíssimos autores o tenham tentado, como Fraisse (1982). Segundo Laurent, não há teoria dos dois mundos em Platão porque este, ao falar de mundo, ressalta de modo orgânico sua "unicidade" (*unicité*).

Por outro lado, Thesleff publicou em 1999 um livro intitulado *Studies in Plato´s Two-Level Model*, reimpresso em 2009, no qual o autor se contrapôs à teoria dos dois mundos a partir de uma concepção de "dois níveis", contraste dado em diferentes aspectos da filosofia platônica (Thesleff, 2009). Apesar de propor o modelo dos dois níveis como alternativa aos dois mundos, em que o χωρισμός dá lugar a uma "κοινωνία universal", ainda que estratificada, há margem para se pensar que Thesleff substitui apenas um dualismo por outro, impressão que o próprio autor admite ser plausível, ainda que para recusá-la, num artigo posterior (Thesleff; Alican, 2013, p. 13).

Em 2021, Alican publicou um livro em que desenvolve a tese de Thesleff de que a obra de Platão representa "dois níveis" ao invés de dois mundos, intitulado *The One over the Many: the Unitary Pluralism of Plato´s World*, em que também identifica um modelo *standard* de interpretação do suposto dualismo de mundos em Platão. Apesar do título, e de abarcar a questão do mundo como objeto e a visão de mundo platônica, Alican não trata das questões cosmológicas a fundo como nós fazemos neste livro. Trata-se de uma boa crítica da interpretação da teoria dos dois mundos, mas que difere da nossa em muitos pontos em particular, e por isso não seguiremos esse livro mais

de perto em nossas análises, recomendando, no entanto, sua leitura. Segundo Alican, numa tese com a qual concordamos de maneira geral, existe na concepção de mundo platônica um "pluralismo unitário":

> A alternativa aqui pode ser considerada monismo no que diz respeito ao número de mundos reconhecidos como existindo, o pluralismo em relação à variedade de coisas reconhecidas como conteúdo, sendo este último indexado a diferenças ontológicas significativas. O dualismo tradicional, em contraste, tem exatamente dois de cada, clara e estritamente em termos do número de mundos, e pelo menos por ênfase e implicação em termos dos tipos de coisas existentes, com as Formas residindo no mundo ideal, e fenômenos sensíveis no mundo material. A alternativa neste livro é mais conservadora em relação ao número de mundos e mais liberal em relação à população correspondente de coisas. Ele restringe o número de mundos para um, e apenas um, que pode acomodar diversidade infinita em sua estrutura ontológica. Isto torna o modelo monista e pluralista, dependendo da perspectiva. É um monismo de mundos em consolidação de uma pluralidade de coisas. É, portanto, o pluralismo em e de uma realidade unitária. Portanto, um pluralismo unitário. (Alican, 2021, p. 2)

Já Benitez (2007) propôs, no lugar da interpretação da teoria dos dois mundos (*two-worlds*), a interpretação das "duas visões" (*two-visions*), incorporando à discussão a temática do mito e dos lugares diversificados que aparecem nos diálogos. Embora haja a inclusão de elementos interessantes que fogem à via *standard* da interpretação da questão, especialmente a do mito, analogamente a Thesleff, Benitez

praticamente apenas altera a nomenclatura de teoria dos dois mundos para "visão de dois mundos" (*two-worlds vision*), em que Platão possui uma concepção "estética" da distinção verdade/aparência, na qual um mito εἰκώς não apenas substitui uma imagem por outra, mas através dele se pode chegar mais perto daquilo que é (Benitez, 2007, pp. 231 e 233).[31]

Enfim, Nails (2013) também faz em parte uma abordagem não *standard* da questão dos dois mundos na primeira seção de seu artigo, enquanto na segunda parte, em geral, ela segue Fine e a sua concepção de "separação", desfavorável à teoria dos dois mundos, mas ainda assim pode-se dizer que sem fugir à via padrão. Na primeira parte de seu artigo, Nails evoca um argumento também caro a este trabalho, de que não há a ocorrência da expressão "mundo inteligível" ou "mundo sensível" em Platão, e que alguns comentadores e tradutores "*have put starch into Plato´s Greek*" (Nails, 2013, p. 79), ao aderirem ao vocabulário da teoria dos dois mundos, em que na verdade há uma distinção de lugares ou localidades nos textos primários, em particular no *Fédon* e na *República*. Concordamos com a via tomada pela autora, mas ela também não desenvolve muito o argumento para além de notar a inexistência da expressão literal de uma teoria dos dois mundos nos textos primários de Platão, sem descortinar os termos que serviram de base à projeção dos comentadores e dos tradutores de

[31] Como afirma Benitez, 2007, p. 231: "Eu vou sustentar que Platão adere a uma 'visão de dois mundos'; não, certamente, na forma lógico-teorética descrita por alguns, mas em uma ilustrativa, mítica maneira. Como veremos, a adesão de Platão a uma visão de dois mundos revela seu comprometimento com a versão estética da distinção realidade/aparência, e sua produção de mitos o exemplifica. Como resultado, ao menos uma função dos mitos platônicos pode ser mais claramente entendida: um mito que é *eikôs* não apenas substitui uma figura por outra, mas nos conduz para mais perto do que é."

Platão, como, por exemplo, o sentido da teoria platônica do espaço-lugar ou da noção de "ser vivo inteligível" (νοητόν ζῷον), para citar apenas dois exemplos maiores, ou ainda, o próprio conceito ou definição de mundo que é elaborada nos diálogos.

1.7. Mundo, espaço e lugar: uma alternativa às alternativas existentes da teoria dos dois mundos

Como foi indicado anteriormente, a discussão do tema em pauta tem privilegiado os aspectos ontológicos-epistemológicos da chamada teoria dos dois mundos em Platão, visada sobretudo como teoria das Ideias ou Formas inteligíveis. Esse viés tem sido percorrido sem uma consideração mais detida sobre o sentido e a natureza do "mundo" na obra platônica.

Não que não haja no *corpus* platônico uma reflexão aguda sobre o significado, ou melhor, sobre os significados possíveis de "mundo". Antes, pelo contrário, podemos dizer que formulações desse problema se encontram em vários diálogos, sobretudo quando pensamos no termo mais consagrado (mas não o único) para nos referirmos a "mundo" na filosofia grega antiga: κόσμος. Platão se utiliza do substantivo, bem como dos verbos κοσμέω e διακοσμέω em várias partes de sua obra, cobrindo virtualmente todo o espectro semântico dos termos na literatura grega e ainda integrando a eles novas

definições, nuanças, relações, analogias e imagens (isso inclui ainda outros termos: τὸ πᾶν, πάντα, οὐρανός, φύσις, ὅλος, εἰμί, οἰκουμένη). A pesquisa sobre as fontes (*Quellenforschung*) em torno de κόσμος continua viva, sendo necessário avaliar a trajetória semântica da palavra e do conceito desde os chamados pré-socráticos, passando pelas importantes reflexões de Platão e Aristóteles, que serão, como sabemos, muito influentes na história da filosofia, e particular na filosofia greco-romana antiga.[32]

Por mais que seja muito difícil estabelecer *what Plato said*, para relembrar o título de uma obra de Shorey (1933), pode-se dizer que, entre os traços mais genéricos e característicos que se poderia atribuir à filosofia platônica, está uma concepção de uma totalidade ordenada, um conjunto plenamente inclusivo e articulado, enfim, um κόσμος ou mundo, o que, em princípio, parece casar bem com certos elementos típicos da filosofia platônica, como a teleologia, com a concepção e o estudo do ser em seu conjunto, a ênfase na inteligibilidade como causa ordenadora e nutriz da realidade. Muitos elementos nas obras platônicas indicam essa tendência a presumir uma situação total,

[32] Deve ser notado que as formulações clássicas da teoria dos dois mundos não consideram a relação possível do conceito platônico de mundo com os pensadores pregressos, os pré-socráticos, como estes formularam modelos e estratégias para lidar com a origem e o funcionamento de todas as coisas, como o κόσμος ou τὸ πᾶν. A análise da estrutura dessas investigações, suas categorias, incluindo suas qualidades fundamentais e *quantidades* são significativas para o questionamento em torno da teoria dos dois mundos e poderiam elucidar alguns de seus aspectos. Sobre a discussão em torno da pluralidade (finita ou infinita, simultânea ou sucessiva) de mundos nos pré-socráticos, ver, entre outros, Cornford, 1934. Para a etimologia de κόσμος, ver Chantraine, 1999, pp. 570-571 – comparar com a etimologia do latim *mundus* (Ernout; Meillet, 2001, p. 420-421), e com a aproximação dos usos de κόσμος e *mundus* de Puhvel (1976), bem como com a etimologia proposta por este último. Sobre a evolução semântica de κόσμος (*order*; *world-order*; *world*), ver Kahn (1960, apêndice I), Kirk (1975, pp. 311-315), Finkelberg (2007). Essas referências serão discutidas no capítulo 3.

unitária, e mais que isso, algumas passagens a afirmam claramente, entre elas o *Filebo*, em que se postula uma inteligência perpassando por e ordenando a realidade (νοῦν πάντα διακοσμεῖν; 16c-d) e o *Górgias* (507e-508a), que opõe à ἀκοσμία e à ἀκολασία de Cálicles o sentido de κόσμος, por sua vez explicitamente associado a valores e termos como o todo (ὅλον), a justiça (δικαιότητα), a temperança (σωφροσύνην), a amizade (φιλία) e a comunidade (κοινωνίαν), sendo que o sentido dessa ordem maior é garantido por uma regulação geométrica a que "céu e terra, deuses e homens" estão submetidos.

Os estudos sobre a cosmologia platônica sofrem com um pré-julgamento que retroalimenta a teoria dos dois mundos. Desde Cornford (1997 [1935]), e possivelmente antes, estabeleceu-se que não há ciência possível do "mundo físico", que de maneira geral não seria um tema de relevância na obra platônica, na qual seria tratado apenas como uma história verossímil (*Timeu*).[33] Somem-se a isso as passagens em que Sócrates parece estabelecer: a) a suposta "imperfeição do mundo sensível" (*Banquete* 209e-210a; *Fédon* 74d, 75b; *Filebo* 59d; *Fedro* 247c; *República* 477-479, 515d; cf. Nehamas, 1975, p. 105); b) que Sócrates se distancia de uma pesquisa cosmológica/cosmogônica, afirmando-a como sem sentido, ao menos de acordo com os modelos mecanicistas pelos quais ela vinha sendo concebida (*Fédon* 96a-100b, especialmente 97c-98e; *Filebo* 58c-59d – ecoando em Xenofonte,

[33] Para uma análise e crítica dessa opinião comum, ver Gregory, 2001, p. 11, pp. 48-51. Gregory mantém a dicotomia de dois mundos no que tange aos objetos, mas considera que não há linha de demarcação entre esses dois mundos para a investigação, ou seja, defende uma teoria de dois mundos no campo ontológico, mas a recusa no plano epistemológico: "Eu argumento que mesmo que Platão defendesse uma ontologia de 'dois mundos' (TDM), ele ainda imaginava um processo dinâmico de investigação, inter-relacionando o sensível e o inteligível, a investigação de cada um sendo necessária, mas não suficiente para atingir o objetivo geral."

Memoráveis I.1.11). De qualquer maneira, a descrição do "mundo" nos estudos platônicos parece ter sofrido uma restrição de escopo, que poderia ser proveniente, aliás, da atmosfera dos estudos físicos modernos, com a difusão da expressão "mundo físico", e talvez não conscientemente essa atmosfera tenha impactado os estudos platônicos de duas formas: pois "mundo" em Platão seria um problema secundário, posto que restrito a um de seus aspectos, o sensível, ou ainda, o "mundo físico" não importaria para um pensador do "mundo metafísico".[34]

Em geral, tanto os defensores quanto os críticos da teoria dos dois mundos pouco se ativeram aos termos e conceitos que poderiam denotar *mundo* nos diálogos, com exceção do conceito de "ser", ele próprio na base de uma das formulações de uma das principais propriedades atreladas ao conceito de mundo apresentada nas obras – entendido como a totalidade do que é ou a totalidade dos entes. À exceção de Marques, que, no entanto, não se aprofunda muito no tema, ainda que ressalte o sentido de mundo como "totalidade", tanto Fine quanto Gonzalez prescindem de uma definição de "mundo" em seus artigos. Não há referência à "cosmologia" platônica nesses artigos consagrados justamente a questionar o sentido da teoria dos dois mundos. Fine, por exemplo, apesar de reconhecer passagens-chave de outros diálogos como bases para a interpretação da teoria dos dois mundos, tais como *Filebo* 58e-59c e *Timeu* 28a-29c, que "poderiam" (*may*) eventualmente suportar a teoria dos dois mundos (Fine, 1978, p. 122, n. 3), não fornece qualquer definição de mundo em seu artigo.

Ora, *Timeu* 28a-29c constitui o proêmio do discurso que Timeu é convidado a elaborar, e nele, de fato, temos uma distinção que põe de

[34] Sobre o mundo das Ideias como "mundo metafísico", ver o comentário de Heidegger sobre a sentença de Nietzsche de que Deus está morto, (*G. A.*, 5, pp. 199-200).

um lado o ser, o que sempre é igual a si mesmo, o modelo, que pode ser apreendido apenas pelo pensamento por intermédio do *lógos*, e de outro lado põe aquilo que é sua imagem ou mimema, o vir a ser, o que nunca é igual a si mesmo e pode ser percebido apenas mediante as sensações (δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν).

Embora o proêmio dê a primeira impressão de corroborar um profundo dualismo de tipos de objetos distintos e de modos de apreendê-los, Timeu, na continuidade da passagem, sobretudo a partir de 30c, dá outra direção para o mito. Trata-se de pensar a partir de qual paradigma o Demiurgo fez o mundo, pois, tendo sido o cosmo produzido ou composto, ele deve ter tido um modelo, e ser uma imagem. No entanto, o paradigma não é um mundo inteligível ou noético, e sim um obscuro "ser vivo inteligível" (νοητόν ζῷον). Além disso, este nosso mundo, afirma Timeu, é único:

> Assim, [teremos] declarado corretamente que o céu é um, ou era mais correto dizer que são muitos, até infinitos? Será um, se produzido de acordo com o modelo. Pois o que envolve todos quantos [são] seres vivos inteligíveis, não poderia jamais permitir um secundário além dele: pois de novo exigiria outro que fosse além do ser vivo, sem que seja parte dele, e já não mais seria assemelhado com este, mas sim com aquele que o envolve, se fôssemos dizer da maneira mais correta. Então [para que] este [fosse] semelhante à unicidade do ser vivo completamente definido, nem dois nem infinitos mundos fez o fazedor, mas este é e ainda será um céu único nascido, [sendo o] único de sua raça.
>
> πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα

> δεδημιουργημένος ἔσται. τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὁπόσα νοητὰ ζῷα μεθ᾽ ἑτέρου δεύτερον οὐκ ἄν ποτ᾽ εἴη: πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω δέοι ζῷον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνω, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνοιν ἀλλ᾽ ἐκείνῳ τῷ περιέχοντι τόδ᾽ ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον. οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾗ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ᾽ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ᾽ εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ᾽ἔσται. (*Timeu* 31a1-b4)[35]

Trata-se de uma passagem que por um lado afirma explicitamente a unidade do mundo, mas, por outro, coloca alguns problemas de compreensão, relativos ao "ser vivo" (ζῷον) plenamente inclusivo que serve de modelo para o κόσμος. O que significa dizer que nosso mundo também é um "ser vivo dotado de alma e inteligente" (*Timeu* 30b8: ζῷον ἔμψυχον ἔννουν)? Por que o mundo sendo uma cópia teria de ser único? Não poderia ele, como no esquema mais geral da relação paradigmática Formas/seres sensíveis, ser múltiplo, ter várias cópias ou instanciações (Parry, 1979; Patterson, 1981)? A hipótese de uma pluralidade de κόσμοι é levantada de maneira negativa (também em *Timeu* 55c-d): o Demiurgo não fez dois nem infinitos mundos, pois, se assim o fosse, haveria uma espécie de regressão, em que seria necessário ainda um outro modelo que abarcasse os dois primeiros, para compreendê-los num todo. De qualquer maneira, ressaltemos os pontos fundamentais e claros da passagem: o modelo do mundo não é ele próprio um κόσμος; nem nessa passagem nem em qualquer outra do *Timeu*, fala-se de um κόσμος νοητός; por sinal, o substantivo κόσμος só ocorre na obra para exprimir o resultado do trabalho do Demiurgo, o mundo, o qual é dito também "deus sensível" (θεὸς αἰσθητός), "ser

[35] Tradução nossa.

vivo visível" (ζῷον ὁρατὸν; 92c7), mas nunca "mundo sensível" (κόσμος αἰσθητός) – e isso vale ainda para toda a obra de Platão.

Como já assinalado, a primeira ocorrência registrada de κόσμος νοητός será encontrada apenas na obra de Fílon de Alexandria. Como já foi notado por alguns estudiosos, não existe na obra de Platão a terminologia κόσμος νοητός /κόσμος αἰσθητός, que se consagrou no médio e no neoplatonismo, nos quais foi bastante empregada (Whittaker, 1990, pp. 86-87; Laurent, 1996, pp. 39-40; Runia, 1999, p. 152; Thurner, 2012, p. 290). Nesse sentido, é necessário rastrear as origens desse vocabulário, para estabelecer uma breve história dos termos κόσμος νοητός e κόσμος αἰσθητός e similares.

Outro inconveniente da projeção da expressão κόσμος νοητός na interpretação de Platão é o que ela oblitera, a saber, uma teoria platônica do espaço e do lugar, e em particular um uso muito peculiar de Platão para se referir ao âmbito das Ideias inteligíveis.[36] Se nos diálogos faltam as expressões "mundo sensível" e "mundo inteligível", são frequentes as ocorrências de νοητός τόπος, assim como τόπος αἰδές, ὁρατός τόπος, ὑπερουράνιον e outras expressões como estas que sugerem metaforicamente a existência de um "lugar das Ideias", em contraste com um "lugar" ou "região" visível.[37] De qualquer modo,

[36] Sobre τόπος e χώρα em Platão, ver Pradeau (1995), que nota mas no entanto não destaca muito o referido uso especial de Platão no que tange ao lugar das Ideias.

[37] O *Fédon* contrasta o ὁρατός τόπος (81c10; 108c1) ao 'lugar invisível" ou Hades (τόπος αἰδές); o *Fedro* (247c3) fala de ὑπερουράνιον τόπον, descrevendo-o como o local ocupado pelas Ideias; no *Teeteto*, existe a oposição entre o "lugar puro" (καθαρὸς τόπος) (177a6), para o qual se volta o filósofo, e τόνδε τὸν τόπον (176a8), para qual se volta o rétor; no *Sofista*, o sofista se esconde num σκοτεινός τόπος (254a6) e o filósofo ocupa o τόπος da dialética (253e8) e fica perto da região resplandecente do ser (τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας, 254a9). Por um lado, esses passos nos quais recorre a noção de τόπος e outras palavras que sugerem espacialidade alimentaram a ilusão de que a terminologia e os conceitos de "mundo inteligível" e "mundo sensível" são expressões literais dos próprios diálogos

mesmo Runia (1999), que fez uma breve história da expressão κόσμος νοητός, assim como outros autores, passam ao largo das possíveis significações desses termos, não vendo problemas em concebê-los perfeitamente como significando "mundo", sem considerar em maiores detalhes os possíveis sentidos dessas metáforas e conceitos platônicos, seja por sua carga imagética e por suas possibilidades "poéticas", seja por sua própria importância conceitual, pertinente a uma possível *teoria* do "espaço-lugar" em Platão, que se coloca em relação com a difícil e importante questão da χώρα.

Vamos esmiuçar no capítulo 5 o sentido da χώρα, e com ele os sentidos de uma possível "corologia-topologia" platônica, mas por ora assinalamos que o "espaço" é um "terceiro gênero" (τρίτον γένος; 48e4), nem inteligível nem sensível, e exige uma espécie de "raciocínio bastardo" para sua compreensão (λογισμῷ τινι νόθῳ; *Timeu* 52b2). Ora, a simples postulação desse terceiro gênero desafia a interpretação da teoria dos dois mundos, tradicionalmente fundada na distinção ontológica-epistemológica entre dois *gêneros* de realidades, como foi indicado e será retomado em detalhes no capítulo 2. Como se sustentaria a teoria dos dois mundos em sua vertente ontológica-epistemológica diante de um terceiro gênero, com uma natureza própria e específica (τίν᾽ οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν; 49a5) e um modo epistemológico correspondente? Pela ordem de raciocínio mais comum na discussão sobre a teoria dos dois mundos, haveria então três mundos em Platão? A resposta a essa pergunta é um claro "não", pois, definitivamente, a χώρα, mesmo sendo um "algo" (τοῦτο; τόδε: 50a2), isto é, uma espécie de entidade/princípio, e demandar um tipo

platônicos, enquanto, na verdade, eles reforçam a necessidade de um estudo sobre a "topologia" platônica, entre outros motivos, pela importância do contexto no qual aparecem.

de cognição específica, de nenhum modo pode formar um mundo à parte – e, ainda que pudesse, ela formaria um mundo vazio, e portanto, um "não mundo".

Além disso, na obra platônica o κόσμος é concebido como uno e único. Esse princípio é repetido e enfatizado ao longo do *Timeu*. Além da já citada passagem 31a-b, em 55c-d, Timeu afirma a unidade do κόσμος opondo-se deliberadamente a outros pensadores (não nomeados),[38] contra os quais julga ser necessário argumentar para afirmar a unidade de todas as coisas, da origem e dos princípios, assim como dos "principiados", tendo consciência de que alguns outros filósofos e físicos anteriores postulavam a pluralidade (definida ou indefinida) de κόσμοι.[39] Ainda que com um pouco de zombaria, Timeu reconhece que as concepções de que possa haver mais de um κόσμος, ou mesmo infinitos κόσμοι, ou ainda cinco podem ser hipóteses sérias e plausíveis dependendo dos pontos de partida que se estabelecem na investigação, mas, ainda assim, ou por isso mesmo, reitera a coerência de seus princípios, afirmados outra vez no fim do diálogo, em 92c, à guisa de conclusão de todo o discurso sobre a produção do κόσμος ou do ser vivo visível.

Pensamos que essa concepção da unidade do mundo levanta alguns problemas com relação à teoria dos dois mundos, alguns dos quais discutidos por Laurent (1996). O autor salienta os sentidos de κόσμος e o verbo διακοσμέω, assim como a noção de "pôr em ordem"

[38] Alguns comentadores pensam que Timeu está se referindo aos *apeirous kosmous* atribuídos aos atomistas pelas fontes antigas. Sobre os "cinco mundos", os comentadores ainda não conseguiram determinar uma fonte específica. Ver o comentário de Cornford a *Timeu* 55c-d e críticas a ele em Paparazzo (2011), que propõe uma solução para esse difícil problema para os intérpretes a partir do método matemático da análise combinatória.

[39] Ver Cornford, 1934.

nos diálogos platônicos, mostrando a recorrência do princípio da unicidade do κόσμος nos diálogos e sua coerência com os mais notórios temas filosóficos de Platão, entre eles o da διακοσμήσις, a inteligência agindo no universo, perpassando a realidade e ordenando-a como uma totalidade viva. Conforme diz J. Laurent:

> Mas o mundo, ele próprio, não se integra a um outro mundo, nem se opõe a ele. O sentido fundamental do termo κόσμος é para Platão: ordem (totalizante) assegurada por uma presença psíquica segundo as relações de harmonia que garantem beleza e perfeição. (Laurent, 1996, p. 49)

De certa maneira, seria possível afirmar que não há mundo em Platão senão com a composição dos gêneros inteligível e sensível, da inteligibilidade e da necessidade. Assim, podemos perguntar sobre que sentido há em afirmar e reafirmar uma concepção de dois mundos separados numa obra que afirma *quase* sistematicamente o atributo da unidade do ser, abrangendo inclusive sua instância dependente, o aparecer? Não parece haver aí um contrassenso? O reconhecimento das diferenças entre νοητός e ὁρατός/αἰσθητός leva necessariamente a uma separação radical de mundos, ou ele próprio permite reconhecer as diferenças em suas devidas articulações num todo? Talvez como regiões e localizações mais ou menos precisas, arranjadas numa totalidade?

Conclusão

Dessa maneira, defendemos que a interpretação da teoria dos dois mundos em Platão seja recolocada em questão, isto é, seja analisada como um problema, em termos de seus pressupostos, origens, sentidos e implicações, e deixe de ser tratada como um dogma inquestionável. Mais especificamente, uma breve análise de algumas posições sobre o assunto indica a predominância do viés ontológico-epistemológico que o problema da interpretação da teoria dos dois mundos tomou, e também que parece ser necessário reintegrar a ele sua dimensão cosmológica, em sentido amplo, ou seja, voltar a pôr o "mundo" em questão, assim como a dimensão que poderíamos denominar de "corológica-topológica", a questão da espacialidade e do lugar na obra platônica, a qual, aliás, é congênita à discussão sobre a origem e o funcionamento de todas as coisas. Parece ainda que é preciso notar a polissemia de "mundo" na obra platônica, considerando o termo para além de sua significação "física" mais imediata, também em seu sentido ontológico-epistemológico, além de estético, antropológico, geográfico, ético-político, axiológico e vital. Tendo em mente essa agenda, pensamos poder inaugurar uma via alternativa às propostas existentes que endossam ou mesmo críticam a teoria dos dois mundos, mas antes convém estabelecer o principal modo de tratamento da referida interpretação, da qual nos diferenciamos em primeiro lugar, aquela que denominamos de via "*standard*", a via padrão ou clássica de lidar com a questão.

2. A versão "*standard*" da teoria dos dois mundos

2.1. Introdução

A interpretação da teoria dos dois mundos tem um momento marcante a partir do fim dos anos 70, com a publicação em 1978 de um artigo de Fine, intitulado "*Knowledge and Belief in* Republic V", em *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Não que não tivesse havido vozes contrárias à teoria dos dois mundos (ou à doutrina dos dois mundos) anteriores a Fine, como, por exemplo, a do já mencionado Natorp (2012 [1903]), mas, de maneira geral, grandes estudiosos do século XX formaram um campo majoritário em favor da terminologia e de uma compreensão da filosofia platônica como uma separação de dois mundos distintos, tomando essa interpretação como uma doutrina fundamental de Platão.

Em outros momentos deste livro (capítulo 6), voltaremos com maiores detalhes ao problema da origem da interpretação dos dois mundos, que remetem em última instância se não aos diálogos de Platão (o que negamos), pelo menos à recepção que estes tiveram na antiguidade. Queremos ressaltar aqui um momento muito especial da história *recente* dessa importante elaboração intelectual, como dissemos, que remonta ao fim dos anos 70 do século XX e se estende até os dias de hoje, haja vista as repercussões que o artigo de Fine alcançou, sobretudo entre os autores que se propõem a pôr em

discussão o "dogma" dos dois mundos. Assim, pode-se ver a importância da obra de Fine na bibliografia mais recente que trata da teoria dos dois mundos como um *problema* a ser discutido.

Neste capítulo, vamos apresentar o que denominamos de interpretação "*standard*" da teoria dos dois mundos. O termo "*standard*" é utilizado, por exemplo, por Fronterotta (2014, p. 80) para definir a interpretação clássica da teoria dos dois mundos, à qual o autor adere, após uma renovada justificação, vendo a necessidade de defendê-la depois das críticas que ela sofreu, da parte de Fine em especial. Segundo Fronterotta, a teoria dos dois mundos *standard* é uma doutrina ontológica e epistemológica que distingue dois tipos de objetos, dois tipos de cognição, dois graus de ser, regimes de existência, predicação e verdade para os entes noéticos e os entes sensíveis, que existem de modo totalmente independente, em planos independentes; os entes noéticos, as Formas, são os primeiros e *únicos* objetos de conhecimento, enquanto os entes sensíveis são *exclusivamente* objetos da opinião. Assim, como veremos à frente com mais detalhes, Fronterotta legitima a teoria dos dois mundos separados.

Entretanto, neste livro o termo *standard* será tomado de um modo um pouco mais amplo: *standard* não se refere apenas às interpretações favoráveis de maneira geral ao que Fronterotta denomina como "dois mundos", mas a um modo de formulação do problema, um enquadramento determinado para uma questão nuclear dos estudos platônicos, e até por isso, deve ser notado, na definição da via ou da interpretação *standard* aqui apresentada, também estão presentes críticos da denominada teoria dos dois mundos. A versão *standard* se caracteriza por tratar a teoria dos dois mundos privilegiando os aspectos ontológicos-epistemológicos do

problema, de uma maneira específica, especialmente vinculada a uma discussão sobre um tipo de realismo metafísico que muito deve à filosofia contemporânea e a uma discussão sobre a natureza do conhecimento, se ele é de ordem descritiva, da justificação e explicação, ou se de ordem objetiva, relacionado ao contato direto ou "*acquaintance*" com objetos.

Apesar da importância e do interesse filosófico que a via *standard* suscita, e ao contrário do que sugere sua difusão, ela não apenas não exaure a questão dos dois mundos, mas também deixa de lado outros problemas, reflexões e discussões que não deveriam ser aviltadas se a proposta é discutir a referida teoria, explicá-la e tomar posição com relação a ela. Além disso, a via *standard* padece de impasses e inviabilidades do ponto de vista "interno", por assim dizer, que serão evidenciados na análise nas argumentações dos autores que participam desse modelo de interpretação.

Quais são as questões que a via *standard* deixa de lado, o motivo pelo quais elas são importantes para se tomar uma posição sobre a teoria dos dois mundos, é o que será mostrado neste livro, ao longo de seus capítulos, a saber, a discussão sobre as noções e conceitos de mundo, espaço e lugar. Importa agora indicar que, entre os autores que colocaram em questão a teoria dos dois mundos, na bibliografia mais recente e mais diretamente relacionada ao assunto, prevaleceu um determinado padrão de tratamento da questão. Para antecipar alguns tópicos fundamentais, o problema dos dois mundos é visado nos seguintes termos: a) em primeiro lugar, ele encontra seu *locus classicus* numa discussão no fim do livro V da *República*, na famosa passagem em que Sócrates evoca os "amantes de espetáculos" no curso de um argumento decisivo na estrutura da referida obra; b) a discussão sobre a teoria dos dois mundos equivale à discussão sobre a assim

denominada "teoria das Formas inteligíveis"; c) nessa teoria das Formas inteligíveis é visado mais especificamente o que é considerado seu núcleo, a distinção entre ἐπιστήμη e δόξα, e, com ela, discute-se em que medida a distinção entre conhecimento e opinião corresponderia a distintos "objetos" ou não. A partir desses três eixos, outras questões recorrentes surgem e definem as propostas de solução avaliadas, tais como: o debate sobre o "*dialectical requirement*", a discussão sobre se o conhecimento para Platão seria proposicional ou não proposicional, além do problema da "separação" e o dos "graus de realidade" ou "graus de ser" dos âmbitos sensível e inteligível. Todavia, será visto que a via *standard* privilegiou especialmente um intenso debate sobre os sentidos do verbo εἰμί e, dentre as tantas nuances do verbo, priorizou o sentido existencial, o predicativo e o veritativo, bem como suas combinações, fazendo dessa questão o critério fundamental da tomada de posição com relação à teoria dos dois mundos.

Passamos então a uma análise resumida da posição de Fine (1978), comparada com outros autores envolvidos no debate, principalmente Marques (2006; 2011), Ferrari (2000; 2014), Fronterotta (2014) e Gonzalez (1996; 2014). Apresentamos, do modo mais sucinto possível, as linhas gerais da argumentação de cada autor, mas também alguns dos detalhes mais importantes, assim como os principais pontos de divergência e contato, as vantagens e as desvantagens de cada interpretação, salientando, primeiramente, alguns impasses *internos* à discussão. A conclusão aponta que há uma via *standard* de interpretação da teoria dos dois mundos ainda vigente, que, a despeito de sua riqueza filosófica, possui algumas incoerências gerais e pontos cegos. Assim, a partir de uma crítica da versão *standard*, será proposta uma via alternativa de leitura, com uma reformulação do mesmo problema em outras bases.

2.2. Breve delineamento de *República* V, de acordo com a versão *standard*

Para o propósito deste capítulo não se faz necessária ainda uma análise mais detida do fim do livro V da *República*, uma vez que, por enquanto, interessa mais mostrar um modo comum de tratar da questão a partir de uma base definida, isto é, os artigos aqui comentados, que formam o núcleo das discussões existentes sobre a teoria dos dois mundos. Por isso nos concentramos na terminologia, nas traduções e nos termos da discussão na bibliografia secundária selecionada, a qual cobre o material recente mais relevante diretamente dedicado a discutir a teoria dos dois mundos.

República V 473a-480e é um dos *loci* mais visados da obra platônica, por conter uma das mais importantes distinções entre δόξα e ἐπιστήμη, e por apresentar uma versão da hipótese das Ideias ou Formas inteligíveis de maneira direta, e o tanto quanto possível, clara. Por introduzir a questão do objeto próprio do saber filosófico, a passagem se tornou o foco de um grande número de interpretações e de divergências. Pode-se dizer até que a discussão sobre a passagem se tornou autossuficiente, autônoma com relação ao texto que a suscita, o diálogo de Platão, como notam os comentadores (Marques, 2011; Gonzalez, 2014, p. 81). De algum modo, pela extensão, profundidade e polêmicas, a discussão não cessa e quase configura um "mundo" à parte, cujo conhecimento passou a ser decisivo para a questão da teoria dos dois mundos. Se for legítimo comparar toda a discussão

sobre a passagem do livro V da *República* a um mundo, em sentido metafórico, como um universo do discurso, então a meta aqui é a de reaproximá-lo dos textos de Platão, que também é a proposta dos artigos aqui apresentados, em relação aos quais, contudo, tomaremos uma distância considerável, ao propormos uma alternativa em relação à via que consideramos ser a mais comum.

No final do livro V, Sócrates chega a um ponto central para o diálogo, e para a argumentação em torno da coalescência da filosofia com o poder político. A superação da terceira onda, relativa ao reinado filosófico, envolve a descrição do conhecimento especial que só o amante do saber possui. Esse conhecimento é definido em contraste com o saber dos "amantes de espetáculos" (φιλοθεάμονες), uma figura imaginada por Sócrates e projetada em Glaucon. O amante de espetáculos é descrito como alguém que devota sua atenção às múltiplas coisas belas, sem atinar para a beleza em si, sendo incapaz de realmente conhecer aquilo que experimenta. Nesse sentido, o amante de espetáculos estaria confinado à opinião, mas não teria conhecimento. Seu estado seria comparável ao de alguém que sonha, que tem visões e imagens da realidade, que todavia não correspondem totalmente ou às vezes nem correspondem bem à realidade. Segundo Sócrates, o amante de espetáculos deve ser persuadido docemente de que tem opiniões, mas não conhecimento, o que é a base para Sócrates demonstrar a natureza do conhecimento especial que o filósofo deve ter, e assim para legitimar a filosofia como prática política.

Vamos então esquematizar o argumento do fim do livro V da *República*, tendo em vista uma simplificação das versões elaboradas por Fine, Marques, e outros autores:

1) Quem conhece, conhece uma coisa que é, não nada (ὁ γιγνώσκων γιγνώσκει τὶ ἢ οὐδέν) (476e7-8).

2) O que é plenamente pode ser conhecido plenamente, o que não é é completamente incognoscível (τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον) (477a3-4).

Há algo de intermediário entre o puro ser e o que não é de jeito algum (εἰ δὲ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος) (477a5-6).

O conhecimento é "estabelecido sobre" [40] o ser, a ignorância sobre o não-ser e entre os dois há um estado intermediário, chamado de opinião (οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ δὲ τῷ μεταξὺ τούτῳ μεταξύ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὂν τοιοῦτον) (477a8-9).

O conhecimento é "estabelecido sobre" o que é/o que existe/o que é verdadeiro (οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε; 477b10); (ἐπιστήμη μέν γέ που ἐπὶ τῷ ὄντι, τὸ ὂν γνῶναι ὡς ἔχει; 478a7).

6) A ignorância é "estabelecida sobre" o que não é (ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι) (477a9-10).

7) A opinião é sobre o que é e não é, o que fica entre o puro ser e o que não é de jeito nenhum (τὸ τοιοῦτον μεταξὺ κεῖσθαι τοῦ εἰλικρινῶς

[40] As expressões do livro V referidas aos objetos do conhecimento e da opinião são normalmente construídas com a preposição ἐπὶ + dativo (477a10-11; 477b8; 477b11; 477d3; 478a6). Em geral, elas são traduzidas como "estabelecidas sobre", normalmente a partir do inglês "*set over*": segundo as leituras mais comuns, o conhecimento se "estabelece sobre" (*set over*) o ser, a opinião se "estabelece sobre" o que fica no meio entre o ser e o não-ser; Fine (1978); Ferrari (2014); Fronterotta (2014); Gonzalez (1996; 2014); de Harven (s.d). Apenas Vogt (2009, p. 16 e n. 32) propõe o entendimento "*ordered for*", tendo em mente a conexão com o verbo τάσσω, que aparece na passagem dos amantes de espetáculos (477b8; 477d1; 477d3). Entretanto, as construções com ἐπὶ + dativo na obra de Platão, e talvez mesmo no século IV em geral, não se deixam traduzir por "sobre", uma vez que esse sentido é coberto por ἐπὶ + genitivo, sendo mais apropriado para ἐπὶ + dativo "em vista de" ou "em função de". No decorrer de todo o capítulo, adotaremos a perspectiva do "estabelecer-se sobre" porque a intenção é apresentar e discutir a versão *standard* da teoria dos dois mundos.

ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος, καὶ οὔτε ἐπιστήμην οὔτε ἄγνοιαν ἐπ᾽ αὐτῷ ἔσεσθαι, ἀλλὰ τὸ μεταξὺ αὖ φανὲν ἀγνοίας καὶ ἐπιστήμης) (478d5-10).

8) Conhecimento e opinião ainda são "poderes" diferentes (477b-477e).

9) A ἐπιστήμη é infalível (τό γε ἀναμάρτητον), a δόξα é falível (τῷ μὴ ἀναμαρτήτῳ) (477d7-478a2).

2.2.1. A posição de Fine e a via *standard* de discussão sobre a teoria dos dois mundos

A partir dessa base mínima indispensável ao início do debate, passemos ao artigo de Fine. A autora pretende se colocar contra uma interpretação da passagem do livro V que ela entende ser muito frequente (a autora menciona mais de dez artigos como proponentes dessa interpretação, entre eles o de Allen) e que faz uma distinção entre conhecimento e opinião a partir da distinção de dois mundos (Fine, 1978, p. 121, n. 1).

O primeiro objetivo declarado de Fine é o de se libertar da concepção de que a distinção entre ἐπιστήμη e δόξα se deve a uma diferenciação entre *objetos* distintos, como postulado por Allen e outros autores, que atribuem a cada um desses grupos de objetos um "Mundo" próprio. Na esteira da tradição de estudos platônicos do século XX, sobretudo da anglofônica, e muito em linha com seu tom "analítico", Fine põe no centro de sua definição de teoria dos dois mundos a discussão sobre distinção entre conteúdos e objetos da referência:

> É dito com frequência que Platão distingue conhecimento e crença pela referência a seus objetos, de modo que alguém pode ter conhecimento, mas não crenças, sobre as Formas, e crenças, mas não conhecimento, sobre os sensíveis. Se eu conheço, eu posso conhecer apenas uma Forma: e se eu tenho uma crença, ela deve ser dirigida ao sensível. Chamemos isto de teoria dos dois mundos (TDM). (Fine, 1978, p. 121)

É importante ressaltar a definição de Fine porque ela ecoará nos demais artigos com mínimas variações, que serão registradas oportunamente a fim de confirmar o padrão da investigação, de tal modo que essa representa a formulação canônica do problema na literatura secundária aqui estudada. Fine (1978, p. 122, n. 3) ainda sugere que a partir da definição dada acima seria legítimo questionar se passagens de obras como *Fédon* (79a), *Filebo* (58e-59c) e *Timeu* (28a-29c; 51d-52a) não poderiam suportar a dicotomia de dois mundos, no que ela é seguida por outros autores.[41] No artigo em questão, ela pospõe a análise dessas passagens para outra investigação, restringindo-se ao fim do livro V da *República.*

De todo modo, questiona a autora, uma vez que se admita que a opinião e o conhecimento são referidos a dois mundos distintos, qual o sentido do argumento da *República*? Uma leitura como a de Allen (e tantos outros) pode provocar um desconforto e mesmo um choque generalizado, pois, se o conhecimento pertence a uma esfera completamente separada do sensível, qual sentido haveria na

[41] Ver ainda Vogt, 2009, p. 4, n. 8, que menciona os mesmos textos e denomina a teoria dos dois mundos de "doutrina dos dois mundos". Ferrari, 2000, p. 303, n. 1 e Marques, 2011, p. 246, n. 4, também aludem a *Fédon* 79a como um tradicional amparo para a teoria.

postulação das Formas inteligíveis? O que pensar desta concepção da distinção entre conhecimento e opinião numa obra em que se afirma que o filósofo deve governar, justamente por estar direcionado ao saber mais verdadeiro? Ou ainda, se conhecimento e opinião se referem exclusivamente a objetos distintos, então como alguém poderia decidir se tem um saber sobre algo tão trivial quanto um tomate à disposição das mãos?

Os autores aqui destacados reconhecem os problemas derivados da admissão de uma distinção entre ἐπιστήμη e δόξα tão radical a ponto de se criar uma duplicação de mundos, pondo de um lado um mundo real e verdadeiro, e de outro um mundo ilusório e transitório, menos real ou irreal. Esta seria a primeira definição da teoria dos dois mundos, que, em suas versões mais fortes, acabaria arruinando as pretensões da filosofia ao saber e ao exercício da política, e assim, portanto, arruinando um dos principais argumentos da *República*.

Fine se propôs a questionar a interpretação tradicional da teoria dos dois mundos. Em linhas gerais, para ela, no fim do livro V da *República*, conhecimento e opinião são distinguidos não por referência a dois grupos de objetos diferentes, mas a dois conjuntos (*sets*) de proposições distintas; quem conhece, conhece o que é verdadeiro, enquanto quem opina, opina sobre ou o que é verdadeiro, ou o que é falso. Não sendo conhecimento e opinião referidos exclusivamente a dois tipos de objetos, o conhecimento começa com as Formas, mas não termina nelas. Alguém pode ter opiniões sobre as Ideias, isto é, "compreensão deficiente" das Formas, assim como é possível ter conhecimento sobre aquilo que é sensível, como, em princípio, o próprio texto da *República* sugere (VI, 506c; VII, 520c).

O objetivo prioritário de Fine não era exatamente o de refutar a interpretação dos dois mundos, mas o de tornar o argumento da

República coerente, provendo-o com uma interpretação que o livrasse da equivocação nos usos de εἰμί e de premissas controversas, garantindo sua validade, e que pudesse mostrar a cogência e mesmo a atualidade da concepção platônica de conhecimento. Como afirma Fine:

> Eu sugeri que o argumento de Platão pode ser interpretado em outra via, de tal modo que ele é livre de premissas controversas, não envolve equivocação de *esti*, e é válido. Nessa interpretação, conhecimento e opinião são distinguidos não por seus diferentes grupos de objetos, mas pelas suas implicações de verdade. Conhecimento, mas não opinião, implica em verdade. O argumento resultante dessa declaração é não falacioso, mas ele falha em suportar a teoria dos dois mundos. Em nossa leitura, Platão não proibiu nem conhecimento dos sensíveis nem opiniões sobre as Formas. Ele argumenta, no fim da passagem, que qualquer um que conhece vai conhecer Formas, já que é em referência a elas que os discursos corretos estão disponíveis; se alguém está restrito aos sensíveis, como os amantes de espetáculos, o máximo que alguém pode atingir é opinião. Mas, apesar de que todo conhecimento começa com Formas, ele não precisa terminar com elas; e, ainda, alguém pode falhar em adquirir conhecimento das Formas, e ter apenas opiniões sobre elas. (Fine, 1978, p. 139)

Como a autora mesmo diz, ainda na mesma página, a superação da "*two-worlds theory*" seria o "preço" que ela teria de pagar para contestar a interpretação majoritária do argumento do fim do livro V da *República*, baseada sobretudo na concepção de que conhecimento

e opinião devem ser distinguidos com base numa diferenciação de *objetos*. Não sendo a refutação da teoria dos dois mundos o fulcro do artigo de Fine, todavia, a autora afirma pagar "de bom grado" (*willing*) o preço estipulado.

Para isso, Fine assume e desenvolve o princípio da não controversialidade, que seria um dos principais senão o principal motivo pelo qual ela defende a prioridade da interpretação veritativa de εἰμί nas passagens relevantes do livro V, restringindo a leitura copulativa e excluindo totalmente a existencial, já que os amantes de espetáculos não estariam dispostos a aceitar de antemão os diferentes sentidos de ser e as pressuposições da teoria das Ideias.

Segundo Fine, a adoção dos sentidos copulativo/predicativo e existencial para o verbo "ser" levaria a duas suposições controversas para os amantes de espetáculos.[42] Ambas seriam limitadas à "*object analysis*", levando à suposição da teoria dos dois mundos, em sua versão "DT" (*degrees of truth*), comprometida com o sentido predicativo de εἰμί, e na versão "DR" (*degrees of reality*), comprometida com uma leitura existencial. Ambas falhariam em lidar com premissas que seriam não controversas para os amantes de espetáculos, os quais não veriam sentido em ver suas opiniões sobre a beleza sendo referidas a objetos semiexistentes (DR), ou a objetos que seriam uma mistura de verdadeiro e falso, mais ou menos verdadeiros (DT), posição rejeitada por Fine, para quem o conteúdo proposicional das opiniões se estabelece sobre coisas que são *disjuntivamente*

[42] Sobre as distinções de sentido do verbo ser, segundo Fine, 1978, p. 124: "Três de seus usos padrões, e os únicos que vamos considerar aqui, são: (a) o existencial (é e), (b) o predicativo (é p), e o verídico (é v). (2), por exemplo, pode assim ser lido:
(2a) Quem quer que conheça conhece alguma coisa que existe.
(2b) Quem quer que conheça conhece alguma coisa que é (realmente) F.
(2c) Quem quer que conheça conhece alguma coisa que é verdadeira."

verdadeiras e falsas, isto é, *ou* são verdadeiras, *ou* são falsas, não havendo, assim, graus de verdade.

Enfim, o artigo de Fine forneceu as bases para toda uma discussão subsequente, em que questões como o princípio da não controvérsia (chamado depois de "*dialectical requirement*") se tornaram importantes e fonte de intensa disputa, mas, sobretudo, especialmente a concepção de conhecimento proposicional da autora, na qual a análise de objetos é preterida em favor da análise de conteúdos proposicionais, fundada numa leitura predominantemente veritativa do verbo εἰμί. Com essa definição, Fine pôde então atribuir a Platão uma concepção da distinção entre conhecimento e opinião que seria tida como mais lógica para nós, em que é possível ter conhecimento ou opinião referida aos mesmos "objetos". Entretanto, sua opinião tem sido contestada por críticos que pensam que a autora derruba a teoria dos dois mundos ao custo do próprio texto da *República*, que, desde que lido corretamente, contrariaria sua compreensão.

Para se ter uma ideia, o artigo de Fine exerceu e continua exercendo uma influência tão profunda, que alguns autores praticamente equacionam a refutação da concepção da autora da "análise de conteúdos" com uma reabilitação da teoria dos dois mundos. Esse é o caso de Ferrari (2014), Fronterotta (2014), que serão vistos a seguir, além de Trabattoni (2016, pp. XIV, 39-40 e 212), e sobretudo do livro mais recente de Moss (2021), para os quais uma refutação da concepção veritativa e não objetiva como a de Fine e a restauração da dimensão objetiva da ἐπιστήμη e da δόξα implicaria automaticamente numa teoria dos dois mundos.

Como sera visto em seguida, resumindo uma sequência de artigos, a posição de Fine tem sido severamente criticada, num debate

complexo, multifacetado e cheio de nuanças, mas que possui um núcleo comum ou uma espécie de centro, que corresponde bem à estrutura na qual a autora montou a questão. Sua análise se tornou a moldura de toda a discussão posterior existente sobre a teoria dos dois mundos, mesmo que muitas vozes tenham se voltado contra as conclusões de Fine, como Gonzalez (1996; 2014), van Eck (2005) e outros autores, que atacaram a concepção de conhecimento atribuída a Platão pela autora como anacrônica e equivocada, uma vez que este teria de fato uma concepção de conhecimento e opinião por contato com o objeto (Forma no caso da ἐπιστήμη e instância sensível no caso da δόξα), e não meramente restrita ao domínio da justificação e explicação, sendo então bem distante dos termos da epistemologia moderna, ao contrário do que sugeriu Fine.

Apesar das duras críticas, Fine não alterou substancialmente sua concepção acerca da teoria dos dois mundos, nem propriamente respondeu a elas, como afirmou Gonzalez (2014), questionando o silêncio da autora nesse aspecto. Sem responder diretamente a seus críticos, Fine retomou suas principais definições da teoria dos dois mundos em três artigos posteriores, em 2010, além de 2016 e 2018. No artigo de 2010, Fine ainda sustenta que Platão não se compromete com a teoria dos dois mundos como uma teoria referida a objetos (não proposicionais), nem em sua versão forte (dita "STWO") nem em sua versão fraca ("WTWO"), ao contrário de Aristóteles, que, em *Analíticos posteriores* (I, 33), sustentaria uma versão fraca da teoria dos dois mundos com relação a objetos, uma "WTWO" (Fine, 2010). Já nos artigos de 2016 e 2018, Fine analisa passagens fundamentais do *Fédon* e constata que Platão ali também não defende uma teoria dos dois mundos, autorizando que se possa ter opinião sobre as Formas e

conhecimento dos sensíveis.[43] Sem entrar no mérito da rica e extremamente qualificada discussão de Fine, ali já não mais tão centrada no problema dos sentidos do verbo εἰμί, ela continua a manter o conceito de que o conhecimento para Platão é uma "condição cognitiva" que "implica em verdade" (*truth-entailing*), porém que vai além e é cognitivamente superior à mera opinião verdadeira (Fine, 2021, p. 122).

2.2.2. A posição de Marques

Seguindo na análise do *status quaestionis* da teoria dos dois mundos, passamos às críticas de Marques à atribuição da referida teoria a Platão, que foram as primeiras referências para a elaboração da presente pesquisa. Essas críticas aparecem no livro *Platão, pensador da diferença: uma leitura do Sofista* (2006), em que o tema é recoberto pelo denso tratamento da Forma inteligível do não-ser como alteridade, focado na συμπλοκή dos grandes gêneros e centrado nesse momento decisivo de resolução do pensamento platônico, tal como

[43] Como diz a autora, na abertura de seu artigo sobre o *Fédon*: "Ao menos em alguns diálogos, pensou-se que Platão sustentava a assim denominada Teoria dos dois mundos (TDM), de acordo com a qual pode haver crença mas não conhecimento sobre os sensíveis, e conhecimento mas não crença sobre as formas" (Fine, 2016, p. 557). A autora completa em nota (2016, p. 557, n. 1): "Esta é apenas uma das várias formulações que podem ser encontradas na literatura. Nem todas as formulações são equivalentes; daí um argumento que mostra que Platão está ou não está comprometido com a TW em uma formulação dela pode não mostrar que ele está ou não está comprometido com a TW em outra formulação dela; Sensíveis e formas não exaurem a ontologia de Platão: por exemplo, também há almas. Mas eu foco aqui apenas nos sensíveis e nas formas. Sensíveis incluem tanto particulares (um exemplar de vermelhidade (*a redness token*), ou uma mesa) e propriedades (p. ex. vermelhidade (*redness*))."

normalmente se vê o papel do *Sofista* na interpretação contemporânea de Platão.

Embora já tivesse criticado a teoria dos dois mundos em sua leitura do *Sofista*,[44] no capítulo "Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão: *República* V 476E-478E" (2011), Marques se posicionou de maneira mais específica contrariamente à referida intrepretação de Platão a partir da distinção fundamental da *República*, cuja discussão lhe permitiu estabelecer uma síntese de alguns de seus temas de pesquisa, aqui retomada de maneira concisa. Marques assim define a teoria dos dois mundos:

> A suposta teoria dos dois mundos diz que, ao diferenciar δόξα e ἐπιστήμη, no final do livro V, Sócrates separaria a tal ponto esses modos de representar as coisas e de conhecer, assim como seus objetos, que seria justificado dizer que Platão propõe uma visão que implica em compreender a realidade como cindida entre duas totalidades paralelas: o mundo das aparências e o mundo das Ideias. Os termos já são tão comuns e já ficaram tão gastos que talvez não signifiquem mais o que dizem. Entretanto, merece nossa atenção o fato de que a separação radical entre esferas ontológicas, conduzindo a um paralelismo epistemológico, tenha se tornado, ao longo dos séculos, uma marca do platonismo e supostamente de Platão. (Marques, 2011, pp. 245-246)

[44] Ver Marques, 2006, p. 29: "Entretanto, não compartilho da formulação do problema em termos de 'mundo sensível' e 'mundo das formas inteligíveis', nem que haja diferença de 'densidade substancial' entre formas e seres visíveis. Penso que essa diferença deve ser compreendida em termos de modos de ser (instabilidade e estabilidade, por exemplo) e de graus de inteligibilidade, não de graus de realidade."

Essa definição corresponde às de Fine, Ferrari e outros autores que se propuseram a delimitar o significado da interpretação de Platão como o filósofo dos dois mundos, normalmente críticos dessa teoria ou ao menos de versões fortes dela.[45] Marques alude ao fato de essa interpretação ter se cristalizado entre os estudiosos, de modo que muitos adeptos da referida teoria utilizam ampla e às vezes inadvertidamente os termos que separam um mundo inteligível ou mundo das Ideias de um mundo das aparências ou mundo sensível. Ele reconhece a ampla difusão da teoria dos dois mundos, por um lado, contrastada, no entanto, por um desgaste em seus termos. Para além do problema da correção e adequação da teoria, Marques levanta o problema de sua definição e seus sentidos: o que significa a teoria dos dois mundos?

Para discutir a questão, Marques revê a clássica passagem do fim do livro V da *República*, retoma o significado mais conhecido da teoria dos dois mundos que se consagrou como uma suposta marca do platonismo e de Platão e contrapõe, às visões de G. Fine (já sumarizada) e F. Gonzalez (a ser sumarizada adiante), uma crítica própria à teoria dos dois mundos.

O capítulo se divide em duas seções: na primeira, Marques contesta a leitura dos dois mundos em Platão em sua gênese, no contexto mesmo de sua suposta fundação no interior da filosofia grega, em particular na relação com Parmênides de Eleia. Marques retorna a alguns temas de seu livro sobre Parmênides para contestar a existência de um "mundo das aparências" autônomo e separado com relação à via do ser (Marques, 2009). Para Marques, os τὰ δοκοῦντα de

[45] Ver também Butler (2007, p. 32). Outra definição freqüente de teoria dos dois mundos está (vagamente) relacionada com a noção de *separação* entre Ideias e coisas sensíveis: Brentlinger (1972); Benitez (2007).

Parmênides (B1 31) configuram antes um momento, um recorte na experiência do ser, e no poema não se afirma conscientemente uma fratura entre o que é e o que aparece; sensação e intelecção formam uma experiência integrada. Não há uma autonomia do aparecer, que não se constitui num "mundo" autônomo com relação ao ser (Marques, 2005, p. 59; 2011, pp. 248-249; 2015, pp. 30-33).[46]

Marques também assinala que a postulação das Formas inteligíveis nos diálogos platônicos não é gratuita e artificial; as Formas se apresentam como necessidade de cada pesquisa dialética, em que progressivamente se procura atingir maior determinação e inteligibilidade. Não se pode separar a busca dialética de cada contexto dialógico que a suscita, nem desconsiderar a dimensão ativa do psiquismo, da alma pensante e desejante, que sempre se interpõe na pesquisa das Formas, realizando a conexão não evidente em princípio entre os seres sensíveis e os inteligíveis, e que desabona a tese dos mundos separados e opostos.

Ainda segundo Marques, estes e outros indícios dão conta de que ciência e opinião em Platão não pertencem a dois mundos distintos. Para Marques, nem o inteligível e (sobretudo) nem o sensível formam totalidades autônomas e paralelas. Há um ponto de contato necessário

[46] Conforme sintetiza Marques, 2005, p. 59: "Finalmente, recuso ainda a noção arraigada de que, em Platão, haja um 'mundo das aparências'. A meu ver, o aparecer deve ser considerado como um momento na experiência dialética do conhecimento, cujo valor e significação devem ser sempre postos em questão. Desde Parmênides, as aparências (*tà dokoûnta*) são reconhecidas como estando por toda parte 'atravessando todas as coisas em sua totalidade' (*dià pantôs pánta perônta*) sem que por isso elas constituam um mundo à parte. Penso que o que acontece é exatamente o inverso: ao serem destacadas pela deusa, elas são mais incluídas que excluídas; elas são integradas, como problema, são postas como fazendo parte do primeiro projeto de pesquisa da história da filosofia: 'mas entretanto também isso aprenderás' (*all'émpes kaì taûta mathéseai*) (Parmênides, frag. I, 31-32)."

entre esses dois âmbitos, e isto já é suficiente para nuançar ou mesmo superar o paralelismo de dois mundos distintos.

A segunda seção do capítulo de Marques trata de maneira concisa as aporias contemporâneas ligadas à postulação da teoria dos dois mundos, relativas ao verbo ser e seus sentidos, promovendo uma útil simplificação e clarificação de uma literatura cada vez mais extensa e complexa sobre o tema. Aqui Marques tece suas considerações a partir da antilogia entre as posições de Fine e Gonzalez, à luz da obra de C. Kahn sobre os sentidos do verbo ser (Kahn, 2003 [1973]), passando em revista algumas discussões mais importantes que emergem da leitura da passagem do final do livro V da *República*.

Como foi visto, Fine alegou que não devemos nessas passagens tomar o verbo εἰμί no sentido existencial, e que a distinção entre conhecimento e opinião deve ser concebida em termos de conteúdos diferentes ou implicações de verdade diferentes das proposições e não como referida exclusivamente a dois grupos especiais de objetos distintos. Para Fine, é possível ter crenças sobre as Formas (*República* VI, 506c), assim como é possível ter conhecimento sobre os sensíveis (VII, 520c), contrariamente à interpretação "padrão" da teoria dos dois mundos. Fine privilegia assim o sentido veritativo do verbo ser na passagem dos amantes de espetáculos, renega o sentido existencial e minimiza o sentido copulativo. O conhecimento implica em verdade (X é verdadeiramente Y) e começa com as Formas, mas não necessariamente termina nelas. Quem conhece, conhece algo que é verdadeiro, isto é, as Formas, mas o conhecimento das Formas pode ser estendido às coisas sensíveis, e alguém pode falhar em adquirir conhecimento das Formas, tendo, portanto, opiniões sobre elas, ou seja, discursos ou verdadeiros ou falsos.

Gonzalez, por outro lado, elabora uma argumentação contra as alegações de Fine a respeito da concepção mesma de ciência, já que a autora, com sua crítica à teoria dos dois mundos fundada numa definição proposicional do sentido de ciência, considerava que a concepção platônica não seria totalmente desatualizada. Como ressalta Marques, a questão gira em torno do alcance do termo ἐπιστήμη, que deveria ser tomado num esquema diferente dos nossos, tal como propõe Gonzalez, para quem em Platão há uma espécie de teoria da predicação sem predicados, pois não há uma οὐσία sobre a qual incidem propriedades, à diferença da teoria da predicação aristotélica:

> [...] ele [Gonzalez] nos adverte, corretamente, a meu ver, que a ontologia platônica não pode ser bem compreendida a partir da teoria da predicação aristotélica. Segundo Gonzalez, um objeto sensível, em Platão, não é uma substância sensível, distinta e anterior às suas propriedades; e, neste sentido, um predicado não é um predicado; a teoria platônica seria uma teoria da predicação sem predicados; não se atribui F (propriedade) a um x (objeto sensível, particular), mas se remete um x a F, ou um objeto (particular) a uma propriedade (forma). O que está sendo referido não é o x, mas a propriedade F, pensada enquanto forma. O F em si é a propriedade pensada de modo absoluto, o x não é mais do que uma imitação imperfeita dela, que a reflete de modo fraco; os x ou objetos particulares não têm estatuto ontológico independente; derivam seu caráter e existência das formas e devem ser pensados fora de uma ontologia desenvolvida a partir do eixo substância-predicados. (Marques, 2011, p. 255)

No quadro dessa antilogia entre Fine e Gonzalez, Marques se posiciona contra a teoria de dois mundos em Platão, colocando-se entre as duas posições. Ele sustenta que, se entendemos mundo como "totalidade", então não estamos diante de uma distinção de mundos, pois, embora devamos reconhecer a heterogeneidade entre as Ideias e as coisas sensíveis, as segundas não são o que são a não ser em relação com o plano inteligível; assumindo um não paralelismo, Marques assinala que um ponto de contato é suficiente para negar as totalidades paralelas, a separação absoluta. No tocante aos sentidos do verbo ser, o autor admite uma posição moderada (na esteira de Brown (1986) e da própria revisão que Kahn (2003) posteriormente fez de sua própria tese), ao reconhecer de certa maneira a compatibilidade mas também a diferença dos diversos sentidos de εἰμί, o existencial, o veritativo e o predicativo, sendo que um ou outro desses sentidos pode ser realçado em uma ou em outra passagem específica dos diálogos (que podem ter uma ênfase num recorte mais sintático ou mais semântico, por exemplo).

Tal como Fine e como Vlastos (1973),[47] e contra Gonzalez, Marques também recusa a compreensão de que os seres sensíveis, os objetos da δόξα ou o que aparece não têm nem podem ter menos "ser" do que as Ideias, compreensão que poderia ser implicada na leitura existencial de εἰμί, segundo a qual poderíamos ser levados a crer que os objetos da opinião teriam apenas uma existência parcial, sendo eles intermediários entre o ser e o não-ser (Marques, 2011, p. 256).[48] Para

[47] De acordo com Vlastos, 1973, p. 65: "O que dizer daquele outro sentido de ἐστί e seus derivados – aquele que traduzimos por 'existe' em inglês? Como comumente usamos a palavra 'existência', graus dela (como distintos dos graus de perfeição das coisas existentes) não fazem sentido algum; a ideia de um indivíduo existir mais ou menos do que outro seria um absurdo grosseiro."

[48] Ver ainda Gonzalez, 1996, p. 261.

Marques, as coisas sensíveis ou as aparências não são irreais, elas não têm menos "quantidade" de ser – elas têm menos determinação, já que ser *algo determinado* (ser no sentido predicativo) e existir (ser no sentido existencial) são compatíveis, ainda que esses sentidos não possam ser totalmente identificados, como faz Gonzalez. A ideia subjacente de Marques é a de que algo não pode existir pela metade, por assim dizer, assim como uma determinação predicativa precisa determinar algo que existe. Marques aceita a proposta de Gonzalez em parte, enfatizando menos a reabilitação do sentido existencial de εἰμί e com ela a "análise de objetos" do que a recusa do viés aristotélico de se pensar as coisas sensíveis como substâncias sensíveis, mas discorda no detalhe da compreensão, inclusive porque, segundo Marques, Gonzalez teria elaborado uma "versão bastante moderada" da teoria dos dois mundos (Marques, 2011, p. 250).

Consoante seu interesse pelo problema do aparecer e da imagem em Platão, Marques conclui:

> Portanto, no caso do livro V da *República*, na participação entre coisas múltiplas visíveis e formas inteligíveis, podemos dizer que a forma participada é o que é, existe, tem sua determinação total e é causa da determinação maior ou menor de outros seres; mas também as coisas que aparecem são o que são; elas não são menos que as formas, não têm menos "quantidade" de ser; elas são de modo diferente, ou seja, existem e são menos determinadas, têm um grau menor de determinação, do que quer que sejam. (Marques, 2011, p. 258)

Desse modo, Marques recusa a teoria dos dois mundos. Sua análise, embora reconheça o valor existencial de εἰμί, minimiza a

dimensão objetiva da diferença entre conhecimento e opinião, sem renegá-la. Por outro lado, além da visão mais geral do autor acerca do tema da realidade das imagens, tratado em outros artigos e livros e apenas aludidos no capítulo de 2011, podemos dizer que Marques tende a aproximar a *República* do *Sofista*, vinculando a comunicação entre as Formas que se mostram múltiplas participando por toda parte em ações, corpos e umas com as outras, que Sócrates apresenta ao amante de espetáculos (*República* V, 476a4-7), com a κοινωνία dos grandes gêneros relacionados entre eles no *Sofista* (255e-256d):

> A meu ver, a única maneira de superar essas dificuldades é explicitar as relações das Formas com os gêneros maiores, que é o que Platão faz, no *Sofista*, através do Estrangeiro de Eléia. Na trama que é o entrelaçamento das Formas (συμπλοκή τῶν εἰδῶν), eu compreendo que a Forma que participa do gênero do ser recebe, dessa participação, existência e apenas a possibilidade de ter alguma determinação; a participação no gênero do ser não é fonte de outra determinação além da de existir e da de poder ser algo determinado. (Marques, 2011, p. 257)

No *Sofista*, com efeito, o Estrangeiro é categórico quanto à existência das imagens, que são tidas como reais, mesmo se "atópicas" (240a7-c6), além de insinuar que a participação na Forma do ser garante uma existência que não comporta graus e que permite a incidência de determinações ou predicados.

2.2.3. A posição de Ferrari

Ferrari dedicou dois capítulos ao tema da distinção entre conhecimento e opinião no fim do livro V da *República*, ambos com a virtude da clareza e da erudição, percebida na quantidade de fontes primárias e secundárias citadas pelo autor (Ferrari, 2000; 2014). Entretanto, nos concentraremos aqui mais no capítulo publicado em 2014, "Conhecimento filosófico e opinião política no livro V da *República* de Platão", traduzido para o português, e que contém essencialmente as mesmas ideias do mais alentado capítulo de 2000, simplificadas e atualizadas.

Segundo Ferrari, embora a leitura existencial de εἰμί tenha sido enfraquecida por Kahn e outros depois dele, ela continua sendo adotada por vários intérpretes. Contra Fine, que renegou o sentido existencial e adotou o sentido veritativo para o verbo ser, e contra os que rechaçam a atribuição de um paralelismo ontoepistemológico a Platão, Ferrari defende que a distinção entre ἐπιστήμη e δόξα não se dá apenas no que ele denomina de nível metodológico ou subjetivo, mas também e principalmente no plano dos objetos. Conhecimento e opinião não são referidos apenas às diferentes modalidades cognitivas dos sujeitos e aos tipos de asserções que cada objeto pode gerar, como supõe boa parte da epistemologia moderna e contemporânea, mas o conhecimento e a opinião seriam devidos aos *próprios objetos* aos quais se referem:

> Em vez de estabelecer uma dependência direta entre a forma do conhecimento e os objetos como faz a TDM, [a epistemologia moderna e contemporânea] é decididamente orientada a especificar o critério distintivo

> entre o conhecimento propriamente verdadeiro e os outros tipos de saberes na capacidade do conhecimento de justificar (isto é, explicar e justificar) as próprias asserções. (Ferrari, 2014, p. 22)

Para o autor, esse seria o sentido próprio da discussão sobre a teoria dos dois mundos, definida em termos da correlação entre diferentes estados cognitivos por referência a diferentes objetos:

> Em particular, a partir de um pioneiro ensaio de Gail Fine (1978), procurou-se colocar em dúvida a interpretação tradicional, segundo a qual esta seção da *República* conteria um argumento em favor da célebre *Two-Worlds-theory* (TDM), a concepção que estabelece uma dependência entre a modalidade cognitiva (conhecimento ou opinião) e a natureza dos objetos aos quais o conhecimento se volta (Ideias ou particulares). (Ferrari, 2014, pp. 17-18)

Consoante às questões da via *standard*, Ferrari procura defender que o sentido predominante do verbo εἰμί na passagem dos amantes de espetáculos na *República* é o predicativo (cf. 479b8-9); quando Sócrates afirma que o conhecimento é "sobre o que é", ele quer dizer que o conhecimento é sobre o que é absolutamente F, ou seja, a Ideia, que é um predicado universal, uno e absoluto. A Forma expressa o predicado F (beleza, bem, etc.) de modo universal e absoluto, sem resíduo, e de maneira totalmente "transparente". A forma é perfeitamente F, isto é, ela é de modo absoluto o predicado que lhe é atribuído, enquanto as instâncias particulares são múltiplas, além de serem tanto F quanto não F. Desse modo, quem opina e quem conhece representa o objeto como F. Todavia, somente no caso de uma

entidade que é F de modo não qualificado é que a proposição é científica (2014, p. 28).

As tentativas de desvincular a distinção entre conhecimento e a opinião de uma distinção *ontológica* em favor de uma dimensão meramente subjetiva, isto é, a busca pela superação da teoria dos dois mundos, na verdade, revelaria apenas o "fastio" da parte dos comentadores analíticos com a interpretação (2014, p. 22), que seria tida como um "arcaísmo epistemológico" (2000, p. 399). Para Ferrari, embora prepondere o sentido predicativo, a "sobredeterminação" (*overdetermination*) do verbo εἰμί no sentido de indicar a existência é devida ao próprio Platão, que não disporia em sua língua de recursos para distinguir com precisão as noções de existência, a de ser determinado e a de ser verdadeiro (2014, p. 25).

Com isso, Ferrari admite dois planos ontológicos distintos, com dois tipos de objetos diferentes, no entanto, contra Gonzalez, sem negar que o acesso a esses tipos de objetos, ou ao menos os inteligíveis, seja descrito como proposicional "ou informativo", segundo a passagem de *República* (VII, 534b3-4) (Ferrari, 2000, p. 409, n. 17; 2014, p. 32). A partir daí, o autor assume o paralelismo ontognoseológico, a distinção de dois mundos em Platão, mas procura atenuá-lo, afirmando a possibilidade de se ter opiniões sobre as Ideias, enquanto o conhecimento é referido primeiramente ao contato descritivo com as Formas, que são o centro de significado e os portadores absolutos de sentido (2000, p. 408). Assim, o conhecimento infalível e necessário só pode ser dado no contato com "o ser absoluto e inequívoco" das Ideias, assim como, acerca dos particulares sensíveis, não pode haver outra coisa senão uma "opinião verdadeira".

No fim, enfatizando o sentido predicativo-copulativo do verbo ser para Platão, Ferrari propõe então o que ele chama de versão

"menos dogmática da TWT" (*two-worlds theory*), em que o saber do filósofo é "ao mesmo tempo *separado* (quanto a seus objetos), e *útil* (nas consequências) à cidade" (Ferrari, 2014, p. 35). Essa formulação busca responder a um problema recorrente para os defensores da teoria dos dois mundos, que o autor reconhece nos dois capítulos. Pois, com efeito, se a teoria dos dois mundos, ainda que numa versão mais fraca, é tomada como legítima, surge então o problema adicional acerca das consequências práticas disso, uma vez que o argumento político reside no coração da *República*. A resposta de Ferrari, nesse sentido, envolve uma tendência kantiana não explicitamente referenciada, em que podemos notar a dicotomia entre uma razão teórica e uma razão prática, pois segundo o autor italiano, os mais elevados padrões epistêmicos e políticos estabelecidos na *República* não podem ser instanciados "no mundo sensível". Por definição, as Formas, portadoras absolutas do significado, permanecem isoladas num mundo de Ideias, de onde, no entanto, podem servir como modelos reguladores ou "critério normativo" (Ferrari, 2014, p. 33), para guiar a ação dos homens, fundando não propriamente uma ciência do e no mundo sensível, mas apenas regulando a "opinião verdadeira".

2.2.4. A posição de Fronterotta

Segundo Fronterotta, a "verdadeira e decisiva objeção à teoria dos dois mundos" que tem sido colocada contra a interpretação em tempos recentes seria um "radical e inconfessável incômodo intelectual com a metafísica", compartilhado pelos comentadores analíticos, sobretudo por Fine (Fronterotta, 2014, p. 59). Esta seria a real razão pela qual os comentadores analíticos recusam o sentido

existencial de εἰμί e entendem a noção de "graus de existência" como "boba", tal como, além de Fine, uma autora como Annas (1981).

Fronterotta apresenta e defende o que ele denomina de interpretação "*standard*" da passagem final do livro V da *República*, que conteria uma ontologia existencialista que sustenta uma epistemologia realista, na qual diferentes objetos pertencem a diferentes planos de existência, aos quais correspondem faculdades cognitivas e modos de conhecimento diversos (Fronterotta, 2014, p. 41). Ideias e objetos sensíveis são e existem de modos distintos; o conhecimento se estabelece sobre aquilo que é, exclusivamente, enquanto a δόξα se refere tanto àquilo que é e não é. Não há possibilidade de ter opiniões sobre as Ideias, nem possibilidade de conhecimento sobre os sensíveis.

O foco do artigo de Fronterotta, contudo, mais do que a crítica às opiniões de Fine, ou às de Annas, que ele não obstante reitera em seu artigo, tachando-as de "bobas", concentra-se numa cerrada crítica às obras fundamentais de Kahn sobre os sentidos do verbo ser, vistas como a origem primordial do equívoco cometido pelos comentadores analíticos. Dessa crítica, Fronterotta colhe elementos para defender o que ele chama de uma versão renovada da visão *standard*, que responda a algumas das objeções levantadas em tempos mais recentes contra a teoria dos dois mundos. Segundo Fronterotta, Kahn, em suas várias obras sobre os sentidos do verbo ser, afirmou que a existência se afigura como um aspecto remoto na área semântica do verbo, adotando assim, na visão do autor italiano, uma "perspectiva escolástica banalizante". Fronterotta critica a metodologia genética e histórica adotada por Kahn, apontando oscilações e supostas incoerências na tese de que o sentido existencial do verbo "ser" em grego só aparece quando os filósofos, na época dos sofistas,

começaram a especular sobre o significado e o conceito de existência, de onde teria emergido esse significado não natural, secundário e derivado do verbo (Fronterotta, 2014, pp. 63-70).

Para Fronterotta, faria muito mais sentido entender o sistema do verbo ser a partir de uma rede de significados parcialmente distinguíveis uns dos outros (que ele denomina de "esfumaturas operativas"), passíveis de serem sobrepostos e não rigididamente hierarquizados, mas com o sentido existencial em seu centro, como sua condição fundamental (Fronterotta, 2014, p. 79). Assim, Fronterotta propõe de modo drástico a necessidade de "inverter" as conclusões de Kahn: ser significa imediatamente o dar-se estável e constante daquilo que é a quem possa pensar ou dizer o que é, como um conjunto de condições para a cópula e a atribuição de verdade. No caso de Platão, o conjunto de condições que permitem pensar e dizer o que é reduz-se à imobilidade e imutabilidade que são características "de tipo existencial" (no sentido da "presença", do "haver", do "dar-se"), e não características predicativas. A "*presença* do que é" seria o "grau zero" de um dado ser, sem o qual não há predicação, conhecimento, qualificação e verdade (Fronterotta, 2014, p. 69). Por outro lado, segundo o autor, essa "presença" não deve insinuar que o ser seja um "impossível noumeno", já que apenas a presença vazia de algo sem predicados e qualificações é impossível.

Então, segundo Fronterotta, depois de depurar as objeções contemporâneas de Fine, Vlastos, e Annas, tendo como pano de fundo uma crítica a Kahn, os dois mundos permanecem, povoados por diferentes objetos, cada um deles correspondente a diferentes graus existenciais. Num mundo temos as Ideias inteligíveis, no imediato "dar-se" de sua presença objetiva e manifesta; as Ideias são supremas, plenas e autênticas, porque sua presença é eterna, permanente e

imóvel, por oposição à presença instável das coisas sensíveis, cujo estado é intermediário, parcial, inautêntico e mutável. Como conclui Fronterotta:

> Sendo assim compreendidos como âmbitos bem delimitados e caracterizados por diferentes graus de estabilidade-instabilidade e imutabilidade-mutabilidade, aos quais pertencem respectivamente objetos estáveis e permanentes ou instáveis e mutáveis, **os dois mundos** dão origem de modo legítimo a **duas esferas alternativas** de predicação e de verdade; a esses **dois âmbitos de objetos**, aos quais correspondem condições de presença, verdade e enunciação igualmente diferentes e alternativas, a nossa passagem associa de modo, por fim, **exclusivo** a opinião e o conhecimento, tal como quer a interpretação *standard* à qual, nessa altura, limito-me a remeter, sem expor novamente os detalhes. (Fronterotta, 2014, p. 80, grifos nossos)

De acordo com Fronterotta, as cópias sensíveis possuem um estatuto intermediário entre ser e não-ser, e, sendo o verbo εἰμί compreendido a partir de um sentido existencial forte, isto significa dizer que elas existem e não existem ao mesmo tempo, o que seria admissível se não mantivermos uma visão biológica moderna ou uma concepção analítica de ser/existência, mas prestarmos atenção ao modo próprio pelo qual os gregos conceberam o existir.[49]

[49] Contra Annas, Fronterotta (2014, p. 64) sustenta que essa posição da existência parcial e num grau inferior dos objetos da δόξα não é boba, haja vista que o sentido de existência em pauta não seria o da "vida biológica" ou física, mas uma condição para além dela (realidade e consistência no sentido ontológico). No capítulo 5, voltaremos

A partir dessa leitura, cabe acrescentar, Fronterotta (2014, pp. 52-59) elabora uma crítica ao artigo de Ferrari (2014) sintetizado na seção anterior. Ferrari, embora tenha reconhecido o sentido existencial de εἰμί e o caráter objetivo da distinção entre conhecimento e opinião, não teria tomado suficiente distância das posições de Vlastos e demais revisionistas, enfatizando em demasia o aspecto predicativo do verbo ser e sua dimensão de absoluta unidade.[50] Podemos dizer que Ferrari é criticado por Fronterotta por ter amenizado a teoria dos dois mundos, não considerando adequadamente o rigor da distinção ontológica de Platão, que se referiria mais a uma existência em graus e níveis existenciais distintos do que a uma diferença de graus de simplicidade e unidade.[51] Ferrari é criticado por ter salientado o sentido predicativo do verbo ser na passagem dos amantes de espetáculos, tendo assim perdido a real diferença que o texto de Platão indica, que seria dada no nível do puro *existir*.

---

a essa visão do autor italiano sobre o sentido da noção de vida e sua relação com a noção de ser.

[50] Segundo Fronterotta (2014, p. 56), Ferrari atenua a teoria dos dois mundos não por um comprometimento com a projeção de concepções epistêmicas da filosofia analítica, pois Ferrari explicitamente se põe contra isso, mas por ter adotado, sem declarar, uma perspectiva "[...] de uma epistemologia *henológica*, sob certos aspectos próxima da doutrina dos princípios e, deste modo, tendendo já ao neoplatonismo e a Plotino, com ênfase, a meu ver imprópria, no caráter metaontológico da unidade em relação ao ser [...]."

[51] Fronterotta, 2014, pp. 56-57, esclarece sua distinção: "Fica claro, enfim, como Ferrari consegue manter distinta a sua interpretação da interpretação de Fine, a qual negava a possibilidade de que opinião e conhecimento se diferenciem graças a seus objetos, enquanto ele, ao contrário, sustenta que opinião e conhecimento se diferenciem *objetivamente*, logo, graças ao caráter próprio de seus objetos, que não é porém a existência de tais objetos, isto é, o fato de que tais objetos existam em graus e níveis diferentes (como as Ideias inteligíveis e as coisas sensíveis), mas a sua unidade e simplicidade, isto é, o fato de que somente os objetos de conhecimento são de modo exclusivo o que são, sem resíduos nem traços de pluralidade."

Se Ferrari é criticado por não ter mantido suficientemente a distinção de mundos com sua versão "menos dogmática", Gonzalez tem sua posição explícita invertida por Fronterotta. Gonzalez propõe uma crítica à teoria dos dois mundos independente e mesmo contrária à crítica feita por Fine, como veremos na próxima seção, mas Fronterotta, no fim das contas, afirma que Gonzalez teria apenas "restituído a versão *standard*" (Fronterotta, 2014, p. 51), e a única razão alegada é a de que ele assume a distinção de objetos em Platão, contra Fine.

Uma vez tendo restabelecido o vão entre o "mundo inteligível" e o "mundo sensível", Fronterotta necessita, tal como Ferrari, de explicar sua posição em relação ao argumento da *República* e a possibilidade de superar a separação entre o poder político e a verdadeira filosofia. Sua solução retoma a importância do "esquema artesanal produtivo" na ontologia, epistemologia, psicologia e ainda na cosmologia de Platão, tendo como apoio o *Crátilo* (389a-b), a *República* (X, 596b) e o Demiurgo do *Timeu*, como se toda a produção da realidade sensível fosse como uma atividade demiúrgica, isto é, o ato de produzir uma cópia de uma realidade consistente que existe num plano alternativo de ser, verdade e estabilidade, fazendo-a *presente* no outro plano, que o autor denomina de "mundo sensível", em que o devir é uma realidade instável, bem como inferior e temporária. Todavia, antes de propiciar a abertura para o estudo de outros temas, como por exemplo o da cosmologia e da cosmogonia, ou ainda, da ordem política, ou da relação entre o ser e o todo, Fronterotta adota uma perspectiva semelhante à de Ferrari, em que os modelos ideais se tornam guias "práticos e operativos" (Fronterotta, 2014, p. 74), que não podem por definição ser instalados na realidade concreta devido a uma diferença

ontológica constitutiva, mas que ainda assim servem de parâmetros para corrigir e melhorar as cópias.

Contudo, a despeito da vagueza nas concepções de Fronterotta, que define o ser como a "presença", o "puro dar-se", pode-se notar a vagueza justamente na determinação desses dois âmbitos; a distinção dos mundos que o autor procura restaurar já parece ser assumida de antemão.[52]

2.2.5. A posição de Gonzalez

Em 1996, Gonzalez desafiou de maneira contundente a interpretação de Fine sobre o fim do livro V da *República*, criticando a concepção que ela fez da distinção entre conhecimento e opinião, reabilitando o sentido existencial de εἰμί (que seria indissociável do sentido predicativo) e restaurando a distinção de objetos no argumento da *República*. Ao mesmo tempo, contudo, o autor tomou posição contrária à interpretação da teoria dos dois mundos. No capítulo de 2014, ele reitera as críticas a Fine e procura responder a algumas dificuldades e objeções contra seu artigo de 1996.

O artigo de 1996 tornou-se, podemos dizer, a crítica mais citada às posições de Fine. De fato, Gonzalez mobilizou uma bateria de argumentos contra a compreensão proposicional de conhecimento empregada pela autora, mostrando, em vários aspectos e momentos, que o verbo "ser" na passagem do livro V tem um sentido existencial, e

[52] Num capítulo de 2021 (p. 49, n. 1), Fronterotta reitera sua visão dos dois mundos em correlação com a visão dos distintos objetos: "Este é o princípio característico, onipresente nos diálogos platônicos, que estabelece a correspondência entre o âmbito epistêmico das diferentes formas e faculdades de conhecimento e o âmbito ontológico dos diferentes objetos que tomam como conteúdo, em virtude de que natureza e grau de verdade do conhecimento dependem do estatuto de seus objetos."

que, portanto, não se pode simplesmente abdicar de uma análise voltada para a diferença de objetos no fim do livro V da *República* em função de uma análise única e exclusiva dos conteúdos das proposições.

Gonzalez enfatiza a leitura predicativa do verbo ser, que Fine havia rechaçado em favor da leitura veritativa, considerando que ela não só é compatível com a leitura existencial de εἰμί, mas a exige para uma correta compreensão da passagem final do livro V ("O que *F* é" é compatível com e exige a leitura existencial, sendo que *F* sempre existe como algo (Gonzalez, 1996, p. 257)).[53]

Em linhas gerais, segundo Gonzalez, devemos nos precaver quanto à projeção da concepção aristotélica de predicação no pensamento platônico. Para ele, um ser sensível em Platão não é uma substância sensível à qual se aderem predicados, como na teoria hilemórfica. O ser sensível, simultaneamente F e não-F, é uma imagem da Ideia inteligível F. Nesse sentido, não se atribui F (propriedade) a um x (objeto sensível, particular), mas se remete um x a F, ou um objeto (particular) a uma propriedade (Forma). Desse modo, Gonzalez assume a indistinção entre os sentidos existencial e predicativo de ser; algo sensível belo o é porque participa da Ideia da beleza, mas é uma imagem da beleza inteligível, uma instância imperfeita, cujo ser belo depende da Forma, e não pode existir senão em relação com ela. Desse modo, vale frisar novamente, não há propriamente uma substância sensível anterior às suas propriedades; as propriedades é que derivam das Formas e garantem algum grau de

[53] Ver ainda Gonzalez, 1996, p. 258: "[...] o que o conhecimento entende clara e distintamente através do contato com seus objetos é o mesmo que a opinião entende confusamente através do contato com seus objetos: o que F é."

existência aos seres sensíveis, como imagens, coisas belas sensíveis, por exemplo, imperfeitas e deficientes.

> A pressuposição ontológica dessa concepção de predicação é que uma coisa não é uma substância distinta de e primeira que suas "propriedades", mas é constituída por essas propriedades, seja porque ela é idêntica a elas ("o F em si") ou porque não é nada além de uma imitação imperfeita delas: um objeto sensível é simplesmente, por assim dizer, um espelho embaçado que reflete inadequadamente o que a dureza ou o que a beleza é; mais precisamente, ele é nada além de uma tênue reflexão (*dim reflection*). (Gonzalez, 1996, p. 254)

Um ser sensível para Platão não é anterior e independente de suas propriedades. O objeto sensível não é alguma coisa que subjaz aos seus predicados, mas seu ser é constituído por esses mesmos predicados (Gonzalez, 2014, pp. 93-94). Não há distinção entre substância e propriedades, entre existência e essência. Εἰμί tem um sentido existencial, e seria preciso reforçar que esse sentido é *inseparável e indistinguível* de seu sentido predicativo. Assim o autor criticou a teoria dos dois mundos no artigo de 1996, afirmando que a "ponte" que liga o sensível ao inteligível e transpõe a teoria dos dois mundos é dada pelos próprios objetos, que são imagens ou reflexos imperfeitos do ser perfeito das Ideias (denominadas também na ocasião como "instâncias" das Formas (Gonzalez, 1996, p. 272)).

Ressaltamos a ênfase que o autor confere à noção de *acquaintance*, o contato ou a familiaridade. O conhecimento em Platão seria da ordem do "*know what*", isto é, conhecer por contato com o objeto, e não um conhecimento mediado por proposições, e

com frequência Gonzalez compara o ato noético a um ato de percepção.[54]

Segundo o autor, apenas essa concepção poderia explicar como é possível ter opiniões sobre as Ideias e como é possível ter conhecimento dos sensíveis (Gonzalez, 2014, p. 102). Mesmo se, com ressalvas, Gonzalez se alinha com Szaif (2007), ao considerar que

> a opinião sobre sensíveis belos/não-belos é uma compreensão conceitual [contato não mediado] deficiente do que é a beleza, enquanto o conhecimento da beleza em si é uma compreensão conceitual [contato não mediado] não deficiente de qual beleza há nos particulares sensíveis belos/não-belos. (Gonzalez, 2014, p. 103)

O conhecimento, ao se "estabelecer sobre" (*set over*) as Ideias, é, de modo derivado e indireto, estabelecido sobre os objetos sensíveis (conhecer a Ideia implica em reconhecer as deficiências das cópias). A opinião, ao se estabelecer sobre os objetos sensíveis, é de modo indireto e derivado estabelecida sobre as Ideias.

No capítulo de 2014, Gonzalez ainda passa em revista algumas dificuldades e objeções contra sua interpretação, que serão em sua maioria destacadas para a próxima seção deste capítulo, porque põem em discussão uma questão crucial concernente ao estatuto dos seres sensíveis.

Gonzalez propõe que a interpretação veritativa-proposicional de Fine deva ser definitivamente ultrapassada, pois estaria em

[54] Segundo Gonzalez, 1996, p. 262: "Conhecimento é atribuído 'ao que é' no sentido de que saber o que F é é ter contato direto com o que existe verdadeiramente como verdadeiro F."

contradição *explicita verba* com o texto de Platão (Gonzalez, 2014, p. 83). De fato, as críticas de Gonzalez mostraram as falhas e as inadequações da interpretação de Fine com o texto dos diálogos. A distinção entre conhecimento e opinião se refere a objetos distintos, e não apenas a proposições, e o sentido de "ser" na passagem não pode ser aquele conferido por Fine, que seria estreito e anacrônico. Enfim, segundo Gonzalez, Fine teria adotado uma atitude dogmática em não rever e responder às críticas que lhe foram dirigidas no artigo de 1996, e as perspectivas ali apresentadas retomadas em 2014, em que o autor atualiza a discussão em vista do debate existente desde 1978, além de acrescentar novos esclarecimentos e respostas a objeções.

Assim, podemos ver como as posições de Gonzalez se relacionam com as de Ferrari e Fronterotta. Estes dois últimos autores admitem a dimensão objetiva da distinção entre conhecimento e opinião, inclusive baseados em argumentos primeiramente postos por Gonzalez, mas as combinações e detalhes que propõem são bem diferentes, assim como as conclusões. Substancialmente, Gonzalez enfatiza a dimensão não proposicional do conhecimento, que não só prescinde como exclui a via do conhecimento por definição e descrição, e, ainda, que o sentido existencial e o sentido predicativo de εἰμί sejam indissociáveis. Nesse sentido, além de afirmar explicitamente a tentativa de superar a teoria dos dois mundos, ao contrário de Ferrari e Fronterotta, que procuram restabelecê-la, Gonzalez critica a tentativa de Ferrari de separar os sentidos do verbo ser em função de uma ênfase no sentido predicativo, enquanto Fronterotta segue na via oposta, separando os sentidos em função de uma forte ênfase no sentido existencial.

Todavia, embora possa ser questionada em alguns pontos, a posição de Gonzalez a nosso ver avança mais no problema tal como

ele foi formulado na base tradicional, é mais atenta às suas aporias e, portanto, mais hábil para oferecer uma resposta mais adequada à questão dos dois mundos em sua versão *standard*. É fundamental ressaltar que o autor procurou transpor a dicotomia radical da teoria dos dois mundos no plano "ontológico" e no plano "epistemológico", sendo que a primeira transposição corresponde a e explica a segunda:

> Fine tenta construir uma ponte entre a dicotomia de dois mundos fazendo das proposições, que podem indiferenciadamente ser tanto sobre os sensíveis quanto sobre as Formas, o conteúdo intencional imediato tanto do conhecimento quanto da opinião. Uma tal ponte, no entanto, é provida pelos próprios objetos: ao atribuir conhecimento às Formas e opinião aos sensíveis, Sócrates não os divorcia, mas os torna capazes de serem relacionados como seus objetos são relacionados: assim como sensíveis imitam imperfeitamente o que as Formas em si mesmas são perfeitamente, do mesmo modo a opinião atribuída aos sensíveis intui confusamente o que o conhecimento atribuído às Formas intui claramente. Opinião e conhecimento estão relacionados tal como sonhar com estar desperto, porque seus objetos são relacionados como a imagem é para o original. (Gonzalez, 1996, p. 274)

2.3. Comentários gerais sobre a via *standard* da interpretação da teoria dos dois mundos

Antes de apresentar a conclusão do capítulo, em que proporemos um desvio das interpretações consolidadas acerca da interpretação da teoria dos dois mundos, favoráveis ou contrárias a ela, que chamamos de versão *standard*, vamos comentar um pouco mais as posições anteriormente resumidas, para continuar mostrando suas linhas gerais e alguns de seus impasses pontuais.

Nossa atitude com relação à bibliografia apresentada não é a de fornecer uma resposta definitiva para a questão nos moldes como ela foi formulada, mas propor uma reformulação da questão dos dois mundos em outras bases. No entanto, não é conveniente deixar de assinalar alguns pontos e tendências que preferimos, e ainda é importante mostrar que, no interior mesmo da versão *standard* da teoria dos dois mundos, apresentada e discutida neste capítulo, existem razões que impelem a uma via alternativa, que passe pela recomposição do problema a partir de outros conceitos, entre os quais propomos os de mundo, espaço e lugar.

Assim, nossa tendência, além de seguir a via proposta por Marques (2011), é a de assumir parcialmente as conclusões de Gonzalez (2014). Parece-nos muito difícil assumir o ponto de vista de Fine por todas as razões já apresentadas por vários autores, que mostram como a distinção entre conhecimento e opinião se deve a uma distinção de objetos no sentido forte, ou seja, entidades

independentes do plano sensível que representam perfeitamente os predicados, as condições lógicas e ontológicas, sendo que o sentido existencial para o verbo εἰμί é inegável, e, nesse sentido, as Formas existem como objetos aos quais se refere o conhecimento.

Todavia, o fato de manter a diferença no plano dos objetos não implica necessariamente em assumir uma teoria dos dois mundos, ao contrário do que pensam Ferrari e Fronterotta. Marques e Gonzalez cobrem bem esse aspecto, o primeiro lembrando que a noção de "separação" não se encontra em jogo no fim do livro V da *República*, onde, ao contrário, vemos uma ênfase, inclusive no vocabulário, na noção de participação e comunicação das Ideias (Marques, 2011, p. 247), e o segundo salientando certa continuidade entre o objeto sensível e a Forma inteligível, uma vez que esse objeto sensível é um reflexo imperfeito da Forma, e a opinião uma intuição confusa da Ideia (Gonzalez, 1996, p. 274).

O mais interessante do ponto de vista de Gonzalez é a sua tentativa de superação da teoria dos dois mundos depurada do equívoco de Fine, ou seja, a tentativa de superar a teoria dos dois mundos sem deixar de fazer a distinção de objetos e sem distorcer o texto platônico. Mais precisamente, a solução de Gonzalez procura justamente ultrapassar a suposta fratura de dois mundos a partir de uma adequada consideração acerca de como funciona a distinção de objetos em Platão.

No capítulo de 2014, Gonzalez procura atualizar a discussão em torno do artigo de Fine e o seu próprio, e responder a objeções que sua leitura existencial-predicativa poderia enfrentar e de fato enfrentou, principalmente o dilema persistente entre referir conhecimento e opinião a dois *objetos* distintos e não recair na fratura de *dois mundos separados*. Até por isso, inclusive, outros autores, como o já

mencionado Marques (2011, p. 250), além de Fronterotta (2014, pp. 51-52, n. 10), sugeriram que Gonzalez estaria ele próprio restituindo uma versão da teoria dos dois mundos, apesar de o autor afirmar patentemente o contrário.

Seria importante ressaltar também que, ao contrário de Marques, bem como Vlastos, Annas e Fine, Gonzalez adere à concepção de "graus de existência", também adotada por Fronterotta, sugerindo que as imagens sensíveis de alguma maneira são "menos" do que os originais (uma proposição presente no artigo de 1996, e retomada em 2014).

Por outro lado, Gonzalez visualiza melhor os problemas persistentes que os críticos da teoria dos dois mundos enfrentam, em especial aqueles que procuram reabilitar o sentido existencial do verbo "ser" na passagem do fim do livro V da *República*. O autor elabora uma complexa discussão em torno dessas dificuldades adicionais, com uma análise detalhada de outras opiniões sobre o assunto, que aqui não poderão ser mais que resumidas, em que se propõe a responder às seguintes objeções gerais, as quais não teriam sido devidamente enfrentadas por outros autores (de fato, nos artigos analisados neste capítulo, não vemos esses desafios sendo colocados):

a) Se os filósofos supostamente podem conhecer os sensíveis ao conhecerem as Ideias das quais eles são cópias, isto é, eles/elas conheceriam os sensíveis precisamente como imagens imperfeitas das Ideias, como sugere a εἰκών da caverna no livro VII, em que é dito que, depois de haverem subido à luz, os filósofos, ao voltarem à caverna, (re)conhecem melhor as imagens refletidas lá (*República* VII, 520c). Dessa maneira, haveria ainda sim sentido em se dizer que é possível conhecer o sensível? Não haveria uma diferença entre *conhecer* uma

Ideia e *reconhecer a imperfeição* de uma imitação sensível? Os dois mundos do conhecimento e da opinião não seriam assim mantidos?

b) Poderia haver *opinião* sobre as Ideias, como sugerido em *República* VI (506c), quando Sócrates assume que só tem opiniões sobre o bom em si? Mas como explicar isso, se conhecimento e opinião se referem a objetos distintos? Gonzalez assume que é possível haver opinião sobre as Ideias, mas num sentido *específico e indireto*, concepção que já tinha sido defendida em artigo anterior, em que o autor falou de "*indirectdness*" (Gonzalez, 1996, p. 272).

No capítulo de 2014, Gonzalez aparentemente entende a opinião como uma "compreensão deficiente da Ideia", ligada ao fato de que "opinar" seria estar inconsciente para a diferença entre um ser sensível e a Ideia que lhe corresponde. O referente da opinião continua sendo um *objeto*, mas não um objeto sensível, pois, no esquema interpretativo do autor, o ser F de uma dada coisa sensível (ser belo, por exemplo) é uma espécie de "instância" da Ideia de beleza. Num certo sentido, isso poderia sugerir que tanto o opinar quanto o conhecer teriam por referência a Ideia, o que, justamente, o autor visa combater, assumindo que a cópia é e não é aquilo que ela imita. Todavia, segundo Gonzalez, quando os amantes de espetáculos não conseguem distinguir a beleza de uma pintura bela da Ideia de beleza, eles ainda têm um sentido da beleza refletido neles, como se eles "adivinhassem" que a beleza (em si) é algo, o que o autor sugere por analogia com *República* (505e), em que Sócrates afirma que toda alma deseja o bem verdadeiro, e que ela "adivinha que o bem é algo" (ἀπομαντευομένη τι εἶναι). Os amantes de espetáculos são "sonhadores" (*República* V, 476c1-6), mas em seus sonhos os "originais" ainda apareceriam (Gonzalez, 2014, p. 101), mesmo que de maneira "confusa, não explícita e onírica" (Gonzalez, 2014, p. 104).

Entretanto, apesar de destacar e em muitos aspectos superar objeções possíveis à crítica da teoria dos dois mundos que mantém a distinção no plano dos objetos, a leitura de Gonzalez supõe ainda alguns pontos obscuros e não plenamente justificados. Em primeiro lugar, sua concepção de "contato" (*acquaintance* no original), em alguns aspectos, é dúbia. Em princípio, o autor parece usar o conceito de *acquaintance* para contestar a leitura veritativa de εἰμί proposta por Fine, e para reforçar que conhecimento é referido a objetos e não a *grupos de proposições* exclusivamente verdadeiras, ou verdadeiras ou falsas (correspondendo às coisas sensíveis). Ocasionalmente, a noção de *acquaintance* no artigo de Gonzalez é sinônimo de "conhecimento de objetos", e, mais especificamente, conhecimento *direto* de objetos, sem mediação de proposições (Gonzalez, 2014, pp. 87, 102, 103-104). O autor vincula essa noção de contato com uma hipótese que ele defende também em outros artigos, de que o conhecimento para Platão seria de ordem "não proposicional" (Gonzalez, 1998), num sentido que poderíamos considerar como forte, uma vez que não só atribui o conhecimento a uma propriedade do objeto real, mas afirma que esse contato é de uma natureza extradiscursiva, e não vinculada à descrição proposicional, a partir sobretudo da digressão da *Carta VII*.

Não fica claro, contudo, por que o autor considera ser necessário admitir que conhecimento em Platão é uma forma não proposicional de relação com um objeto (*acquaintance*) para poder sustentar que pode haver conhecimento dos sensíveis e opinião sobre as Ideias, isto é, que não há teoria dos dois mundos em Platão (Gonzalez, 2014, pp. 102-103). Além do problema mais geral da controvérsia em torno da tese da não proposicionalidade nos textos de Platão, um outro problema conexo é o fato de que a noção de conhecimento por contato poderia ser de algum modo compatível com a noção de

conhecimento proposicional ou descritivo; existem autores que defendem uma visão desse tipo, como, por exemplo, Szaif (2007, pp. 265-267), que sugere que *acquaintance* seja tomada num sentido não russeliano, assim como Ferrari (2014, p. 32, e n. 29), de Harven (s.d., pp. 21-22), além de Butler (2007), os quais, a nosso ver, sustentam de maneira válida que é possível conciliar conhecimento por contato com o conhecimento descritivo ou proposicional.[55] Entre as vias possíveis dessa ideia, e no contexto de seus argumentos, deve-se destacar que ela corresponde bem a uma passagem do livro VII da *República* (VII, 533a-534c), em que o exercício dialético é associado ao ἔλεγχος e entendido como necessariamente submetido à atividade discursiva, que no mais alto grau deve ser capaz de dar e acolher razões sobre a "essência" (*República* VII, 534b3-4) (cf. Ferrari, 2000, p. 409, n. 17).

Gonzalez procura responder à questão de como o conhecimento, ao se "estabelecer sobre" (*epi*) as Ideias, pode ser derivada e indiretamente referido ao sensível, e, correspondentemente, ele

[55] O artigo de Butler (2007) deve ser destacado, pois o autor apresenta a ideia no contexto de uma formulação explícita da teoria dos dois mundos, que o autor denomina de "TTW", sigla para "*Today two-worlds interpretation*", que basicamente é a mesma que a versão *standard*, porém acrescida da interpretação de que o conhecimento verdadeiro e infalível só é possível pelo contato direto com seus objetos por almas totalmente desencarnadas (*disimbodied souls*). Butler contempla um interessante aspecto da teoria dos dois mundos na versão *standard*, tratando, especificamente, das noções de "*acquaintance*" (contato) e de "conhecimento proposicional". Contrapondo de um lado Gerson e de outro Kahn, como expoentes da compreensão por contato e da compreensão por proposições, respectivamente, Butler (2007, p. 53) mostra uma possível solução de conciliação das vias, propondo uma perspectiva em que seria "[...] possível combinar no conceito de conhecimento tanto a posse consciente de informação sobre as formas quanto a direta cognição delas". Segundo Butler, a noção de conhecimento por contato direto deve ser compatível com a natureza "informacional" da ἐπιστήμη, o que abalaria os pilares da "TTW".

procura saber como a opinião, que se "estabelece sobre" (*epi*) os sensíveis (que são e não são), pode ser *indiretamente* referida às Ideias (Gonzalez, 2014, p. 103). Esse questionamento é razoável no contexto da argumentação do autor, o qual, como foi dito, admite a distinção de objetos sem admitir a teoria dos dois mundos, mas aparentemente não corresponde bem ao caráter *direto*, imediato e não proposicional da *acquaintance*, tal como o próprio Gonzalez a entende, já que fundamentalmente a possibilidade de haver conhecimento sobre os sensíveis e opinião sobre as Ideias seria resultado de um contato, justamente, *indireto*.

Tudo isso torna estranho o fundamento último da conexão pressuposta pelo autor, de que a tese da não proposicionalidade, vinculada ao contato direto com o objeto, não deve ser vista apenas como uma implicação possível, mas como uma admissão necessária para entendermos a passagem conceitual que desautoriza a teoria dos dois mundos, em que seria possível conhecer os objetos da opinião e opinar sobre os objetos do conhecimento. Além de a tese da não proposicionalidade ser discutível, a engenhosidade da solução de Gonzalez depende de que possa haver uma troca, uma modificação do modo cognitivo, em função de uma troca de objetos diferentes; se o contato com os objetos é direto, via *acquaintance* não proposicional, essa espécie de troca no plano cognitivo parece ser indireta. Os objetos, o ser da Forma e o ser atribuível ao particular sensível estão *diretamente* relacionados – o predicado (Forma inteligível) expressa aquilo que o sensível é, ou ainda, o sensível é o que a Forma é, ainda que num grau inferior e defeituoso; se o verbo "ser" tem um sentido *indistintamente* existencial e predicativo, então, de certo modo, Forma e particular sensível tendem a uma identificação como o mesmo objeto, diferenciados unicamente pelo *grau*. Podemos ter a impressão

de que estamos até mesmo diante do mesmo objeto, ou, pelo menos, de um objeto de mesmo "tipo", como destacou de Harven (s.d., p. 1, n. 1). Tudo isto poderia ainda evidenciar uma dificuldade adicional de tornar "indissociável" o sentido existencial e o sentido predicativo do verbo εἰμί, como faz Gonzalez, mas em todo caso ressalta a contradição entre contato direto e reconhecimento indireto.

Em nosso entendimento, seria mais simples assumir e aprofundar um aspecto da posição de Szaif (2007), por exemplo, e dizer que a opinião é uma "compreensão deficiente" da Ideia, por analogia com seu objeto, que é uma imitação imperfeita da Forma.[56] No fim, Gonzalez acaba por fazer isso, mesmo que de maneira oblíqua, na medida em que seu ponto de discordância com Szaif parece ser devido apenas ao fato de que este defende uma concepção de *acquaintance* discursiva ou vinculada à definição. Gonzalez, por outro

[56] Szaif, entretanto, assume uma posição geral inconstante, para não dizer inconsistente, no quesito da teoria dos dois mundos. Em certo sentido, Szaif (2007, p. 268), contraria a teoria dos dois mundos, ao admitir que o genuíno conhecimento do reino das Formas gera padrões de conhecimento assertivo sobre a ação no mundo "físico e social" ou "mundo sensível", e que, ao conhecer as Formas, seu conhecedor pode ter melhor compreensão conceitual para melhor julgar e produzir no mundo físico e social. O "genuíno conhecimento" (das Formas) é infalível, mas quem tem esse conhecimento pode falhar; para explicar isso, Szaif afirma que a causa do erro não pode ser as Formas, mas as situações instáveis nas quais elas podem ser instanciadas, das quais o conhecedor não necessariamente tem todas as informações necessárias. Por outro lado, Szaif parece excluir a possibilidade de se ter opinião sobre as Formas. Então, o autor assume uma teoria dos dois mundos com relação a objetos, que são "formal" e "materialmente" distintos (Szaif, 2007, p. 264), e também com relação a conteúdos de conhecimento, admitindo uma versão atenuada da teoria dos dois mundos no plano epistemológico (cf. sua teoria dos "graus dos poderes cognitivos"). Isso sendo somado às menções explícitas em seu texto ao "mundo social e físico", a menção a um "*only full rational cosmos*" (p. 254), a um "cosmo noético das Fomas" (p. 255), mostra que o autor assume a nomenclatura dos dois mundos e defende uma versão conceitual dela, tomando o "*ontological chorismos*" (p. 264) como pressuposto geral, ainda que admita que no livro V esta é uma "tese que não é argumentada".

lado, acentua que o caráter não proposicional do conhecimento em Platão seria o elemento realmente decisivo para entendermos como é possível ter conhecimento dos seres sensíveis e opinião sobre as Formas.

No entanto, é preciso não perder de vista um detalhe, bem pontuado, por exemplo, por Vogt (2009), autora que também se dirige à questão aqui discutida e aos outros autores citados neste capítulo, incluindo Fine. De um modo geral, num contexto já de relativização e retificação da posição de Fine, Vogt acaba salientando um traço fundamental que talvez as críticas massivas a Fine e a (re)afirmação do sentido objetivo do conhecimento para Platão tenham deixado em segundo plano. De certo modo, Vogt recupera nos escombros da posição de Fine uma posição que seus críticos não negariam, ao ressaltar que, a despeito da objetividade das referências do conhecimento, há todo um processo de elaboração, todo um percurso da alma, e um processo de "direcionalidade" com relação ao objeto do conhecimento.

Nesse sentido, vale destacar que o caráter de "objeto" do ser sensível é dado como uma reflexão imperfeita de um original, mas também em vista de uma certa disposição de um modo cognitivo de um "sujeito", que, ao emitir uma opinião, é incapaz de distinguir a Forma inteligível daquilo sobre o que opina, e mais ou menos capaz de reconhecer a diferença entre sua opinião e o saber verdadeiro. A opinião também é uma elaboração perceptiva-conceitual, e existem dela graus de inteligibilidade, e modos relativos de conhecê-la. Assim, é necessário lembrar que o opinar é um certo tipo de poder, que é dado no campo geral do conhecimento, mas não é um conhecimento, porque relativo, falível e inferior. Ainda assim, a medida do ser das coisas é dada também pelo "sujeito", ao nível do discurso, incluindo a

compreensão e construção de imagens, numa linha semelhante à que Marques procurou constituir em suas obras, segundo cremos, entendendo o ser como uma experiência desdobrada na via da aparência e tornada complexa pelo discurso e conhecimento, desde sua interpretação do poema de Parmênides (Marques, 1990; 2009), claramente evocado no argumento do livro V da *República*, até o desdobramento pleno em Platão dessa experiência compacta, com o pensamento do não-ser como "diferença" (Marques, 2006).

A suposição de que a opinião é uma *compreensão deficiente* da Ideia, enquanto o conhecimento é uma compreensão mais abrangente, inteligível ou eventualmente plena (exaustiva) dessa mesma Ideia, favorece a interpretação de que tanto conhecimento quanto a opinião sejam experiências eminentemente discursivas, mediadas por imagens e *lógoi*, configurando a dialética (Marques, 2006b). De qualquer modo, vale enfatizar, trata-se de experiências mediadas e reflexivas, e nesse sentido indiretas, desfavorecendo a posição de Gonzalez sobre a necessidade de se assumir a tese da não proposicionalidade para romper com a teoria dos dois mundos em seu campo próprio, isto é, o campo do objeto, no qual ela tradicionalmente foi colocada.

A formulação de Gonzalez, embora comprometida com e comprometida por uma forte concepção de conhecimento por *acquaintance* não proposicional, que se torna tanto mais vulnerável porque exclui totalmente o outro tipo de conhecimento por definição e proposicional, não deixa de ter uma validade fundamental. Ela mostra uma vez mais como a discussão tradicional extrapola as fronteiras do livro V da *República* em termos de escopo, e tende para fora de si, num sentido ainda mais específico e técnico, ao recair no problema do que configura um particular sensível, questão que é, no

entanto, subsumida por outras prioridades estabelecidas na versão *standard*, e não chega a ser explicitamente mencionada.

Diferentemente, quando Gonzalez contesta a projeção da teoria da predicação aristotélica sobre a teoria das Formas platônica, sustenta que para Platão não há um subjacente sensível para receber as Formas e que a propriedade sensível nada é além de um reflexo imperfeito de uma Ideia inteligível, ele chega a cogitar uma objeção que poderia ser colocada à sua leitura: se o ser sensível não é uma substância sensível e sim uma imagem não substantiva, então essa mesma imagem deveria existir em alguma coisa que a recebesse, tal como um reflexo existe num espelho. Na discussão basicamente focada no livro V da *República*, o próprio Gonzalez é levado a colocar o problema da χώρα:

> Um ser, para Platão, não existe antes e em distinção das "propriedades" que ele possui. A Ideia é simplesmente F em si mesmo e não alguma coisa que venha a possuir F como uma propriedade. [...] Alguém pode objetar que uma imagem precisa existir em alguma coisa, assim como é preciso existir um espelho para receber a imagem refletida, mas, como os reflexos na χώρα no *Timeu* mostram, aquilo que recebe imagens sensíveis não é uma substância ou um *substratum* existente, mas coisa-nenhuma (*no-thing*). (Gonzalez, 2014, p. 93)

O tema da reflexão das imagens na *República* no sentido da catróptica, tal como a reflexão na água, em espelhos e outras superfícies reflexivas, presente na última seção da linha no livro VI (509e-510a) e em outras partes do diálogo, embora sugestivo, não comporta o problema para o qual Gonzalez acena, de maneira

diligente e à diferença dos outros autores envolvidos na discussão.[57] Ao mencionar o "espelho", Gonzalez acaba colocando um problema fundamental em toda a discussão sobre a teoria dos dois mundos que a versão *standard* tende a obnubilar e desviar. Gonzalez vislumbra o problema da materialidade da imagem, ou ainda, o problema do "em que" as imagens subjazem, ou "de que" elas se constituem, o que põe a questão sobre o que constitui um "objeto sensível". Vale lembrar que, para Gonzalez, um ser sensível não é "algo que subjaz" aos predicados, mas é constituído por esses mesmos predicados (Gonzalez, 2014, p. 94), e que em 1996 (p. 254), em passagem já citada antes, junto com a ideia de que uma "coisa" (*thing*) é constituída por suas propriedades e não uma substância a elas anterior, ele apontava para um "espelho embaçado" (*clouded mirror*). Esse espelho embaçado seria a coisa, ou ao menos parte dela, e explicaria tanto a íntima relação entre Forma e coisa sensível, isto é, que não há objeto sensível sem ou antes da Forma (existência e predicação não se descolam), e também a deficiência do objeto sensível. Nesse sentido, segundo de Harven (s.d), Gonzalez

[57] É curioso que uma das menções explícitas ao "espelho" na *República*, no livro III (402b5-c8), que foi destacada por de Harven (s.d, p. 20), evoca os temas do livro V de algumas maneiras relevantes. Lá Sócrates dizia que imagens de letras refletidas em espelhos ou na água só podem ser conhecidas até que se conheça as letras em si mesmo, e que uma mesma habilidade envolve o conhecimento dos reflexos e o dos modelos. Diz Sócrates que é necessário conhecer as diferentes "Formas" da virtude (coragem, franqueza, etc.) e percebê-las em suas múltiplas reflexões (εἰκόνας), que são transportadas por vários lugares (πανταχοῦ περιφερόμενα; 402c6) – comparar com πανταχοῦ φανταζόμενα no livro V (476a8) – e inerem naquilo em que estão presentes (a expressão, toda construída com dativos locativos, é elíptica em grego, ἐνόντα ἐν οἷς ἔνεστιν (402c6)). Alguns comentadores, como Adam, em nota *ad. loc. à República*, rapidamente se puseram a contestar que a oposição εἶδη - εἰκόνα nessa passagem do livro III tenha o mesmo sentido ontológico especial que têm as noções de Forma e imagem nos livros V, VI e VII.

estaria atribuindo a Platão uma "*bundle theory*" adicional, que poderia ser traduzida aproximadamente como "teoria dos agregados".[58]

Não é necessário ir tão longe nessa atribuição, mas Gonzalez vislumbra o problema do "*substratum*", em linguagem aristotélica, ou o do "espaço-lugar", numa linguagem mais platônica, ainda que não avance nessa direção, sem explorar mais a fundo a "objeção" que poderia ser levantada contra seu argumento. Esse direcionamento é rapidamente descartado, já que um dos pontos fortes da posição de Gonzalez é a recusa da tese do substrato de Aristóteles e a noção de substância sensível, que seria estranha à concepção do ser em Platão. Contudo, recusar a solução aristotélica não significa que não haja um impasse e um problema ao nível desse "espelho embaçado" que pode receber as propriedades sensíveis, pois há que se pensar o que pôr no

[58] Segundo de Harven, aqui Gonzalez estaria se comprometendo com uma teoria ontológica adicional, que seria decorrente de sua compreensão de que a "propriedade" exibida pelos objetos sensíveis seria de mesmo "tipo" que a Forma. A autora afirma que sua interpretação do argumento teria a vantagem da simplicidade, por não se comprometer com uma "*bundle theory*", pois, segundo ela, as propriedades sensíveis são de "tipos" diferentes das propriedades inteligíveis. De acordo com de Harven, s.d., p. 18: "Então, o que significa dizer que Helena tem propriedades tanto sensíveis quanto inteligíveis é apenas o truísmo que, tal como Frede põe, nenhuma quantidade de observação vai te levar a uma teoria [...]. Quando eu digo que a opinião se estabelece sobre propriedades sensíveis, eu tenho em mente essa distinção simples entre evidência sensória e os pensamentos que vão além dela para a tese do um estabelecido sobre muitos. Assim, falar de propriedades sensíveis e inteligíveis não precisa sugerir qualquer sorte de teoria dos agregados ou outra bagagem metafísica; ao contrário, meu objetivo é simplificar a metafísica de Platão." Se entendemos bem, de Harven parece estar se referindo à diferenciação na ontologia contemporânea entre *tokens* (por exemplo este ou aquele objeto vermelho) e propriedades (por exemplo, a de ser vermelho, "*redness*"), o que é coerente com a admissão da autora da teoria dos dois mundos no plano dos objetos, ou melhor, é dependente de uma visão de dois mundos. Em todo caso, não cremos que suas razões sejam suficientes para contornar o problema, e sua simplificação parece mais uma elisão. Assim, continua valendo o problema posto (mas rejeitado) por Gonzalez.

lugar do substrato, uma vez que, além de participar na Forma, de onde deriva sua determinação, as imagens, as cópias ou as múltiplas coisas, belas por exemplo, não têm subsistência autônoma e seu ser não se esgota na participação na Forma. É claro que alguém poderia objetar que o argumento do livro V ou mesmo a *República* como um todo não põe em jogo esse elemento para além da Forma e de sua instância sensível (ou o predicado), cuja necessidade começa a se constituir, para vir a ser um tema explicitado no *Timeu*. Mesmo que se admita que a *República* não tem nada a dizer sobre o "receptáculo", ainda assim não ficamos isentos do problema de como os seres sensíveis adquirem alguma οὐσία (*Timeu* 52b-c), notando ainda que este problema ronda como um fantasma em torno das discussões sobre o que diferencia conhecimento de opinião em *República* V.

Basicamente, a distinção ἐπιστήμη/γνώσις e δόξα que supõe a distinção no plano dos objetos, presume também um ambiente ou uma situação para eles, o que a tradição de estudos platônica definiu como os dois mundos. No entanto, ao assumir o padrão que estamos mostrando neste capítulo, a via *standard* deixou de lado justamente como os diálogos, inclusive a *República*, constroem a distinção e a relação entre esses ambientes, os seus termos próprios, suas imagens e comparações, que forneceram subsídios, às vezes inconscientes, para aquilo que Platão não faz explicitamente: distinguir essas realidades como dois mundos separados, independentes e opostos.

Antes de concluir a seção, voltamos ao comentário de Gonzalez antes citado, em que a χώρα chega a ser apresentada, mas para ser descartada da argumentação, talvez menos devido à razão de que não é tema na *República*, mas porque seria um objeto impensável, ou, nas palavras de Gonzalez, uma "não-coisa" (*no-thing*), que joga com o sentido de "nada". Por um lado, faz sentido pensar que a χώρα não é

uma "coisa", no sentido de não ser um ser sensível, isto é, ela não é um ser particular mais ou menos determinado, ainda que sua indeterminação sirva para permitir todas as determinações – essa é, de fato, uma determinação da χώρα, se aceitamos o oximoro –, além de não ser também uma cópia das Formas. Por outro lado, é estranho que a χώρα seja descrita no *Timeu* como um algo, o isto (τοῦτο; τόδε; *Timeu* 50a1-2) que permanece, como um gênero que possui uma propriedade segundo a natureza (49a5) e como aquilo que confere alguma estabilidade aos seres sensíveis, sendo ainda dita indiretamente um "τι" em *Timeu* 50b1, na comparação com as figuras modeladas em ouro.

Contraste-se a isso o fato de que Gonzalez havia ressaltado, junto com Fronterotta (2014, p. 53-54), que na *República* 476e7-477a1 o pronome indefinido τι só pode conferir um valor existencial ao objeto do conhecimento, quando Sócrates estabelece que o que é cognoscível é "algo" (τι), e depois pergunta se este algo (τι) é ou não é. Depois que se responde que este "τι" é, não faz sentido entender, a partir de uma leitura copulativa-predicativa, que a afirmação signifique "este algo é algo"; no contexto, faz muito mais sentido pensar que a expressão "algo que é" significa "algo que existe". A partir do mesmo raciocínio, parece estranho dar tanta importância ao ser "algo" (τι) como significando *existir* e desconsiderar que algo semelhante é dito da χώρα no *Timeu*. Reputar a χώρα como "coisa nenhuma" (*no-thing*) não é uma solução plausível, pois a χώρα não pode ser confundida com o absoluto "não-ser" mencionado na *República* e descartado da investigação como um não objeto, o nada (οὐδέν), cujo modo cognitivo (que também não seria nada) seria o da ignorância. A χώρα é um gênero híbrido entre sensível e inteligível, e por mais dificuldades que sua compreensão possa suscitar, ela possui um modo específico de ser

e de ser cognoscível, com o "raciocínio bastardo" (λογισμῶ τινι νοθῶ; *Timeu* 52b2), supostamente capaz de falar desse gênero mestiço, como será visto no capítulo 5.

Em todo caso, nossas ponderações sobre a hesitante colocação do problema do "substrato" por Gonzalez não devem ser tomadas pura e simplesmente como uma crítica. Com efeito, Gonzalez alude a um problema crucial no estudo da teoria dos dois mundos e na discussão sobre a distinção entre conhecimento e opinião em Platão, portanto fundamental para a teoria das Formas inteligíveis, a saber, sobre a constituição, o estatuto geral do ser sensível em Platão. No contexto do debate na via "*standard*", a alusão deve ser vista de modo positivo, sobretudo se contrastada pelo silêncio dos outros autores aqui mencionados quanto à questão, que, como se vê, emerge ou deriva das discussões e pressuposições relativas à teoria dos dois mundos.

Outros autores também vislumbraram um posicionamento perante a questão da "espacialidade" em seus argumentos sobre a ontologia e a epistemologia do livro V da *República*. Por exemplo, para Ferrari, existe a diferença entre a Forma, que representa um predicado "F" de maneira absoluta, plenamente unívoca e transparente, formando a unidade de sentido que permite conhecer *relativamente* os objetos sensíveis, que são simultaneamente F e não F, múltiplos, e também relativos, em termos de seus predicados; essa relatividade, entre outros fatores, é devida à expressão corrente do autor que define os múltiplos objetos sensíveis como objetos "espaçotemporais", ou pertencentes ao "mundo físico".

Fronterotta, por seu turno, para esclarecer a diferença existencial entre a pura presença, o dar-se imediato das Formas da presença transitória, imperfeita e semiexistencial das cópias sensíveis, não tem outra solução senão referir a distinção de existência ou a noção de

Existenzgrade que ele assume a dois planos, continuamente referidos como o estável *versus* o instável. Afora a necessidade de predicar algo que de fato deveria ser anterior à predicação, vê-se claramente que o autor cinde duas instâncias, privilegiando o horizonte do tempo (expresso na dicotomia imutável-mutável/imóvel-móvel), sem considerar o horizonte do espaço, que seria então definidor desses graus de existência.[59]

No fundo, pode-se perceber em todos os autores mencionados, talvez com exceção de Fine, que exclui desde o princípio toda a referência ao mundo quando define e assume a "*content analysis*", a grande distinção entre objetos distintos seja determinada por essa oposição fundamental, a de entes existentes em duas condições ou situações distintas. Ora, os livros VI e VII vão justamente descrever e imaginar essas situações e diferenças, moldando a distinção dos

[59] Fronterotta trata do problema da χώρα em dois outros artigos (2014b; 2014c). Nos dois textos, ele assume uma visão mais ou menos padronizada do terceiro gênero como "*sostrato spazio-materiale*", influenciado por Aristóteles, Algra (1995) e Miller (2003). Em 2014b, Fronterotta discute a χώρα no contexto da quantidade e qualidade dos princípios da realidade em Platão, se este teria um pensamento monádico, diádico ou triádico, ou alguma outra opção, mas ainda mantendo sua posição firme como defensor de uma teoria dos dois mundos. Segundo Fronterotta, depois de discutir posições antigas e contemporâneas sobre o estatuto do Demiurgo e se a leitura de Platão no *Timeu* deve ser literal ou metafórica, existe em Platão uma espécie de dualismo imperfeito, já que o Demiurgo é uma causa eficiente separada da alma do mundo e do modelo inteligível (2014b, p. 117): "Esta versão da interpretação metafórica do demiurgo, que tendo a considerar prudentemente como a mais convincente, representa finalmente a perspectiva ontocosmológica do *Timeu* sob a forma de um dualismo imperfeito (*dualismo imperfetto*), porque se estrutura no contraste de dois princípios antagônicos e, ainda assim, num estado de inércia causal mútua, para o qual é necessária a interação e, para que ocorra a geração do mundo sensível, é necessário postular a existência de um termo intermediário, subordinado aos princípios e ainda assim indispensável para a sua relação, de um 'motor' responsável pela transposição do modelo na χώρα, que completa e 'aperfeiçoa' o aspecto dinâmico e funcional deste dualismo que é em si estático e apenas substancial."

gêneros em função dos lugares e regiões da realidade, na qual fica ainda evidente que a diferença dada no plano dos "objetos" remete à noção de formação desses próprios objetos, que por sua vez remete explicitamente a uma orientação e um direcionamento, no sentido de um "além", em todo caso a Forma separada, que é uma sobre muitas, como se afirma no início da passagem dos amantes de espetáculos.

Enfim, nesta seção de comentários adicionais sobre as aporias da via *standard*, conclui-se que, no contexto da via padrão ou clássica, a conexão entre os supostos mundos é dada no nível dos objetos. O que a tradição tem visto como sinais inequívocos da separação, entendida num sentido predominantemente aristotélico, é na verdade sinal do contato, da participação e da comunicação entre os seres inteligíveis e os seres sensíveis. Depois de toda a sofisticação dialética da questão e de seus desdobramentos cada vez mais tecnicistas e especializados, a decisão sobre a interpretação dos dois mundos parece pender para uma questão de perspectiva, ou de ênfase num ou noutro sentido que se prefere. Nesse contexto, a perspectiva aqui proposta é a de trazer tanto a discussão cosmológica para a discussão quanto a análise sobre o terceiro gênero, o espaço, com a qual, supomos, podemos formar uma visão mais completa do problema e propiciar um avanço em sua superação.

Conclusão

O principal objetivo deste capítulo foi o de apresentar de maneira sintética o *status quaestionis* da discussão existente sobre a teoria dos dois mundos. Em primeiro lugar foi mostrado que a discussão sobre a teoria dos dois mundos na literatura secundária

estabeleceu um *locus* clássico, *República* V 473a-480e, e assumiu um padrão bem determinado, que pode ser reconhecido mesmo num contexto de tantas divergências e diferenças de interpretação. Esse padrão, com efeito, *reduziu* a discussão sobre a assim chamada teoria dos dois mundos a uma discussão ontológica e epistemológica especificamente moldada em torno de uma mesma lista de objetos e metodologias. Como vimos, foi dada grande atenção a uma polêmica sobre a atualidade ou a inatualidade da concepção platônica de conhecimento, em que a questão do realismo metafísico (ou sua recusa) se impôs como o fiel da balança. Assim, o grande tema discutido foi o de saber em que medida a distinção que Sócrates propõe a Glaucon entre conhecimento e opinião impunha uma dimensão objetiva, ou se suporia, alternativamente, uma via descritiva ou proposicional. Nesse contexto mais amplo, o principal debate recaiu no sentido fundamental que se deveria atribuir ao verbo εἰμί nas passagens do livro V da *República*, que se tornou o núcleo das demais questões. Então, no centro do problema ficou a discussão sobre os três principais sentidos ou nuances de sentido do verbo ser, o existencial, o veritativo e o predicativo, e os comentadores se dividiram entre a aceitação ou exclusão da validade de uma ou outra dessas "esfumaturas operativas" em qualquer uma de suas combinações.

A partir desse núcleo, foram tratadas as questões relativas à passagem do fim do livro V da *República*; por exemplo, o problema do *dialectical requirement*, referido a um plano dramático-argumentativo, também foi posto e discutido em termos de qual o sentido do verbo ser seria compreensível ou admissível para os amantes de espetáculos. Do mesmo modo, a discussão sobre a noção de *acquaintance* ou contato, derivada da filosofia contemporânea, em

particular a partir da obra de Russell (1910-11),[60] seguiu o mesmo padrão, sendo decidida fundamentalmente pelo sentido que se atribui

[60] A discussão da bibliografia secundária sobre a teoria dos dois mundos parte da distinção de conhecimento por contato e conhecimento por descrição de Russell, mas acaba, no final das contas, diluindo o sentido russelliano das expressões. Para as definições do próprio Russell, que, no entanto, não serão discutidas aqui, veja-se os seguintes destaques do artigo do autor. Ele explica o que entende por "contato" (*acquaintance*), Russell (1910-11, p. 108-109): "Para tornar clara a antítese entre 'contato' e 'descrição', tentarei, em primeiro lugar, explicar o que quero dizer com 'contato' (*acquaintance*). Digo que estou familiarizado (*acquainted*) com um objeto quando tenho uma relação cognitiva direta com esse objeto, isto é, quando estou diretamente consciente do próprio objeto. Quando falo aqui de uma relação cognitiva, não me refiro ao tipo de relação que constitui o julgamento, mas ao tipo que constitui a apresentação (*presentation*). Na verdade, penso que a relação entre sujeito e objeto que chamo de contato é simplesmente o inverso da relação entre objeto e sujeito que constitui a apresentação. Isto é, dizer que S conhece O é essencialmente a mesma coisa que dizer que O é apresentado a S. Mas as associações e extensões naturais da palavra contato são diferentes daquelas da palavra apresentação. Para começar, como na maioria das palavras cognitivas, é natural dizer que estou familiarizado com um objeto mesmo em momentos em que ele não está realmente diante da minha mente, desde que tenha estado diante da minha mente, e estará novamente sempre que surgir a oportunidade. Este é o mesmo sentido em que se diz que sei que 2+2 = 4 mesmo quando estou pensando em outra coisa. Em segundo lugar, a palavra contato pretende enfatizar, mais do que a palavra apresentação, o caráter relacional do fato que nos ocupa. Existe, a meu ver, o perigo de que, ao falar de apresentações, possamos enfatizar tanto o objeto que percamos de vista o sujeito. O resultado disso é levar à visão de que não existe sujeito, de onde chegamos ao materialismo; ou levar à ideia de que o que é apresentado faz parte do sujeito, de onde chegamos ao idealismo, e deveríamos chegar ao solipsismo se não fosse pelas contorções mais desesperadas. Agora desejo preservar o dualismo de sujeito e objeto na minha terminologia, porque esse dualismo me parece um fato fundamental no que diz respeito à cognição. Por isso prefiro a palavra contato, porque enfatiza a necessidade de um sujeito que é familiarizado (*acquainted*)." Depois, Russell (1910-11, p. 113), explica o que ele entende por "conhecimento por descrição": "Devo dizer que um objeto é 'conhecido pela descrição' quando sabemos que é 'tal e qual' (*so-and-so*), isto é, quando sabemos que o que existe é um objeto, e não mais, tendo uma certa propriedade; e estará implicado que nós não temos conhecimento do mesmo objeto por contato (*acquaintance*). Nós sabemos que o homem com a máscara de ferro existiu, e muitas proposições sobre ele são conhecidas; mas nós não sabemos quem ele era. Sabemos que será eleito o

ao verbo ser nas passagens relevantes, principalmente do fim do livro V da *República*.

Ainda nesse contexto, fixou-se que a admissão do sentido existencial para o verbo εἰμί implica num sentido de "objetividade", entendido de modo peculiar nos estudos aludidos. Se conhecimento e opinião se referem a distintos objetos, e não apenas a descrições, explicações ou justificações distintas, então teríamos a separação ontológica entre planos distintos e, portanto, a vindicação da teoria dos dois mundos, tradicionalmente atribuída a Platão. No entanto, alguns autores, com os quais nos alinhamos em parte, mostraram que a diferenciação de objetos não leva necessariamente à suposição da teoria dos dois mundos, em sua versão forte, que exclui totalmente a possibilidade de se ter conhecimento dos sensíveis e opinião sobre as Formas, ou em sua versão fraca, que admite apenas uma das duas possibilidades anteriores ou suas versões atenuadas.

Esta é a interpretação da teoria dos dois mundos em sua versão *standard*, a mais conhecida abordagem da questão e a que predomina na literatura sobre esse tema. Malgrado as diferenças, as complexidades e as nuanças do debate que gerou uma "avalanche" de artigos, no dizer de Marques (2011, p. 252), em que as opiniões se

candidato que obtiver mais votos e, neste caso, também estamos muito provavelmente familiarizados (no único sentido no qual alguém pode estar familiarizado (*acquainted*) com outro alguém) com o homem que é, de fato, o candidato que terá mais votos, mas nós não sabemos qual dos candidatos ele é, isto é, nós não sabemos qualquer proposição da forma 'A é o candidato que terá mais votos', onde A é um dos candidatos por nome. Nós devemos dizer que temos 'meramente conhecimento descritivo' (*merely descriptive knowledge*) do tal e qual (*the so-and-so*), embora nós saibamos que o tal e qual existe, e embora nós pudéssemos estar familiarizados (*acquainted*) com o objeto que é, de fato, o tal e qual (*so-and-so*), ainda não saberíamos qualquer proposição 'a é tal e qual', onde 'a' é alguma coisa com a qual estamos familiarizados."

multiplicam, se mesclam e se enfrentam, pode ser até surpreendente descobrir que as soluções quase sempre orbitam em torno dos mesmos tópicos, praticamente obrigatórios. Além dos artigos privilegiados no corpo do capítulo (5 autores e 7 artigos), poderíamos ainda citar outros autores envolvidos no debate assim estruturado, como Morsella (2007), Szaif (2007), Vogt (2009), de Harven (s.d), Moss (2021), entre outros.

As já mostradas discordâncias indicam, contudo, que não há uma perspectiva de solução, e mesmo uma tendência de repetição e saturação, o que é um motivo para propor uma reformulação do problema, entre outros ainda mais fortes.

Entre essas razões mais fortes podemos observar na literatura analisada a ausência da discussão sobre a própria noção de mundo. Parece estranho que, em sendo o debate voltado para a denominação de teoria dos dois mundos, nenhum dos artigos aqui comentados ponha em discussão a própria noção de mundo, que, a nosso ver, se impõe em todos os níveis e aspectos da questão. Seguindo as boas práticas da filosofia, da história da filosofia e da filologia, seria o caso de se questionar "o que é mundo?", em variados aspectos, seja com relação à noção de mundo empregada na própria discussão, a noção de mundo do ponto de vista lógico e epistemológico (noção de referência) e a noção de mundo como conceito filosófico importante nos diálogos de Platão. Vale notar que, tanto no artigo de Fine quanto no artigo de Gonzalez, a palavra "mundo" só aparece na expressão "*two worlds theory*", portanto, apenas se referindo à nomenclatura da interpretação, atitude que se repete nos outros artigos aqui discutidos e mencionados, com exceção de Marques, que levanta o problema do

entendimento do mundo como "totalidade", mas não se aprofunda muito na alusão.[61]

Desse modo, a via *standard* da interpretação dos dois mundos não põe a questão que seu próprio rótulo sugere nem põe em questão seu rótulo, desconhecendo inclusive os motivos e as influências que levaram à consagração da terminologia dos dois mundos e seus efeitos hermenêuticos, isto é, sua influência na compreensão dos diálogos. No fim do livro V da *República*, pode-se dizer que não há uma referência explícita à questão do mundo, ao menos aparentemente. Se abstraída de todo um contexto, não poderíamos dizer que a distinção entre conhecimento e opinião nos moldes da que é feita na passagem dos amantes de espetáculos, mesmo que interpretada como um dualismo extremado, levaria algum leitor a supor, para acomodar a distinção entre conhecimento e opinião, uma distinção de mundos. Essa imagem parece decorrer da projeção no livro V das imagens dos livros VI e VII da *República*, em particular a da linha e a da caverna, e até mesmo, de toda uma projeção mais ampla das imagens comuns atribuídas ao platonismo que poderiam favorecer a imagem dos dois mundos. Nos termos de Szaif (2007, p. 264), que descreve (sem explicar) a deficiência do "mundo físico e social" como um dado garantido, há uma nítida pressuposição do "χωρισμός ontológico", já determinando a maior parte das interpretações sobre a passagem dos amantes de espetáculos.

[61] Das 14 vezes ocorrências encontradas no artigo de Gonzalez (1996), todas elas são referências ao rótulo "teoria dos dois mundos", enquanto em Fine (1978), das 9 ocorrências de "*world*" (excluída a sigla "TW"), ocorre a mesma coisa. A única exceção se encontra na página 124, em que a autora define a "análise de objetos" (justamente a que ela recusa) como aquela em que se correlaciona o conhecimento "*with features of the world*".

Assim, evidenciamos os problemas de a tradicional interpretação da teoria dos dois mundos desconsiderar a própria cosmologia em seus pressupostos interpretativos e como objeto dos diálogos platônicos; entre os vários aspectos relevantes no polissêmico e importante termo κόσμος e correlatos que Platão procura estabelecer em sua obra, fica faltando em particular um estudo sobre a relação entre mundo e a noção de "ser", para dar apenas um exemplo pertinente, se um dos impasses mais cruciais da via *standard* se vincula aos sentidos do referido verbo. Isso para não falar da noção de espaço-lugar, evocada ainda no sentido locativo do verbo εἰμί, cuja importância foi posta a claro nas obras de Kahn em geral, que mostrou, para além da sobredeterminação existencial dos usos de εἰμί, a decisiva vinculação entre a noção de ser enquanto ser num lugar. Não obstante a importância da obra de Kahn como um pano de fundo da via *standard* da teoria dos dois mundos, o sentido locativo de εἰμί foi, na prática, quase que totalmente desprezado.

Deve ser ressaltado que a possibilidade de uma via alternativa não é posta somente a partir de uma perspectiva externa à versão *standard* da teoria dos dois mundos. Do ponto de vista interno, por assim dizer, avaliamos os impasses da literatura secundária; eles são muitos e de variados tipos, incorrendo na formulação das premissas, no desenvolvimento delas, na coerência interna e com o texto, e não os repetiremos aqui, tendo sido eles tratados em duas seções deste capítulo. Depois, além de mostrar que o conceito de mundo fica totalmente de fora do alcance da versão *standard* da interpretação dos dois mundos, demos um outro passo, no sentido de indicar a importância intrínseca do problema do "espaço-lugar" na discussão, indicando com isso a importância de referir essa questão à ontologia e à epistemologia platônicas, a ser feito nos próximos capítulos. À

diferença da teoria aristotélica, em Platão o "lugar" não é uma categoria do ser, um dos aspectos a respeito dos quais se diz um sentido possível do que é, sendo pois facilmente quantificável e desmistificado. Lugar e espaço platônico são mais do que predicados e relativos; são uma própria condição do ser, num sentido que será explicitado, e mais precisamente a condição de suas imagens sensíveis, posto que elas são necessariamente localizadas no tempo e no espaço. Além disso, devemos lembrar que Platão usa uma linguagem espacial ou topológica para se referir ao âmbito das Ideias inteligíveis, inclusive nos livros VI e VII da própria *República*; os significados disto serão analisados e discutidos no livro, mas eles põem em jogo os possíveis significados da noção geral de "lugar", ele próprio. Não é à toa que Aristóteles, na *Física* (IV, 209b11-13), mesmo que não plenamente justificado, como será visto, e partindo do pressuposto de que qualquer substância sensível é constituída de Forma e matéria, afirma que, para Platão, "espaço" (χώρα), "lugar" (τόπος) e "matéria" (ὕλη) são indistintos, indicando com isso a pertinência da noção de "espaço-lugar" no contexto da ontologia platônica, e em que medida deve ou não ser pensada em relação com a questão da "matéria" e do "espaço". Por outro lado, no campo da Forma, Aristóteles questionou Platão a respeito de um "lugar" das Ideias, o que uma vez mais deu azo à projeção de uma separação de mundos.

Enfim, até aqui foi realizado um panorama seletivo, porém minucioso, dos principais artigos recentes sobre a interpretação mais comum da teoria dos dois mundos. Mostramos as principais vias de formulação da questão, que assumiu a faceta de um profundo debate sobre a noção de ser, conhecimento e opinião, influenciado por temas contemporâneos de ontologia e epistemologia, em que outros aspectos, como a cosmologia, ficou totalmente aviltada. Apesar da

riqueza filosófica inerente à versão *standard*, a repetição dos mesmos tópicos de discussão em vários artigos, as dificuldades de se articular as nuanças de interpretação e de se resolver as divergências, e a progressiva sofisticação do debate para além do texto platônico deixam ver também as limitações dos pressupostos da interpretação mais corrente. Não obstante, não desprezamos as importantes questões discutidas na via *standard*, propondo ao final reintegrá-las e oferecer uma nova resposta a elas, mostrando que em Platão não existe a distinção de dois mundos.

Tudo isso mostra a conveniência de se tomar uma via alternativa na discussão, por meio do estudo da cosmologia e da topologia elaborada no *Timeu* (podemos dizer, também, da "corologia"[62] desse diálogo). Podemos vislumbrar numa investigação ampla da assim denominada teoria das Ideias a pertinência intrínseca da associação com os problemas do "espaço-lugar", e que essa abordagem possibilita uma nova fonte para a análise e a crítica à teoria dos dois mundos atribuída a Platão a partir de uma via alternativa, que vincule um estudo sobre os conceitos, as imagens, as problematizações e as metáforas de mundo, espaço e lugar.

[62] Trata-se de um termo já empregado por Sallis (1999), que aqui é utilizado com um sentido próprio.

3. O sentido ontológico-epistemológico de mundo, espaço e lugar

3.1. Introdução

As interpretações mais tradicionais da teoria dos dois mundos retiraram do horizonte de investigação o próprio mundo. Este se perdeu em meio a polêmicas sobre o ser, o conhecimento e a opinião, que, emergentes dos diálogos de Platão, da *República* em particular, acabaram deixando de lado tudo o que uma avaliação cuidadosa da noção de mundo poderia oferecer ao problema dos dois mundos. Não obstante, foi esse o caminho que a via *standard* se propôs, tendo realizado sua redução sem que praticamente ninguém a contestasse. Essa contestação está sendo proposta aqui, e para essa tarefa necessitamos fazer uma ligação entre a negação de uma questão tida como já pronta e resolvida, para uma reformulação dela em novas bases. Assim, depois da parte negativa de nossa interpretação, supõe-se a parte construtiva, até porque, como já foi dito na introdução, o viés aqui proposto pela análise da teoria dos dois mundos por intermédio da tríade mundo espaço e lugar teria valor em si mesmo, no sentido de prover uma compreensão de temas relevantes na filosofia de Platão, ainda que pouco estudados em sua conjunção. Além disso, pensamos que a discussão sobre mundo, espaço e lugar,

para além de seu valor próprio, também pode contribuir para esclarecer questões mais pontuais, como, por exemplo, no caso deste livro, a da teoria dos dois mundos. Propõe-se aqui então uma reorientação dialética do problema, em direção a um tratamento não padronizado da mais famigerada tese atribuída a Platão.

Antes de chegar à construção positiva, no entanto, há, podemos dizer, um intervalo entre a via *standard* e a via não *standard* proposta neste trabalho, contra a teoria dos dois mundos. Nesse sentido, este capítulo deve ser tido como um interlúdio entre uma primeira e uma segunda parte do livro, em que será construída uma nova base para tratar da questão dos dois mundos. Vamos apresentar informações e discussões de ordem geral sobre "mundo", "espaço" e "lugar", explorando suas conexões na filosofia grega e fazendo uma primeira aproximação geral ao tema nos diálogos platônicos, para então, nos capítulos 4 e 5, tratar do *Timeu*, indo e voltando sobre os mesmos assuntos, porém especificando-os cada vez mais e tornando-os mais precisos. A intenção é a de mostrar a forte relevância ontológica e epistemológica da tríade mundo, espaço e lugar, para concluir que seu estudo não deveria ficar de fora de uma abordagem da interpretação padrão da teoria dos dois mundos, como de fato aconteceu.

3.2. Mundo como problema

Na teoria dos dois mundos atribuída a Platão, várias expressões se consagraram. Mundo das Ideias, mundo das Formas, mundo verdadeiro, mundo real, mundo espiritual, mundo metafísico, oposto a mundo sensível, mundo das cópias, mundo material, mundo físico, mundo das sombras. As expressões se propagam desde a antiguidade,

e nossa própria palavra "mundo", em língua portuguesa, deriva do latim *mundus*, ele próprio com uma rica história na língua do Lácio. Em português, a palavra "mundo" é extremamente polissêmica e seu campo semântico impressiona. O substantivo mundo tem muitos sentidos e praticamente pode conjugar-se com ou predicar-se de qualquer coisa. Dessa forma, podemos falar, por exemplo, do mundo das Ideias, assim como do mundo da vida, do mundo dos seres microscópicos, do mundo virtual, do mundo clássico, etc. Virtualmente tudo que pode ser agrupado como um todo e manter qualquer tipo de função sistêmica pode ser chamado de "mundo", e essa palavra frequentemente é usada de modo metafórico, constituindo-se em mundos dentro de mundos, dentro do mundo da linguagem.

Também num nível muito geral, a noção de mundo assume uma peculiar, afetiva e pré-reflexiva compreensão: mundo é tido como nossa casa, nosso lar, assumindo os contornos do nosso planeta, às vezes nosso universo e nossa condição telúrica; a bem da verdade, não cremos que as pessoas pensem muito quando empregam o vocábulo "mundo" naquilo que falam ou escrevem; é uma palavra tão carregada de significados que estes nem se destacam, e provavelmente ninguém cogita muito o que é mundo quando fala de mundo, ao mesmo tempo que a expressão é perfeitamente compreendida na maioria de seus contextos, curiosamente.

Na linguagem corrente, as significações se multiplicam de modo irrefreável, e no geral as pessoas não param para pensar quando falam de mundo, mas ocasionalmente são levadas a pensar e a falar sobre *o* mundo. Necessariamente, em alguns momentos, o mundo deixa de ser uma "condição", e tenta-se objetificá-lo, num ato de certo modo desesperançado, porque no geral implica em buscar uma unidade,

uma identidade e uma totalidade que presumimos que o mundo tem, mas que não podemos experimentar, apenas imaginar.

Em linguagens mais específicas, como a da ciência, da religião e da filosofia, mundo é uma das questões mais importantes, sendo, de muitas maneiras, um objeto de investigação. Para ficar apenas na filosofia, dificilmente se pode notar uma questão mais recorrente do que essa, que perpassa por todos os seus temas, áreas e campos, e atravessa a sua história, desde sua fundação. No *mundo* grego, dos pré-socráticos à antiguidade tardia, dos medievais aos modernos, passando pelos contemporâneos, mundo é uma das principais questões filosóficas. Se a filosofia perdeu para o campo da física a referência ao mundo em função do universo em expansão acelerada ou mesmo devido à possibilidade do multiverso, ou ainda da possibilidade da cosmologia científica e matemática, revivida depois da segunda metade do século XX, ela ainda assim viu outros modos da questão do mundo florescer na epistemologia, na filosofia da mente, na lógica e na fenomenologia, nesse caso não necessariamente como um objeto da investigação, mas sua própria condição ou situação. Fato é que, uma vez que pensemos sobre o que é mundo, ou nos voltemos para a discussão sobre sua eventual origem, talvez valha a pena dirigir à questão o mesmo raciocínio que o Estrangeiro de Eleia dirigiu ao "ser", no *Sofista* de Platão (244a-b); segundo o Estrangeiro, a todo o tempo nos referimos ao ser e em tudo que falamos ele está envolvido, mas alguém poderia dizer que sabe o que é o ser? Do mesmo modo, poderíamos nos perguntar: alguém sabe o que é o mundo?

Nesse sentido, partindo de Platão e tendo sua obra filosófica como objeto, considerando a discussão sobre a teoria dos dois mundos, neste trabalho nos propomos a pôr em questão de maneira radical o problema do mundo. Entre os conceitos e relações possíveis

pertinentes à investigação filosófica sobre o mundo, destacaremos a noção de "espaço-lugar". Pois, afinal de contas, junto com o mundo (e a questão onde estamos?) emerge a questão acerca de onde estão todas as coisas que são no mundo e onde ele próprio, o mundo, está.

Este capítulo é destinado a promover uma passagem entre a via *standard* da formulação da teoria dos dois mundos para a via alternativa que propomos. Julgamos, no entanto, importante promover uma espécie de introdução para essa via, visualizando as imagens e as metáforas, e introduzindo conceitos preliminares e informações gerais que serão relevantes para a compreensão dos próximos capítulos, em que serão discutidas as lições mais peculiares do *Timeu*.

3.3. As palavras para mundo

Mundo vem do latim *mundus*, e as associações do termo latino, cuja etimologia não é clara (Ernout; Meillet, 2001, pp. 420-421), são interessantes para entendermos o sentido de mundo no português moderno. A análise dos usos de *mundus* parece ser mais viável, e em suas linhas gerais, parece ter semelhança com o uso de uma das principais palavras gregas que expressam mundo, isto é, κόσμος, que no entanto não é a única existente em grego antigo para expressar o sentido aludido e nem sempre o expressa, como será visto no próximo tópico. De saída, pois, vale já a informação de que uma noção como a de "mundo" supõe várias palavras em grego antigo, as quais podem denotar diretamente esse significado ou expressar uma nuança significativa a ele atrelado, como τὸ πᾶν, πάντα, τὸ ὅλον, οὐρανός, οἰκουμένη. Um bom exemplo dessa convergência de termos pode ser

encontrado em Platão, em particular no *Timeu*, que reconhece a pluralidade e mobiliza termos como céu, todo, ordem do mundo para expressar a realidade do mundo ou do universo, tratando-os potencialmente como sinônimos (*Timeu* 28b).[63]

Segundo Puhvel, apesar de haver uma polêmica sobre a origem etimológica de *mundus*, seria possível estabelecer suas raízes não a partir de uma obscura referência a uma antiga deusa Etrusca, *Munthuk*, associada à beleza e a cosmética feminina, mas a um adjetivo:

> Eu acredito que os unitarianistas têm estado essencialmente na pista certa e que há originalmente apenas um *mundus*, o adjetival. Ele significava "lavado, asseado", daí "limpo, preparado, próprio", e o seu neutro *mundum* significava "estado arranjado, prontidão" em um sentido abstrato, mas também "coisa apropriadamente arrumada, adorno, ornatos" numa maneira concreta. Naquele ponto ele teve contato semântico com o grego κόσμος, assimilando os sentidos ornamentais e filosóficos do último ("decoração" e "firmamento, universo"), e adaptando-se ao gênero animado (o *mundum* de Lucilius sendo uma relíquia). Essa assimilação começou cedo, estava em pleno andamento na época dos primeiros autores latinos e continuou inabalável (cf. e.g. mundanus-

[63] Ver ainda *Político* 269d7-8 para a sinonímia entre κόσμος e οὐρανός, conforme Reis (2007, p 382 n. 5). Em *Epínomis* 977b2, κόσμος é sinônimo de céu (οὐρανός) e Olimpo (Ὄλυμπος). Ver A. Finkelberg (2007, pp. 193-196), que aponta várias referências à correlação e mesmo a sinonímia entre κόσμος e céu nos autores gregos, incluindo Platão.

> kósmios, intermundia-metakósma, mundipotens-kosmokrátor). (Puhvel, 1976, p. 165)

O sentido adjetival que Puhvel privilegia para determinar a etimologia de *mundus*, derivado de limpo, lavado, não subsistiu no português mundo, mas apenas num adjetivo, "imundo", que em nossa língua significa muito sujo, sendo o contrário etimológico do latim *mundus*, mas não do português mundo. Afora esse curioso dado relativo à etimologia do latim *mundus*, que em todo caso é alvo de uma polêmica, Puhvel destaca o sentido de arranjamento e ordenação, que depois de uma assimilação com os sentidos do termo grego κόσμος significará também "decoração" e "universo". Discutiremos na seção "*Quellenforschung* sobre κόσμος" sobre a etimologia do termo, ela própria também obscura, mas, para adiantar, a história dessa palavra será fundamental na discussão justamente cosmológica e cosmogônica, como se vislumbra, pela conexão com as noções de ordem, arranjo e beleza, ideias que, segundo Puhvel, foram desde cedo assimiladas na literatura latina relativa a *mundus*.

Em certo sentido, dependendo de nosso entendimento de mundo, existem outras palavras para expressar essa noção em grego antigo. Além de οὐρανός, comum em Platão, Aristóteles e depois, talvez o melhor exemplo seja o adjetivo τὸ πᾶν, que pode ser traduzido como "o todo", presente desde Homero e na filosofia pré-socrática, às vezes no neutro plural como πάντα, "todas as coisas", mas que também é traduzido por mundo, ou mais propriamente, universo. Outro termo é οἰκουμένη, particípio médio-passivo feminino do verbo οἰκέω, que significa algo como o mundo habitado, a moradia das moradias, sentido que já aparece em Aristóteles (*Meteorológicos,* II, 5, 362b28), mas será mais frequentemente utilizado na κοινή.

Assim, "mundo" é uma palavra polissêmica, e sua origem, estando ligada ao campo semântico de limpeza, arranjamento, ordem e beleza, ordenamento e ornamento, será consumada na criação do conceito de uma ordem da realidade, o firmamento e, enfim, o mundo, numa das acepções mais salientes, e utilizadas até hoje.

3.3.2. Visão pré-filosófica de mundo

Se nossa proposta é ganhar uma compreensão ampla sobre a noção de mundo em Platão, então talvez o primeiro passo fosse recorrer, na sua época e cultura, às concepções disponíveis de "mundo", ou às visões de mundo que poderiam ter existido no assim denominado "mundo clássico". De toda maneira, a tentativa é circular, e não há um ponto de início seguro para começar a discussão, ou melhor, há, se pensarmos que os chamados filósofos, por exemplo, começaram suas investigações, justamente sobre aquilo que se denominou "mundo", procurando meios de se determinar um princípio de todas as coisas, uma ἀρχή. Em mais uma volta do círculo, descobrimos que não temos e temos esse ponto para começarmos nossa investigação, que é justamente a visão tradicional ainda predominante na história do pensamento antigo, de que os antigos helenos inventaram não um, mas o *cosmo*, tese à qual já vamos voltar.

Não obstante, antes de passar à descoberta do κόσμος, devemos registrar que não será possível aqui tratar das imagens pré-filosóficas ou pré-intelectuais do mundo, embora isso fosse desejável. É certo que um grego antigo da época de Homero ou de Heródoto não via o mundo como hoje nós vemos, a partir de fotos tiradas do espaço sideral, e a partir de concepções astronômicas totalmente diferentes, e a *Ilíada* e a *Odisseia*, se lidas na perspectiva de uma cartografia ou de uma

cosmografia, formariam um mundo completamente diferente do que vemos hoje ou que normalmente imaginamos, sendo a Terra um disco envolvido pelo Oceano debaixo da redoma do céu.

Não se trata de maneira alguma de uma questão desimportante, haja vista que os filósofos, de Anaximandro a Parmênides, passando pelos pitagóricos e Platão, discutiram sobre a "figura" da terra e do cosmo, chegando ao modelo esférico que viria a se consagrar no modelo ptolomaico após sucessivas correções e emendas muitas gerações depois, para enfim ser completamente modificado na modernidade, gerando, justamente, outras "visões de mundo".

Por outro lado, considerando a epopeia homérica, podemos ter outra ideia diferente quando procuramos entender não o aspecto da figura, *imago mundi*, ele próprio muito importante, mas a sua organização.

Homero nunca usa a palavra κόσμος no sentido de "mundo", mas, para cobrir esse sentido, ele tem o adjetivo πάντα, que no neutro plural pode ter um sentido de coletivo e se presta ao entendimento da realidade em sua totalidade. Em largos traços, é assim que todas as coisas são estruturadas no mundo homérico:

> Somos três, filhos de Reia e Cronos, Zeus, eu e Hades, o rei dos mortos; **tudo** em três se partiu (τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται), cada qual sorteou o seu quinhão: a mim tocou-me o mar, cinéreo-espumejante, lançada a sorte; coube a Hades a treva e a névoa; a Zeus, o amplo céu, o éter, as nuvens; a terra e o vasto Olimpo, a todos, em comum, pertencem.
>
> Ζεὺς καὶ ἐγώ, τρίτατος δ᾽ Ἀΐδης ἐνέροισιν ἀνάσσων. τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, ἕκαστος δ᾽ ἔμμορε τιμῆς: ἤτοι ἐγὼν ἔλαχον

> πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεὶ παλλομένων, Ἀΐδης δ᾽ ἔλαχε ζόφον ἠερόεντα, Ζεὺς δ᾽ ἔλαχ᾽ οὐρανὸν εὐρὺν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσι: γαῖα δ᾽ ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὄλυμπος. (*Ilíada* XV, 187-192)[64]

Há uma regionalização e demarcação territorial de poder e soberania dos deuses sobre determinadas regiões, em consonância com um mundo dividido por povos, reinados e costumes diferentes. Em Hesíodo, no qual também não encontramos o uso do substantivo κόσμος no sentido de mundo, na *Teogonia*, existe uma preocupação de cantar a organização das coisas a partir do nascimento dos deuses; nas sucessivas reuniões e gerações de divindades, no entanto, uma ordem é constituída, e essa mesma ordem reflete também um certo desenho cosmográfico: o todo é estruturado a partir do Olimpo, depois a "sede irresvalável", a Terra, além do Hades e os confins do ainda mais afastado Tártaro.[65]

Se não há geração *ex nihilo*, e se a preocupação primordial de Hesíodo e dos poetas gregos antigos não era tanto a de descrever o início do mundo e de todas as coisas, à diferença das epopeias orientais e suas características cosmogonias (Burkert, 1999), mas sob a influência delas também, o epos antigo descreve e organiza a realidade de maneira mítica desde seus princípios. De certo modo, a ordem do epos, a ordem da narrativa e do canto, se não puder ela própria ser

[64] Tradução de Haroldo de Campos.

[65] Ver Mondi, 1989, pp. 4-5: "Hesíodo recorre a este catálogo de regiões em várias ocasiões na *Teogonia*, particularmente quando narrando eventos que ele considera tão impressionantes que seu impacto deve ter sido sentido em todo o cosmo (679-682, 839-841,847-852; cf. também 736-737 = 807-808). Na cosmogonia de abertura do poema estas quatro regiões massivas são as primeiras entidades substantivas que passam a existir e, subsequentemente, passam por subdivisões e diferenciações adicionais para produzir a diversidade física do universo perceptível."

produtora de "mundo", chega até a nomear a arte dos aedos, sendo comum o uso da expressão κόσμος ἐπέων para designar o canto, já utilizada por Homero, mas também por Orfeu (B1; *cf. Filebo* 66c), Parmênides (B8 52) e Sólon (2, 2 D.) (Kranz, 1938, pp. 431-432; Kerschensteiner, 1962, p. 9).

A *Teogonia* narra como a Terra usa de um estratagema para descolar de si o céu, para abrir um intervalo entre si e Urano, espaço esse que permite a vida dos demais deuses e todas as coisas, e a existência do humano. Quando Hesíodo narra isso, não utiliza propriamente a palavra χωρισμός, tão fundamental na discussão do platonismo, mas Eurípides, num fragmento, não deixa de assinalar essa perspectiva, descrevendo a mítica separação entre céu e terra e sua influência na estruturação do mundo:

> O mito não é meu mas da parte de minha mãe
> Como o céu e a terra eram uma só forma:
> Após o que separaram-se um do outro em dois
> Geraram todas as coisas e deram-nas à luz,
> Árvores, pássaros, feras que o mar salgado nutre
> e a raça dos mortais.
>
> κούκ ἐμος ὁ μύθος ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα,
> ὡς ουρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφή μία·
> ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλληλων δίχα.
> τίκτουσι πάντα κάνεδωκαν εἰς φάος·
> δένδρη, πετεινά, θῆρας , οὑς θ' ἅλμη τρέφει
> γένος τε θνητών (Eurípides, *Melanipa* fr. 484 Kannicht)[66]

[66] Tradução nossa.

De qualquer maneira, mesmo que não se tenha ainda na época arcaica uma descoberta do κόσμος[67] em seu sentido cosmológico, que será celebrada pela historiografia do milagre grego como mais uma das realizações da espetacular civilização helênica, a herança mítica grega arcaica já aponta na direção de uma investigação sobre o mundo, entendido como um sistema mítico que apresenta, explica e organiza a realidade, com uma referência antropológica e política, entrecortada pela composição com o âmbito dos deuses, com a mediação destes e de seu domínio na realidade, estruturando os espaços humanos e divinos, submetendo-os a regulações e territorialidades, configurando diversos reinos, diferentes ordenações, regiões, fronteiras e limites, eventualmente subsumidos numa configuração total.

Por outro lado, embora essa base esteja dada na cultura grega, precisaremos assistir aos pré-socráticos se dirigirem à questão dos princípios da realidade para que um certo *lógos* pudesse emergir da relação, consagrando a criação da "cosmologia", considerada como um desenvolvimento eminentemente filosófico pelos filólogos da primeira metade do século XX, como Kranz e Jaeger. Se a tese do

[67] Ver Vlastos, 2005 [1975], p. 3-23. Ou ainda, como afirma Almqvist, 2017, p. 28-29: "Quando Hesíodo escreveu a *Teogonia* a ideia de uma cosmologia não tinha ainda sido inventada. Ele estava familiarizado com a palavra κόσμος, mas ao invés de entendê-la como ordem do mundo (*world order*), ele a usa no sentido de decoração para descrever, por exemplo, a guirlanda e a coroa dada a Pandora pela deusa Atena (*Teog*. 587)." Almqvist cita ainda Burkert (1999, p. 88), que faz a seguinte ressalva: "De fato alguém poderia duvidar se é possível definir cosmogonia num nível geral, transcultural. 'Kosmos' é um conceito artificial que nós vemos se desenvolvendo no início da filosofia Grega. Linguagens arcaicas usualmente não têm uma palavra para 'mundo'; resta enumerar os constituintes básicos, acima de todos, 'céu e terra', ou ainda 'deuses e homens', 'deuses, homens, animais e plantas'. Haverá ainda um conceito de 'todo' (*all*), 'todas as coisas' (*everything*), 'universo', que nós podemos tomar como constituindo uma 'cosmologia', mas nós devemos estar atentos que este é um conceito lógico, não uma intuição mítica."

milagre grego e da passagem do mito ao *lógos* está hoje completamente desacreditada, não convém deixar de considerar o esforço mais reflexivo e sistemático, e de certo modo mais racional que os ditos pré-socráticos empreenderam, algumas vezes em franca oposição à visão de mundo homérica ou hesiódica, na direção daquilo que Kahn chamará de "κόσμος dos filósofos".

Cumpre, então, passarmos a uma breve análise sobre a discussão em torno da noção de cosmologia e o estudo das fontes sobre o κόσμος, a fim de ver como o sentido "filosófico" de mundo foi sendo elaborado, tornado cada vez mais complexo e como ele inaugurou uma cosmologia mais científica e racional, por assim dizer.

3.4. *Quellenforschung* sobre κόσμος

Jaeger (1994, pp. 190-230), que estudou o pensamento grego em suas bases culturais e formativas, não deixou de apresentar a radicalidade e a inovação dos primeiros teólogos gregos em relação ao termo κόσμος. Com efeito, o conceito é amplamente utilizado e discutido desde o início do século XX, tendo recebido diversos tratamentos filosóficos, que apoiados na vinculação semântica entre os termos como ordem, beleza, arranjamento e adequação, descreveram essa importante "descoberta espiritual". Muitos autores se dedicaram ao estudo dessa importante noção, tais como Kranz (1938-39), Kirk (1954), Kahn (1961), Kerschensteiner (1962), para citar apenas os nomes mais importantes, a que dão continuidade Finkelberg (2007) e o livro organizado por Horky (2019).

A abordagem de Kirk nos dá um bom ponto de partida. Em seu estudo *Heraclitus: the Cosmic Fragments*, ele realiza uma sintética apresentação da questão, em vista das primeiras ocorrências reconhecidas como autênticas do substantivo κόσμος, nos fragmentos de Heráclito, notadamente em DK 22 B30, B89 e B124.[68] Kirk (1954, p. 314) discute o significado da palavra κόσμος em Heráclito (Fr. B 30), destacando que o sentido de "ordem" é o primitivo, de onde possivelmente surge depois o sentido de ordenação do mundo ou "*world-order*", no século V, com Empédocles, Diógenes e Filolau, e depois o sentido de "mundo", propriamente.

Kirk parte da suposição de que Κόσμος, no sentido de "mundo", seria uma palavra incomum, sendo resultado de um novo jargão técnico e científico, como demonstraria uma passagem de Xenofonte, *Memoráveis* (I, 1, 11), e outra de Platão, do *Górgias* (507e-508a), na qual é dito que os "sábios" chamam o "todo" (ὅλον) de κόσμος.[69] Na análise, Kirk (1954, pp. 311-315) sustenta que, até o século V, o termo κόσμος designa a noção de ordem, em vários sentidos. Com a exceção possível de Diógenes de Apolônia e quase certamente de Empédocles (DK B134), onde o sentido de "mundo" pode ser deduzido, Kirk conclui que,

[68] A palavra aparece também em Heráclito DK 22 B75, fragmento que tem sua autenticidade questionada por vários autores. Ver Finkelberg, 2007, p. 186, n. 45.

[69] No *Górgias*, assim fala Sócrates (trad. Daniel Lopes): "Os sábios dizem, Cálicles, que o céu e a terra, os deuses e os homens, a amizade e o ordenamento, a temperança e a justiça, constituem uma comunidade, e por essa razão, meu caro, chamam a totalidade de *cosmos*, de ordem (κόσμος), e não de desordem ou de intemperança." E nas *Memoráveis*, Xenofonte diz o seguinte sobre Sócrates (trad. Ana Pinheiro): "E também não discutia, como o faz a maior parte dos outros, sobre a natureza do universo, examinando o funcionamento dessa entidade a que os sábios chamam *Cosmos* (κόσμος) ou sobre os quais as leis que presidem a cada um dos fenómenos celestes. Pelo contrário, apresentava como loucos esses que se perdiam em tais pensamentos."

"então, na maioria das ocorrências filosóficas de κόσμος anteriores ao século IV, seu sentido é ordem, arranjamento ou grupo" (Kirk, 1954, p. 314).

Por outro lado, Kahn refaz o percurso do termo grego κόσμος no apêndice ao seu livro sobre Anaximandro (Kahn, 1961, pp. 219-230).[70] Como de costume, a síntese de Kahn é informativa e bastante clara, destinada a mostrar os sentidos do grego κόσμος, com um objetivo mais específico de garantir a Anaximandro aquilo que Jaeger havia lhe atribuído, a saber, a "descoberta do κόσμος". Substancialmente, depois de analisar as ocorrências de κόσμος e διάκοσμος nos fragmentos filosóficos gregos, Kahn nota menos uma evolução de sentidos propriamente dita, do que uma série de aspectos que seriam discerníveis no "cosmo dos filósofos" (Kahn, 1961, p. 222), entendido como "*universal arrangement, universe*" (p. 224), os quais seriam característicos da tentativa desses pensadores de explicar sistematicamente o mundo natural.

[70] Kahn não se propõe a oferecer uma etimologia para κόσμος, ao contrário de Puhvel (1976, p. 159), que tem a seguinte posição: "Visto que κόσμος era um substantivo isolado, separado de qualquer significado-raiz verbal e ele próprio o núcleo de derivação, a gama semântica de seus possíveis proto-significados certamente cobre a propagação completa de seus usos iniciais específicos, sem ter que ser ancorada em alguma imprecisão central exemplificada pela glosa 'ordem'. Em vista disso, não hesito em supor que o sentido radical era 'pentear, penteado', de onde partiu para 'arranjo, ordenação' de um lado e 'adorno, embelezamento' do outro. Os termos verbais vivos para 'pentear' e 'entrançar' são vistos em e. g. *Ilíada* 14.175-76 χαίτας πεξαμένη χερσὶ πλοκάμους ἔπλεξε 'ao pentear o cabelo, ela trançou tranças com as mãos', onde πέκω é idêntico ao *pesù* lituano 'eu arranco' e cognato com Lat. *pectō*, e πλέκω é cognato com Lat. *plectō* e o antigo alto alemão *flehtan* 'trançar'. De **pek*- vem * *pktens*> χτείς 'pentear' (lat. *Pecten*) e o verbo denominativo χτενίζω no grego posterior, que deixou πέκω para poetas e ovelhas (cf. πόκος 'velo'); o significado original provavelmente incluía tosquiar e cardar a lã."

Novamente Kahn propõe a discussão sobre o *Górgias* de Platão e as *Memoráveis* de Xenofonte, em que a palavra κόσμος aparece num sentido de certo modo inovador, e discute os usos de κόσμος em Homero, os quais ele define como ordinários. Depois de considerar que κόσμος não possui uma etimologia digna do nome, Kahn afirma que, em Homero e na literatura primordial, os usos de κόσμος e κοσμέω e seus derivados "denotam em geral qualquer arranjamento ou disposição de partes que é apropriada, bem disposta e efetiva" (Kahn, 1961, p. 220). Desde o manejo de tropas à preparação de uma refeição e até a limpeza de uma casa, passando pela adequação entre um arco e a flecha, o sentido primário é o de algo arrumado, de onde emerge o sentido decorativo de κόσμος como fino adorno; a toilette de Hera (*Ilíada* XIV, 187) e o cavalo de Troia (*Odisseia* VIII, 487-498) são também descritos com o termo κόσμος. Há ainda o sentido social de "boa ordem", bem representado nos usos adverbiais κόσμῳ e κατὰ κόσμον, frequentes em Homero.[71]

Apesar de propor uma distinção entre um uso ordinário e um uso extraordinário, mais filosófico, assim conclui Kahn:

[71] Sobre a ocorrência da expressão κατὰ κόσμον e οὐ κατὰ κόσμον em Homero, veja-se Brandão (2005, pp. 91-102), obra da qual destacamos a seguinte passagem (pp. 91-92): "Hesíquio define o sentido de *kósmos* assim: *kallopismós* [ornamento], *kataskeué* [organização, arranjo, artifício – e também construção sintática, composição literária], *táxis* [ordenamento, arranjo, disposição], *katástasis* [constituição, modo de ser, método]; já *katà kósmon*, segundo o mesmo autor, significa *katà trópon* [de modo adequado, conforme o caráter], *en táxei* [em ordem], *katà to déon* [como se deve], *katá tò kathêkon* [de modo conveniente] (Hesíquio, *Léxico*, kappa 3770 e kappa 1180, respectivamente). Em Homero, parece que a ideia de ordem está presente em enunciados como *kósmoi érkhestai*, ir em ordem (*Ilíada*, XII, 225), e *kósmoi kathízein*, assentar em ordem (*Odisseia*, XIII, 77), registrando a expressão *katà kósmon* em doze passagens, que se distribuem em dois tipos de fórmulas: *eû katà kósmon* [em boa ordem, convenientemente] e *ou katà kósmon* [desordenadamente, inconveniente]."

> Assim, todos os exemplos restantes de κόσμος e διάκοσμος nos primeiros fragmentos filosóficos ilustram a ideia de um "arranjo" plenamente envolvente ou ordenação das partes: o mundo natural é concebido como um todo estruturado no qual cada componente tem seu lugar. De acordo com o contexto ou com a inclinação filosófica do autor, a ênfase pode recair sobre a eterna duração dessa ordem a despeito de mudanças radicais (Heráclito B30; cf. Eur. Fr. 910), o escopo universal da ordem do mundo na qual todas as coisas estão ligadas (Anaxágoras, Diógenes, Heráclito B89), a racional, harmônica estrutura do arranjo (Filolau), ou o fato de que ela constitui apenas uma fase num ciclo maior (Empédocles B26.5) [...] Mas a base comum que claramente subjaz a todas essas concepções é a visão milésia do mundo natural como um sistema organizado, caracterizado por simetria das partes, periodicidade dos eventos, e equilíbrio entre fatores conflitantes. (Kahn, 1961, pp. 229-230)

É uma citação que sintetiza bem a discussão, inclusive com uma listagem das fontes primárias. Kahn, então, assume uma posição moderada. Embora reconheça que o uso filosófico padrão de κόσμος como "mundo" se torna bem estabelecido na metade do século V (p. 227), ele não recusa a concepção de que, a despeito do fato de que κόσμος não necessariamente signifique sempre "mundo", os pensadores gregos mais antigos já tinham uma tal concepção em vista, em função de uma noção de mundo natural como um todo estruturado, o que autoriza dizer que a descoberta do κόσμος seria sim

devida a Anaximandro, que no entanto não se utiliza da palavra nos fragmentos conhecidos de sua obra coletados por Diels.[72]

Por outro lado, Finkelberg (2007 [1998]) elaborou uma posição mais crítica e contundente acerca das fontes de κόσμος, atrasando a conclusão de Kahn em mais ou menos um século. Segundo Finkelberg, a primeira vez que a palavra κόσμος aparece no sentido de "mundo" propriamente dito é na obra de Platão, que cria uma "inovação terminológica própria", e ainda assim apenas no *Timeu*, no *Político* e no *Filebo*, portanto, segundo o autor, depois dos anos 50 do século IV, admitindo sua cronologia para os diálogos (Finkelberg, 2007, pp. 198-199).

Segundo Finkelberg, que adota a cronologia evolucionista dos diálogos platônicos, as ocorrências anteriores de κόσμος em Platão, tal como em *Górgias* 507e-508a, não seriam propriamente "cosmológicas", mas apenas morais, enquanto em outras ocorrências em obras dos ditos *middle dialogues*, em especial do *Fedro* (246b-c), o sentido seria apenas o mais restrito de "céu". Finkelberg recusa a validade dos testemunhos existentes sobre Filolau nos quais κόσμος aparece e apresenta uma visão muito estrita da cronologia dos diálogos platônicos e de obras de outros autores, como Xenofonte, como se a datação dessas obras não fosse problemática (Horky, 2019). Além disso, Finkelberg lida com uma visão muito estrita do conceito de "mundo" – por que não considerar, por exemplo, expressões como τὸ πᾶν, πάντα e τὸ ὅλον, e os esforços dos pré-socráticos em sistematizar

[72] Mas que, em contrapartida, utiliza uma palavra-chave no contexto da cosmologia, a saber, o termo τάξις, que pode mesmo ter uma relação de sinonímia com κόσμος. Ver Kerschensteiner, 1962, p. 11, n. 5, p. 12, n.1, p. 17, n. 1 e Finkelberg, 2007, p. 187, n. 52.

os estudos sobre o assim denominado "mundo natural"?[73] Assim, apesar de mostrar nuances relevantes da palavra κόσμος e prevenir exageros e superinterpretações, de um lado, por outro lado, a *Quellenforschung* de Finkelberg chega a conclusões muito radicais. Embora κόσμος em *Górgias* 507e-508a seja oposto à "desordem" (ἀκοσμία) e à "falta de limites" (ἀκολασία) da alma, tendo um sentido moral patente, o contexto do diálogo dá margem também a uma ideia de ordenação natural, com o sentido de τέχνη e φύσις interligados e vinculados a uma concepção geral do "melhor" (τὸ βέλτιστον), que devido a suas qualificações e interações poderia ser considerado do ponto de vista cosmológico propriamente dito (Nunes Sobrinho, 2011, pp. 8-16).

Antes de concluir a seção, assinalamos uma nota sobre a obra de Kerschensteiner, que realizou uma excelente investigação sobre as fontes de κόσμος. Diferente de Kahn, a autora realiza uma *Quellenforschung* sobre κόσμος, uma pesquisa sobre as fontes, a fim de verificar o caminho que a palavra tomou com suas variadas significações desde Homero, passando pelos milésios, pitagóricos, pelos escritos hipocráticos e chegando a Platão, com foco na "evolução" (*Entwicklung*) da noção de κόσμος na trajetória da própria filosofia grega antiga como um todo. Assim, os milésios colocaram o problema sobre a ἀρχή no nível da matéria (*Stoff*) e do fisicalismo, pensando num material de fundo de todas as mudanças; Heráclito chega a postular a unidade no seio da multiplicidade, mas só em Parmênides o tema da unidade-pluralidade (*Einheit-Vielheit*) ganha o centro da cena enquanto questão lógico-dialética. Parmênides teria introduzido o pensamento dialético conceitual, abrindo o caminho

[73] Já no *Lísis* (214b5), Sócrates nota que existem aqueles que "dialogam e escrevem sobre a natureza e o todo" (φύσεώς τε καὶ τοῦ ὅλου διαλεγόμενοι καὶ γράφοντες.).

para o pensamento metafísico se emancipar, sem ter mais a natureza no meio do caminho (Kerschensteiner, 1962, p. 123), muito embora alguns depois dele, que a autora chama aristotelicamente de "φυσικοί", não irão acompanhar seu pensamento.

Empédocles teria então retornado à doutrina da "*Urstoffe*", o "material primeiro" multiplicando o número de princípios, enquanto Anaxágoras teria postulado o espírito como a "causa efetiva" (*wirkende Ursache*). Os atomistas, por seu turno, procederam eliminando tudo o que não fosse de natureza corpórea, e propuseram infinitas combinações de átomos como a estrutura fundamental da realidade. Eles também postularam a analogia entre κόσμος e homem, fundando assim também a analogia entre macrocosmo e microcosmo, que viria a ser levada a um outro patamar por Platão.

Platão teria promovido uma grande síntese de todas essas linhas e as levado à completude, isto é, ele teria elevado e evoluído o pensamento dos antecessores, além de responder às questões por eles postas, especialmente por Parmênides, sobretudo o dilema lançado pelo eleata à pluralidade e ao movimento. Aristotelicamente, Kerschensteiner opõe Parmênides a sucessores denominados de fisiólogos, expressão que o estagirita se recusa a aplicar ao eleata porque este não teria discutido princípios físicos propriamente ditos, tendo excluído o movimento de sua análise. Platão, como mostra o *Timeu*, teria sintetizado toda a especulação pregressa com sua teoria da alma do mundo, o princípio da alma como automovente, estabelecido no *Fedro* e com o papel teleológico fundamental associado ao νοῦς, completando o que Anaxágoras tinha apenas vislumbrado de maneira insatisfatória. Platão superaria o mecanicismo atomista, retratando o "Nous-Demiurgo" (*Nus-Demiurg*), que por meio de escolha e inteligência causa suas consequências,

organizando o movimento e o mundo. Por outro lado, a descoberta do microcosmo por Demócrito, e as influências pitagorizantes com relação à noção de harmonia e proporção permitiram a Platão construir uma ponte entre a metafísica e a moral, através da noção de alma individual (Kerschensteiner, 1962, pp. 233-234).

Enfim, a *Quellenforschung* em torno de κόσμος proposta por Kerschensteiner culmina em nada menos do que no "mundo das Ideias", que não apenas pode ser deduzido da noção de evolução que a autora emprega, mas é explicitamente referido como "νοητός κόσμος" na última página do livro. Kerschensteiner dirige a formulação *diretamente* a Kant, que inspira sua leitura de como Platão procurou estabelecer um vínculo entre a ciência natural e a metafísica. Note-se, na passagem seguinte, os termos kantianos da autora, que fazem referência às famosas palavras conclusivas da *Crítica da razão prática* (*KpV* A 288-289), justamente onde Kant anuncia o fato de que o homem, mediante a inteligência e a personalidade, pode chegar a ser independente do "*Sinnenwelt*" e constituir sua autonomia. Kerschensteiner nem menciona Kant, nem é necessário, devido à fama da fórmula por ela aludida, mas a relaciona a Platão, associando "o céu estrelado acima de nós" (os movimentos do universo de Platão no *Timeu*) com a "moralidade em nós" (as regras práticas que tais movimentos celestes impõem à alma):

> A ideia de ordem, tal como aparece na estrutura matemática regular da matéria e se manifesta "no céu estrelado acima de nós" nas órbitas regulares dos corpos celestes, flui junto com a ideia da ordem da vida estabelecida para a alma humana, a "lei moral em nós". Mas alçado ao transcendente, este cosmo visível vem a ser, à imagem do νοητός κόσμος, a ordem eterna que tudo

> abrange no reino das Ideias: com a teoria das Ideias, Platão dissolveu a antinomia eleata do ser e do vir a ser e pode agora ligar a concepção natural-científica com o significado metafísico. (Kerschensteiner, 1962, p. 234)

Assim, pois, a pesquisa sobre as origens de κόσμος levou Kerschensteiner à projeção do νοητός κόσμος, citado explicitamente, embora essa expressão, colocada como a conclusão de todo um processo evolutivo da filosofia grega, não tenha passado ela própria pelo escrutínio de uma pesquisa sobre as fontes, a qual revelaria que o termo νοητός κόσμος não ocorre em nenhum pré-socrático, nem em Platão, mas só aparece pela primeira vez centenas de anos após a morte do filósofo ateniense. Sem uma palavra literal de Platão a respeito desse mundo inteligível, Kerschensteiner finaliza seu livro citando *Timeu* 92c, em que se diz que o mundo é um deus visível, um ser vivo, que é cópia do "deus inteligível" – isto é, do deus, vale frisar, e não de outro mundo.

Não obstante, os autores do período imperial, e ainda mais propriamente os da antiguidade tardia, não viram razões para que não se aplicasse a expressão κόσμος νοητός a Platão e a outros pensadores antes dele, num uso certamente discutível, em primeiro lugar, porque não se vê nos diálogos propriamente ditos.[74] Contudo, por razões filológicas, por razões históricas, teológicas e sobretudo filosóficas, a projeção da expressão em Platão pode e deve ser questionada.

Assim, a pesquisa sobre as fontes (*Quellenforschung*) de κόσμος instalada desde meados do século XX tem resultados relevantes a

[74] Hipólito, por exemplo, não hesita em atribuir uma dicotomia entre κόσμος νοητός e seu par, κόσμος αἰσθητός, a Pitágoras (*Contra todas as heresias* 6.24.1) e a Empédocles (7.31.3; cf. também 7.29.17). Curiosamente, a expressão não é aplicada a Platão na parte em que Hipólito oferece uma síntese da filosofia do ateniense.

oferecer para a compreensão da filosofia grega antiga, e ela até hoje continua viva (Horky, 2019). Como vimos, uma análise bastante breve sobre os usos de "κόσμος" na filosofia grega é altamente reveladora, informativa por si só e para uma pesquisa sobre as origens da cosmologia, mas também, para uma pesquisa sobre a origem e significado de uma teoria dos dois mundos. Isso para não falar de um tema no qual não tocamos até agora, da estrita relação entre alguns sentidos possíveis de κόσμος e familiares e o campo da política, relação extremamente relevante porque indica que os gregos viam de maneira análoga a organização da *pólis* e a organização do mundo. Além do termo κόσμος ser usado para "magistrado" em Creta (Puhvel, 1976, pp. 154-155), Burnyeat (2005, p. 163) e Liddell, Scott e Jones (1996, p. 985) lembram que ele também é usado para definir a própria "constituição" ou a "ordem política", como em Tucídides (*História da guerra do Peloponeso*, IV, 76. 2; VIII, 72. 2), e esse sentido ocorre mesmo na obra de Platão (*Protágoras* 322c3; *Leis* VI, 751a4).[75] Enfim, com essas breves notas sobre a importância da discussão sobre κόσμος, podemos ver como os contextos, os processos e os conceitos de mundo foram sendo elaborados pelos filósofos gregos, assim como é possível ver também como os estudiosos projetaram suas visões historiográficas sobre a trajetória semântica de κόσμος, incluindo, por exemplo, elementos da interpretação da teoria dos dois mundos.

O estudo sobre as fontes mostra que nem sempre κόσμος significa "mundo"; aliás, na maior parte das vezes, o termo pode ser compreendido em alguns casos como algum tipo de ordenação, ou ainda, como alguma das regiões do mundo, ou como "céu". Entretanto, mais do que isso, nossa análise mostra que o problema da

[75] Sobre a analogia entre a ordem social e política e o κόσμος, ver o livro organizado por Cartledge, Millett & Reden (1998).

Quellenforschung sobre mundo, sobretudo tal como exemplificado pela discussão de Finkelberg, para além do que o estudo das ocorrências das palavras e a análise das fontes revela, já está orientado por uma discussão sobre o que significa ou o que pode significar "mundo" ou "cosmologia". Trata-se de um problema filológico, mas a decisão acaba sendo dada no plano filosófico. Com isso, é possível perceber cada vez mais nuanças atreladas aos termos fundamentais envolvidos na teoria dos dois mundos atribuída a Platão, e como os tratamentos tradicionais da questão causaram uma atrofia dos estudos sobre a origem, as palavras, os significados e as implicações do problema do mundo.

3.5. Espaço e lugar

As noções de espaço e lugar estão diretamente ligadas à noção de mundo, já delineada anteriormente como estando vinculadas a regionalizações e organizações de tipos diferentes, eventualmente subsumidas numa totalidade estruturada (um mundo ou universo). Da cosmogonia mítica antiga até a física contemporânea, resulta que a própria noção de espaço é um tema em debate, um problema, muitas vezes posto em ligação com outros conceitos também problemáticos, como os de matéria, massa, tempo, etc. Todavia, ao contrário do "tempo", o conceito de "espaço" talvez tenha recebido menor atenção dos filósofos, em parte devido a um certo "temporocentrismo" reinante na filosofia contemporânea, segundo o juízo de Casey (1998, p. X).

Não iremos refazer uma história esquecida do espaço e do lugar aqui, mas fornecer alguns elementos que comprovem o caráter central

e especial das noções ao longo da literatura e da filosofia gregas, particularmente em Platão, sempre em conexão com a definição familiar de mundo, que lhe é próxima.

Entre os gregos, Homero não deixa de ilustrar uma cosmografia em que regiões se distinguem, enquanto Hesíodo não deixou de postular a "sede" (ἕδος) necessária para que os eventos divinos e humanos transcorram (*Teogonia* 116; 128). Já foi notado que as narrativas orientais, mais especificamente aquela contida no *Enūma Eliš*, por exemplo, começa descrevendo uma luta para estabelecer um espaço primordial, um campo para que todos os acontecimentos venham a ser, e nas mitologias cosmogônicas é comum a posição destacada do espaço ou do lugar (Casey, 1997, pp. 23-49). Em certo sentido, já desde o princípio, o tema da espacialidade se impõe sobre uma cosmogênese e sobre o pensamento acerca da totalidade ou dos princípios, enfim, sobre o pensamento do mundo. Assim, cumpre entender a importância cosmológica da noção de espaço, e com ela a de lugar, e mesmo como essa importância se assoma em outras áreas do pensamento filosófico, além da física, na própria ontologia e gnoseologia.

Os gregos não tinham uma palavra para definir "espaço" em sentido estrito. Já o termo "espaço" deriva do latim *spatium*, e a origem da palavra nos fornece algumas pistas para entendermos seus significados. Segundo Lèvy (2014), a busca pela etimologia de *spatium* não é muito frutífera. Para ele, *spatium* não provém de *patere* (abrir), e seus sentidos devem ser procurados nos usos da língua entre os escritores romanos. Assim, *spatium* seria um conceito filosófico criado por Lucrécio, que, ao contrário de sua tradição anterior, utiliza o termo num sentido mais "local" do que, por exemplo, "temporal", uma vez que, numa análise dos usos da palavra *spatium* antes do autor de *De*

rerum natura, Lèvy constata que seu sentido primordial era relativo mais a um período de tempo, tendo a ver com um *quantum*, determinado ou indeterminado, e também com a possibilidade que alguém tem de fazer algo (Lèvy, 2014, p. 129).

Assim, o termo "espaço" aqui utilizado segue o uso mais comum na bibliografia secundária, e sua conveniência tem que ser discutida filosoficamente. Não será proposto de antemão uma outra palavra para substituir "espaço" nem mesmo forneceremos uma definição preliminar, porque justamente esse é o problema que será investigado mais detidamente na obra de Platão, e nossa "resposta" para a questão e a justificação do entendimento que aqui fazemos, em que χώρα será traduzida como "espaço", será dada no capítulo 5. Nesta seção interessa partir do significado comum e corrente na língua, e na experiência que ela pretende descrever, quando dizemos que algo é e ocupa algum espaço e lugar. Lugar, aqui, como se vê, não apresenta uma distinção tão marcada com relação a espaço, e em geral na língua corrente ambas as palavras poderiam ser usadas de modo intercambiável. O mesmo ocorria na antiguidade grega e latina após Lucrécio. Portanto, a partir dos usos da língua, todas as decisões de sentido terão de ser filosóficas.

Assim, quando Aristóteles desenvolve sua teoria do lugar em *Física* IV, não estranha que ele atribua à noção de τόπος um poder admirável, porque o lugar seria, segundo certa perspectiva, a primeira noção postulada numa análise qualquer:

> Pareceria também falar corretamente Hesíodo ao estabelecer, primeiro, o caos. Diz, com efeito: "primeiro que todos nasceu Caos, em seguida terra de largo seio", como devendo primeiro subsistir um **espaço** (χώραν) para os entes, por considerar, como a maioria, que tudo é

> algures e está em um lugar (πάντα εἶναί που καὶ ἐν τόπῳ). Se é assim, algo admirável (θαυμαστή) seria a potência do lugar, e primeiro que tudo (προτέρα πάντων), pois aquilo sem o que nenhuma das outras coisas é, enquanto ele é sem as outras coisas, é necessariamente primeiro.
>
> δόξειε δ' ἂν καὶ Ἡσίοδος ὀρθῶς λέγειν ποιήσας πρῶτον τὸ χάος. λέγει γοῦν "πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα γαῖ' εὐρύστερνος," ὡς δέον πρῶτον ὑπάρξαι χώραν τοῖς οὖσι, διὰ τὸ νομίζειν, ὥσπερ οἱ πολλοί, πάντα εἶναί που καὶ ἐν τόπῳ. εἰ δ' ἐστὶ τοιοῦτο, θαυμαστή τις ἂν εἴη ἡ τοῦ τόπου δύναμις καὶ προτέρα πάντων· οὗ γὰρ ἄνευ τῶν ἄλλων οὐδὲν ἔστιν, ἐκεῖνο δ' ἄνευ τῶν ἄλλων, ἀνάγκη πρῶτον εἶναι· οὐ γὰρ ἀπόλλυται. (Aristóteles, *Física,* IV, 1, 208b29-209a1) [76]

Nesta passagem do livro IV da *Física*, Aristóteles exprime a admirável potência do lugar, ou, talvez possamos dizer, o assombroso poder do lugar, τόπος, que seria primeiro que tudo, como afirma "a maioria", segundo a citação. A admiração ou espanto, θαῦμα, torna-se perplexidade quando Aristóteles põe a questão, segundo ele não respondida e nem sequer formulada por qualquer um antes dele, acerca do que é o lugar e, para além disso, se é o lugar (209a29-30). Para ambas as questões, o estagirita afirma não poder contar com o apoio de seus antecessores (208a34-35), que reconheceram a importância do lugar em seus respectivos pensamentos, mas não o definiram satisfatoriamente, e também não ofereceram provas de sua

[76] Tradução de Arlene Reis, Fernando Coelho e Luís Ribeiro. Modificamos a tradução da palavra χώρα, que vem a ser traduzida por "região", adotada segundo os tradutores para evitar associações com a moderna noção de *extensio*. Por outro lado, nós preferimos o termo "espaço", e de fato ele pode sugerir em um de seus sentidos, certamente não o único, uma noção de extensão.

existência, com uma parcial exceção de Platão, pois, segundo Aristóteles, "por um lado, todos dizem ser o lugar algo, por outro lado, só ele [Platão] empreendeu dizer o que é" (209b16-17). E o que seria o lugar para Platão tinha sido dito um pouco antes da passagem antes citada; segundo o estagirita, "[...] Platão diz que a matéria (ὕλη) e o espaço (χώρα) são um e o mesmo, pois o participável (μεταληπτικόν) e o espaço são um e o mesmo" (209b11-13).

Sem entrar (neste momento) na influente interpretação que Aristóteles faz da χώρα, gênero que Platão descreve no *Timeu*, partimos do reconhecimento por parte do estagirita das aporias acerca do lugar, diligentemente tratadas por ele e tão profundas quanto o poder admirável de "τόπος", poder este mencionado como sendo reconhecido pela maioria, ou mesmo por "todos", como vimos nas citações anteriores. Sob o lema "o poder do lugar", tomado de empréstimo de Aristóteles, começamos por mostrar, de uma maneira bem geral, a importância e as dificuldades da questão do espaço e do lugar, um problema que foi muito relevante na filosofia antiga, voltando-nos à filosofia de Platão. O foco aqui são os conceitos, as noções e imagens de espaço e lugar, muito variados em significado, na história da filosofia e da física, seja na antiguidade, seja em sua posteridade, até os dias de hoje.

Sendo evidente que o que se propõe aqui não é uma história desses conceitos seminais na filosofia e na física, além da geometria, também não é possível deixar de ver como as reflexões dos antigos, de um modo ou de outro, podem ser colocadas no princípio das reflexões posteriores, nem que mediante uma semelhança de família tênue, em que pelo menos os mesmos termos subsistem. Se há uma continuidade ou não na história das ideias de espaço e lugar entre os vários pensadores e cientistas que se dedicaram a ela, não nos cumpre avaliar

aqui, nem os vários outros problemas que surgem desse mapeamento de posições acerca de definições que, ao menos em alguma parte, mantém algo em comum, especialmente, alguma familiaridade no que concerne a encontrar algo como uma base para as coisas, seja para o mundo, seja para objetos comuns ou abstratos, seja para objetos metafísicos.

Entretanto, não seria possível deixar de apontar para a generalidade e abrangência dos conceitos de espaço e lugar, pois, com efeito, a cada tentativa de se avaliar o significado dos termos aludidos em uma tradição ou em um pensador específico, fica claro como parece ser impossível nos desvencilhar dessa história intelectual aludida, que é extremamente rica, e ao mesmo tempo algo confusa. Isto transparece nos estudos sobre o espaço e o lugar na obra platônica, que não são poucos, ao mesmo tempo que divergem consideravelmente, além de serem influenciados por vários episódios dessa história do conceito de espaço e lugar; para ser mais claro, tomemos como exemplo as obras de Algra (1995), Miller (2003) e Sattler (2012), as quais, mesmo com objetivos e posições diferentes, são semelhantes no que tange à multiplicação de referências, à recorrência às mais variadas áreas de conhecimento, aos pensamentos de várias regiões e épocas, para fazer o tratamento de uma questão pontual, seja uma história dos conceitos de espaço na antiguidade (Algra), seja uma análise do terceiro gênero no *Timeu* de Platão (Miller), seja uma análise da necessidade também no *Timeu* (Sattler). Para cumprir seus objetivos, os autores mencionados passam por áreas tais quais, além da filosofia, a geometria euclidiana, a geometria não euclidiana, a topologia (ramo da geometria), a mecânica clássica, a teoria da relatividade, a teoria dos campos; tocam em conceitos como os de limite, extensão, dimensão, corpo, Forma e matéria, entre outros,

e passam em revista teorias de Zenão, Aristóteles, Epicuro, os estoicos, os médio e neoplatônicos (Plotino, Proclo, Simplício, Filopono, entre outros), além de Descartes, Newton, Leibniz, Kant, Riemann, Einstein, entre outros (Čapek, 1976; Jammer, 1993; Huggett, 1999). Para estudar as difíceis questões do espaço e do lugar, parece ser impossível não ceder à pressão de toda uma história da filosofia e da ciência, evocada para fazer comparações que pretendem esclarecer o sentido das noções e conceitos em pauta na filosofia antiga, e, no caso em questão, na filosofia de Platão.

Todavia, se é preciso mobilizar essa quantidade de informações e problemas para lidar com o espaço e o lugar na filosofia antiga (e na de Platão), podemos deduzir então a dimensão, a importância e a dificuldade da questão. Sobretudo, podemos perceber a obscuridade do problema da χώρα na filosofia platônica. Por qual outro motivo seria necessário evocar uma tão imponente hoste de autores e saberes para tratar de alguns temas, em princípio, específicos de uma filosofia? É de se desconfiar que seja por causa de uma necessidade, nomeadamente, a obscuridade do problema ao qual nos referimos, mas também, podemos assinalar, devido às possibilidades dadas pelo modo (ou pelos modos) que os filósofos antigos lidaram com a questão; pois, se as soluções que eles deram, além de às vezes não nos parecerem claras, não são aceitáveis do ponto de vista das teorias mais bem recebidas hoje, por outro lado é plausível dizer que os problemas que eles primeiro colocaram ainda subsistem, de uma maneira ou de outra. O peso de uma tradição (ou uma constelação de tradições) recai sobre os antigos de maneira até natural, pois é normal que ele se assente justamente nas bases.

A proposta de tratar do lugar e do espaço é um campo repleto de possibilidades para questões típicas do estudo da filosofia antiga,

relativas à sua historicidade, sua cientificidade e sua pertinência no campo do conhecimento, levando-nos a identificar e conhecer noções, categorias e conceitos próprios de nossa atividade, o que vai ao encontro da proposta deste livro. Como essas são questões muito abrangentes, tendo-as em nosso horizonte, tratamos de passar do geral ao particular, gradativamente, para tentar obter um melhor entendimento de assuntos que talvez sejam até decisivos para a compreensão da filosofia de Platão.

Primeiro será feita uma abordagem geral e descritiva, sem a pretensão de exaustividade, fundada nas palavras e expressões usadas em alguns diálogos que denotem as noções de espacialidade e localização (com vistas a mostrar a polissemia, a variedade e heterogeneidade delas), bem como seu uso em diferentes contextos, para depois nos aproximarmos do sentido especial de χώρα que vem a ser elaborado no *Timeu* 47e-53c, no contexto da discussão do "receptáculo" (ὑποδοχή), o *locus classicus* dos comentadores quando se trata de discutir espaço e lugar em Platão. Nossos objetivos são tão-somente o de apresentar algumas das aporias de χώρα e τόπος e descrever como tais palavras e os conceitos inerentes a elas têm sido tratados na literatura secundária, e tentar formular e indicar a importância do assunto para uma investigação sobre a ontologia e a epistemologia de Platão, bem como sobre sua cosmologia.

3.5.1. Uma consideração preliminar importante

As palavras χώρα e τόπος são as duas principais neste capítulo, que visa o espaço e o lugar.[77] Delas partimos para apresentar os conceitos que poderiam ser depreendidos de seus usos nos diálogos de Platão, e, numa menor medida, no idioma e no pensamento grego. Todavia, a simples determinação de espaço-lugar para conceber χώρα e τόπος não é imediata, e, claro, encontra-se fundada em pressupostos que devem ser esclarecidos. Isso nos levaria a discutir sobre o que definiria o conceito de espaço em si mesmo, uma tarefa hercúlea, e, mais precisamente, nos levaria a procurar indícios nas obras escolhidas que nos apontassem caminhos para entender como um dado pensador põe em sua obra a questão do espaço e do lugar.

Nesse sentido, evocamos a parte introdutória do estudo sobre o espaço no pensamento grego de Algra (1995), para o qual um conceito técnico e sistemático de espaço e de lugar só será definido pelos estoicos e epicuristas, os quais não serão tratados aqui. Os pensadores anteriores, embora tenham empregado χώρα e τόπος, não teriam empreendido uma determinação unívoca para cada uma das palavras, empregando-as, em suas investigações peculiares, mais ou menos como no uso comum das palavras na linguagem corrente, carregando ambiguidades que somariam dificuldades ao surgimento de uma teoria satisfatória do espaço.

[77] Nossa análise aqui não tem a pretensão de ser exaustiva, será apenas seletiva e realizada através de amostragem. Para uma útil e mais abrangente revisão das ocorrências de χώρα e τόπος nos diálogos, remetemos ao artigo de Pradeau (1995, pp. 388-390), cuja listagem foi anexada no fim deste livro. Ver Anexo A.

Algra destaca que o sentido básico de χώρα, palavra encontrada desde Homero, é o de país (terra), região, solo (*Ilíada* VIII, 573; XXI, 366).[78] Consultando os dicionários, além dos sentidos básicos aludidos, encontramos outros; χώρα como campos cultivados, por oposição às ἐσχατίαι, as fronteiras do país, ou à πόλις, cidade; como território; χώρα também pode significar o lugar próprio de alguma coisa ou alguém, posto, estação, entre outros.

O termo τόπος pode significar 1) espaço, lugar, território, 2) fundamento de um argumento, principais pontos da demonstração; tópicos retóricos e dialéticos, lugar-comum (κοινὸς τόπος); matéria de discurso, 3) lugar de um mal ou parte doente do corpo (medicina), 4) lugar ou ocasião de fazer algo, etc (Bailly, 2000, p. 1947). Ver ainda Liddell, Scott e Jones (1996, p. 1.806), que incluem as acepções de "região" e de "lugar" no sentido de uma passagem de um texto, entre outras.

O termo τόπος não é encontrado antes de Ésquilo. Nas *Eumênides* (249), vemos a expressão "cada região da terra" (χτονὸς πᾶς τόπος), e nos *Persas* (769) Dario afirma que seus exércitos se encontram nas "regiões da Grécia" (ἐν Ἑλλάδος τόποις). A partir dessas e de outras passagens semelhantes, Algra conclui que os usos normais de τόπος e χώρα em muitos casos podem ser vistos como sinônimos.

De todo modo, seguimos com a advertência prévia do autor, que reconhece um uso "promíscuo" de χώρα e τόπος na linguagem corrente e na linguagem filosófica, sendo que a diferença básica que se poderia traçar entre os dois termos seria a de que χώρα sempre denota uma

[78] "Conta-nos por onde andaste, terras (χώρας) e gente que conheceste, cidades populosas que tenha visitado". "Assustado, Eumeu largou o arco ali no chão (ἐνὶ χώρῃ) mesmo."

certa extensão, enquanto τόπος pode ser usado para significar localização nas imediações (Algra, 1995, p. 34).

Nesse sentido, a título provisório, assumimos uma conclusão de Algra, que tem sido adotada também por outros autores (Miller, 2003; Sattler, 2012, p. 173, n. 50; Morison, 2008, p. 117), e nos parece plausível, considerando que uma distinção rígida entre τόπος e χώρα tem de ser amparada por uma teoria específica:

> Em geral, parece existir uma espécie de consenso inarticulado de acordo com o qual "espaço" é um termo mais geral do que "lugar". Podemos observar que "lugar" é mais usado num contexto relacional (lugar sendo, quer potencialmente, quer atualmente, o lugar de *alguma coisa*), enquanto "espaço", diferentemente, remete a uma estrutura de referência subjacente ou à soma de todos os lugares, ainda que, uma olhada nos itens relevantes num dicionário vai estabelecer, as regras não são sem exceções. (Algra, 1995, p. 20)

Esta sutil distinção aparece clara especialmente quando os termos χώρα e τόπος figuram em conjunto no mesmo trecho, em que τόπος parece configurar uma parte de χώρα, tal como por exemplo em *Leis* (VI, 760c7), em que se menciona "as regiões do país ou do território" (τοὺς τῆς χώρας τόπους).

No entanto, Algra assim como outros autores (Brisson, 1998, pp. 212-213; Sattler, 2012, p. 174, n. 52) notam como não é possível fazer uma correspondência unívoca entre τόπος como "lugar" e χώρα enquanto "espaço", porque em vários casos as palavras são usadas de modo intercambiável; às vezes χώρα pode significar lugar específico, como no *Timeu* (53a6) e no *Teeteto* (181c6-7), em que Sócrates usa a

expressão χώραν ἐκ χώρας μεταβάλλειν para falar de um movimento segundo o lugar; e mais, χώρα pode significar também lugar ou posição social (*Timeu* 19a5), ou ainda, até mesmo posição relativa, de modo que, antes de dar a cada um dos termos um significado intrínseco e definitivo, é o contexto que deve orientar o entendimento e a opção de tradução.

De saída, então, notamos as ambiguidades dos termos em pauta, começando pela impossibilidade de fixar um sentido estático e automático para o par τόπος e χώρα, embora se possa admitir χώρα como mais geral em relação a τόπος, normalmente mais usado num contexto de relação. Aqui deixamos claro nossa *opção* pelo par espaço-lugar, que, em princípio, podem ser concebidos senão como mais ou menos a mesma coisa neste contexto, ou melhor, ao menos como copresentes (no capítulo 5, será mostrada uma sutil diferenciação entre espaço e lugar). O nosso ponto de partida é essa conjunção ambígua, e a decisão de tratar do assunto no campo das noções de espacialicidade/localização, o que, a despeito das aparências, não é óbvio, já que seria possível optar por outras vias de entendimento, sobretudo no caso de χώρα. Apenas para dar um exemplo, Aristóteles e toda uma tradição posterior a ele toma a χώρα platônica como ὕλη, concebida como matéria.

Embora concordemos com Algra no que tange ao caráter intercambiável de τόπος e χώρα, a discussão do autor é econômica, em particular com relação ao substantivo τόπος, e ele não se detém em alguns casos que poderiam ser interessantes, sobretudo na obra de Platão. É o que faremos agora, antes de introduzirmos uma passagem central do *Timeu*.

3.5.2. O uso de termos locativos em Platão

A presente seção vai apresentar alguns usos de τόπος nas obras de Platão que geralmente não são evocados na obra de Algra e de outros estudiosos interessados no conceito de espaço. Serão selecionadas algumas passagens de Platão e outros autores, retiradas de seus contextos, em que τόπος e outros termos locativos aparecem para oferecer uma amostra da variedade dos usos na obra, para assim podermos verificar como a questão do espaço-lugar, que se não é tratada sempre de maneira homogênea e sistemática, deixa subsistir, no entanto, algumas recorrências e padrões.

A bem da verdade, Platão faz um amplo uso de expressões, metáforas e palavras que sugerem de alguma maneira a espacialidade, em diversos momentos de sua obra. Essas construções são abundantes na linguagem platônica, e, aliás, talvez seria possível dizer que esse tipo de construção linguística é comum na linguagem em geral, devido a vários indexadores que sugerem uma espacialização, uma territorialização no sistema de classificações que descreve um certo aspecto da linguagem.[79] Com efeito, aí devemos notar não só os usos

[79] Como destaca Kahn, 2003, p. 387, após definir o sentido locativo do uso existencial do verbo ser em grego: "Ao concluir esta discussão sobre o sentido local de εἰμί, deixe-me apontar que as conexões entre as ideias de lugar e existência, que são tão conspícuas em grego, não são de forma alguma limitados a essa língua. A necessidade de metáforas espaciais são uma constante no pensamento ocidental, e provavelmente no pensamento humano em geral. Um especialista em lógica indiana poderia documentar a importância da noção de *locus* (sânscrito *adhikarana* ou *ādhāra*) em teorias da existência e predicação indianas. Eu já mencionei uma óbvia explicação psicossomática dessa conexão geral entre ideias espaciais e abstratas; embora eu não pretenda que essa seja a *única* explicação. Mas qualquer que seja o significado total

de τόπος e χώρα, mas também o de diversas outras palavras que ocorrem no *corpus platonicum*, tais quais ἕδρα, ἐπίπεδον, βάσις; advérbios de localização tais como πού, πῇ, πανταχοῦ, ουδαμοῦ, πολλαχοῦ; palavras que sugerem direcionalidade, vizinhança e posição relativa: "em cima", "alto", "para cima" (ἄνω), "embaixo" (κάτω), "aqui" (ἐνθάδε), "ali", "fora" (ἔξωθεν); palavras que têm a ver com uma topologia de relevos ou de paisagens, como "prado" (πόα; *Fedro* 229b1; 230c3), "plátano" (πλάτανος; *Fedro* 229a8; 230b3; 236e1), "planície" ou "pradaria" (πεδίον; *Fedro* 248b8; *República* X, 621a2; *Teeteto* 183d8), "cume" ou "topo" (ἄκρος; *Fedro* 247a8; 247b7), "encruzilhada" (λειμών; *República* X, 614e3; 616b2; *Górgias* 524a2), "istmo" (ἰσθμὸς; *Timeu* 69e1), etc. Platão se vale também de construções com o caso dativo locativo, ἐν ᾧ, e o caráter espacial dessa construção aparece com muito destaque no *Timeu* (49e7; 50d1; 50d6).

Assim, vejamos alguns exemplos. Vamos dividi-los por grupos, para facilitar a organização.

3.5.2.1. Grupo 1: escatologia e lugar

Na *Apologia* (40c8-9), Sócrates descreve a morte como uma "migração da alma deste lugar aqui para um outro lugar" (μετοίκεσις τῇ ψυχῇ τοῦ ἐνθέδε εἰς ἄλλον τόπον). No *Fédon*, no *Fedro*, no *Mênon* e na *República* essa ideia recorre, em certo sentido.

No *Mênon* (81c-d), postula-se que a alma, sendo imortal e tendo nascido muitas vezes, viu tanto as "coisas daqui" (τὰ ἐνθάδε) quanto as "coisas do Hades" (τὰ ἐν Ἅιδου), e não há nada que não tenha aprendido, o que ampara a defesa de Sócrates da reminiscência.

---

de tais imagens espaciais, sua persistência no caso do conceito de existência é um fato notável na história da filosofia Ocidental."

No *Fédon* (108a-c), as almas dos que morrem são encaminhadas por seu δαίμον individual para um "local" (τόπον) onde os mortos são submetidos a julgamento. Os caminhos para o Hades são múltiplos, e elas precisam de guias para encontrar a rota por numerosas bifurcações e encruzilhadas, para chegar a um novo ponto de encontro com outras almas. A alma temperante e inteligente segue docilmente seu guia, enquanto as almas aferradas ao corpo anseiam ainda "a região visível" (ὁρατόν τόπον; 108b1) e causam resistência. Chegando ao ponto onde estão as outras almas, a alma pura ganha por novos guias os próprios deuses, que após um certo tempo as conduzem à "região" (τόπος) que lhes é própria, enquanto a alma intemperante fica a errar, porque as outras não querem lhe fazer companhia e guiá-la, até que, ao final de um longo ciclo de tempo, elas são compelidas à moradia que lhes é própria. (O relato continua com a descrição da "verdadeira Terra", com a distinção de várias "regiões" (τόποι), que seriam cavidades sob sua superfície, cada uma das quais com suas características próprias).

Outros exemplos seriam os τόποι descritos no mito de Er na *República*, ou ainda os do *Fedro*, cuja topologia em relação com as temáticas da obra foi bem estudada por A. Philip (1981).

3.5.2.2. Grupo 2: a alma enquanto "lugar"

No *Timeu*, há um verdadeiro mapeamento da relação dos gêneros da alma com o corpo e suas partes e locais. De 69e a 74e, no relato sobre o estabelecimento do corpo humano, Timeu define partes, órgãos e funções do corpo como se fossem distintos lugares, com explicações dos motivos pelos quais as divindades auxiliares fizeram uma determinada porção do corpo nesta ou naquela região e local específico. Além da referência ao pescoço como "istmo" (ἰσθμὸς),

Timeu utiliza ainda o verbo κατοικίζω (estabelecer, ocupar) em 69d7, 70a4, 70e2, 71d2 para designar os órgãos e partes do corpo em relação também com os gêneros de alma, usando ainda o substantivo τόπος em 70e2 e 72b6-7, com o qual estabelece a τάξις dos diferentes órgãos do corpo em suas relações com a alma e suas diferentes faculdades, tipos e funções. Além do mais, em 87a3-4, Timeu se refere explicitamente às três partes da alma com a expressão "três lugares da alma" (τρεῖς τόπους τῆς ψυχῆς).

Não só há a comparação da alma e corpo a locais e regiões, como a alma possui uma tópica particular. No *Górgias*, Sócrates fala de uma região na alma (ou de um "[lugar] na alma" (τῆς ψυχῆς ἐν ᾧ; 493a3) na qual ocorrem os apetites. E no *Alcibíades* I (133b), Sócrates também afirma que a alma tem uma porção racional, que a define propriamente enquanto tal, e que é esta porção, descrita com o termo τόπος, que se deve observar quando se trata de saber o que é a alma:

> [Sócrates] Então, Alcibíades, se a alma deve conhecer a si mesma, ela deve olhar para uma alma, especialmente para aquele lugar, a sabedoria, no qual ocorre o que torna uma alma boa...
>
> Ἆρ' οὖν, ὦ φίλε Ἀλκιβιάδη, καὶ ψυχὴ εἰ μέλλει γνώσεσθαι αὑτήν, εἰς ψυχὴν αὐτῇ βλεπτέον, καὶ μάλιστ' εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετή, σοφία, (*Alcibíades* 133b7-10)[80]

[80] Tradução nossa.

Nesse contexto, seria ainda relevante apontar a sugestão do *Parmênides* sobre a alma como um lugar das Ideias, postulação de Sócrates prontamente refutada pelo eleata:

> [Sócrates]: Vai ver cada uma dessas Formas (εἰδῶν) é um pensamento (νοήμα) e não lhe cabe surgir em nenhum outro lugar (ουδαμοῦ) a não ser nas almas. (*Parmênides* 132b)[81]

A propósito, Aristóteles parece ter se intrigado com a questão do "lugar das Ideias": no *Sobre a alma* (III, 4, 429a27), ele afirma que é uma boa ideia descrever a alma como o "lugar das Formas" (τόπον εἰδῶν), ainda que não toda a alma (apenas uma parte dela), e em modo de potência, não em ato:

> E, na verdade, dizem bem aqueles que afirmam que a alma é o lugar das formas. Só que não é a alma inteira, mas a parte intelectiva, e nem as formas em atualidade, e sim em potência.
>
> καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη. (*De Anima*, III, 4, 429a27-29)[82]

Na *Física*, o estagirita também dirige uma questão desse tipo a Platão, a título de digressão, entendendo que as Formas e os números, por definição, não têm qualquer localização, mas isso seria complicado pelas ambiguidades do discurso platônico, em especial

[81] Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodriguez.
[82] Tradução de Maria dos Reis.

com a introdução do receptáculo (ou do "participável") no *Timeu*.[83] Diz Aristóteles:

> (É preciso, certamente, perguntar a Platão, se cabe uma digressão, por que as Formas e os números não estão em um lugar (οὐκ ἐν τόπῳ), se o participável (μεθέκτικον) é o lugar (τόπος), seja o participável o grande e o pequeno, seja a matéria (ὕλης), como escreveu no *Timeu*).
>
> (Πλάτωνι μέντοι λεκτέον, εἰ δεῖ παρεκβάντας εἰπεῖν, διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί, εἴπερ τὸ μεθεκτικὸν ὁ τόπος, εἴτε τοῦ μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ ὄντος τοῦ μεθεκτικοῦ εἴτε τῆς ὕλης, ὥσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφεν.) (*Física,* IV, 2, 209b34-210a2)[84]

Isso nos dá a ocasião de mencionar mais um grupo de ocorrências relevantes de espaço-lugar, relativas à postulação das Formas inteligíveis. Antes disso, porém, apresenta-se mais uma elusiva relação entre espaço-lugar e ontologia.

3.5.2.3. Grupo 3: Ser é ser em algum espaço-lugar

D. Miller afirma que na antiguidade é uma espécie de "truísmo" amplamente difundido a concepção de que tudo o que é está em algum lugar (Miller, 2003, pp. 122-123). O autor, citando o pseudoaristotélico *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias* (979b25-26),

[83] Entretanto, é verdade que, na *Física,* III, 4, 203a9, Aristóteles reconhece explicitamente que as Ideias não estão em nenhum lugar (οὐδὲ τὰς ἰδέας, διὰ τὸ μηδὲ ποὺ εἶναι αὐτάς).

[84] Tradução de Arlene Reis, Fernando Coelho e Luís Ribeiro.

que diz que "o que não está em algum lugar não é nada" (μηδαμοῦ δὲ ὂν οὐδὲ εἶναι), aponta para um dado bem reconhecido pelos estudiosos, a saber, que ao menos desde Zenão é concebida uma correlação entre ser e ser num espaço-lugar e o seu contrário (não ser/lugar nenhum). Apesar de concordarmos com Miller, não temos certeza, contudo, se esse princípio poderia ser tomado como um truísmo, já que a relação entre ser e espaço/lugar ocorre explicitamente, mas aparece como problemática, como veremos.

Aristóteles confirma a difusão da suposição:

> Com efeito, **todos (**πάντες) supõem estarem os entes algures (που) (pois os não-entes (μὴ ὂν) estão nenhures (οὐδαμοῦ εἶναι): onde, afinal, estão o bode-veado e a esfinge?)
>
> τά τε γὰρ ὄντα πάντες ὑπολαμβάνουσιν εἶναί που (τὸ γὰρ μὴ ὂν οὐδαμοῦ εἶναι· ποῦ γάρ ἐστι τραγέλαφος ἢ σφίγξ;) (*Física*, IV, 1, 208a29-30)

E, depois, apresenta o paradoxo do lugar do lugar em Zenão:

> A aporia de Zenão, com efeito, busca alguma explicação (λόγος): se todo ente está em um lugar (εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὂν ἐν τόπῳ), é evidente que haverá um lugar do lugar (τόπου τόπος ἔσται), e isto ao infinito.

> ἡ γὰρ Ζήνωνος ἀπορία ζητεῖ τινὰ λόγον· εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὂν ἐν τόπῳ, δῆλον ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ἔσται, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον. (*Física*, IV, 1, 209a23-25; DK 19 A 24) [85]

Aristóteles confirma o axioma ser/lugar, referindo-o a Zenão. Outras fontes parecem sugerir o mesmo princípio, como Górgias, que, no *Tratado do não-ente* (§69-70), salienta os absurdos que decorrem de se aceitar a proposição que o ente é, em vista do lugar que ocuparia:

> Se é infinito, em nenhum lugar existe (ουδαμοῦ ἐστιν). Pois se existe em algum lugar (πού), diferente (ἕτερον) dele é aquilo em que (τὸ ἐν ᾧ) ele está, e deste modo não mais será infinito o ente que está contido em algo (ἐμπεριεχόμενον): pois, maior do que o que está contido é o que contém (ἐμπεριέχον), e nada é maior do que o infinito, de modo que não está num lugar (που) o infinito. Certamente nem em si mesmo ele está contido. Pois o mesmo será o "em algo" (τὸ ἐν ᾧ) e o "em si mesmo" (τὸ ἐν αὐτῳ), e duas coisas serão o ente, o lugar (τόπος) e o corpo (σῶμα) (pois um é "o lugar em que" (τὸ ἐν ᾧ), o outro, "o corpo em si mesmo" (τὸ ἐν αὐτῳ σῶμα). Isto é absurdo (ἄτοπον). Assim, nem mesmo em si está o ente, de tal maneira que, se o ente é eterno, é infinito, se é infinito, em lugar nenhum está (ουδαμοῦ ἐστιν), e se não está em nenhum lugar não existe (εἰ δὲ μηδαμοῦ ἐστιν, οὐκ ἔστιν). (*Adv. Math.* VII, 69-70)[86]

Sem poder entrar em detalhes sobre a passagem de Górgias, podemos ver ecos de seus pressupostos no *Parmênides* de Platão, no

[85] Tradução de Arlene Reis, Fernando Coelho e Luís Ribeiro.
[86] Tradução de Maria Coelho.

contexto dos exercícios acerca do "jogo trabalhoso" que o eleata se propõe a praticar, retirando as implicações das hipóteses "se um é" e se "um não é".

> [Parmênides]: Mas, não estando em mais <que uma>, nem em *uma,* nem em todas as partes, não é necessário que o todo esteja em algo diferente (ἐν ἕτερῳ), ou bem não esteja mais em nenhum lugar (μηδαμοῦ)? – é necessário. - Então, não estando em nenhum lugar, não seria coisa nenh*uma*; (οὐκοῦν μηδαμοῦ μὲν ὂν ουδὲν ἂν εἴη) (*Parmênides* 145d6-e1)

> Mas, seguramente, é preciso também estar em algum lugar (εἰναι ποῦ δεῖ) aquilo que a cada vez é (τὸ γε ὸν αεί). (*Parmênides* 151a3-4)

> Entretanto, se não está em nenhum lugar entre as coisas que são (μηδαμοῦ γέ ἐστι τῶν ὄντων) – e não está, se realmente não é (ὡς οὐκ ἔστιν εἴπερ μὴ ἔστιν) – não se deslocará de algum lugar para outro (ποθέν ποι). (*Parmênides* 162c5-7)[87]

A sequência lógica de nosso catálogo seria a passagem do *Timeu* (52a-c) em que o receptáculo é descrito como χώρα, em que os princípios antes destacados são mais uma vez postos pelo astrônomo e político de Locres, que também afirma que tudo aquilo que é deve ser num lugar, mas esse trecho reservamos para adiante (capítulo 5).

Todas as passagens mencionadas nesta seção indicam que, de Zenão a Aristóteles, passando por Górgias e Platão, o seguinte axioma é assumido ou postulado: "ser é estar em algum lugar, em si mesmo ou

[87] Tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues.

em outra coisa".[88] Trata-se de uma discussão corrente no campo da ontologia dos primeiros filósofos gregos, operacionalizada em argumentos diversos (para negar o movimento, para contestar o infinito ou a ideia mesma de ser ou de uno, para afirmar o movimento, entre outras ideias).

3.5.2.4. Grupo 4: Formas inteligíveis, realidade sensível e espaço-lugar

Neste grupo, encontram-se algumas das mais notáveis aproximações das noções e conceitos de espaço/lugar com o tema das Formas inteligíveis. Ao contrário do grupo anterior, que tem vários casos exteriores aos diálogos, esse tipo de uso é peculiar a Platão, e, por estranho que possa parecer, não é muito comentado pelos estudiosos que se dedicam a estudar os conceitos de espaço e lugar nos diálogos, à exceção de Papamichael (2016).

Começamos pelo *Fédon* e suas diferenciações entre o que é corpóreo, sensível e visível e o que é invisível, incorpóreo e inteligível. No decorrer do diálogo, Sócrates menciona a expressão ὁρατὸν τόπον (81d1;108b1), o lugar visível, por oposição ao Hades, o lugar invisível.

[88] Vale lembrar a nota de Vlastos (1973, p. 65, n. 21), sobre o fato de que, quando Platão precisa expressar a existência, ele usa termos locativos para tanto: "Eu não posso ir aqui à difícil questão se Platão sempre formalmente distinguiu o existencial dos usos predicativos de 'é'. Mas pode ser relevante notar que em contextos em que sua necessidade de expressar existência em nosso uso comum do termo é mais urgente, ele tende a suplementar o 'ser' com locativos: 'não faz diferença se ele [o Estado Ideal] existe *em algum lugar* ou vai existir' [εἶτε που ἔστιν εἶτε ἔσται], *R.* 592b; 'nós não devemos temer que a alma possa ser dissipada na morte', 'esvanecendo-se em ar leve e existindo em nenhum lugar'" (καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἔστι, *Phdo.* 84b); *Sph.* 264d, "διὰ τὸ μηδαμῶς μηδέποτε μηδαμοῦ ψεῦδος εἶναι".

Supostamente, o *Fédon* ampara uma versão forte da teoria dos dois mundos de tipo *standard* quando são estabelecidas "duas espécies de seres" (δύο εἴδη τῶν ὄντων), a "visível" e a "invisível" (τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀιδές) e suas respectivas propriedades (79a8-9). Toda a cena e o imaginário que permeia o diálogo, acontecido na prisão e na iminência da execução de Sócrates, são repletos de caminhos, regiões, lugares, encruzilhadas e paisagens fantásticas mencionadas no discurso, que poderiam sugerir uma "visão de dois mundos" (Benitez, 2007). No entanto, o *Fédon* não menciona explicitamente sequer uma vez a palavra "mundo"; as duas ocorrências do substantivo "κόσμος" no diálogo (*Fédon* 114e1; e4) têm o sentido claro de "adorno", por sua vez derivado da "ordem" da alma, o que poderia nos dar a ocasião para relembrar a já assinalada polissemia de κόσμος. O *Fédon* traz também as duas únicas ocorrências do substantivo χωρισμός no *corpus platonicum* (67d6; d12), para falar da separação entre o corpo e a alma, ainda que este termo, "separação", tenha se tornado um outro rótulo da obra platônica, ao lado de e junto da interpretação da teoria dos dois mundos, muito provavelmente em razão das críticas de Aristóteles aos platônicos e à postulação das Ideias.

Aquilo que na *República* é descrito como νοητός τόπος e ὁρατός τόπος, no *Fédon* é descrito como τόπος ὁρατός e τόπος ἀιδές, isto é, respectivamente, "lugar ou região visível" e "lugar ou região invisível". O τόπος ἀιδές é um jogo com o nome de e do Hades (cf. *Górgias* 493b5), que no *Crátilo* (403a-404b) é associado com o saber (εἰδέναι), mais do que com o fato de ser invisível, atributo que no entanto também é destacado, e no *Fédon* é concebido como uma "região" de pensamento e inteligibilidade, o habitat próprio da alma, também invisível. O *Fédon* apresenta uma das mais complexas topologias dos diálogos platônicos, a qual, numa inspeção cuidadosa, dificilmente poderia ser

abarcada pelo esquema genérico da teoria dos dois mundos, cuja visão *standard*, cumpre dizer, deixa de lado importantes detalhes na elaboração imagética e conceitual platônica de lugares e regiões. De qualquer maneira, no *Fédon* recorre aquilo que veremos acontecer na *República*. Certas passagens do diálogo, por apresentarem uma linguagem espacial-topológica, deram ensejo à projeção dos termos dos dois mundos na obra. Vejamos apenas um exemplo do diálogo, na tradução para o português de Azevedo:

3.5.2.5. *Fédon*

> [Sócrates]: E logo então a alma, **a sua parte invisível**, que se vai para **esse outro mundo** (τόπον ἕτερον) nobre, puro e **invisível** (ἀιδῆ) como ela (o Hades (Ἅιδου), na verdadeira acepção da palavra...), reunir-se ao deus bom e sábio para onde também minha alma, se deus quiser, em breve deve ir [...]
>
> ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα, **τὸ ἀιδές**, τὸ εἰς τοιοῦτον **τόπον ἕτερον** οἰχόμενον γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ **ἀιδῆ**, εἰς Ἅιδου ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, οἷ, ἂν θεὸς θέλῃ, αὐτίκα καὶ τῇ ἐμῇ ψυχῇ ἰτέον, κτλ. (*Fédon* 80d4-6)[89]

Azevedo traduz por "mundo" o substantivo τόπος nessa ocasião, o que destoa de sua versão para a mesma palavra que aparece em outros momentos do *Fédon*. Para a expressão ὁρατός τόπος de 81c10 e 108b1, Azevedo propõe "região do visível", assim como para a maior parte das outras ocorrências de τόπος no *Fédon* (22), normalmente

[89] Tradução de Maria de Azevedo.

traduzidas por "região" (por exemplo, *Fédon* 110a1, 111c5, 111d1, 111e2, 112c2, 113a6, etc.).

Uma oscilação semelhante ocorre também em outras traduções. G. Grube (2002) e D. Gallop (2002 [1975]) traduzem a expressão ἐν ὁρατῷ κείμενον, que aparece um pouco antes em *Fédon* 80c3, respectivamente como "*in the visible world*", enquanto Gallop propõe "*in the seen world*". Azevedo, mais literalmente, propõe "jaz no visível". Apesar disso, Grube escolhe "*region*" para 80d4.

Devemos notar então que as expressões "mundo visível" e ou "mundo inteligível" são projetadas no texto do *Fédon*, seja pela tradução de um dativo locativo, como vimos antes, no qual provavelmente o que está suposto é τόπος, que surge em 80d5, seja como uma tradução especial para τόπος, que em outros momentos da mesma obra, em particular no mito da verdadeira terra, vem a ser traduzido por meio de termos como região, lugar ou local. (Se os τόποι do mito da verdadeira terra fossem traduzidos como "mundo", teríamos então a descrição não de dois, mas pelo menos de quatro ou cinco mundos).

3.5.2.6. *Fedro*

No *Fedro*, temos algumas das mais notáveis aplicações do termo τόπος ao âmbito das Ideias. Segundo Sócrates, as almas, comparadas à carruagem com o cocheiro e seus dois cavalos, seguem em seu périplo no cortejo dos deuses, chegando ao ponto de fronteira do céu e ultrapassando-o, de onde podem vislumbrar, com a máxima dificuldade, o "lugar supraceleste", que nunca foi cantado por qualquer poeta:

> [Sócrates]: As que se chamam imortais, quando chegam ao cimo, caminham para fora, e se erguem sobre o dorso do céu, e assim erguidas, a circunvolução as leva, e elas contemplam o que está fora do céu (τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ). Esse lugar supraceleste (ὑπερουράνιον τόπον) nem ainda o celebrou nenhum poeta deste mundo (τῇδε ποιητὴς) nem jamais o fará de modo digno. E eis como ele se tem; pois em suma o que é verdadeiro deve-se ousar dizer, sobretudo quando sobre verdade se está falando: pois a essência que sem cor, sem figura, sem tato, no entanto realmente é; a que só pelo piloto da alma, o intelecto, pode ser contemplada; a que é patrimônio da verídica ciência, este é o lugar que ela ocupa (ἔχει τὸν τόπον).
>
> αἱ μὲν γὰρ ἀθάνατοι καλούμεναι, ἡνίκ᾽ ἂν πρὸς ἄκρῳ γένωνται, ἔξω πορευθεῖσαι ἔστησαν ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦνώτῳ, στάσας δὲ αὐτὰς περιάγει ἡ περιφορά, αἱ δὲ θεωροῦσι τὰ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ᾽ ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε— τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα—ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα, ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. (*Fedro* 247b4-d1)[90]

Temos aqui a ocorrência da famosa expressão ὑπερουράνιον τόπον, o lugar supraceleste (247c3). Note-se que os tradutores aqui não vertem τόπος por mundo, o que daria "mundo supraceleste", que em geral não encontramos nas traduções. Trata-se de uma reticência notável, uma vez que em outros diálogos, como vimos nesta seção,

[90] Tradução de Cavalcante de Souza

τόπος no contexto da dialética das Ideias vem a ser traduzido como "mundo". Assim, como faz Brisson, que traduz a expressão por "*lieu au-dessus du ciel*", mas em nota assinala que se trata do "mundo inteligível" (Brisson, 1992, p. 211, n. 192). Já Cavalcante de Souza traduz ὑπερουράνιον τόπον por "lugar supraceleste", mas verte o dêitico τῇδε como "deste mundo", introduzindo assim o substantivo "mundo" onde ele não ocorre literalmente. É estranho que se conceba esse lugar supraceleste como um mundo supraceleste, uma vez que o mundo é concebido como o próprio céu. No entanto, a projeção desse τόπος fora do céu leva os comentadores a conceberem, mesmo que não nas traduções, um mundo inteligível, quando literalmente se menciona um outro espaço, bem ao estilo do *Fedro*, que é repleto de imagens espaciais e sua dialética é determinada por sua topologia.

3.5.2.7. *República*

Já na *República* temos as passagens decisivas para a interpretação da teoria dos dois mundos. Mais do que a passagem dos amantes de espetáculos, no fim do livro V, em que a ciência é distinguida da opinião, consideramos que as principais fontes da teoria dos dois mundos são alguns trechos cruciais dos livros VI e VII, na imagem da linha e da caverna. Listamos abaixo algumas dessas passagens, em que se projeta a distinção de mundos sobre a distinção de lugares ou regiões:

A) *República* VI, 508 b9-c2

> [Sócrates]: Podes, portanto, dizer que é o Sol, que eu considero o filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no **mundo inteligível** (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ), em relação à inteligência e ao inteligível, o

> mesmo que o Sol no **mundo sensível** (ἐν τῷ ὁρατῷ) em relação à vista e ao visível (ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα).
>
> τοῦτον τοίνυν, ἦν δ᾽ ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα. (*República* VI, 508 b9-c2)[91]

De saída, notemos como a tradutora verteu a ocorrência da expressão ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ por "no mundo inteligível", dando ao substantivo "τόπος" o valor de "mundo", e, na sequência, o dativo "ἐν τῷ ὁρατῷ" (que supõe τόπος) na mesma linha, como "mundo sensível".[92] Momentos depois, na *República*, a diferenciação torna a ser repetida, numa passagem que traz os termos γένους, εἴδη e τόπος (os dois últimos também presentes no *Fédon*) para expressar a distinção entre "visível" e "inteligível":

B) *República* VI, 509d 1- 3

> [Sócrates]: Imagina então – comecei eu – que conforme dissemos, eles são dois [o sol e a ideia do bem] e que reinam, um na **espécie e no mundo inteligível** (νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου), o outro no visível (ὁρατοῦ). Não digo no "**céu**" (οὐρανοῦ), não vas tu julgar que estou a fazer etimologias com o nome (σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα).

[91] Tradução de Maria Pereira.

[92] A opção de Pereira é comum entre os tradutores da *República*, sendo adotada também por Chambry (1949) assim como por Prado (2006). Pachet (1993), prefere a literalidade, optando por "*lieu sensible*" e "*lieu intelligible*", enquanto Leroux (2002) oscila entre "lugar" e "mundo".

> Compreendeste, pois, estas duas espécies, o visível e o inteligível (ταῦτα διττὰ εἴδη, ὁρατόν, νοητόν)?
>
> νόησον τοίνυν, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὥσπερ λέγομεν, δύο αὐτὼ εἶναι, καὶ βασιλεύειν τὸ μὲν, τὸ δ᾽ αὖ ὁρατοῦ, ἵνα μὴ οὐρανοῦ εἰπὼν δόξω σοι σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα. ἀλλ᾽ οὖν ἔχεις ταῦτα διττὰ εἴδη, ὁρατόν, νοητόν; (*República* VI, 509d 1- 3) [93]

A série culmina na passagem da imagem da caverna no livro VII, em 517b, onde temos mais uma vez a ocorrência da expressão νοητὸν τόπον (517b5), vertida pela tradutora por "mundo inteligível"; com base nessa compreensão, M. Pereira verte também os dativos locativos ἔν ὁρατῷ e ἔν νοητῷ supondo "mundo" (sendo que, de acordo com o contexto, o suposto nos dois casos deveria ser τόπος), bem como a expressão "ἄνω ἀνάβασιν" por "subida ao mundo inteligível".

C) *República* VII, 517a8-c4

> Meu caro Gláucon, este quadro – prossegui eu – deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o **mundo visível através** dos olhos (δι᾽ ὄψεως φαινομένην ἕδραν) à caverna da prisão, e a luz e a fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao **mundo superior** e à visão que lá se encontra (ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω), se tomares como a ascensão da alma ao **mundo inteligível** (εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον), não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, é no limite do cognoscível que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela seja para todos a causa de quanto há de belo e justo; que, **no mundo**

[93] Tradução de Maria Pereira.

> **visível** (ἔν ὁρατῷ), foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no **mundo inteligível** (ἔν νοητῷ), é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública.

> ταύτην τοίνυν, ἦν δ᾽ ἐγώ, τὴν εἰκόνα, ὦ φίλε Γλαύκων, προσαπτέον ἅπασαν τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις, τὴν μὲν δι᾽ ὄψεως φαινομένην ἕδραν τῇ τοῦ δεσμωτηρίου οἰκήσει ἀφομοιοῦντα, τὸ δὲ τοῦ πυρὸς ἐναὐτῇ φῶς τῇ τοῦ ἡλίου δυνάμει: τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς οὐχ ἁμαρτήσῃ τῆς γ᾽ ἐμῆς ἐλπίδος, ἐπειδὴ ταύτης ἐπιθυμεῖς ἀκούειν. θεὸς δέ που οἶδεν εἰ ἀληθὴς οὖσα τυγχάνει. τὰ δ᾽ οὖνἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. (*República* VII, 517a8-c4) [94]

Pereira traduz todas as ocorrências de τόπος por mundo, mas também outras passagens que sugerem algum senso de espacialidade ou direcionalidade, como, por exemplo, o substantivo ἕδρα, (em Hesíodo, ἕδος), que significa algo como uma base ou assento simplesmente, ou ainda, os adjetivos verbais ὁρατός e νοητός no dativo locativo, além de outros advérbios e preposições, aproveitados para amparar uma distinção de mundos. Entretanto, essa tradução não é um caso isolado, e, se podemos dizer, é uma opção consagrada para

[94] Tradução de Maria Pereira.

esses passos do livro VI e VII da *República*.[95] Em nosso entendimento, as traduções de Pereira dos referidos passos da *República* são inviáveis porque conferem a τόπος uma significação mais propriamente atribuível a um dos sentidos de κόσμος, que não está em jogo nas passagens referidas da *República*, tampouco nas passagens do *Fédon* antes citadas (80d5-e1 e 81c8-d4), nas quais podemos ler apenas a expressão ὁρατός τόπος (*Fédon* 81c3; cf. também 108b1). Ainda assim, com efeito, alguns tradutores e intérpretes do *Fédon* elegeram opções semelhantes às de Pereira para a *República*, traduzindo por "mundo" o substantivo τόπος, como Azevedo, além dos outros tradutores, como os já mencionados Grube e Gallop.

O peso dado a essas passagens é muito relativo. Em princípio, seguindo a via *standard* ontológica-epistemológica, os comentadores parecem não se importar em geral com o fato de que não se está falando de mundos distintos nessas passagens, mas de diferentes τόποι ou situações determinadas. A maioria dos comentadores não faz qualquer nota com relação a isso; no entanto, as passagens são basicamente o que forma a visão da teoria dos dois mundos em Platão como se ela fosse um dado natural dos diálogos. Por outro lado, Nails (2013) conta esse fato como um argumento contrário ao persistente dogma dos dois mundos; já Rowe (2007, pp. 43-48), por exemplo, chega a considerar a terminologia dos diálogos com relação ao que ficou conhecido como teoria dos dois mundos, mas não vê importância decisiva nisso. Para Rowe, a "teoria dos dois mundos" de Platão é uma das perspectivas possíveis no quadro da distinção entre Ideias e particulares, e, ao menos à primeira vista, certas passagens

[95] Por exemplo, também a tradução de Carlos Nunes da *República* é totalmente partidária da linguagem dos dois mundos, que aparece em *República* 508b-c e 517a-c, entre outros trechos.

podem razoavelmente apoiar a impressão de que haveria "mundos" distintos de acordo com Platão, como o fim de *República* V, analisado no capítulo 2, enquanto em outras passagens, inclusive no mesmo diálogo, ou ainda em outros, como no *Sofista*, por exemplo, seria "menos útil" (*less useful*) falar de dois mundos separados, pois as relações entre as Formas e os particulares seriam descritas mais como uma ligação inevitável. Para Rowe, certas passagens do *corpus platonicum* poderiam sugerir não uma distinção de mundos, e sim uma diferenciação de "hemisférios" no interior de um mesmo mundo.

Não obstante, vejamos o que diz o autor, em nota:

> Um lugar onde o próprio Platão provavelmente chega a usar a linguagem dos "mundos" é quando ele faz Sócrates falar do "νοητὸς τόπος", o "lugar inteligível" ou o "lugar do que é inteligível", em sua interpretação da imagem da caverna, e também fora da própria imagem. (Rowe, 2007, p. 45, n. 150)

O comentário de Rowe é ambíguo: reconhece que o texto platônico (sol, linha e caverna) fala de lugares, mas, sem uma discussão maior, infere que essa linguagem pode sustentar a distinção mais forte de mundos. No fundo, o autor parece não ver muita importância na interpretação da teoria dos dois mundos, e não emite um juízo sistemático sobre essa visão tradicional da filosofia platônica: ora ela pode haver, ora pode não haver, ora os diálogos podem sugerir a linguagem dos "mundos", ora não (se o critério é o caráter inevitável da relação entre Formas e particulares, então talvez possamos dizer que em nenhum lugar da obra de Platão há uma teoria dos dois mundos). Ainda assim, apesar de tomarmos outra posição, propondo um estudo mais preciso dos termos dos diálogos, no caso,

especificamente da *República*, o comentário de Rowe é pertinente, pois ao menos nota a possível origem de uma nomenclatura tradicional, que também é uma interpretação consolidada e potencialmente chama a atenção para seus problemas.

Um paradoxo a ser notado é que as Formas não estão em qualquer lugar; isso parece ser óbvio quando percebemos as descrições mais genéricas das Ideias nos diálogos: as Formas são invisíveis, eternas, imutáveis, elas não têm aspecto, cor, figura, além de serem intangíveis; são as realidades em si e por si; são definidas por contraste com as coisas sensíveis, visíveis, corruptíveis, de tal modo que não estão no tempo, o que é óbvio, haja vista que são ditas eternas, e também não estão no lugar, o que também seria óbvio, se não fosse uma recorrente tendência de Platão em sugerir algo como um τόπος das Ideias. No entanto, além do *Banquete* (211a5), em que segundo Diotima o belo em si não pode existir em algum lugar em algo de diferente dele (οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινι), nem num ser vivo da terra ou do céu, no *Timeu*, por ocasião da retomada da distinção entre os dois gêneros, o paradigma e a cópia, afirma-se claramente que a propriedade de estar num lugar é uma marca distintiva pertencente ao gênero do vir a ser:

> O segundo [gênero], homônimo e semelhante àquele [o primeiro gênero inteligível], [é] sensível, gerado, sempre transportado, nascendo em algum lugar quanto ali de novo dissipando-se, [sendo] apreensível pela opinião por meio das sensações.
>
> τὸ δὲ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν

> ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως περιληπτόν. (*Timeu* 52a6-8)[96]

É esse lugar para o vir a ser o principal aspecto implicado na descrição do receptáculo, ao qual devemos passar nos próximos capítulos para entender a distinção e propor uma resolução para o paradoxo do lugar das Ideias.

Conclusão

Em um sobrevoo pelo lugar que nenhum poeta até então hineou, segundo Sócrates no *Fedro*, o ὑπερουράνιος τόπος, passamos brevemente em revista algumas passagens dos diálogos que deram ensejo à projeção da terminologia dos dois mundos, abundante nos comentários modernos sobre a filosofia de Platão, sobre os textos próprios do filósofo ateniense, a despeito de não haver no *corpus* a afirmação desses termos. Se considerarmos a difusão e a influência da teoria dos dois mundos, pode-se dizer que uma investigação sobre a origem do vocabulário dos dois mundos está longe de ser algo como "σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα", segundo a expressão da *República* (509d2). Platão era muito cuidadoso com as palavras, e o fato de não haver usado em qualquer de suas obras o par de opostos κόσμος νοητός/κόσμος αἰσθητός, de saída, portanto, é bem significativo.

Se, com relação à interpretação *standard* da teoria dos dois mundos, pretendemos colocar em jogo questões cosmológicas, corológicas e topológicas internas aos diálogos, bem como salientar a história da interpretação dos dois mundos, com relação às abordagens

[96] Tradução nossa.

não *standard* da teoria dos dois mundos, como a de Runia e outros, devemos pôr em questão outros problemas acerca de como o médio platonismo pós-helenístico e o neoplatonismo cunharam os termos e os conceitos dos dois mundos. A nosso ver, há indícios que nos impedem de simplesmente considerar que autores como Fílon, Plotino e outros precisaram de apenas um "passo pequeno" com relação às obras platônicas para fundamentarem suas visões de um mundo inteligível e um mundo sensível, que seria assim uma representação fiel do pensamento platônico, como será visto no capítulo 6.

Embora não tenha sido possível avançar no estudo das referidas vias alternativas apontadas, salientamos como a tradução de τόπος por "mundo" tal como ocorre nos textos de Platão é um caso muito especial na leitura dos textos gregos antigos.[97] Se considerarmos a obra de Algra (1995), por exemplo, que trata dos conceitos de espaço no pensamento grego antigo, podemos perceber que τόπος nunca se presta a ser compreendido como "mundo", uma vez que, de acordo com o consenso inarticulado dos comentadores, τόπος normalmente é compreendido como uma porção mais restrita ou mais determinada do espaço.

Estamos diante de uma tradução peculiar dos estudos platônicos, formulada no contexto de uma interpretação de uma

[97] Um caso semelhante em que τόπος e outros termos de localização são concebidos como "mundo" se dá na obra de Aristóteles, em que se consagraram as expressões "mundo sublunar" e "mundo supralunar" (cf. por exemplo, Freudenthal, 2009. Entretanto. Aristóteles não fala explicitamente de uma divisão de dois mundos, mas também utiliza um vocabulário locativo para falar das regiões mais elevadas e as regiões abaixo. Ver, por exemplo, *Sobre o Céu* (I, 3, 270b22), em que Aristóteles fala do "lugar ou região mais elevada" (ἀνωτάτω τόπον) em que se encontra o éter.

questão-chave dos diálogos, a saber, o problema das Formas inteligíveis e da participação. Em outras palavras, os conceitos da interpretação da teoria dos dois mundos em sua versão contemporânea se projetam sobre o texto platônico, sobrecarregando os termos topológicos presentes nos diálogos com outros sentidos e pressupostos. Essa sobrecarga produz ainda o efeito de obscurecer os termos primitivos da relação, em especial τόπος e correlatos, além de κόσμος, οὐρανός e congêneres para explicar e nomear a noção geral de mundo. No entanto, desde que se considere os aspectos corológicos-topológicos do pensamento de Platão, poderíamos chegar a uma opinião parecida com o seguinte comentário de Makowski, para quem

> o lugar das Ideias não é um mundo: a expressão "mundo das Ideias" é um contrassenso diante das noções platônicas de mundo e de lugar. (Makowski, 1994, p. 145, n. 25).

Talvez não se possa ir tão longe quanto Makowski neste momento e afirmar contundentemente que o mundo das Ideias é uma expressão contrassensual, mas é possível afirmar que o uso dessa expressão implica em desconsiderar definições, conceitos, imagens e metáforas relevantes para a compreensão da assim chamada teoria das Formas, além das noções de separação e participação, bem como os mencionados conceitos de espaço e lugar. Espaço é na verdade uma tradução precária e provisória para χώρα, mas neste momento parece ser a melhor opção disponível. Servindo de receptáculo e proporcionando uma base, localização e posição para tudo aquilo que é (*Timeu* 52b), o terceiro gênero (τρίτος γένος), vinculado numa perspectiva aristotélica à "matéria" (ὕλη), exibe mais propriamente

propriedades de uma certa concepção de "espaço", na medida em que de alguma maneira funciona como o receptáculo que abriga as instâncias das Formas.

Como ponderou Fine (2016, p. 1, n. 1) em mais um artigo sobre o problema dos dois mundos na versão *standard*, dessa vez sobre o *Fédon*, atribuir ou não a Platão uma teoria de dois mundos depende obviamente da definição que temos dessa interpretação. É preciso então entender o que se quer dizer com estes termos que, segundo Marques (2011, p. 245), já ficaram tão desgastados. E para nos guiar nesse entendimento, devemos nos concentrar em tentar elucidar o que Platão ele próprio entendia por "mundo", ou κόσμος ou οὐρανός ou outras palavras que são utilizadas nos diálogos para a reflexão sobre a ordem de todos os seres, e a respectiva interação entre os seres inteligíveis e os seres sensíveis (Laurent, 1996).

Enfim, essas são algumas razões para pôr em dúvida que a oposição entre um κόσμος νοητός e um κόσμος αἰσθητός, um mundo inteligível e um mundo sensível, distinção tão comum e difundida como o rótulo definidor da filosofia de Platão nos meios acadêmicos e fora deles, possa adequadamente traduzir o pensamento platônico, e para destacar a importância do estudo sobre o espaço-lugar como um princípio constitutivo da ontologia dos diálogos em conjunto com as Formas ou Ideias inteligíveis.

Ao tratarmos o espaço-lugar como problema em Platão chegamos ao impasse de mostrar a vinculação interna entre essa problemática geral com a questão da teoria dos dois mundos. Esse problema fica mais difícil pelo fato de reunir duas áreas supostamente incongruentes do pensamento platônico: de um lado a metafísica e de outro lado aquilo que se poderia chamar de física, para usarmos termos estabelecidos, de origem aristotélica.

Então, embora muitos comentadores notem que parece ser difícil separar no pensamento platônico as áreas das quais tanto falamos em nossos textos, como ontologia, epistemologia, política, ética, psicologia, cosmologia, etc., o que se vê no caso da questão deste livro é uma cisão profunda de campos, que separa, de um lado, a epistemologia e a ontologia platônicas, objetos prediletos da abordagem analítica anglofônica, e, de outro lado, campos como a cosmologia, a cosmogonia, a topologia e a física, além da metafórica. Numa tradição em que predominou uma leitura de Platão como o filósofo dos dois mundos, não é difícil entender o motivo pelo qual as referidas áreas não encontram um ponto de ligação nos comentários sobre os diálogos, pois, como se pode notar, os pressupostos do dualismo, da separação e da "inferioridade do mundo sensível", presentes na interpretação da teoria dos dois mundos, não auxiliam em nada a disposição de relacionar o problema da distinção entre o conhecimento e a opinião com uma discussão supostamente de cunho secundário e inferior acerca do que é mundo, o que é espaço e lugar, e o que isso tem a ver para a compreensão da hipótese tida como a mais característica da filosofia de Platão. Entretanto, por outro lado, concordamos com Papamichael, que salienta a importância da ontologia e gnoseologia como topologia em Platão:

> Tendo em conta particularmente o fato do caráter intermediário da alma, além disso, o que poderia ser adicionado nesse ponto é que a ontologia platônica em geral, como topologia, como uma teoria que divide os seres topograficamente em dois níveis, também determina, por extensão, a própria gnoseologia como topologia. Para Platão, atingir o conhecimento significa *tender para lá* e capturar o que está *lá*, pela razão precisa de que *lá* é onde

> ele está, *lá* é onde está situado o objeto do verdadeiro conhecimento. (Papamichael, 2016, pp. 15-16)

Essas breves notas são para ressaltar, em primeiro lugar, a reticência dos comentadores em vincular as questões apontadas, isto é, a ontologia e a epistemologia com a cosmologia, além da corologia-topologia. Em termos mais claros, percebemos o seguinte:

a) Importantes comentários como o de Algra (1995) e o de Miller (2003), que tratam da questão do espaço-lugar, normalmente não se dirigem à questão dos dois mundos de maneira geral; as referências implícitas e explícitas ao conceito de mundo já assumem a terminologia parecem assumir os principais pressupostos da referida interpretação.
b) Comentadores que tratam da questão dos dois mundos, sobretudo na via *standard*, mas também em outros tratamentos não *standard* do tema, como Thesleff (2002; 2009), Alican e Thesleff (2013) e Alican (2015), não tratam da questão do espaço-lugar.
c) Por outro lado, alguns comentadores atentos à questão do espaço-lugar tendem a ser críticos da teoria dos dois mundos, tais como, além de Kahn (1966), Makowski (1994), Pradeau (1995),[98] Nails (2013) e Papamichael (2016).[99]

[98] Segundo Pradeau, 1995, p. 383: "Nós notaremos que esses textos falam sempre de uma região ou de um gênero inteligível, jamais de um "mundo." Não há para Platão um "mundo inteligível", mas uma mesma realidade, da qual convém distinguir duas regiões, a visível e a inteligível. A nuance é perfeitamente vertida na tradução recente da *República* por P. Pachet (Gallimard, Folio-Essais, 1993).

[99] Segundo Papamichael, 2016, p. 31: "Em segundo lugar, nós também concluímos que Platão não deve de fato acreditar que existem duas esferas separadas ou 'mundos'

De saída, temos uma dissonância nas interpretações que dificulta a relação dos temas. Por outro lado, contudo, temos nos diálogos uma série de elementos que poderiam correlacionar a teoria dos dois mundos em seus entendimentos mais variados com a questão do espaço-lugar na obra platônica.

Em primeiro lugar, voltamos à terminologia de *República* (e *Fédon* e *Fedro*), a qual foi mostrada nas seções anteriores. Podemos sintetizar a discussão proposta com um comentário de C. Kahn, em que ele cita *Timeu* 52b, e que resume bem o fio condutor de um de nossos argumentos. Como afirmou Kahn, ainda nos anos 60, ao salientar o aspecto locativo de εἰμί implicado em todo uso existencial do verbo, o que temos o hábito de chamar de mundo inteligível é apresentado por Platão "[...] bem literalmente como um lugar ou uma região inteligível":

> Como Platão coloca (estabelecendo não sua própria visão, mas aquela do senso comum Grego), "nós dizemos que é necessário para cada coisa que é real (τὸ ὄν ἅπαν) ser em algum lugar e ocupar algum espaço, e que o que não é nem em algum lugar na terra nem em algum lugar do céu nada é em absoluto" (*Tim.* 52b). Se existência e localização não são idênticas no pensamento Grego, elas são ao menos logicamente equivalentes, pois elas implicam-se mutuamente. [...] E quando Platão pela primeira vez claramente introduziu entidades não espaciais numa

alienados um do outro, mas apenas dois diferentes lugares no interior de um único todo: isto é dizer, dois lugares diferentes – o visível ou cosmológico e o invisível ou não-cosmológico –, como duas subdivisões básicas de um maior, um mais amplo espaço, que deve nenhum outro que, neste caso particular, o próprio ser enquanto ser. Ser enquanto ser é o lugar maior, onde estamos localizados, cada um em seu lugar específico, todos os seres diferentes que existem, tanto os visíveis quanto os invisíveis."

> teoria filosófica, ele foi cuidadoso em situar suas novas Formas em um novo tipo de lugar. O que nós temos o hábito de chamar de "mundo inteligível" é apresentado por Platão bem literalmente como uma região ou lugar inteligível, o νοητὸς τόπος, concebido por analogia com a região conhecida pela experiência sensorial, mas fortemente contrastada com ela, de modo a servir como a situação para a radicalmente nova visão de ser de Platão (cf. *Rep*. VI, 508c1; 509d2; 517b5). (Kahn, 1966, pp. 258-259)

Nessas passagens do artigo "*The Greek Verb 'to be' and the Concept of Being*", Kahn está notando outros sentidos possíveis para o verbo εἰμί, entre os quais os sentidos vital e locativo, que ganham uma atenção destacada. Como Kahn faz uma análise a partir dos usos do verbo ser nos textos antigos, ele constata que a pertinência entre os sentidos de "ser" e "ser num lugar" é parte do senso comum. A razão provável para o comentário de Kahn pode ser encontrada nas referências que ele usa para amparar seu comentário, a saber, as passagens dos textos gregos em que a noção de "ser" e de "lugar" são conectadas, algumas delas já apresentadas em seções anteriores desse capítulo, tais como, ele cita em nota, Górgias (DK 82 B 3. 70), Zenão (DK 29 A 24), além de Platão, referido na passagem citada (*Timeu* 52b-c) e Aristóteles (*Física* IV, 1, 208a29; 1, 208b, 29 *et seq*.), que reafirma a difusão do axioma e o faz remontar a Hesíodo, que teria estabelecido o Χάος como a χώρα para os seres terem uma base.

Kahn afirma esse axioma como parte do senso comum, e promove a ligação do sentido locativo ao próprio sentido existencial de εἰμί, que estaria dado no próprio espectro semântico do verbo, num

nível muito profundo e abstrato.[100] Nesse sentido, podemos imaginar que a correlação entre ser e lugar na linguagem que diz o ser seria algo prévio a qualquer teoria, e sabemos que os gregos antigos desenvolveram teorias (i.é., conjunto de reflexões sistemáticas sobre um dado objeto) ou ao menos as bases de teorias acerca do espaço e do lugar (Algra, 1995). Assim, essas considerações pretendem amparar uma linha de argumentação que em que se pretende mostrar as vinculações *internas* entre a questão da teoria dos dois mundos e os problemas relativos ao espaço e lugar. Em primeiro lugar, temos uma correspondência terminológica, sendo a suposta teoria dos dois mundos projetada no vocabulário topológico dos diálogos, que apresentam duas ou mais regiões ontologicamente distintas. Em segundo lugar, temos uma correspondência ontológica, por assim dizer: seres sensíveis, sensibilidade e movimento são caracterizados

[100] Como afirma ainda Kahn, 1966, pp. 257-258: "Por razões gramaticais e filológicas que não podem ser completamente apresentadas aqui, eu estou inclinado a ver o locativo como um distinto e fundamental uso de 'ser', do qual o verdadeiro uso copulativo (com nomes e adjetivos predicados) pode ele próprio ser derivado. Mas a despeito de em que medida ou não o uso locativo é mais fundamental que o predicativo, eu insistiria que ele é mais próximo em significado do que é usualmente chamado de sentido existencial do verbo. A ligação entre esses dois usos é tão íntima que eu próprio preferiria falar em termos hifenizados do sentido existencial-locativo. Por exemplo, aproximadamente todos os usos do verbo em Homero que reconheceríamos como existenciais são ao mesmo tempo declarações de lugar, e poderia ser acentuado que o valor distintivamente existencial do verbo deriva meramente de sua posição enfática na sentença. Nessa visão, uma declaração de existência é, por assim dizer, uma enfática (ou em alguns casos uma vaga e generalizada) declaração de lugar: 'há um X' significa 'aqui, lá ou em algum lugar do mundo é um X'. A importância das associações locativas de *einai* para um entendimento do uso existencial ordinário do verbo pode ser uma matéria sobre a qual filólogos discordarão. Mas eu penso que não pode haver discordância sobre a conexão próxima entre as ideias de existência e localização no pensamento filosófico Grego. Nós temos desde os tempos Pré-socráticos o axioma bem estabelecido de que o que quer que seja está em algum lugar; o que não está em algum lugar não é nada."

pela sua necessária determinação no tempo e no espaço, ao contrário das Formas inteligíveis, que são eternas e não podem ser localizadas. A função do espaço na constituição dos seres sensíveis é exposta no *Timeu* e será objeto do capítulo 5.

Podemos ver que mais do que fortuitas metáforas para expressar uma das mais importantes reflexões platônicas, desde que considerados com atenção, os τόποι distintos da realidade vão ganhando outras significações possíveis, mais propriamente "filosóficas", por assim dizer, e, com isso, outros problemas são atrelados. Espaço-lugar está diretamente relacionado à noção de *ser* e *vir a ser*, tendo o que pode ser chamado de um aspecto *ontológico* e *epistemológico* forte. De um ponto de vista mais abrangente, os possíveis sentidos da teoria do espaço-lugar, portanto, devem ser confrontados com a via *standard*, que, como vimos, elegeu para tratar da questão dos dois mundos os sentidos do verbo *ser* em Platão como conceito e critério privilegiado.

A conexão entre o espaço-lugar e a ontologia e a epistemologia platônicas é posta em evidência com clareza, por exemplo, por Aristóteles (o que não quer dizer que concordemos com sua leitura, como será apontado mais à frente).[101] No livro IV da *Física*, em que discute a aporia sobre a essência do lugar, o estagirita menciona diretamente Platão:

> Por isso Platão diz no *Timeu* que a matéria e o espaço são o mesmo, pois o participável e o espaço são um e o mesmo. Embora ele fale aí de "participável"[102] de um modo

[101] Cf. capítulo 5, item 5.5.

[102] Nota dos tradutores: "*metaleptikón*, adjetivo verbal de possibilidade de *metalambáno*, ao qual corresponde também o substantivo *metálepsis*, um dos termos

> diferente do que fala nas chamadas "doutrinas não escritas", declarou que o lugar e o espaço são o mesmo. Por um lado, todos dizem ser o lugar algo, por outro lado, só ele empreendeu dizer o que é.
>
> διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν. ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. λέγουσι μὲν γὰρ πάντες εἶναί τι τὸν τόπον, τί δ' ἐστίν, οὗτος μόνος ἐπεχείρησεν εἰπεῖν. (*Física*, IV, 2, 209b11-17) [103]

Essa é a famosa passagem em que Aristóteles equaciona χώρα e ὕλη, e ainda χώρα e τόπος, identificando, portanto, espaço, matéria e lugar (nessa passagem, preferimos "espaço" à "região" para verter χώρα). A leitura de Aristóteles, num dos poucos lugares em que menciona explicitamente o nome de Platão, será muito influente, vale dizer, hegemônica, na história da recepção do *Timeu*, da antiguidade até os dias de hoje, onde a identificação do estagirita ainda é um modo popular de compreender a noção platônica (Claghorn, 1954; Algra, 1995; Miller, 2003, pp. 20-36). Brisson, por exemplo, mesmo que procure afirmar distância da perspectiva aristotélica (e depois neoplatônica) de que χώρα seja idêntica a ὕλη, na prática, acaba em seus artigos e em sua tradução do *Timeu* tendendo para essa perspectiva, na medida em que para ele a χώρα é tanto o "em que" e o

usados por Platão para designar 'participação', conceito capital de sua metafísica, que visa exatamente a dar conta da relação entre as Formas inteligíveis e a realidade sensível."

[103] Tradução de Arlene Reis, Fernando Coelho e Luís Ribeiro. Outra vez, preferimos "espaço" à "região" para verter χώρα.

"de que" os particulares sensíveis são feitos (Brisson, 2001, pp. 27-33; 2012, p. 19).[104]

Aristóteles relaciona claramente o termo do *Timeu* com a noção de participação platônica, pensando justamente na denominada "teoria das Ideias", que, como vimos no capítulo anterior, também foi identificada ou rotulada como teoria dos dois mundos. Aristóteles usa o adjetivo μεταληπτικὸν e poucas linhas depois o adjetivo μεθέκτικον (209b35), palavras que na verdade nunca ocorrem na obra de Platão, mas evocam outras usadas no *corpus* platônico para expressar a participação e a relação das Ideias e seres sensíveis (Claghorn, 1954, p. 6), como, por exemplo, quando Timeu afirma que a χώρα "participa" (μεταλαμβάνον) de um jeito estranho daquilo que é pensável (*Timeu* 51a8-b1). Além disso, notamos que justamente na passagem do livro IV da *Física* (IV, 2, 209b15-16) Aristóteles menciona as chamadas doutrinas não escritas (ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν), alertando para a suposta indefinição platônica no conceito de lugar: no *Timeu* ele diz que matéria é espaço, enquanto nas doutrinas não escritas ele teria dito que espaço é a díade do grande e do pequeno. Embora note essa diferença, para Aristóteles em todo caso o assunto está relacionado com os princípios ontológicos fundamentais da filosofia platônica.

Entre os autores destacados na discussão nas seções anteriores deste texto, não há uma discussão mais detida acerca do significado do *Timeu* para a compreensão e/ou crítica da teoria dos dois mundos. Fine (1978, p. 122, n. 3) menciona *Filebo* (58e-59c) e *Timeu* (28a-29c) como passagens que poderiam suportar a teoria dos dois mundos, mas não as trata no artigo, enquanto Ferrari (2000, p. 393, n. 1) menciona

[104] Brisson traduz χώρα em *Timeu* 52a8 como "*matériau*", mas em 52d3 como "*milieu spatial*", fazendo jus às conotações espaciais dadas ao terceiro gênero.

as passagens do *Fédon* (79a), a mesma do *Filebo*, e também *Timeu* (51d-52a) como bases da referida interpretação, mas sem ulteriores aprofundamentos.[105]

O que cumpre fazermos nos próximos capítulos é pôr a questão: se então a χώρα, o espaço-lugar, *é*, como uma das condições básicas para o mundo ser, poderíamos determinar *o que é* ela, presumimos, e simplesmente isso já abalaria um dos principais pressupostos da denominada teoria dos dois mundos atribuída a Platão, como veremos. Do mesmo modo, é importante considerar ainda no *Timeu* qual é a natureza do modelo do mundo, utilizado pelo Demiurgo para compor e produzir o κόσμος.

[105] Ver ainda Vogt (2009, p. 4, n. 8), que menciona os mesmos textos e denomina a teoria dos dois mundos de "doutrina dos dois mundos".

4. O ser vivo inteligível (νοητόν ζῷον) do *Timeu*

4.1. Introdução

Em mais uma das excepcionalidades do *Timeu,* Platão introduz uma das mais estranhas noções na sua obra (juntamente com a χώρα), a de νοητόν ζῷον, que pode ser concebido como vivente, ser vivo ou animal inteligível ou noético. Enquanto o adjetivo νοητόν evoca uma familiar palavra da *República*, usada para expressar tanto um objeto quanto um campo (o pensado, daí o pensável), o τόπος das Ideias, como já vimos nos capítulos anteriores, o substantivo neutro ζῷον, conjugado com esse adjetivo, aparece apenas no *Timeu*. Em geral, na obra platônica, o substantivo ζῷον significa os animais, aí incluídos os seres humanos, mas não exclusivamente.[106] Na imagem da linha da *República*, por exemplo, o primeiro segmento do sensível é composto

106 Wolff (1992) sugere que a noção de "animal" não é conveniente para traduzir ζῷον em Platão e Aristóteles. O termo ζῷον não corresponde à nossa definição de "animal", porque inclui os deuses e os homens, nem a nosso conceito de "vivente", pois excluiria as plantas (porém, Timeu 77c-d), de modo que os gregos antigos teriam concebido apenas o "animado". Segundo Wolff, no Timeu, não há lugar para o "animal", que não encontra uma definição em termos de gênero (Wolff, 1992, p. 160). Não haveria uma essência do animal, uma vez que o reino da vida seria um "vasto continuum". A verdadeira razão da inexistência do animal reside no princípio de continuidade de todas as formas de vida (Wolff, 1992, p. 162), compreensão que estaria implícita em Platão, tendo sido declarada abertamente por Aristóteles (por exemplo em História dos animais (VIII, 1, 588b3-7).

pelos seres vivos (ζῷα), além das plantas e dos artefatos, diferenciados ali tanto das sombras e dos reflexos, que compõem o segmento da εἰκασία.

A noção de νοητόν ζῷον no *Timeu* é negligenciada, cremos, em vista da importância que ela assume na interpretação do diálogo, sendo decisiva, por exemplo, na interpretação da teoria dos dois mundos, de um modo que será mostrado. Em geral, existem poucos artigos e livros dedicados a essa peculiar noção do *Timeu*, e as autoras/es que se propõem a investigar mais de perto o problema tendem a transformá-lo em outras discussões que, no fim, acabam soterrando o enigma inicial e o problema a ser compreendido e explicado, a saber, o significado desse "ser vivo inteligível". Em suma, como será visto neste capítulo, a peculiaridade fundamental desse vivente ou ser vivo inteligível é mais ou menos suprimida pela projeção da teoria dos dois mundos na interpretação dos diálogos (e do *Timeu*); onde vemos a afirmação do modelo do mundo como um *ser vivo inteligível* (νοητόν ζῷον), os comentadores, com poucas exceções, leem uma suposta afirmação textual de um *mundo inteligível* (κόσμος νοητός).[107]

A questão é central para nossa pesquisa na medida em que, como aludimos acima, o ser vivo inteligível é expressamente definido como o modelo, o paradigma ao qual o Demiurgo se refere para produzir o mundo, ele próprio chamado de "ser vivo visível" (ζῷον ὁρατόν; 92c7), e considerado um vivente, dotado de alma e inteligente (ζῷον ἔμψυχον

[107] Segundo Ferrari, 2013, p. 10, n. 18: "A identidade entre o vivente inteligível e o mundo das ideias é unanimamente aceita pelos comentadores: a favor cf. Perl, 1998, p. 86-87 e Ferrari, 2012, p. 607; se expressou contra, sobre a guia de Cornford, 1937, p. 40-41, Carone, 2005, p. 212, n. 84." Já Parry, num artigo de 1991, traduz o νοητόν ζῷον como "*intelligible world animal*" (IWA), acrescentando o termo "*world*" como se ele fosse inerente à noção.

ἔννουν; 30b8). Assim, vamos apresentar alguns textos fundamentais concernentes ao ser vivo inteligível e à sua cópia, ou, mais precisamente, seu ícone, depois vamos fornecer uma amostragem de como o tema foi tratado pelos estudiosos, e, enfim, nos posicionaremos diante do peculiar termo introduzido. Em particular, será sugerida uma espécie de reabertura do problema, contestando as soluções oferecidas até agora, que a nosso ver estão fundamentadas nos pressupostos e nos procedimentos conhecidos da interpretação da teoria dos dois mundos.

4.2. O modelo do mundo como o ser vivo inteligível (νοητόν ζῷον)

Logo após definir o modo apropriado do discurso e seu princípio básico, a distinção entre ser e vir a ser, de estabelecer que o mundo foi gerado, e que por isso ele demanda uma causa, e é uma cópia, ou melhor, um ícone, Timeu se pergunta: se o κόσμος é uma εἰκόνα τινὰ, qual será seu modelo? É aqui que Timeu introduz o paradigma do νοητόν ζῷον. O interessante é que Timeu nem hesita em saber qual poderia ser o gênero do modelo, posto que sua pergunta sequer deixa margem a que pudesse ser outra coisa do que um ser vivo. Por ter definido o mundo como um ser vivo dotado de alma e inteligente, Timeu só pergunta sobre qual dentre os seres vivos poderia ter servido como base para aquele que constitui o mundo:

> E isto suposto, nós devemos agora dizer do que imediatamente segue: à semelhança de **qual dos seres vivos** (τίνι τῶν ζῴων) o compositor compôs o mundo. Que não o degrademos [assemelhando-o] a nenhum [ser vivo] que por natureza [tenha] formato de parte– pois nada similar a [algo] incompleto se tornaria belo – Ao invés, estabeleçamos que o universo se assemelha o mais possível àquele ser vivo de que os outros seres vivos são parte, seja como individuo seja como gênero. Pois esse [ser vivo] envolve em si mesmo **todos os seres vivos inteligíveis** (νοητὰ ζῷα πάντα), tal como este mundo (ὅδε ὁ κόσμος) nos envolve e a todas as outras criaturas visíveis (ἄλλα θρέμματα ὁρατά). Assim, por querer fazê-lo semelhante ao mais belo dentre os seres inteligíveis (τῶν νοουμένων), completo em todos os aspectos, o deus compôs um único **ser vivo visível** (ζῷον ἓν ὁρατόν) tendo dentro de si **todos os seres vivos** (πάνθ' ὅσα ζῷα) aparentados por natureza.

τούτου δ' ὑπάρχοντος αὖ τὰ τούτοις ἐφεξῆς ἡμῖν λεκτέον, τίνι τῶν ζῴων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν. τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν —ἀτελεῖ γὰρ ἐοικὸς οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν—οὗ δ' ἔστιν τἆλλα ζῷα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά. τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιῶσαι βουληθεὶς ζῷον ἓν ὁρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε. (*Timeu* 30c2-31a1)[108]

[108] Tradução nossa.

Na passagem ora citada, vemos que o modelo para a constituição do κόσμος não é explicitamente um outro κόσμος, mas sim que o mundo, sendo um ser vivo, que envolve tudo o que é visível, corresponde ao ser vivo inteligível, que contém todos os seres vivos inteligíveis, como indivíduos e como suas partes. Justamente por sua completude máxima, o ser vivo inteligível também é o modelo mais belo, e sua totalidade, espelhada sensivelmente, é responsável pela unicidade do κόσμος, ou do céu (não há dois ou mais κόσμοι ou οὐρανοί, como afirmado em *Timeu* 31a-b, na imediata sequência da passagem citada, pois o mundo imita a unicidade do modelo). Mais ainda: em 39e1 Timeu menciona novamente o "ser vivo inteligível" (τὸ νοητὸν ζῷον), também dito o "ser vivo eterno" (ζῷον ἀίδιον; 37d1) e o "ser vivo plenamente inclusivo" (τῷ παντελεῖ ζῴῳ; 31b1), enquanto, no final da diegese sobre a constituição do todo ou mais propriamente de "tudo" (παντὸς), um dos nomes do mundo, é dito que este nosso "κόσμος" foi gerado como um "deus sensível" (θεὸς αἰσθητός), um "ser vivo visível" (ζῷον ὁρατὸν), uma "imagem do inteligível" (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ) (*Timeu* 92c7), sendo que o nome subentendido com νοητοῦ é ζῴου, como nota corretamente Runia (1999, p. 153).

Entretanto, já na antiguidade posterior a Platão a ideia de que o modelo do mundo pudesse ser algo como um ser vivo inteligível desconcertou os intérpretes que, de certo modo, para se reconcertarem, ou passaram ao largo da estranha definição, ou, ainda, introduziram seus desconfortos com a noção no próprio texto de Platão, na figura de substituições ou aditamentos. No primeiro caso temos Fílon de Alexandria, por exemplo, que substitui o ζῷον νοητόν pelo κόσμος νοητός, e no segundo caso temos Calcídio, que em sua tradução do *Timeu* para o latim adota, ao lado da expressão *animal intellegens*, as expressões *mundus intelligibilis* e *sensibilis* (ou *sensilis*,

em alguns casos), consagrando a dicotomia mundo sensível/mundo inteligível como uma expressão literal dos diálogos, do *Timeu* em particular.[109]

Esse e outros aspectos da recepção do *Timeu* na antiguidade serão detalhados no sexto capítulo sobre a biografia do mundo inteligível. Por ora, devemos notar como os comentadores modernos lidam com o fato de Timeu declarar explicitamente que o nosso mundo é um ser vivo dotado de alma e inteligência. Pois, como afirma Timeu, este nosso mundo é um ζῷον com uma alma; sendo uma cópia, ele teve um modelo. Entretanto, e aqui é necessária toda ênfase possível, o paradigma do universo não é ele próprio um κόσμος, um segundo que se sobreponha ao primeiro, como um metamundo, mas, literalmente, um νοητόν ζῷον.

Seria de se esperar que esse dado fosse mais destacado, inclusive diante de toda uma discussão platônica sobre a própria noção de vida, que perpassa pelos diálogos, e evidencia sua conexão com os principais temas de Platão, inclusive a teoria das Ideias, uma vez que a vida é uma noção diretamente ligada à alma, ao νοῦς, ao movimento, e, por conseguinte, deve ser atrelada à epistemologia, ontologia, cosmologia e às demais áreas que o pensamento platônico estabelece, como será defendido neste capítulo. Entretanto, não é essa a direção tomada pelos comentadores, que relegaram a um segundo plano os

[109] Cf. a tradução de Calcídio de Timeu 30b-d, Ed. Magee (2016, pp. 46-47): "*Ex quo affaret* ***sensibilem mundum*** *animal intellegens esse divina providentia sanctione". "*[...] *siquidem animalium genera* ***mundus alter*** *complectitur perinde ut hic nos et cetera subiecta visui et ceteris sensibus". Ver também a tradução de Timeu 39e-40a: "*[...] *nisi quod hic mundus cuncta continebat animalia perinde ut intelligibilis, ad cuius aemulationem fiebat. Hoc igitur quod deerat addebat opifex deus; atque ut mens, cuius visus intellectus est, idearum genera contemplatur in* ***intelligibili mundo*** [...]."

aspectos mais importantes dessa novidade do *Timeu* e, com isso, perderam algumas peculiaridades fundamentais da passagem.

A nosso ver, isso ocorre porque os comentadores em geral projetam na noção de ser vivo do *Timeu* os pressupostos da teoria dos dois mundos, o que tem impedido leituras alternativas. Além disso, podemos notar aqui um caso da supremacia e hegemonia do paradigma artesanal/produtivo na interpretação dos diálogos, que torna muitos comentadores alheios ao que poderíamos chamar de "paradigma vitalista", que é tão ou até mais relevante para a compreensão do discurso sobre a produção do κόσμος, que certamente é um produto técnico ou artístico, mas também um ser vivo, uma criatura, que nesse ponto se assemelha aos outros seres vivos que povoam o mundo, mas deles também é diferente, num sentido peculiar, porque abrange tudo e não pode perecer. Assim, cumpre esmiuçar o significado de o mundo ser uma cópia do ser vivo inteligível e a singularidade fundamental dessa concepção.

4.3. Síntese das passagens relevantes sobre os seres vivos

No *Timeu*, temos 59 ocorrências apenas do substantivo ζῷον. Os significados do termo ζῷον são mais interessantes e mais desafiadores do que o nosso conceito de "animal" deixa ver, e o conceito de vida que está por trás dos usos no *Timeu* se torna bastante importante numa interpretação do diálogo, sobretudo porque nos auxilia a elucidar a questão do "ser vivo inteligível", o modelo do mundo, que por sua vez é o "ser vivo visível". Como já foi dito, o modelo do mundo, apesar de

ser dito um νοητόν ζῷον, foi tomado pela tradição como um κόσμος νοητός, isto é, como um mundo inteligível.

O substantivo ζῷον alude a várias realidades no *Timeu*. Por exemplo, já no início do diálogo, em que Sócrates lembra das conversas do dia anterior, e afirma que gostaria de ver a imagem da constituição (πολιτεία) construída no discurso em movimento, ele associa o movimento e a vivacidade aos "ζῷα", cuja beleza, seja na pintura, seja ao vivo, encontra-se não no repouso, mas no movimento de acordo com a natureza (*Timeu* 19b). Já no fim do diálogo, comentando sobre a formação do corpo humano e suas partes, Timeu compara as "partes pudorosas" a um ζῷον, porque parecem querer governar a si mesmas e desobedecem a razão. Alem disso, o "útero" também é dito um "ζῷον" desejante de procriação (91d), ao passo que os astros são também "ζῷα" divinos e eternos (40b). Como se vê, não é assim tão simples estabelecer um elo entre todos esses exemplos, os quais certamente não se encaixam perfeitamente nas nossas concepções de "animal", e no fundo parecem tão somente partilhar de uma única característica comum: a vida. Assim, ainda no *Timeu*, o astrônomo e político de Locres confirma essa impressão, ao falar das árvores, plantas e sementes, que devem também ser chamadas de ζῷον, "pois tudo que participe do viver, um ser vivo diremos justamente e de modo mais correto" (*Timeu* 77b1-3).[110]

Por essas razões, preferimos traduzir ζῷον como "ser vivo", que parece ser um termo mais neutro e capaz de abarcar desde as plantas até os animais, como cavalos, homens, etc., assim como sementes, corpos celestes e deuses. Existem autores, como Wolff (1992), que recusam que os gregos antigos tenham estabelecido uma categoria

[110] "πᾶν γὰρ οὖν ὅτιπερ ἂν μετάσχῃ τοῦ ζῆν, ζῷον μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο ὀρθότατα."

independente de "animal", como é comum entre nós, embora esse juízo seja rigoroso demais. Ainda assim, evitaremos o vocábulo "animal".

Entretanto, não temos maiores detalhes sobre o que significa esse participar da vida, que define o que é um ζῷον na passagem 77b, a não ser a partilha de alguma espécie de movimento, característica que parece estar decisivamente ligada à definição do viver. Embora Timeu utilize um vocabulário tipicamente associado à teoria das Formas inteligíveis, como o verbo μετέχω, no *Timeu* não há qualquer lista de Formas, a despeito da menção ao εἶδος νοητός de 51c4-5, diferentemente de outros diálogos, nem há, ao contrário do *Fédon* (106d5-6), a contagem de uma "Forma da vida" (αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος), da qual a alma participa. Contudo, não podemos tratar agora dessa questão, porque nos concentramos em um aspecto central do *Timeu*, já suficientemente problemático, o do modelo do mundo (παράδειγμα), assim como não será possível, pelo mesmo motivo, avançar mais no sentido de uma "zoologia" platônica, ou no entendimento mais geral da noção de vida nos diálogos, o que seria uma via interessante, mas demandaria uma pesquisa à parte.

Nesse momento, destacamos um elemento próprio do *Timeu*, e um dos exemplos mais estranhos de ζῷον descritos no diálogo, isto é, o fato de o *mundo* ser considerado um ser vivo dotado de alma e inteligência; e o fato de o mundo ser uma cópia ou ícone de um "νοητόν ζῷον", ou seja, de um ser vivo inteligível. Assim, então, entre tantas possibilidades, podemos agrupar, para facilitar nosso entendimento, a descrição dos seres vivos no *Timeu* em quatro tipos: ser vivo inteligível, ser vivo visível, ser vivo imortal e ser vivo mortal (ζῷον θνητὸν), que tem três espécies. Nossa tipologia é diferente da que Timeu oferece em 39e-40a, porque ali a divisão é feita entre os seres de acordo com as regiões

do céu, portanto restrita aos seres visíveis, além dos deuses celestes, os seres vivos alados, os terrestres e os aquáticos. Ela não abarca o suposto ser formado pelo conjunto dos seres vivos visíveis, o mundo ou o céu, nem o modelo de acordo com o qual é constituído; o mundo ou céu é um ser vivo imortal, e suas partes formam um todo que parece se configurar como um ser vivo para além da vida em suas partes, daí sua nomeação como ζῷον ἓν ὁρατόν (30d3), detacadando-se o adjetivo "único", que é composto pela totalidade dos seres vivos mortais.

O ser vivo inteligível e o ser vivo visível estão diretamente relacionados como cópia e modelo:

> Segundo o discurso cabível deve-se dizer que este mundo é verdadeiramente um ser vivo inteligente com uma alma, [composto] devido à intenção do deus.
>
> δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν. (*Timeu* 30b8-9)[111]

O Demiurgo escolhe um determinado modelo para basear sua ação produtora ou criadora. Timeu não tem dúvidas quanto ao tipo de modelo que ele tem que assumir: ele não se pergunta de que tipo poderia ser o modelo, mas procura específica e diretamente por um dos "seres vivos" (τίνι τῶν ζῴων) que poderia suprir as condições requeridas, como já visto na citação de *Timeu* 30c2-d2 na primeira seção deste capítulo. Resulta daí que tal ser vivo deve acolher dentro

[111] Tradução nossa. Sobre a tradução de εἰκότα por "cabível", ver o capítulo 7. Por outro lado, evitamos traduzir πρόνοια por "providência", para prevenir a confusão com as noções estoicas, filonianas e plotinianas, bem como cristãs, de "providência". Nesse ponto, seguimos Brisson, 2001 [1992], p. 231, n. 125; 2012b, p. 383, n. 65.

dele (ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν) todos os seres vivos inteligíveis (νοητὰ ζῷα πάντα).

Vale ressaltar aqui que o modelo deve ser um ζῷον que seja completo, no sentido de não ser uma parte de qualquer outra coisa. Um dos atributos da beleza que o Demiurgo procura reproduzir é a completude. Numa curiosa interseção entre propriedades visíveis e invisíveis, uma analogia é construída de modo que o belo deve ser completo, e o ser vivo inteligível deve, como o nosso mundo envolve *todos* os seres vivos visíveis, envolver todos os seres vivos inteligíveis. O uso do verbo περιλαμβάνω é notável, em conjunção com o verbo περιέχω em 31a8, 33b2 e 92c7, porque evocam termos tipicamente associados à denominada teoria das Ideias, sobretudo com a relação entre as Formas e suas espécies. Περιλαμβάνω e περιέχω também têm um sentido técnico em geometria, ligado à possibilidade de inscrição de figuras dentro das outras (esse sentido é claro na sequência, em *Timeu* 33b-c; além de 55b-c), e ainda, por outro lado, tem um sentido peculiar vinculado à cosmologia, tal como em Anaximandro (DK 12 B5; A 11; A16), além de Pitágoras, Aristóteles e Epicuro, entre outros.[112] Ademais, no *Timeu* o verbo περιέχω e a noção de envoltura é utilizada

[112] Sambursky (1977, p. 174), destaca ainda que a noção de "envolvimento", vinculada a uma compreensão como "atividade", é importante também para Anaxímenes (para quem o ar "envolve" todo o universo) e Heráclito (para quem o que nos envolve é racional e sábio), e, por fim, para Aristóteles, que define o lugar em função das noções de limite e envolvimento. A noção de "envolvimento" também é concebida em relação ao cosmo e ao céu. Aécio (DK 14 21), por exemplo, atribui a Pitágoras a invenção do termo κόσμος como mundo, e o associa à envoltura de todas as coisas. Ver também Finkelberg (2007, p. 196): "O uso de κόσμος para "céu" durante o século IV nos leva de volta ao relato de Aécio, porque Pitágoras foi o primeiro a chamar τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον (cosmo ao envoltório de tudo). A frase se assemelha à de Epicuro κόσμος ἐστι περιοχὴ τις οὐρανοῦ (o mundo é uma porção circunscrita do céu), e, mais remotamente, à de Aristóteles περιέχων κόσμος τὴν γῆν (o que envolve a terra é o cosmo)."

para definir a relação dos seres vivos visíveis e do ser vivo inteligível, que envolvem, num caso, a totalidade dos seres visíveis e, no outro caso, a totalidade dos seres vivos inteligíveis, em se tratando do paradigma do mundo (*Timeu* 31a; 33b; 92c). Além de um uso cosmológico, enfim, o termo tem um sentido vinculado à noção de espaço e lugar, o que fica claro sobretudo em Aristóteles com sua concepção do lugar como continente que limita e *envolve* a coisa localizada, concepção que também está presente em Platão e em outros autores.[113]

Então, o primeiro requisito para o modelo é o que poderíamos chamar de completude, que aparece com vários nomes ao longo do mito, e possui atributos vinculados à ordem e à beleza, a ele agregados, que são percebidos e desejados ao máximo pelo Demiurgo, descrito como bom e destituído de inveja.

A completude é expressada com ênfase, sendo vinculada à noção de finalidade (associada então a uma ordenação elaborada) e à unidade. Temos a expressão literal do mundo como um "ser vivo visível", e a ideia bem marcada de que este ser *contém* os seres vivos visíveis, que lhe são familiares, pertencentes a um mesmo gênero, e que esses seres *estão localizados* nele (ἐν ἑαυτῷ; 30c; ἐντὸς; 31a1; também em 39e8, no que concerne ao ser vivo inteligível e seus conteúdos, cuja relação é descrita com o verbo ἔνεισι).

[113] Ver o comentário de Mendell (1987, p. 206), a esse respeito: "A noção de lugar de Aristóteles recebe seu desenvolvimento mais completo em *Física* IV 1-5, em que ele argumenta que o lugar é o limite interno de um corpo continente. A opinião comum que o leva a essa visão é antiga. No *Parmênides* (138A2-B6), Platão assume que se o um está em algum lugar (*pou*), ele está em alguma coisa. Esta, ele reconhece, deve ser um container distinto. Pois de outro modo o um conteria a si mesmo (*periékhon*). Portanto, o container (*tò periékhon*) e o contido (*tò periekhómenon*) devem ser diferentes, de modo que se o um está em algum lugar, haveria dois."

Depois dessa descrição, vem uma outra, bastante destacada pelos comentadores, na medida em que supõe de alguma maneira uma discussão sobre um argumento de regressão, o que se toma como de suma importância na discussão ontológica-epistemológica do Platão maduro (com uma eventual relação com o diálogo *Parmênides*). Timeu introduz a ideia de que o modelo deve ser único, pois, do contrário, não seria o melhor modelo (e não sendo o melhor modelo, a obra do Demiurgo não seria bela):

> Assim, [teremos] declarado corretamente que o céu é um, ou era mais correto dizer que são muitos, até infinitos? Será um, se produzido de acordo com o modelo. Pois o que envolve todos quantos [são] seres vivos inteligíveis não poderia jamais permitir um secundário além dele: pois de novo exigiria outro que fosse além do ser vivo, sem que seja parte dele, e já não mais seria assemelhado com este mas sim com aquele que o envolve (τῷ περιέχοντι), se fôssemos dizer da maneira mais correta.
>
> πότερον οὖν ὀρθῶς ἕνα οὐρανὸν προσειρήκαμεν, ἢ πολλοὺς καὶ ἀπείρους λέγειν ἦν ὀρθότερον; ἕνα, εἴπερ κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος ἔσται. τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὁπόσα νοητὰ ζῷα μεθ᾽ ἑτέρουδεύτερον οὐκ ἄν ποτ᾽ εἴη: πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνω δέοι ζῷον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνω, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνοιν ἀλλ᾽ ἐκείνῳ τῷ περιέχοντι τόδ᾽ ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον. (*Timeu* 31a1-b1)[114]

O raciocínio de novo parte das premissas de que o modelo não pode ser parte. Mas agora dá outra informação do porquê não pode ser

[114] Tradução nossa.

parte. Pois ser parte está ligado a ser "envolvido" (περιέχω; 31a3), e ser envolvido significaria ser envolvido por algo, no caso, um outro ser vivo. Mais especificamente, um outro ser vivo inteligível. Não pode haver duas totalidades paralelas, uma vez que os membros dos conjuntos são os mesmos (os seres vivos inteligíveis). Em havendo qualquer separação dos seres inteligíveis em agrupamentos diferentes, eles passariam a ser partes de um único todo que os envolvesse. Nesse caso, nosso mundo seria cópia desse terceiro ser, que assumiria o caráter mais básico nesse jogo de envolvimento. Tudo isso gera dificuldades, que serão discutidas adiante num tópico reservado dessa seção, agravadas ainda pelo simples fato de que Timeu não diz com clareza o que são esses "seres vivos inteligíveis" (νοητὰ ζῷα). Seriam as Formas inteligíveis? Quais delas?

Ainda assim, baseado nessa reiterada exigência de completude, de resto coerente com a merologia do *Timeu* e suas inflexões cosmológicas, Timeu declara que essa condição impõe a unicidade do mundo:

> Então [para que] este [fosse] semelhante à unicidade do ser vivo completamente definido, nem dois nem infinitos mundos fez o fazedor, mas este é e ainda será um céu único nascido, [sendo o] **único** de sua raça.
>
> οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾗ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται. (*Timeu* 31b1-4)[115]

[115] Tradução nossa.

A unicidade do mundo é novamente marcada, chegando a ser pleonástica: Timeu diz que o mundo é "um" (εἷς), que é único de uma raça (μονογενὴς) e, ainda, que ele se assemelha no que tange à unicidade do modelo, sendo que a palavra que Platão usa aqui para isso (μόνωσιν; 31b1) é um ἅπαξ λεγόμενον em toda sua obra, ocorrendo solitária nessa passagem do *Timeu* (Mohr, 1985, p. 10, d; Laurent, 2019, p. 99, n. 27). A unicidade do mundo deriva da unicidade de seu modelo, que é παντελής, termo que é difícil de traduzir, por ser composto de πᾶς + τέλος, que mistura as ideias de "tudo", "totalmente", "completo", com "fim" e "definido". Assim, o Demiurgo, explicitamente, *não fez dois nem infinitos mundos*.

Vale notar que tanto nessa passagem quanto na anterior, Timeu emprega a palava οὐρανός (céu) como sinônimo de mundo. Tanto aqui quanto em outras partes do diálogo, o termo céu refere-se exclusivamente ao produto ou à cria, estando ligado ao verbo γίγνομαι e aos outros nomes que descrevem nascimento ou geração, estando, portanto, vinculado ao segundo gênero, às vezes designando uma região do sensível, ou o próprio conjunto ou o todo do visível.

Também a partir daí podemos ver que o ser vivo inteligível e o ser vivo visível têm uma propriedade especial de composição, que os torna um todo, composto de partes, que são, no primeiro caso, chamados de "seres vivos inteligíveis" (νοητὰ ζῷα), e, no segundo caso, entre outros nomes, de seres visíveis (τὰ ὁρατὰ). São, portanto, seres vivos muito peculiares, e se discute se o todo que cada um deles forma é ele próprio um exemplar daquilo que expressa, a saber, se o νοητόν ζῷον é ele próprio um ser vivo para além de suas partes, o que parece claro ao menos com relação ao ser vivo visível, o céu ou o universo.

Como dito, Timeu não dá muitos detalhes sobre a composição desse ser vivo inteligível. Temos, entretanto, algumas pistas que ele

oferece ao detalhar seu relato, por exemplo, quando comenta sobre outros aspectos da geração do mundo. Depois de ter falado sobre o nascimento do tempo, ele fala das quatro espécies visíveis, três delas mortais:

> E se as outras coisas tinham sido feitas até o nascimento do tempo à máxima semelhança daquilo a ser replicado, por outro lado ainda não envolvia todos os seres vivos dentro dele gerados, já que tinha dissemelhanças. E assim as coisas restantes ele realizou até o final aplicando tipos conforme a natureza do modelo. Do mesmo modo que a inteligência infunde-se de Ideias com relação ao ser vivo que é (ὃ ἔστιν ζῷον), com tantas quantas e tais quais estão nele, olhando para baixo, a mesma quantidade e a mesma qualidade [de Ideias] divisou trazer aqui. Elas são quatro: a primeira a raça divina celeste, a outra a alada que flui pelo ar, a terceira o tipo aquático, a pedestre e de terra firme a quarta.
>
> καὶ τὰ μὲν ἄλλα ἤδη μέχρι χρόνου γενέσεως ἀπείργαστο εἰς ὁμοιότητα ᾧπερ ἀπεικάζετο, τὸ δὲ μήπω τὰ πάντα ζῷα ἐντὸς αὑτοῦ γεγενημένα περιειληφέναι, ταύτῃ ἔτι εἶχεν ἀνομοίως. τοῦτο δὴ τὸ κατάλοιπον ἀπηργάζετο αὐτοῦ πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν. ᾗπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῷον, οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι, καθορᾷ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν. εἰσὶν δὴ τέτταρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἔνυδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον. (*Timeu* 39e3-40a2)[116]

[116] Tradução nossa.

As quatro espécies (notar o uso intercambiável de γένος, ἰδέα e εἶδος para referir o mesmo grupo, as quatro raças, ideias e espécies) aqui listadas correspondem aos diferentes habitats normalmente reconhecidos pelos gregos, ou, ao menos, correspondem em parte àquilo que no *Fédon* é descrito como os diferentes τόποι das cavidades existentes sob a superfície da verdadeira Terra, subdivididas em ambiente aquático, terrestre e aéreo (correspondente ao céu visível). A exceção é que no *Fédon* existe também um ambiente do éter, além das cavidades, no céu da verdadeira Terra e mais precisamente circundando suas ilhas voadoras, enquanto no *Timeu* o éter é apenas uma espécie mais refinada de ar (*Timeu* 58d), e os corpos celestes, nascidos, porém imortais, são em sua maior parte compostos de fogo, dessa matéria que é a "mais brilhante" (40a). Bem se vê que os seres vivos são distinguidos em função do ambiente que ocupam, e, num grau menor, pelos corpos de que são feitos, uma vez que há uma tendência em associar determinados elementos a certas regiões, mas não uma restrição (os corpos celestes têm mais fogo do que outros elementos, mas não se restringem a esse elemento, e, portanto, não participam apenas do Fogo).

Para completar a descrição do ser vivo inteligível, recorremos ainda a três passagens. Em 41c, ainda sob a necessidade da completude, Timeu sustenta que o ser vivo visível, o universo, precisa ter todas as espécies mortais (isto é, aquelas que não são os astros ou os astros errantes, que são imortais, tendo sido feitas pelo próprio Demiurgo). As outras, feitas pelos auxiliares do Demiurgo, são espécies mortais (41a-b). Assim, o mundo, o ser vivo visível, possui as quatro: a divina e a mortal, que têm as espécies aladas, aquáticas e terrestres, cuja composição, menos perfeita que a dos seres vivos celestes, os sujeitam à desagregação, decomposição e morte. Tudo isso

é claro em 69 b-c, onde Timeu afirma que o Demiurgo organizou os ditos elementos e depois:

> Mas tudo isto primeiramente colocou em ordem (διεκόσμησεν), em seguida, destes compôs este universo (πᾶν), um ser vivo único tendo nele todos os seres vivos mortais assim como os imortais. E dos seres divinos ele mesmo se tornou artesão, e a gênese dos mortais comandou a sua progênie a construir.
>
> ἀλλὰ πάντα ταῦτα πρῶτον διεκόσμησεν, ἔπειτ᾽ ἐκ τούτων πᾶν τόδε συνεστήσατο, ζῷον ἓν ζῷα ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ θνητὰ ἀθάνατά τε. καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν. (*Timeu* 69b9-c4)[117]

Antes de finalizar nossa síntese das passagens relevantes com relação à criação do ser vivo visível a partir do modelo noético, cumpre uma palavra sobre o "ser vivo mortal" (θνητὸν ζῷον), que representa sobretudo o homem. Ele é assim nomeado apenas duas vezes em 42e3 e 42e7, e a descrição de sua natureza, incluindo a composição de suas partes imortais e mortais, transcorre ao longo do discurso, ocupando a parte final do *Timeu*.[118] O corpo humano, assim como o dos outros seres vivos visíveis, à exceção da raça divina dos astros e corpos celestes, foi montado pelos auxiliares do Demiurgo, com sobras de material da primeira produção, e por isso eles estão sujeitos ao

[117] Tradução nossa.

[118] Em 47b2, o homem é dito "a raça mortal" (τῷ θνητῷ γένει) por excelência, ao qual é aberto o caminho da filosofia.

envelhecimento e à morte. Timeu mimetiza o discurso que o Demiurgo faz aos deuses auxiliares, relembrando a eles que:

> Três gêneros mortais restam que ainda não foram gerados. Não sendo gerados, o céu será incompleto, pois não terá em si todos os gêneros de seres vivos, mas deve [tê-los], se se quer que seja suficientemente completo.
>
> θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα: τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται: τὰ γὰρ ἅπαντ᾽ ἐν᾽ αὑτῷ γένη ζῴων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλεος ἱκανῶς εἶναι. (*Timeu* 41 b7-c1)[119]

Enfim, a fala conclusiva do discurso de Timeu reitera que o "mundo", ou o "universo", ou o "ser vivo visível" (as três expressões estão vinculadas), tem um estatuto divino, e é, uma vez mais, descrito como único e completo:

> E agora declaremos que o discurso sobre o universo tem um fim: pois seres vivos mortais e imortais tendo acolhido e deles tendo ficado preenchido assim este mundo, ser vivo visível envolvendo as coisas visíveis, deus sensível imagem do inteligível, o maior e melhor, belíssimo e completíssimo, um céu, este, nascido, sendo único de sua raça.
>
> καὶ δὴ καὶ τέλος περὶ τοῦ παντὸς νῦν ἤδη τὸν λόγον ἡμῖν φῶμεν ἔχειν: θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῷα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ

[119] Tradução nossa.

> τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν. (*Timeu* 92c5-10)[120]

Podemos agora traçar um quadro geral do ser vivo inteligível. Em todos os momentos ele foi denominado consistentemente como o modelo do mundo, este chamado de ser vivo visível. O ser vivo visível é um nome para a totalidade, o céu em seu conjunto, ou universo, incluindo todas as criaturas visíveis, divididas em quatro espécies. Poderíamos esperar semelhante organização acerca do ser vivo inteligível, que é o modelo, mas Timeu não diz explicitamente se e quais seriam essas espécies; não fica claro quais Formas estão presentes no ser vivo inteligível, sendo que talvez sejam as Ideias (de particulares abstratos) como Fogo, Ar, Terra e Água, enquanto, por outro lado, fica difícil conceber no âmbito noético as regionalizações e a distinção de ambientes tais quais ocorrem com relação ao ser vivo visível, constituído de criaturas diferentes, porque foram compostas de modo diferente, e porque vivem em habitats diversos (céu, ar, terra e água). Autores antigos, como Calcídio, por exemplo, vão considerar que anjos habitam em supostas diferentes regiões noéticas, compondo uma estrutura e hierarquia própria.

Entretanto, vale notar a incidência dos verbos λαμβάνω, περιλαμβάνω, ἔχω e περιέχω para descrever a relação entre os itens de cada ser, sugerindo uma estrutura de envolvimento das partes, que aparentemente se recobrem, na descrição do ser vivo visível e do ser vivo inteligível. Todavia, maiores detalhes não são fornecidos sobre o νοητόν ζῷον, de modo que devemos ser prudentes e cautelosos em projetar nele as características do céu (visível), ainda que este seja uma

[120] Tradução nossa.

imagem ou um ícone do vivente inteligível, por sua vez descrito como παράδειγμα do mundo, como será visto na discussão sobre o tema na bibliografia secundária.

4.4. Algumas das principais discussões sobre o modelo do mundo no *Timeu*

4.4.1. Keyt e a falácia de divisão

Vejamos como o problema do νοητόν ζῷον foi tratado por alguns comentadores. Keyt, no artigo "The Mad Craftsman of the *Timaeus*" (1971), dirige-se ao tema do modelo do mundo a partir de um problema lógico detectável na produção artesanal do Demiurgo. Segundo Keyt, a passagem do *Timeu* sobre o ser vivo inteligível (que ele denomina, seguindo Cornford, de "*intelligible living creature*") seria um exemplo de um tipo de argumentação inválido conhecido como falácia da divisão, cometida três vezes durante o discurso sobre a produção do mundo.

A partir de *Banquete* 210e-211a, Keyt estabelece a distinção entre "atributos próprios" e "atributos formais" ou ideais de uma Forma platônica, que todo realista lógico deveria conhecer, segundo o autor. Atributo próprio é aquilo que cada Forma é, por exemplo, a beleza é bela. Atributos ideais são aquilo que as Formas são simplesmente por serem Formas, como, por exemplo, eternas, imutáveis, absolutas, etc. Platão, ao contrário de Aristóteles, negligencia a distinção entre

atributos próprios e atributos ideais de uma Forma, e isso o leva a argumentar falaciosamente (falácia de divisão). Essas falácias podem ser percebidas, por exemplo, nos argumentos do *Timeu* sobre a produção do mundo, que retratariam o que o autor denomina como a ação de um "*mad craftsman*", de um artesão que procura copiar "características irrelevantes" de seu modelo.

O Demiurgo incorreria numa falácia de divisão porque, tal como podemos reconstruir as definições de Keyt, suporia um argumento como o seguinte: o mundo é único porque é uma instância do conceito de mundo (ou da Forma do mundo), e este conceito de mundo é único. Ou ainda, Keyt compara o Demiurgo a um artesão louco, que, tentando fazer um escudo a partir de um modelo, faz um escudo de papel e alega em sua justificativa que o modelo era de papel:

> Um artesão louco que se recusasse a ignorar quaisquer características de seu modelo – que fez um escudo de papel, por exemplo, e se justificou alegando que seu modelo era de papel – cometeria a versão do artesão da falácia da divisão. Sua justificativa é como o argumento de que Sócrates deve ser invisível, pois ele é uma instância do conceito de homem e o conceito de homem é invisível. Essa é a versão lógica da falácia. (Keyt, 1971, p. 231)

Assim, um "artesão são" só poderia copiar do modelo o seu atributo próprio, isto é, no caso, o fato de ser vivo, ou "ter uma alma num corpo", segundo a definição do *Sofista* (246e5-7) do ser vivo mortal (θνητὸν ζῷον), como um corpo animado (σῶμα ἔμψυχον) e a primeira característica do κόσμος no *Timeu*, definido como um ζῷον ἔμψυχον ἔννουν (30b8). No entanto, Timeu nota que o seu modelo, que Keyt denomina em vários momentos de a "Forma da criatura

inteligível" (p. 232 *et passim*), é único, atemporal e genérico (isto é, completo), e que o Demiurgo procura copiar todas essas características que não seriam atributos próprios do modelo, mas sim atributos "ideais", pertencentes ao modelo enquanto uma *Forma*, e não uma Forma específica, o que é uma suposição de Keyt.

Vejamos a análise dos três argumentos de Timeu tal como formulados pelo autor:

1) O κόσμος é único.

Para aceitar o argumento de Timeu de que o κόσμος é único porque o modelo é único, seria necessário aceitar também, baseado nas premissas do sistema, algo como a concepção de que se o planeta Mercúrio foi feito de acordo com o modelo ("a Forma do deus celestial"), e esse modelo é único, Mercúrio deveria ser o único planeta. Keyt ainda nota que Platão aqui nem poderia argumentar que o κόσμος é a soma total da criação, mesmo que ele tenha o termo τὸ πᾶν, que o autor reconhece ser muito próximo de "universo", pois nesse caso τὸ πᾶν não poderia ser uma Forma genérica, da qual Sócrates e Bucéfalo, assim como o κόσμος participassem.

2) O κόσμος, não podendo estar fora do tempo, por ser um particular, tem, no entanto, uma duração eterna (37c6-38c3).

Eternidade é uma característica de todas as Formas. Embora a imortalidade seja uma característica própria da alma humana, não é uma característica própria das criaturas que andam sobre a terra.

3) Ao defender a plenitude do κόσμος (30c2-31a1, 39e3-40a2), Timeu argumenta que a "Forma da criatura viva" tem quatro (ou cinco) espécies, de modo que o κόσμος deve também conter todas.

O κόσμος é modelado a partir de uma Forma genérica sem ter sido modelado a partir de uma Forma específica. O ser vivo inteligível

contém todos os seres vivos inteligíveis tal como o ser vivo visível possui quatro espécies (39e10-40a1), que são suas "partes" (μόρια; 30c6), definidas, em geral, como a raça dos deuses, a alada, a que vive na água e a que caminha sobre a terra (Timeu introduz uma quinta espécie em 77c-d, a das plantas). Por Forma genérica o autor parece entender a que exibe as características de "plenitude" (ou completude), que não deixa nenhum ser de fora. O corolário disso é que, no caso específico da fabricação do corpo do mundo, tais características impõem a figura esférica do mundo e a ausência de restos materiais, completamente esgotados no produto.

Por fim, Keyt analisa outra ocorrência da falácia de divisão no *Parmênides* (132b3-c12), por ocasião da pergunta do eleata a respeito da possibilidade de as Formas inteligíveis serem pensamentos localizados na alma, insinuando a conclusão indesejada de que, se assim fosse, cada uma das coisas seriam entidades inteligíveis (νοητά), uma vez que participam das Formas. Além disso, ele encontra em sua leitura do argumento do *Timeu* uma outra prova da autopredicação das Formas, baseado na concepção de que a unicidade e a eternidade são atributos ideais (não próprios) perfeitos; a "Forma" (do mundo, ao que parece) deve ser o que o autor chama de "instância perfeita da vida", e, desse modo, a "Forma da criatura viva é ela própria uma criatura viva" (Keyt, 1971, p. 235).

O artigo de Keyt, a nosso ver, é bem representativo do modo usual como a questão do νοητόν ζῷον é tratada na literatura contemporânea, sendo normalmente citado na bibliografia sobre o assunto, incluindo, por exemplo, dois artigos de Parry (1979; 1991) e um de Patterson (1981), além de Thein (2006), que se referem mutuamente e que, de certa maneira, embora proponham soluções diferentes, têm a mesma estrutura, e, cremos, a mesma falha básica, a saber, à exceção

de Thein, a de conceber o modelo do mundo como um tipo especial de Forma inteligível ou mesmo como uma Forma inteligível simplesmente.

4.4.2. Parry e o modelo holístico forte do νοητόν ζῷον como mundo inteligível

Por outro lado, outros autores forneceram uma visão mais completa do que a de Keyt para os problemas postos, ainda que, no geral, a estrutura da formulação do problema e a direção das respostas sejam mais ou menos as mesmas. Assim, Parry (1979; 1991) dedicou dois artigos sobre a passagem 30c1-31b3 do *Timeu*, enquanto, entre esses dois artigos, Patterson (1981) entrou na discussão, gerando um debate representativo do tratamento geral da questão do ser vivo inteligível na bibliografia secundária recente.

Em linhas gerais, Parry argumenta que o elemento importante na argumentação é determinar que tipo de "unicidade" (*uniqueness*) a "Forma Modelo" tem. A unicidade da Forma não seria, como afirmou Keyt, um atributo ideal da Forma (que ela tem por ser uma Forma), mas um atributo ou uma "propriedade material", isto é, que a Forma tem em virtude do "tipo" de Forma que ela é (Parry, 1979, p. 1-2). Ele analisa o argumento e conclui que o modelo para ser único deve ser completo, pois caso fosse incompleto, perderia valor como Modelo.

> Mas que Platão faça disto o último passo de um óbvio argumento *reductio* mostra que a única razão para supor que há uma tal Forma é que ela é para ser usada como um

> Modelo. Isto é, para ser assim usada nem como uma propriedade formal nem material da Forma; mas ela é uma característica da razão pela qual Platão está concebendo sua existência. Ele está dizendo, então, que qualquer Forma envolvendo todas as criaturas vivas inteligíveis que não seja única, e assim não completa, perderia interesse para nós como um Modelo, e nós teríamos que procurar por outro. (Parry, 1979, pp. 4-5)

Vista assim dessa maneira, a tese de Parry parece expressar de modo correto e simples o ponto do argumento de Timeu de que o κόσμος é único. No entanto, essa plausível constatação do autor vem de par com o estabelecimento de premissas discutíveis, além de alguns objetivos suplementares, em especial, uma crítica às interpretações de Cornford e Cherniss acerca do argumento. Para Cherniss, o argumento do *Timeu* seria ainda uma resposta ao argumento do terceiro homem no *Parmênides*, enquanto para Cornford seria a representação de uma relação de tipo especial entre gênero e espécie, compreendida de modo peculiar por Platão.

Parry se refere o tempo todo no artigo ao νοητόν ζῷον como "Forma" e como "Modelo" ou "Forma Modelo", e mesmo confessa as dificuldades em traduzir ζῷον como "*living creature*", embora não altere a opção adotada por Cornford (Parry, 1979, p. 2, n. 6). Parry, contudo, a nosso ver, não afirma o motivo preciso das dificuldades do termo, e, na prática, revela de fato um incômodo com o termo ζῷον, frequentemente preferido por Forma ou Modelo da criatura inteligível, ou ainda, "*Form live creature*" (Parry, 1979, p. 7), o que, com efeito, acaba trazendo mais confusões, mais termos para serem investigados e relacionados, e, enfim, acaba multiplicando as

dificuldades do termo original, e, ainda, alterando a compreensão do ser vivo inteligível.

Parry divide o artigo em três partes. Na primeira, apresenta sua proposta, partindo dos problemas postos por Keyt (já visto antes), e anuncia a intenção de mostrar que o problema maior da passagem seria o modo pelo qual é provada a unicidade do modelo, o que já é uma decisão controversa, uma vez que o problema da passagem, descontando-se o que tiver que ser descontado, não é de fato esse, mas o da *unicidade* da cópia. Todavia, a análise segue porque a unicidade da cópia tem seu apoio na unicidade do modelo, o que certamente é importante, mas não tão decisivo quanto a relação proposta.

Na segunda parte, o autor estabelece os três passos da *reductio* de Timeu em sua análise: se **(1)** a Forma que envolve todas as criaturas vivas inteligíveis é uma de um par, então **(2)** terá de haver uma outra "Criatura Viva" envolvendo as duas primeiras, que seriam então partes dela, enquanto, nesse caso, **(3)** nosso mundo deveria ser considerado uma cópia da Criatura Viva (com iniciais maiúsculas no original), que surgiria como uma terceira Forma, envolvendo o primeiro par.

Segundo Parry, o argumento inclui ainda certas premissas adicionais. Para passar de 1 a 2, é preciso admitir: 1a) que cada uma das Formas que envolve todas as criaturas inteligíveis (o par) é ela própria uma criatura viva inteligível (ILC) – isto é, para Parry, as Formas são autopredicadas – e 1b) a existência de uma Forma que envolve, em um "sistema", todas as criaturas vivas que existam. A partir daí, é necessário ainda acrescentar a proposição "2a", a qual diz que o exemplar de nosso mundo seria a Criatura Viva mais completa (que decorre de *Timeu* 30 c5-7). Timeu poderia ter chegado à sua redução apenas com a proposição 1, 1a e 1b. Se ele toma os passos 2 e 3 descritos anteriormente, é apenas porque Timeu tem a necessidade não de uma

Forma qualquer, mas de uma Forma Modelo para o mundo, e essa Forma tem a propriedade mais importante para a cópia, isto é, a completude. Por isso, a Forma da criatura Viva teria que ser "*all-embracing*" (Parry, 1979, p. 5).

Depois de assegurada a "unicidade" do modelo, pela via da completude, a terceira e quarta etapas do artigo (Parry, 1979, pp. 6-11) são destinadas a mostrar que a Forma da Criatura Viva tem a sua propriedade exclusiva, qual seja, a de ser única, em virtude de ser a Forma da Criatura Viva, e não uma Forma qualquer. Contra Keyt, para Parry a Forma da Criatura Viva tem a unicidade em virtude da Forma que ela é, como uma propriedade "material". Com isso, o autor discute outras interpretações rivais, uma delas é a de Cornford, a outra é de Cherniss, e continua a assumir, a nosso ver, proposições e pressuposições desnecessárias para explicar a introdução do νοητόν ζῷον do *Timeu*.

Contra a interpretação de Cornford, Parry sustenta que o primeiro está correto em admitir que a Forma da Criatura Viva é um complexo, mas não que a relação entre a parte e o todo no complexo deve ser compreendida como a relação entre gênero e espécie. Cornford teria defendido que a Forma da Criatura Viva seria um "*genus of a special sort*", e que ela seria uma Forma genérica, que conteria em si mesma os outros membros como "espécies subordinadas".[121] As críticas a Cornford, no entanto, nos parecem vagas e obscuras. Segundo Parry, numa linguagem confusa, a posição

[121] Nas palavras de Cornford (1997, p. 40), citado por Parry: "O mundo visível (*visible world*), sendo 'verdadeiramente' uma criatura viva com alma e corpo, tem por original uma Forma complexa, ou um sistema de Formas, chamado 'a criatura viva inteligivel'. Esta é uma Forma genérica contendo no interior de si as Formas de todas as espécies subordinadas, as membras das quais habitam o mundo visível."

de Cornford seria insustentável porque a Forma da Criatura Viva teria uma instanciação, isto é, a "Criatura Viva visível", e não se poderia imaginar como a Forma da Criatura Viva poderia ter essa instanciação, sendo o modelo um gênero de tipo especial. Segundo Parry, nem mesmo uma alteração de Cornford tornaria a compreensão mais plausível. Cornford propõe uma noção diferenciada da relação gênero-espécie, em que, resumidamente, o gênero não seria mais abstrato e vazio do que a espécie, sendo resultado das eliminações das diferenças específicas, mas, como um todo, o gênero seria mais "rico em conteúdo" do que as espécies que ele abarca. Nem isso poderia salvar a concepção de Cornford, pelo que pudemos entender da crítica de Parry, pois este último considera a Forma da Criatura Viva um sistema complexo de criaturas vivas inteligíveis ou uma "entidade orgânica" que conecta de tal maneira todos os seus constituintes de modo a poder ser chamada ela própria de "viva" (Parry, 1979, p. 6). Embora Parry afirme que não (Parry, 1979, p. 7), parece que seu argumento contra Cornford depende da noção de autopredicação das Formas, isto é, depende de que o sistema orgânico da Forma da Criatura Viva possua o predicado "vivo".

Contra Cherniss, Parry dirige uma crítica mais clara, porém igualmente discutível. Cherniss pensou que a passagem 31a4-8 do *Timeu* superaria o argumento do terceiro homem no *Parmênides*. Ele teria tentado mostrar que a "Forma Modelo" é *F* de um modo que nenhuma outra coisa é: apenas a Forma Modelo é "ὃ ἔστι F" – fórmula comum para designar as "Formas" nas obras de Platão –, a qual Parry sugere que não está sendo usada no argumento do *Timeu* (Parry, 1979, p. 7), ainda que, com efeito, o ser vivo inteligível seja denominado de "ὃ ἔστιν ζῷον". Por outro lado, no caso da Criatura Viva visível, uma instanciação, teríamos um caso de predicação.

Cherniss aproxima *Timeu* 31a4-8 de *República* 597c, em que é admitido que, quando uma Forma compartilha das características de outras Formas, nenhuma delas pode ser aquela característica; as Criaturas Vivas inteligíveis não são a Forma Ζῷον porque elas compartilham essa propriedade, ao invés de serem essa propriedade.[122] Cherniss teria mostrado que as duas criaturas vivas participam da Forma ζῷον, mas não mostrou que elas são partes de ζῷον. No entanto, a relação de participação não é a relação de ser incluído, pois Platão nunca diria que a Forma do belo abarca e tem como partes as coisas belas (Parry, 1979, p. 8). Para Cherniss, nenhuma das criaturas vivas inteligíveis pode ser o modelo do mundo, porque nenhuma delas é a Forma Ζῷον.

Na última seção do artigo, depois de ter criticado Cornford, Parry especifica um pouco mais sua concepção da relação gênero-espécie, mas ainda assim sem esclarecer muito o argumento. Ao final, ele próprio assume a diferença entre o modelo do *craftsman* e o *genus* do epistemologista:

> Enquanto a completude é uma boa qualidade de fabricação que a cópia vai ter à sua maneira, o argumento mostra que a completude é uma boa qualidade de fabricação **não apenas no mundo perceptível, mas também no mundo ideal**. Mais especificamente, uma Forma que é completa é melhor que uma que não é; e é melhor intrinsecamente, não apenas como um modelo para alguma outra coisa. Ao usar a melhor Forma, isto é, a

[122] Cf. Cherniss, 1944, p. 296: "No *Timeu*, ele sustenta que duas (ou mais) ideias de ζῷον iriam necessariamente implicar uma terceira que iria incluí-las, e essas duas não seriam então as ideias de ζῷον em absoluto; na linguagem da *República*, elas *teriam* a ideia mas não *seriam* ὃ ἔστιν ζῷον."

> Forma completa, como um modelo, alguém está transferindo o que é melhor no mundo inteligível para o mundo perceptivo, *mutatis mutandis*. Assim, ver o que é melhor no **mundo inteligível** conta a alguém, por assim dizer, o que é melhor para o **mundo perceptível** tentar encarnar. (Parry, 1979, p. 10, grifos nossos)

Segundo Parry, "a Forma que é completa é melhor". Mas essa completude não tem valor só como modelo para o mundo sensível. Ela tem valor intrínseco, como um sistema de Formas belo e completo por si mesmo, tendo valor autônomo e portando o predicado "vivo". Como vemos, partindo da discussão sobre o ser vivo inteligível e sua cópia, o autor chega ao *mundo inteligível*, em um argumento circular, visto que este já estava suposto. Para Parry, lidando com questões de merologia e axiologia, a completude é uma qualidade de "boa fabricação" (*good making*) não só no mundo sensível como no mundo inteligível. Assim, o autor multiplica os problemas, considerando que o modelo do mundo é uma Forma inteligível genérica, que contém partes (uma afirmação estranha para uma Forma inteligível platônica),[123] e que essa Forma é um ser vivo quase que por acaso: "Que essa Forma seja também uma criatura viva é só um jeito ulterior de caracterizá-la" (Parry, 1979, p. 9).[124] Ao afirmar o valor intrínseco do modelo do mundo, Parry não deixa claro se essa Forma genérica é um membro do

[123] Num artigo posterior, o próprio Parry admite e tem que explicar o caráter problemático de uma Forma ser incompleta (Parry, 1991, p. 24, n. 17): "Essa suposição também explica a intrigante implicação de que uma Forma, e.g., a Forma do deus celestial, é incompleta. Dado que as Formas são paradigmas, é estranho ouvir que uma Forma é incompleta."

[124] "That this Form is also a living creature is just a further way of characterizing it".

mundo inteligível, já tomado como pressuposto, ou se essa Forma é ela própria o mundo inteligível.[125]

4.4.3. Thein e a deflação da teoria dos dois mundos

Por outro lado, Thein (2006) propõe uma via deflacionária que seguimos.

Para ele, Platão é um tanto lacônico com relação ao modelo do mundo enquanto νοητόν ζῷον, e isso poderia ter levado muitos comentadores a assumirem que o modelo é ele próprio um mundo ou ao menos um todo que integre suas partes em sentido forte. Para Thein, essa opção não necessariamente é falsa, mas não é explícita no texto e não é necessária para o sucesso da narrativa do *Timeu*. O

[125] No artigo de 1991 (p. 31), Parry descaracteriza o que ele toma como a Forma inteligível genérica, transformando-a de um paradigma a ser instanciado numa série de fórmulas para o movimento, admitindo ainda que Platão não faz isso explicitamente: "Embora Platão não diga tal coisa, digamos que o gênero para animal é definido como um movimento que confere alma a um corpo. Se adaptarmos nosso gênero hipotético aos diferentes animais, podemos dizer que os diferentes animais são maneiras diferentes pelas quais as almas comunicam movimento aos corpos. Por exemplo, deuses celestiais são o que são devido à maneira como suas almas transmitem movimento (rotação) a seus corpos (o de uma estrela ou planeta). Agora, sabemos que correspondendo a cada um dos tipos de animais existe uma Forma. Assim, existe uma Forma para o Animal-Mundo, uma Forma para deuses celestiais, uma Forma para pássaros, uma Forma para animais terrestres e uma Forma para peixes. Usando nosso dispositivo heurístico, vamos explicar essas Formas em termos das diferentes maneiras pelas quais as almas comunicam movimento: cada Forma é a Forma da maneira como um tipo de alma transmite movimento a seu corpo. Por exemplo, a Forma do deus celestial é a Forma para a maneira como a alma de um deus celestial transmite movimento (rotação) ao seu corpo (o de uma estrela ou de um planeta)."

paradigma é simplesmente o modelo das quatro partes, quatro Formas de vida, não do mundo visível como um todo.

Assim, o autor discute a organização interna do que ele chama de "ILT" (*inteligible living thing*), que neste texto será denominado de "Coisa viva inteligível" (CVI). O problema do autor se dá num cruzamento entre ontologia e cosmologia (o modelo do mundo no *Timeu* promove um encontro da teoria das Formas inteligíveis com uma cosmologia), bem como problemas de merologia e axiologia. A questão é saber se o modelo tem um valor em si mesmo e maior do que o valor da soma dos valores das partes.

Segundo Thein, "desígnio" e "função" (ἰδέα καὶ δύναμις; 28a8) são atribuídos à cópia, não ao modelo. O paradigma nunca é denominado de bom, mas sim aquele que reproduz o paradigma, isto é, o Demiurgo. A garantia da qualidade do resultado, como afirma Timeu no proêmio do discurso, é a natureza eterna do modelo e não as estruturas internas da CVI. Deve-se considerar que uma imagem pode diferir do modelo não só pelas deficiências intrínsecas de ser uma imagem, mas porque a imagem pode ter outras características, como, por exemplo, no caso do mundo, a de ter seus elementos forçosamente ajuntados. Como adverte corretamente Thein, os termos κόσμος, οὐρανός, τὸ πᾶν e τὸ ὅλον são consistentemente aplicados ao mundo, mas nunca são aplicados ao modelo.

É verdade que o modelo, em semelhança com o mundo, é dito 1) completo (30d2, 31b1), é 2) descrito como contendo (περιέχειν) todas as partes relevantes, é 3) postulado como único, e 4) é denominado de ζῷον. Assim, a CVI é tratada como um "todo de um tipo", mas não necessariamente ela possui um valor intrínseco como um todo, mas apenas em virtude da soma de suas partes. O autor procura contestar a impressão de que o modelo tem o valor intrínseco como um todo, o

que ele denomina de leitura "holística forte", tal como a assumida por Parry, a qual já vimos.

Thein nota que o modelo do mundo é uma coisa viva, o que seria uma declaração marcante para a qual não há explicação. Já o mundo, a cópia, possui vida porque possui uma alma, que deve haver para que o mundo tenha excelência, já que algo desprovido de alma não pode ser bom e organizado. A alma é o constituinte do mundo que o torna perfeito, mas o mesmo não é dito da CVI, à qual parece faltar a organização complexa que o mundo tem. Embora a CVI tenha em comum com o mundo o nome "coisa viva", suas definições não se sobrepõem, já que as partes da coisa viva inteligível, os νοητὰ ζῷα, são objetos, não sujeitos de pensamento, e devido à falta de coordenadas espaciais, eles não se movem como as criaturas no mundo.

Nosso mundo é mais do que a soma de suas partes, mas não o modelo, que embora composto por partes, não forma um todo único com valor intrínseco superior às suas partes, uma vez que o termo μόριον pode significar espécie num sentido lógico estrito (Thein, 2006, p. 250). A impressão de que o modelo é mais do que a soma de suas partes vem, além do uso do substantivo μόριον, do uso dos verbos περιλαμβάνω e περιέχω (31a4), mas uma análise das ocorrências desses verbos no *Sofista* (226e6; 249d6-7), no *Político* (288c4) e no *Fedro* (273e3) mostra que eles não necessariamente descrevem uma situação em que as partes valem mais do que o todo. Já com relação ao *Parmênides*, o texto trata do problema do valor do todo com relação às suas partes, mas o autor o toma como irrelevante para o problema do *Timeu*.

Para Thein, não há igualdade estrutural completa entre a CVI e sua cópia. O melhor suporte para essa posição seria a afirmação de que a "coisa viva compreende dentro dela todas as coisas vivas inteligíveis,

tal como nosso mundo é feito de nós e todas as outras criaturas visíveis" (*Timeu* 30c7-d1). No entanto, tratar-se-ia de uma analogia imperfeita, pois apenas complementaria a afirmação de que o mundo se assemelha à ILT de modo mais próximo do que qualquer outra coisa (30c6-7).

Se o modelo é completo e único, ele não chega a ser algo superior a nenhuma de suas partes (Thein, 2006, p. 253). O todo e a parte têm o mesmo grau de perfeição. Com relação às questões do regresso infinito incipiente, recusado no *Timeu*, o texto descreve uma situação impossível em que haveria dois modelos. Nesse caso, o interessante seria notar que, na situação hipotética de haver mais de um modelo, as partes seriam "*necessariamente*" integradas num único todo chamado de CVI, pois a ideia de dois ou mais todos inteligíveis que diferissem apenas em número não faria sentido simplesmente. O texto estaria mais próximo de *República* X, que, embora não seja sobre partes e todo, mostraria a implicação de que não há outros mundos apenas e simplesmente, mas, de maneira mais específica, que não há outros mundos belos e perfeitos contendo todas as criaturas visíveis como o nosso. A CVI seria restrita a quatro partes ou coisas vivas, que o autor toma como Formas, mas muitos comentadores negligenciariam isso, transformando-a numa estrutura mais ampla de Formas ou tomando a CVI como uma Forma ela própria, como um quinto item tacitamente agregado que correspondesse ao nosso mundo com seu corpo animado. Conforme diz o autor:

> Na maioria dos casos, a (não garantida) pressuposição é que a CVI é uma Forma genérica da qual suas partes são espécies subordinadas de uma tal maneira que a CVI forme um todo independente com uma estrutura rica e hierárquica. É precisamente essa pressuposição que

> resulta em (ou concorda com) versões diferentes do "mundo inteligível" ou "o mundo das Formas". Em uma casca de noz, eu assumo que esse termo enganoso está ainda em uso nas intepretações modernas já que ele agora representa uma mistura da (a) alegação aristotélica de que as Formas são super-coisas disfarçadas, e (b), a subordinação neoplatônica das Formas como partes do cosmo noético ao Um e ao Intelecto. Entretanto, o raciocínio de Platão com relação às Formas consistentemente evita essas duas perspectivas. As Formas não formam um plano holístico do todo visível. O que também implica que seu papel não é descritivo, mas explanatório. (Thein, 2006, pp. 255-256)

Ao analisar o texto de 39e3-40a2, já citado anteriormente, Thein o lê como descrevendo os conteúdos da CVI, em que são enumeradas as Formas de vida correlativamente às partes da coisa viva inteligível. As quatro formas de vida correspondem às quatro regiões do mundo definidas pela prevalência de um ou outro elemento. Com relação à cópia, o corpo do universo é a referência última, e não há nenhuma implicação de qualquer esfericidade inteligível do modelo, tal como, nota o autor, a referência ao εὔκυκλον de 40a4, que é quase sempre conectada com a esfera de Parmênides em B 8.43, sendo citada no *Sofista* (244e) – e ainda, em *Timeu* 40a4, Timeu diz que o Demiurgo faz as estrelas fixas esféricas para que se assemelhem ao "*universo*" (Thein, 2006, p. 257). Mas, em Parmênides, a esfera é citada como comparação, não como descrição, e, em qualquer caso, a CVI não é o Uno. Para Thein, a passagem de 39e3-40a2 é uma descrição do mundo visível, a menos que queiramos conceber um pássaro noético voando num céu noético. Trata-se de descrições que falam das criaturas visíveis em termos do universo material e dos movimentos locais.

Embora haja uma correspondência entre as quatro Formas de vida, Thein alega que o que o texto diz estritamente é que as diferenças no mundo são relativas às diferenças do modelo, e não mais que isso.

Assumindo que as quatro partes da CVI são Formas, Thein se pergunta que tipo de Formas elas são, considerando a influência de Aristóteles e de Plotino e dos neoplatonistas, estes últimos tendo discutido o modelo em relação com o intelecto demiúrgico, enquanto o estagirita teria pretendido elaborar uma teoria platônica geral das Formas, que seria confusa, a começar por não se poder dizer se as Ideias são entidades universais ou particulares abstratos.

Segundo Thein, as quatro partes da CVI são Formas, introduzidas não para classificar e descrever a diversidade da vida animal, mas para explicar as grandes divisões da sua organização visível. Mas resta saber que tipo de Formas elas são. De acordo com o estudioso, Platão distingue cuidadosamente dois tipos de Formas; umas são propriedades universais (postas como opostas: beleza/feiura; justiça/injustiça; grandeza/pequenez) e outras são particulares abstratos. O *Timeu*, preocupado com os tipos naturais, menciona apenas estas últimas (por exemplo, Homem, Fogo e Água). A ênfase do *Timeu* não é em propriedades universais mas em particulares abstratos, o que permite a Platão propor um conjunto de padrões para vários conteúdos, com exceção da beleza e da bondade, propriedades universais em que Timeu põe os olhos com relação ao mundo como um todo, já que o único indivíduo que realmente interessa a ele na narrativa é o todo criado pelo Demiurgo (Thein, 2006, p. 261).

Os particulares abstratos podem ser diretamente mas imperfeitamente imitados, essa imitação permitindo um número de particulares sensíveis como portadores de várias propriedades opostas. Os particulares abstratos permitem a Platão supor uma série

de padrões para conteúdos variados das partes e constituintes do mundo. Por exemplo, há uma forma de animal terrestre na CVI da qual os animais terrestres são símiles. Eles são portadores de propriedades opostas, eles são pequenos ou grandes, rápidos ou lentos, belos ou feios, etc., o que indicaria uma diferença entre o uso cosmológico de particulares abstratos e o uso epistemológico de universais. Os universais permitem explicar como coisas de um tipo são belas, grandes ou justas, sem esclarecer de onde vem essas coisas como particulares. Isto é função dos particulares abstratos, tais quais os contidos na CVI. Eles, além de dizer que tipos de coisas existem no mundo, ajudam a explicar como e por qual razão essas coisas vêm a ser, nomeadamente, como semelhanças produzidas ou artefatos.

O recurso a particulares abstratos seria natural no *Timeu*, em que se lida com cosmologia. Assim, Thein reconhece o problema da obscuridade em torno de saber se há Formas dos quatro elementos, mas considera que não é necessário decidir essa questão, uma vez que se pode considerar que os elementos podem ser construídos pela imposição de estruturas geométricas numa matéria desordenada. Timeu chega mais perto de uma distribuição espacial da vida do que o sistema aristotélico das espécies imutáveis, uma vez que, também, a descrição das quatro partes da CVI tem a ver com os elementos. Para Thein, o importante seria distinguir o papel totalmente diferente dos elementos e das quatro partes da coisa viva inteligível enquanto paradigmas. Enquanto as partes da CVI são indivíduos reconhecíveis, os elementos são "*stuff*" ou porções de "*stuff*", cuja organização teleológica só pode ocorrer no interior do universo produzido, em vista do movimento e do deslocamento para os lugares próprios que configuram os elementos. Segundo o autor, enquanto as Formas explicam por que há pássaros no ar, a conexão dos pássaros com o ar

não é prescrita na CVI, uma vez que redescrever o mundo num plano mais elevado não significa explicar sua constituição:

> Agora está suficientemente claro porque, eu assumo, não há necessidade de qualquer mundo inteligível que seria de algum modo mais que as quatro coisas vivas inteligíveis, e porque a consituição do todo visível não deve ser projetada de volta em seu modelo. As partes da CVI são perfeitas no mais alto grau, e imaginar a CVI contendo, por exemplo a Ígnea Forma Vida como uma combinação do Fogo com a Coisa Viva parece bem confuso. (Thein, 2006, p. 264)

Assim, a visão que o autor denomina de "mais austera" da CVI culmina no padrão de perfeição duplo que as Formas de vida devem seguir, um deles sendo com relação à parte relevante da CVI, e o outro sendo com relação ao ordenamento da parte intelectual da alma. É esse segundo padrão que é decisivo para a transformação das formas de vida, que partem da Forma Homem, que é a primeira instanciação mortal do animal terrestre inteligível, e vão se continuando nos processos de reencarnação que possibilitam a diferenciação em muitas espécies visíveis. Como lembra Thein, as espécies não são apenas três em número – Timeu fala de todo o tipo de formas (*all sorts of shapes*) em 91e-92a, e em 92b ele fala de várias espécies de peixes e animais aquáticos. Trata-se de uma rica rede de espécies que *não é* derivada da CVI, mas depende da proximidade ou distância da ordem celestial interna ao mundo (Thein, 2006, p. 265).

Dessa maneira, o Timeu seria a primeira "Teodiceia séria", na medida em que a perfeição do todo seria realizada pela imperfeição das partes. O mundo como um todo é irredutível à soma de suas partes

e constituintes, e essa complexidade seria um campo de provas para as almas em suas vidas, e a origem das espécies mais baixas seria devida à distorção do intelecto humano, tendo em vista que apenas as estrelas fixas são semelhanças diretas de uma parte da CVI. Assim, pergunta-se Thein, em que medida o *Timeu* origina a *scala naturae*? Por que há varias formas de vida, afinal?

Thein termina seu artigo fornecendo uma renovada visão da conhecida abordagem de Keyt (1971). No fim das contas, para além da falácia de divisão e das suposições gerais sobre o sistema de Platão, a questão de Keyt ainda teria valor na medida em que, ao ter afirmado que o deus artesão procura copiar propriedades irrelevantes do modelo, Keyt teria se preocupado em responder porque o mundo é "preenchido com todas as espécies de criaturas vivas" (Keyt, 1971, p. 232 *apud* Thein, 1996, p. 268). A questão última seria: por que há várias formas distintas de vida?

Segundo Thein, como não temos razões para assumir a CVI como um todo dotado de alma, como um animal, exceto por homonímia, tudo o que o Demiurgo pode imitar são as quatro partes do ser vivo inteligível, não havendo nada além para ser replicado. Já o mundo, pelo contrário, possui mais partes e constituintes do que se infere da CVI, e com razão pode ser considerado em seu valor de todo para além da soma de suas partes:

> Em contraste com o todo que contém quatro Coisas Vivas inteligíveis, mas não adiciona nada em sua perfeição e valor, o mundo é estruturado como um todo espacial, teleologicamente organizado, verdadeiramente distinto da soma de suas partes. E é apenas como um todo de tal maneira forte que ele pode facilmente conter muitas

> instanciações das quatro partes da CVI. (Thein, 2006, pp. 268-269)

Ser um todo envolvendo toda a matéria é a propriedade intrínseca do mundo. O *comparandum* é a matéria desorganizada mais do que a CVI, que não tem valor intrínseco como um todo, mas pode ser valorado em virtude de suas quatro partes perfeitas e eternas. Assim, Thein, a nosso ver corretamente, deflaciona a noção de Forma do mundo, e, consequentemente, a noção de mundo das Ideias que a ela subjaz, contribuindo para notarmos a especificidade do νοητόν ζῷον, e como o ser vivo inteligível não corresponde a um mundo inteligível.

4.4.4: Tomando posição com relação ao ser vivo inteligível

Os principais problemas que vemos no artigo de Keyt (1971) e Parry (1979) são os seguintes. Em primeiro lugar, e mais decisivo, porque define toda a abordagem dos autores, é sua clara resolução em tomar o ser vivo inteligível como uma *Forma inteligível do mundo*. Ora, trata-se de uma premissa no mínimo duvidosa, e no limite falsa; ainda assim, desde que assumida, não leva a conclusões coerentes mesmo no sistema de conceitos dos autores que a supõem. Não há um argumento para ela, e, de fato, a vagueza da premissa faz as conclusões desviarem do sentido do texto platônico.

Assim, não é o caso de se tratar da análise mais particular de Keyt da falácia de divisão, nem de procurar uma resposta para ela a partir do modelo do mundo como uma estrutura holística forte, mas de

contestar sua premissa básica. Resumidamente, como vimos, a falácia se daria porque o demiurgo tenta copiar características não essenciais (ou "irrelevantes", nas palavras do autor) de um modelo, mas tendo por base uma distinção comumente atribuída pelos comentadores às Formas platônicas, entre atributos próprios e atributos ideais. Sem entrar no mérito dessa distinção, que o próprio Keyt admite que Platão não reconhecia (embora devesse), a pergunta que fica é: o que garante a premissa não discutida no artigo de Keyt de que o νοητόν ζῷον seja uma Forma inteligível?

De pronto, podemos dizer que nada garante isso, e até o contrário, isto é, que o texto do *Timeu* favorece claramente a ideia de que o νοητόν ζῷον não é uma Forma inteligível. Em primeiro lugar, devemos partir do óbvio: Platão não denomina o paradigma do mundo como uma Forma, ou como um conjunto de Formas subsumidas numa única. Se o modelo do mundo fosse uma Forma, não haveria motivos para não o denominar como tal, assim como, se o modelo do mundo fosse um outro mundo, um metamundo, Timeu teria afirmado isso. Se não o fez, e ao contrário postulou uma diferente noção em seu lugar, isso deve ter um sentido, e cumpre não negligenciar essa estranheza, que ocorre porque a noção é em si mesma opaca e difícil de imaginar, e porque se trata de uma informação nova na obra platônica. Portanto, temos que ganhar entendimento sobre um νοητόν ζῷον, não um κόσμος νοητός, como quis a tradição antiga posterior a Platão, nem um εἶδος νοητός (*Timeu* 51c3-4), e, nem ainda, um νοητός τόπος ou lugar supraceleste. Não há no texto, como supõe Keyt (e muitos outros autores), a afirmação explícita de que o νοητόν ζῷον é uma Forma e que a ele se aplique as mesmas regras e problemas referentes à relação específica entre uma Forma inteligível e um ser sensível.

Um paradigma em Platão nem sempre precisa ser visto como uma Forma, a despeito de em muitos casos os diálogos tratarem de uma relação paradigmática, havendo casos em que o modelo não é uma Ideia inteligível, como em *República* (IX, 597b), em que se diz que há um paradigma no céu para ser imitado na construção da reta πολιτεία, e mesmo no *Timeu*, onde o movimento (visível) dos astros deve ser imitado na vida intelectiva e moral da alma.[126] Além disso, é estranho conceber o ser vivo inteligível como uma Forma: Timeu afirma claramente que ele tem partes (que incluiria, tal como o nosso κόσμος inclui todos os seres visíveis, enquanto partes e enquanto indivíduos, todas as espécies e os indivíduos inteligíveis).

Seria uma excepcionalidade conceber o ser vivo inteligível (νοητόν ζῷον) como uma Forma; nesse caso, ela seria uma Forma extraordinária, diferente das características normalmente atribuídas às Formas, e autores como Parry notam e têm dificuldades de explicar como a denominada criatura inteligível poderia cumprir esses requisitos.

Nas listas de Formas e nas descrições das Formas nos diálogos, relativamente parcas, aliás, nenhuma Forma parece assumir a característica talvez a mais definitiva do νοητόν ζῷον, a qual, como vimos, não se configura num sistema de Formas ou uma entidade orgânica à parte de toda a vida noética, ao contrário do que parece à primeira vista, seguindo Thein. Como foi visto, todos os estudiosos que definiram o paradigma do mundo como uma Forma, a nosso ver

[126] Como afirma Broadie (2004, p. 78, n. 13), não necessariamente devemos entender o paradigma como uma amostra (*sample*): "mas nós não precisamos, já que não é analiticamente verdadeiro em Grego que um paradigma é uma amostra. '*Paradeigma*' pode ser usado de alguma coisa coisa que funciona como um guia sem ser como uma amostra. Para um bom exemplo não consciente (!), ver *Protágoras* (326c8: Protágoras falando): as leis constituem um *paradeigma* para a boa conduta."

erroneamente, tiveram que explicar essa estrutura sistêmica; várias fórmulas foram usadas para contornar a peculiaridade do νοητόν ζῷον e a sua estranha propriedade de envolver como sua parte os seres vivos inteligíveis, os νοητὰ ζῷα, do qual Platão nos informa pouco no *Timeu*.

Caso o ser vivo inteligível (νοητόν ζῷον) fosse uma Forma, então caberia verificar sua especificidade, usá-lo como paradigma para entender as outras Formas e as relações mútuas entre elas, além de verificar sua relação com a figura do Demiurgo e a alma do mundo; e ainda, caberia verificar a relação com os participantes, os particulares sensíveis, já que, afinal de contas, esse é o modelo por excelência, já que maximamente completo, da relação entre os dois τόποι do ser, sendo o paradigma de tudo o que acontece e da vida como um todo, isto é, o mundo.

4.5. Comentários suplementares sobre vida, ser e espaço-lugar em Platão

Já articulamos a passagem de uma leitura *standard* da teoria dos dois mundos para a via alternativa proposta neste livro. Ressaltamos como a abordagem da teoria dos dois mundos a partir da triade "mundo, espaço e lugar" se propõe a recuperar os conceitos mencionados deixados para trás pela via *standard* e a oferecer uma crítica mais completa, direta e sistemática do dogma dos dois mundos, recobrando a dimensão cosmológica-topológica aviltada pela interpretação. Com isso, esperamos recuperar também considerações

de ordem ontológica, merológica, axiológica, filológica e histórica que ficaram de fora da interpretação *standard* da interpretação da teoria dos dois mundos, com prejuízo para a compreensão dessa perspectiva, sobretudo de seus problemas e inviabilidades.

Assim, resta-nos passar a um tema específico no interior de nossa proposta, que poderia ser denominado de modo geral como a relação entre o ser e a vida em Platão, em sua conexão com a teoria dos dois mundos. As considerações gerais sobre o tema aqui proposto, em princípio, nada parecem ter a ver com a interpretação dos dois mundos; na verdade, na bibliografia secundária, faltam estudos que avaliem e articulem os temas da *vida* e do espaço-lugar, bem como retirem as consequências ontológicas disso, como será feito adiante, ao menos de maneira introdutória. Os três tópicos, em separado, constituem um foco de interesse deste livro. A questão da ontologia é central para qualquer estudioso de Platão e dada desde o início de qualquer pesquisa filosófica sobre os diálogos, em particular para o problema dos dois mundos; já a questão do espaço-lugar chama muito menos a atenção dos estudiosos, apesar da importância que tem de maneira geral na filosofia platônica, que também deve ser deslindada, por si mesma e pela relação que mantém com temas ontológicos e com as aporias da via *standard*. Enfim, temos talvez o tópico relativamente mais negligenciado dentre os três, a questão da *vida* em Platão, em todos os seus aspectos, incluindo o biológico, e, ainda, a articulação desses três eixos conceituais propostos.

4.5.1. Fronterotta e uma crítica da crítica da teoria dos dois mundos

Vamos construir a improvável relação entre os três tópicos, o da ontologia, o de espaço-lugar e o da vida.

Comecemos pela ontologia, seguindo o caminho mais usual. Temos aqui um bom exemplo e uma boa maneira de começar a discussão. Evocamos mais uma vez a discussão do livro organizado por Araújo (2014), mais precisamente o capítulo escrito por Fronterotta. Nele, Fronterotta reabilita o sentido existencial de εἰμί no fim do livro V da *República* e sustenta que a distinção entre ciência e opinião seja referida a dois grupos de objetos distintos. Como vimos no capítulo 2, Fronterotta defende, contra Fine e Annas, uma teoria de dois mundos em Platão, em que esses dois grupos de objetos (Formas/particulares sensíveis) constituem dois âmbitos, com duas esferas de referência, predicação e verdade diferentes, consagrando graus distintos de ser, tomado no sentido existencial, do qual resultam dois modos de "*presença*" totalmente distintos e irredutíveis um ao outro (Fronterotta, 2014, p. 80).

Concentramo-nos em um aspecto da leitura de Fronterotta nesse momento, deixando de lado outros elementos da rica argumentação do autor italiano em favor de seu ponto de vista. Em particular, refirimo-nos a um dado momento da argumentação em que ele está a criticar Fine e sobretudo Annas, as quais consideraram que a ideia de *graus de ser* no sentido existencial seria simplesmente "boba" (Fronterotta, 2014, pp. 62-63). Em linhas gerais, Fronterotta afirma que as objeções de Fine e de Annas é que seriam "bobas", pois uma atenta consideração da passagem do fim do livro V, somada a uma

reavaliação dos sentidos do verbo εἰμί em grego antigo, levaria justamente à conclusão oposta, a saber, de que Platão realmente consideraria os particulares sensíveis como "semiexistentes", como mais ou menos existentes, no sentido de terem menos "ser" do que as Ideias, sendo eles os objetos exclusivos da opinião. Fronterotta atribui a responsabilidade da negação da noção de "*Existenzgrade*" (graus de existência), que ele procura recuperar, ao anacronismo de alguns intérpretes anglo-saxões, a partir de Vlastos (Fronterotta, 2014, p. 62, n. 23).

Nesse contexto, Fronterotta faz a comparação que interessa mais neste momento. Para ele, além do formalismo analítico, autores como Fine, Annas e Vlastos (além de Kahn) estariam se valendo do que ele denomina de interpretação "biológica" do sentido existencial do verbo ser. Esse sentido seria oposto ao de εἰμί privilegiado por Fronterotta, que defende a prioridade do sentido existencial de ser e o define como a "*presença*, o seu dar-se ao discurso e pensamento". Ele continua, explicando a diferença de sua concepção:

> Afirmar-se-ia em tal caso, por exemplo, a prioridade de um significado de ser que pode ser definido como existencial, mesmo que se queira dizer com isso não tanto "a existência em vida" do sujeito, quanto a sua presença, o seu dar-se ao discurso e pensamento, o que certamente não implica um dado biológico, mas uma constatação de realidade e consistência, justamente ontológica. (Fronterotta, 2014, p. 64)

Destaca-se a tentativa do autor italiano de opor ao modo da "presença" um sentido existencial que não teria nada a ver com um suposto sentido "biológico", e que seria, então, propriamente

"ontológico". A determinação desse sentido, no entanto, parece vaga, e só ganha uma definição mais nítida quando oposta ao sentido "biológico" que Annas teria adotado, segundo Fronterotta, quando classificou como boba a compreensão de que é um absurdo conceber que os particulares sensíveis existiriam e não existiriam ao mesmo tempo, desde que se tome εἰμί no sentido existencial. A oposição *ontológico-biológica* retorna com destaque precisamente na conclusão do artigo, em que Fronterotta restabelece o que ele denomina de versão "*standard*" da teoria dos dois mundos; a passagem foi citada no capítulo 2 (seção 2.3), e aqui se adiciona um complemento para ressaltar a importância para o professor italiano da oposição entre um sentido existencial-ontológico *versus* um sentido biológico:

> [...] acerca deles [dos dois mundos povoados por diferentes objetos] não é absurdo nem, *pace* Annas, bobo sustentar que um é e existe plenamente, ao passo que o outro "é e não é" e "existe e não existe" ao mesmo tempo, no sentido que é e existe de modo parcial: não é absurdo, nem bobo, formular essa tese, porque ela se justifica com base na constatação de que a existência do ser não é a vida biológica ou propriamente física, mas uma condição que se coloca para além dela, ou melhor, que a precede e determina [...]. (Fronterotta, 2014, p. 80)

Enfim, acrescentamos um detalhe crucial da nota 26, em que Fronterotta tinha demonstrado já um incômodo com o sentido da interpretação que ele presume ser "biológica":

> [...] se a existência é propriamente a vida, que poderiam significar as expressões "viver maximamente ou plenamente" e "viver parcialmente ou menos" (excluído,

> naturalmente, o óbvio significado quantitativo)? (Fronterotta, 2014, p. 64, n. 26)

Então, além dos demais erros que se poderia imputar à tradição analítica anglofônica, caracterizada por um "incômodo intelectual com a metafísica" (que seria, nas palavras de Fronterotta (2014, p. 59), a verdadeira razão para a tentativa de criticar a teoria dos dois mundos classicamente atribuída a Platão), teríamos uma compreensão "biológica" do sentido existencial do verbo ser, que tornaria "boba" a base de alguns dos argumentos que certos autores mobilizaram contra alguns grandes dogmas do platonismo, nomeadamente, o da teoria dos dois mundos e a noção de *Existenzgrade*, recusada como incoerente por seus críticos.

Em primeiro lugar, deve-se notar que as considerações de Fronterotta acerca da noção de vida implicadas em sua concepção do "sentido biológico" do existir não são nada marginais na tomada de posição do autor italiano. Depois, a abordagem do assunto da vida pelo autor parece configurar um equívoco, dado em três níveis: a) a crítica ao suposto sentido biológico da existência não se dispõe àquilo que ela pretende, isto é, não forma objeções válidas contra as interpretações recusadas, em especial as de Kahn, Fine e Annas, autoras que não necessariamente estão formulando suas interpretações com base nessa suposta "interpretação biológica" da noção de existência (o mais próximo disso, mas ainda diferente, seria a discussão de Kahn sobre o sentido "vital" de εἰμί); b) a tentativa de distinção entre o sentido ontológico de εἰμί do dito "dado biológico" não é convincente, pois é igualmente estranho pensar numa existência sem qualquer determinação (daí o vago vocabulário de Fronterotta, que poderia sugerir uma referência ao pensamento de

Heidegger, que, no entanto, não é mencionado em parte alguma do texto) do sentido existencial de ser como o imediato "dar-se", ou como "presença"; c) acima de tudo, as considerações de Fronterotta sobre o sentido "biológico" de ser podem entrar em choque com o que lemos nos diálogos sobre a noção de vida, e Fronterotta, especulando um sentido próprio seu, no contexto de uma polêmica, deixa de averiguar o que os diálogos têm a dizer sobre isso, ao menos no capítulo em questão.[127]

Em linhas gerais, Fronterotta admite de maneira explícita sua intenção de restaurar a versão *standard* da teoria dos dois mundos (isto é, a versão forte da teoria dos dois mundos). Ainda que de uma maneira extremamente qualificada e detalhada, sua leitura não escapa

[127] É verdade que, num capítulo de 2021, Fronterotta analisou as noções de vida e pensamento em Platão relacionando o *Timeu* com o *Sofista*. Ele parte da noção de movimento atribuída ao "παντελῶς ὄν" no *Sofista* (248e-249a) pelo Estrangeiro de Eleia, que Fronterotta entende num sentido "intensivo" (ser plenamente) mais do que "extensivo" (a totalidade dos entes), pois, nesse segundo caso, seríamos obrigados a conferir movimento ao âmbito inteligível, o que seria impossível por definição. Depois de passar em revista o problema de como o inteligivel, sempre descrito como imutável e imóvel, pode ter algum movimento, como quer o Estrangeiro no diálogo, Fronterotta conclui que essa κίνησις e ζωή afirmada no *Sofista*, ou seja, a vitalidade do παντελῶς ὄν só pode ser entendida como a "dinâmica relacional interna" da interação das Ideias entre si em termos de "κοινωνία" (2021, p. 66), e nunca em termos de mudança de lugar e alteração. O autor sugere que esse esquema pode ser estendido ao *Timeu*, em que o modelo do mundo, um ser vivo inteligível (νοητόν ζῷον), ou ser vivo pleno (παντελής ζῷον) à diferença do ser vivo visível (ὁρατὸν ζῷον), sua imagem, não pode ter alma e corpo (e assim não poderia ter movimento, inteligência e vida, que estão vinculadas à ψυχή, de acordo com o *Sofista* e outros diálogos platônicos). Fronterotta admite que a "vitalidade" do paradigma no *Timeu* deve ser entendida no sentido restrito da relação das ideias entre si, ou dos seres vivos inteligíveis entre si. Para Fronterotta, no *Sofista* (248e-249a) o sentido primordial da discussão é conceber o movimento na esfera do inteligível, e os outros termos, como vida, alma e inteligência mencionados pelo Estrangeiro são epexegéticos do movimento que a personagem de Platão visa conferir ao âmbito do ser contra os adeptos do idealismo radical, os "amigos das Formas", que renegam totalmente o movimento no plano noético.

de um paradigma interpretativo que se consolidou desde o século XIX entre os platonistas. Nesse aspecto, por exemplo, Fronterotta dá toda importância ao esquema "artesanal-produtivo" (demiúrgico) para se pensar a relação das Formas com os particulares sensíveis (Fronterotta, 2014, pp.78-79), mas esquece outros aspectos centrais dessa relação, em especial, os aspectos "vitalistas", por assim dizer, os quais estão sendo indicados nesta seção. Em especial, evocamos a discussão do *Timeu* sobre a produção do mundo como uma cópia, por um Demiurgo que tem como modelo aquilo que foi denominado no diálogo de νοητόν ζῷον, e o fato de esse produto ser ele próprio um ζῷον ὁρατόν, um ser vivo que possui um corpo e uma alma e é inteligente (ἐμψυχον ἔννουν; *Timeu* 30 b8). Argumentamos aqui contra a proposta do autor italiano em função de um outro entendimento da noção de vida nos diálogos platônicos, e sugerimos ainda que a leitura de Fronterotta dá um bom exemplo de como os aspectos "vitalistas" ficam em segundo plano em se tratando da discussão sobre os sentidos do verbo ser, de tal modo que, entre outras consequências, o νοητόν ζῷον é sem dificuldades transformado no κόσμος νοητός, fundando, assim, um dos principais pilares da interpretação da teoria dos dois mundos.

Isto é apenas um prelúdio do que temos a investigar nas páginas seguintes, mas é possível antecipar que a noção de ser em Platão é inseparável da noção de vida, e que faz sentido distinguir *graus de vida*, por assim dizer, na obra de Platão. De todo modo, pensamos ser importante restituir a dimensão vital em toda a discussão ontológica e parece estranho o abismo que Fronterotta procura estabelecer entre ontologia e biologia em Platão, entendendo-se, é claro, como os diálogos ressignificam e mesmo criam uma concepção totalmente singular de vida, a qual, nos parece, Fronterotta (e muitos partícipes

do paradigma "artesanal-produtivo") não leva em consideração no debate sobre a interpretação dos dois mundos.

4.5.2. Ser e vida: crítica a um consagrado paradigma de leitura

De uma crítica a um aspecto da leitura de Fronterotta acerca de uma importante discussão na bibliografia secundária, relativa à distinção entre ciência e opinião, aos sentidos do verbo ser e à interpretação da teoria dos dois mundos, passamos a uma abordagem mais geral acerca do problema da vida em Platão. O percurso pelo artigo de Fronterotta, contudo, nos dá o ensejo para mostrar a relação entre os temas da ontologia e da epistemologia platônicas com o tema da βίος/ζωή, nem sempre destacada pelos especialistas e marginal na discussão existente sobre o sentido da teoria dos dois mundos.

Como vimos, a articulação começou a ser desenhada quando Fronterotta aproximou um sentido do verbo ser da noção de vida, acusando os comentadores analíticos de terem confundido a nuança existencial do verbo com uma suposta noção biológica, que para ele seria "física", e que ele opõe à pura "presença", que seria de uma outra ordem, propriamente ontológica, ou metafísica. Fronterotta, ao que parece, atribui tanto um anacronismo quanto um equívoco à interpretação "biológica": a noção de vida não se aplicaria ao sentido existencial do verbo ser (definido pela estranha pura "presença", por sua vez caracterizada por um modo de estabilidade estranho ao dito "mundo sensível"), e não se poderia imaginar como uma Forma platônica seria "mais" do que um particular sensível no sentido de mais "viva" do que os seres sensíveis. Contudo, certas passagens dos

diálogos, como por exemplo *Timeu* 30b *et seq*., dão margem à concepção inversa, quando se descreve o exemplar de vida completa e perfeita que é o νοητὸν ζῷον (ser vivo inteligível), dito παντελὴς (31b1), ἀίδιον (37d1) e τέλειος ζῷον (39e1), ou, ainda, ὃ ἔστιν ζῷον (39e8), e a vida dele derivada, a do ser vivo visível. Este último, Timeu faz questão de notar, é "*verdadeiramente*" (τῇ ἀληθείᾳ) um ζῷον, isto é, não provavelmente, pondo ênfase nessa nova definição, tal como destaca Lloyd (1966, p. 255, n. 3; cf. *Timeu* 30b9-10).

Os comentadores, discutindo os sentidos do verbo εἰμί e outras questões clássicas da "ontologia" platônica, em geral deixaram em segundo plano ou mesmo sequer mencionaram outros atributos e vinculações da noção de ser, como, por exemplo, os sentidos locativo e vital do verbo, ambos bem destacados na leitura que Kahn faz dos significados do verbo – o que é estranho, uma vez que a obra de Kahn tem sido amplamente comentada na literatura secundária sobre a teoria dos dois mundos. Sobre o sentido locativo inerente ao verbo εἰμί, Kahn sempre admitiu a *prioridade*, em sentido forte, ou seja, anterioridade tanto com relação ao grau de importância quanto à ordem de aparição, sendo o sentido locativo de εἰμί a *primeira* nuança distintiva do verbo, em que ser, de acordo com a tese de Kahn acerca da evolução dos usos do verbo, significa, primeiramente, *ser num lugar* (Kahn, 1966; 2003, pp. 156-167). Já vimos essa questão no capítulo 3, mas vale a pena ainda considerar o ponto de vista do linguista van Ruijgh (1979), que, numa resenha crítica ao livro de Kahn de 1973 (reeditado com correções em 2003), reforça ainda mais a tese de que o sentido básico de εἰμί seja o locativo, com o que Kahn aquiesce, numa obra bem mais recente (Kahn, 2013, pp. 97-98), ressaltando apenas que não concorda com o valor universal do sentido locativo como quer Ruijgh.

Já sobre o sentido vital de ser, Kahn o descreve em várias partes de sua obra também como um sentido fundamental de εἰμί e um dos primeiros a aparecer, em termos de evolução diacrônica. Nesse caso, ser pode significar "estar vivo", "estar presente", "habitar em", e esse sentido é relacionado por Kahn tanto ao sentido da "presença" (privilegiado por Fronterotta) quanto ao sentido locativo de ser, de tal modo que certos usos do verbo podem indicar o ser pelo sentido de uma dada vida presente num certo lugar (e durante um certo tempo, por estar associada também ao sentido "durativo" do verbo) (Kahn, 2003, pp. 217, 240-245, 374-379).[128]

Devemos ressaltar que Fronterotta, diferentemente dos outros artigos do livro organizado por Araújo, por exemplo, reconhece os outros sentidos do verbo ser para além dos três principais privilegiados pelos estudiosos de Platão (existencial, veritativo e predicativo), mencionando, uma única vez, as "*nuances*" vital, locativa, durativa e presencial atreladas ao verbo (Fronterotta, 2014, p. 64),

[128] Para voltar a um tema já tratado no Capítulo 3, vejamos o que diz Kahn na introdução de 2003 ao seu livro sobre os sentidos do verbo "ser" em Grego (2003, p. XVII): "Qualquer tentativa de derivar os diferentes usos de *einai* de um único *Urbedeutung* ou significado fundamental começará plausivelmente a partir do sentido vital-locativo 'viver, habitar' atestado para pessoas em sentenças do Tipo I (acima, com exemplos nas páginas 240-5) ou do sentido locativo mais geral: 'estar presente, estar disponível, *vorhanden sein*'. Até certo ponto, este significado quase existencial está automaticamente implícito em todo uso de cópula de *einai* com complementos locativos: *Sócrates está aqui, Sócrates está na ágora*. É por isso que o absoluto, o uso 'existencial' do verbo também pode ser visto como o resultado de zerar o adverbial de lugar nesta construção locativa: *Sócrates é* (*em algum lugar*). A existência é, por assim dizer, localização generalizada ou deixada indeterminada. Tal sentido locativo-existencial do verbo corresponde à antiga noção grega (atestada de Górgias a Aristóteles) que 'tudo o que é, está em algum lugar; o que não está em algum lugar não é nada'. Daí quando Platão quis pela primeira vez definir uma noção não espacial de realidade para as Formas, ele foi obrigado a localizá-las em um *noêtos topos*, um espaço inteligível (*República* VI, 508c1)."

mesmo que para subsumi-las no sentido existencial, tal como o autor italiano o entende, como um desejado *Urbedeutung*, como "o grau zero" do ser (p. 69), do qual os outros sentidos emergem como "esfumaturas operativas" (p. 79).

Enfim, o quadro que queremos criticar está retratado. Vimos como Fronterotta, em sua crítica aos críticos da teoria dos dois mundos, procurou opor um sentido ontológico puro a um sentido biológico, que teria sido adotado por algumas comentadoras. Todavia, essa operação não nos parece plausível. Em primeiro lugar, nenhum dos autores criticados por Fronterotta nas obras mencionadas atribui qualquer peso a uma noção "biológica" de ser tal como o autor italiano a concebe. Em segundo lugar, os diálogos não caminham nessa direção. Ao contrário, além de a noção de *vida* ser fundamental na obra platônica de maneira geral, em alguns momentos ela aparece diretamente vinculada aos temas da ontologia e da epistemologia, para não dizer nada de sua óbvia vinculação com os temas ético-políticos, retratada na pergunta fundamental da obra platônica, muito bem resumida no *Górgias* (492d5), cuja principal discussão é πῶς βιωτέον, isto é, como se deve viver, bem como toda a discussão da *República* (I, 352d5-6), cujo centro é também a questão acerca de qual modo devemos viver.[129]

[129] Muniz resume bem a importância da questão da vida (entendida como o fundamento do pensamento ético-político platônico) em conexão com as demais regiões do pensamento de Platão, inclusive com a denominada teoria dos dois mundos. Segundo Muniz, 2002, p. 186: "A justificativa para uma busca por essa positividade [isto é, uma visão mais positiva do mundo sensível] é dada tanto pela estratégia da filosofia de Platão de fundar as condições para que se possa ter acesso à ordem que permanece sob o movimento errático do mundo sensível quanto na insistência com que Platão afirma a questão mais importante de todas, a mais crucial para a filosofia: como devemos viver uma Vida Boa? É esta a questão que está pressuposta em todas as discussões lógicas ou ontológicas que percorrem os *Diálogos*.

A nosso ver, a visão de Fronterotta acaba não destoando muito dos comentários tradicionais da filosofia platônica, sobretudo a partir do século XX em diante. Temos a impressão de que o tema da vida, em sentido amplo, sofre com uma desatenção da parte dos comentadores. Como argumento, poderíamos citar a pouca quantidade de livros e artigos acerca do tema da vida em Platão, o que impressiona devido à importância que o filósofo ateniense dá às noções de βίος e ζωή em seus diálogos, no que, com efeito, não labora sozinho, uma vez que tanto os pensadores pregressos, ainda hoje conhecidos como "pré-socráticos", bem como os pensadores posteriores, tais como Aristóteles, os estoicos, os neoplatônicos e os platonistas cristãos, colocaram no centro de seus sistemas a noção de *vida*.

No que segue, serão apontadas algumas relações entre ser e vida na obra de Platão, privilegiando-se os sentidos mais relevantes para a questão dos dois mundos. Antes disso, porém, apresentamos certas ocorrências pregressas e posteriores do tema, de maneira bastante sintética, com vistas a indicar que não apenas em Platão, mas nos textos filosóficos gregos antigos de modo mais geral existe uma consciente e difundida concepção de que o ser, de várias maneiras, está ligado a noções vitalistas, a processos que hoje chamaríamos de fisiológicos e ou biológicos, como reprodução, respiração, movimento, etc.

Com relação ao contexto da filosofia grega, apoiamo-nos na sintética e convincente exposição de Lloyd (1966) sobre as metáforas e analogias recorrentes no pensamento antigo. Além do foco geral do livro nas discussões sobre lógica e metodologia no pensamento

E a vida a ser vivida da melhor maneira possível é aquela neste mundo de sensações e prazeres. É necessário, portanto, relativizar o desprezo platônico pelo mundo sensível e integrá-lo a uma ética da construção da Vida Boa."

especulativo grego, o capítulo 4 da obra traz um instigante estudo comparativo das imagens e metáforas utilizadas pelos filósofos para expressar relações cosmológicas e o próprio mundo como um todo, em que se destacam, segundo Lloyd, três grandes grupos, o "sociopolítico", o "vitalista" e o "tecnológico". O mundo é comparado, respectivamente, a um Estado, a um organismo vivo e a um artefato (Lloyd, 1966, pp. 210-272).

Deixando de lado o primeiro e o último grupo, exploramos a discussão de Lloyd sobre a comparação do cosmo a um ser vivo e o uso de noções e imagens vitalistas na discussão filosófica dos primeiros pensadores gregos (Lloyd, 1966, pp. 232-272). Lloyd parte dos milésios e sustenta que em cada um deles existe uma presença notável das comparações do mundo e de seus processos em termos de vida, ou relacionados à vida, crescimento orgânico e processos biológicos. Ele menciona testemunhos e fragmentos dos pré-socráticos, de Tales a Diógenes de Apolônia, depois textos de Platão e Aristóteles, nos quais a origem e a interrelação das coisas são descritas em termos vitalistas ou biológicos. São vários os exemplos e as ideias evocadas, e vamos mencionar apenas alguns para termos uma noção do assunto e das fontes que o amparam. De fato, o escopo de Lloyd para indicar as noções "vitalistas" (também ditas "biológicas" em alguns casos) encontradas nos textos antigos é amplo; ele recolhe desde comparações envolvendo processos biológicos, como nascimento, respiração, etc., até as explícitas afirmações de que o mundo é um ser vivo.

Considerando o dito de Tales (que ecoa ao longo de toda a filosofia grega e em seus primórdios pré-filosóficos) de que tudo está

cheio de deuses,[130] Lloyd entende que os gregos entenderiam essa sentença em relação com a noção de vida também, uma vez que o divino naquela cultura sempre estivera de algum modo associado ao vivente, tal como em Hesíodo, que, para explicar a ordem de todas as coisas, relata o nascimento dos deuses em sua *Teogonia*. Os filósofos não deixaram de desenvolver à sua maneira as noções vitalistas presentes em sua cultura, e essa apropriação e evolução fomentou uma série de processos e métodos nas ciências.

Testemunhos e fragmentos relativos a Anaximandro (DK 12 A 15; *Física,* III, 4, 203b6-28), por exemplo, dão conta de que o ἄπειρον é "imortal" e "indestrutível", enquanto Anaxímenes (DK 13 A10) postulou que o ar era "divino", e ambos chegaram mesmo a conceber, segundo Lloyd, o mundo como um todo como um organismo vivo único (Lloyd, 1966, p. 234).

O exemplo de Heráclito também é eloquente, na medida em que o efésio concebeu sua substância primeira como "imbuída de vida", e, além disso, em seu famoso fragmento DK 22 B30, em que sustenta que este κόσμος não foi produzido por homens ou deuses, introduz o termo ἀείζωον, ligado ao fogo, que seria então "sempre vivo", a cada vez animado.

Com relação aos pitagóricos, apesar do problema das fontes, poder-se-ia dizer que as concepções vitalistas tiveram um papel preponderante em suas cosmologias. Lloyd cita a *Metafísica* (XIV, 3, 1091a 15 *et. seq*), na qual os pitagóricos são criticados por Aristóteles, que implicitamente evocaria a tese atestada em testemunhos posteriores de que o "um" seria proveniente da "semente", enquanto na explicação da cosmologia pitagórica antiga se tem notícia de que o

[130] Ver, por exemplo, *Leis* X, 899b.

envolvimento do ilimitado pelo limite seria comparado a uma "inalação" (Lloyd, 1966, p. 238; *Física,* IV, 7, 213b22-24; *Éclogas* 1181c).

Lloyd conclui que, para os três Milésios, bem como para Heráclito e os pitagóricos antigos, há evidências de que eles concebiam a substância primeira das coisas como imbuída de vida, e, em alguns casos, que o próprio κόσμος ou explicitamente vive de alguma maneira ou é comparado a um ser vivo. Entretanto, Parmênides, por outro lado, representaria uma certa descontinuidade para o vitalismo presente na filosofia grega, pois sua descrição do ser atacaria a suposição de que o mundo poderia nascer, crescer ou evoluir como um ser vivo (DK 28B8 6-7; Lloyd, 1966, p. 241), presente no período pré-Parmênides como um modo comum de explicar a realidade e seus processos.[131] Depois de Parmênides, o vir a ser, a mudança e o movimento se tornam de fato um problema, e os pensadores posteriores tiveram que lidar com a (im)possibilidade de algo vir do não-ser, ou ainda, com o problema do movimento e da mudança.

Ainda assim, apesar da divisão de águas que Parmênides teria operado no vitalismo de seus antecessores, para Lloyd, pensadores posteriores como Empédocles, Anaxágoras e outros não deixaram de

[131] Lloyd lembra, por exemplo, trechos do fragmento 8 (6): τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ; e ainda, por exemplo, na linha 7, a frase "πῆι πόθεν αὐξηθέν". Em termos literais, a frase tem dois advérbios de lugar: "por onde" e "de onde". É estranho que Lloyd perca a dimensão espacial quando traduz πῆι por "como", do mesmo modo que. Palmer (1999, p. 4), enquanto Graham (2010, p. 217) hesita em sua tradução vertendo por "where [or: how]". A versão de Santoro é melhor: "Por onde, de onde se distenderia." É claro o aspecto espacial (direcional e extensional) da questão, que ecoa ainda na negação da troca de lugar (τόπον ἀλλάσσειν; B8, 41) e da negação do crescimento (no sentido biológico e no sentido espacial). Vale notar que, em Platão, por exemplo, αὔξη pode ter também o sentido de desenvolvimento numa das três dimensões espaciais (*República* VII, 528b1-2).

explicar o funcionamento do mundo a partir da vida e seus processos. Anaxágoras ainda teria esposado uma doutrina das sementes, enquanto os atomistas, que poderiam ser imaginados como os mais avessos à concepção da realidade como um todo em termos de vida, em especial pela concepção mecanicista e a explícita distinção entre o gênero animado e o inanimado (ἔμψυχα e ἄψυχα; DK 68 B 164; Lloyd, 1966, p. 250, n. 3), ainda teriam algo como uma substância viva primeira, a massa dos átomos. Empédocles, por outro lado, ganha um tratamento modesto no capítulo de Lloyd, sobretudo se pensarmos que o *Sphairos* seria ele próprio um ser vivo e descrito em termos de vida. Entretanto, Lloyd destaca apenas a continuidade das noções vitalistas pela descrição da relação erótica que Empédocles usa para ilustrar uma das fases do mundo, e que o pensador concebeu o *Sphairos* como um corpo esférico sem órgãos, o que provoca ecos no *Timeu*, no processo de composição do corpo do mundo.

O *corpus hipocrático* também representa uma importante referência para Lloyd, que não esquece o primeiro texto antigo em que temos uma menção explícita ao tema da analogia entre "macrocosmo" e "microcosmo". *Sobre o regime* e o *De Hebdomadibus* expressariam essa relação, ainda que em alguns momentos de modo cru, mas resultaria clara a concepção do mundo concebido como um organismo vivo, uma vez que o corpo é comparado ao κόσμος, no sentido da totalidade.

A partir desse contexto, não surpreende que a análise culmine em Platão. Segundo Lloyd:

> Além do mais, a doutrina do mundo-organismo-vivo é expressa mais claramente nas obras de Platão do que em qualquer outro texto remanescente do século quinto ou

> quarto: para Platão o universo é uma criatura viva, composta de alma e corpo, não menos que isso. (Lloyd, 1966, p. 266)

O filósofo ateniense teria intentado uma grande resposta ao problema posto por Parmênides acerca das aporias do não-ser, em particular, para o problema do movimento e da mudança, introduzindo um novo elemento na discussão, totalmente extraordinário, a distinção essencial entre corpo e alma. Segundo Lloyd, uma das principais consequências da distinção característica de Platão seria a postulação da alma como o princípio do movimento. No *Fedro* (245 *et seq*.), a doutrina da alma como princípio de movimento seria apresentada pela primeira vez, na qual estaria "implicada" o conceito de "alma do mundo", que os ditos diálogos de maturidade, como o *Timeu*, desenvolvem. A partir daí, os demais diálogos avançam na concepção de que o mundo é na verdade uma "*living creature*" dotada de alma e razão, tal qual no *Timeu* (30b), assim como no *Político* (269d), enquanto o *Filebo* explora a relação entre nossos corpos, formados de elementos provenientes do próprio todo, onde existem as mesmas formações que nos compõem, o que se estende à concepção da alma, isto é, à postulação de que existe uma alma do todo (Lloyd, 1966, p. 255).

Antes de terminar o resumo do capítulo de Lloyd, registramos ainda a pertinência das considerações do autor sobre Aristóteles (Lloyd, 1966, pp. 257-271), cuja discussão acerca da substância primeira de seus predecessores como algo vivo, além da análise sobre causa do movimento e sua explicação acabam fornecendo o parâmetro de análise geral do qual Lloyd se vale de maneira equilibrada. Lloyd destaca muito bem como o estagirita questiona de modo explícito a

noção de que a substância primeira (ou a matéria) dos pré-socráticos seja divina ou imbuída de vida (*De Caelo* I), que ele se posiciona contra Platão ao negar que haja algo como uma alma do mundo, uma entidade vital perpassando pela realidade, mas dela separada, que a alma seja um automovente, entre outras críticas. Entretanto, Lloyd não deixa de ponderar também como para o último Aristóteles (aí considerada a "evolução" de seu pensamento, no sentido proposto por Jaeger) o próprio movente imóvel de toda esfera sublunar é considerado, além de separado, como uma substância viva, e, mais que isso, como um vivente em grau máximo, com uma vida mais perfeita e de certo modo como causa das demais vidas, estando decisivamente ligado ao movimento e a todos os entes físicos (a quem move como um objeto de desejo, por ser "amado"; cf. *Metafísica,* XII, 7, 1072b3).[132] Em certo sentido, seria como se Aristóteles refinasse as concepções vitalistas de seus predecessores, retirando os aspectos mais míticos e reparando seus erros, de onde emergiria um sistema da vida mais sutil e complexo, mais apto do ponto de vista da biologia, da astronomia e da dinâmica.

Em suma, o capítulo de Lloyd fornece uma boa ideia da presença e da importância da noção de vida na filosofia grega antiga, expressa na expressão "*instinct with life*", que recorre ao longo da seção do

[132] A esfera supralunar é divina, fica no alto; o éter e os corpos celestes são divinos e dotados de alma (ἔμψυχον) (*De Caelo*, 270b5, 284a2, de acordo com Lloyd (1966, p. 259, n. 1). Embora o *De Anima* (A 2) trace uma distinção nítida entre coisas animadas e inanimadas, as obras biológicas complicam a referida distinção devido à continuidade da natureza e da vida (*História dos animais* VIII, 1, 588b4; *Partes dos animais,* IV, 5, 681a12). Aristóteles se pergunta se a κίνησις não seria ela própria um tipo de ζωή (*Física,* VIII, 1, 250b14), e, na *Metafísica*, fornece como exemplo mais apropriado da distinção entre ato e potência o organismo maduro que se desenvolve a partir da semente, cf. Lloyd, 1966, p. 265, n. 2.

capítulo 4 de seu livro. Uma das premissas de toda a seção, que o autor procura provar, a nosso ver com sucesso, é a seguinte:

> Dois temas que recorrem na filosofia Grega do período Pré-socrático em diante são a noção de que a substância primária das coisas é em certo sentido imbuída de vida, e que a Ideia de que o mundo como um todo é (ou ao menos é como) um organismo vivo. (Lloyd, 1966, p. 233)

Para Lloyd, as concepções vitalistas tiveram um papel fundamental na história do pensamento especulativo grego, pois a concepção do mundo como um vivente convinha à concepção de um universo como uma totalidade singular (*a single whole*), composta de partes interrelacionadas, e ao mesmo tempo em que as noções como "crescimento natural" e "evolução" (Lloyd, 1966, p. 265) permitiam a elaboração de modelos de explicação do *desenvolvimento* dos processos cósmicos.

Embora a análise de Lloyd sobre as metáforas vitalistas na filosofia grega antiga esteja mais diretamente ligada à noção de mundo ("cosmos" ou "*world*"), ela também se dirige à noção de ser, a que Lloyd alude diversas vezes, numa terminologia aristotélica, como a "substância primeira" das coisas. Assim, tomamos as suas considerações como evidência para a tentativa de mostrar como a noção de vida, em suas mais variadas facetas e diferentes possibilidades de definição, pode ser encontrada no centro da reflexão ontológica, da física e da metafísica, e, ainda, da psicologia e zoologia, não só de Platão, como também de outros pensadores.

Não obstante, as evidências até aqui apresentadas, de maneira sumária, não representam tudo. É conveniente apresentar ainda, rapidamente, mais uma referência secundária voltada ao tema da

relação entre vida e ser (relação esta que, como mostrou Lloyd, é mediada pela noção de "mundo"), antes de voltar a Platão e especificar mais a questão.

Trata-se do livro de Naas, *Plato and the Invention of Life* (2018). É impossível fazer aqui uma resenha do livro, que, pela profundidade e originalidade com que trata o assunto da "vida" na obra de Platão, mereceria uma síntese mais alentada e que cobrisse a complexidade de seus capítulos e de sua proposta geral, em alguns pontos bastante especulativa. O autor parte da questão de Derrida, num livro de 2002 (*H.C. pour la vie, c' ést à dire...*) dedicado a Cixous,[133] no qual o autor argelino retoma a γιγαντομαχία do *Sofista* e a amplia para conceber a grande questão da filosofia, de Platão a Heidegger, passando por Descartes, Nietzsche e Husserl, como a questão da relação entre o ser e a vida.[134] Por outro lado, outra referência central no livro de Naas é a obra de Krell (1992) sobre a relação entre ser e vida no pensamento de Heidegger, em que a noção de ζωή é destacada, apoiada na reapropriação heideggeriana da filosofia grega em geral, e, em particular e inusitadamente, na de Platão.

A alguém que objetasse que Derrida estaria projetando em Platão um tema que seria mais facilmente associado à filosofia pré-socrática, Naas relembra que a própria γιγαντομαχία do *Sofista* é determinada pela noção de vida, uma vez que o Estrangeiro, no contexto da disputa entre os amigos das Formas e os filhos da terra,

[133] Poeta, dramaturga, ensaísta, professora, feminista, grande conhecedora e introdutora da obra de Clarice Lispector na França, amiga de longa data de Derrida.

[134] Veja-se a citação de Derrida, de acordo com a tradução para o inglês utilizada por Naas, 2018, p. I: "Na gigantomaquia filosófica [que vai] de Platão a Descartes, de Nietzsche a Husserl, Bergson e Heidegger, entre outros, a única grande questão que permanece indecisa seria saber se é necessário pensar o ser [*l'être*] antes da vida [*la vie*], seres [*l'étant*] antes dos vivos [*le vivant*], ou o contrário."

não deixa de colocar a questão, já apontada algumas vezes neste texto, da relação entre ser e vida. É verdade que o problema fundamental da passagem é sobre o ser, pelo qual disputam os que arrastam a verdadeira οὐσία do céu e do não visto (ἐξ οὐρανοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου) para as coisas apenas que são corpo e desprezam os que postulam algo de incorpóreo, contra os que, por outro lado, se valendo de armas provenientes do alto e do invisível, contra-atacam afirmando que a ουσία seria própria de Formas noéticas e incorpóreas (νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη), destroçando a verdade dos primeiros, que para eles seria uma "geração" inferior à essência.[135] Entretanto, como ressalta Naas, o Estrangeiro procede lançando aos dois grupos duas questões (*Sofista* 246d-e): se eles pensam existir algo como o θνητὸν ζῷον (o ser vivo mortal), entendido como "um corpo com uma alma", e em que medida eles conferem à alma um lugar entre as coisas que existem.

Para Naas, o Estrangeiro poderia ter proposto qualquer outra pergunta, e se ela incidiu sobre o ser vivo, sugere o autor, deve ser porque essa seria a via mais fácil para mostrar aos dois lados a existência dos dois reinos, o visível e o invisível.

Naas se propõe a mostrar o papel estruturante e central da vida (βίος e ζωή) em Platão, da questão ética do melhor modo de vida à invenção da noção de verdadeira vida; embora não exista um diálogo

[135] Como afirma Naas, 2018, pp. 2-3: "O nome gigantomaquia pode, portanto, remontar a Platão, mas não necessariamente àquilo que Derrida o caracterizou. Pode-se, portanto, argumentar que Derrida projetou em Platão um tema ou uma questão que é central, de uma forma ou de outra, para os Pré-socráticos, para Aristóteles ou para a tradição neoplatônica, começando com Plotino, mas não necessariamente para o próprio Platão, que está, com certeza, sempre preocupado com o que significa levar uma vida boa ou virtuosa, mas que não parece tão preocupado com a questão da vida em si ou com a relação entre ser e vida."

em que se questione τί ἐστὶ βίος ou τί ἐστι ἡ ζωή, esse tema atravessa a obra, desde os ditos diálogos socráticos até as obras da maturidade, nas quais os termos relativos à vida são abundantes, muitas vezes em conexão com os temas ontológicos fortes de Platão, como a passagem do *Sofista* antes mencionada, e, ainda que nem sempre estejam explícitos, formam na verdade o centro das formulações platônicas.[136] A partir desse contexto, Naas apresenta a noção de "*life death*", retomando a expressão "*La vie-la mort*" ou apenas "*vie-mort*", apresentadas num seminário não publicado de Derrida (1975-76), e explora a dicotomia entre "*what we call life*" e "*the true life*" ou "*life itself*". Segundo o autor, existe em Platão uma noção de "*bare life*", uma vida destituída de toda determinação, poderíamos dizer, oposta à vida humana (temporal e parcial), denominada de βίος. Entre esses "registros", o foco de Platão seria expressar a "real vida", a vida verdadeira ou vida em si mesma, cujo sentido, embora anterior, só pode ser dado na diferença com a vida "animal e biológica", e que seria uma vida realmente humana.

Por fim, para finalizar a breve menção ao livro de Naas, o autor termina com um ponto crucial de sua leitura, em particular a partir do

[136] Cf. Naas, 2018, pp. 3-4: "Embora a questão da vida nunca seja o foco explícito de qualquer diálogo platônico, embora pareça ser de menor importância perto das grandes questões platônicas sobre a justiça ou o Bem, a existência das formas ou a imortalidade da alma, ela é, veremos, uma questão estruturante absolutamente central em todos os diálogos de Platão. Se não há, portanto, nenhum diálogo platônico que tenha ou que realmente mereça o subtítulo "Sobre a vida" (περὶ βίου ou περὶ ζωής), nenhum diálogo que coloque a famosa questão τὶ ἐστὶ ou "o que é" em relação à vida, eu irei argumentar aqui que quase tudo nos diálogos de Platão pode e deve ser lido por meio dessa questão. Da questão de como melhor viver uma vida exclusivamente humana à questão do que distingue a vida humana de outros tipos de vida, seja a das plantas, outros animais ou os deuses, quase todas as questões éticas, políticas e até epistemológicas de Platão giram em torno do tema ou questão da vida."

mito do *Político*, em que a reversão das eras expressaria o contraste entre a "vida em si mesma" e o que é "chamado de vida", representado pelo momento em que o mundo, um ser animado, age como um αὐτόματον. Segundo Naas:

> Não há como negar esta "teoria das duas vidas" (*two life theory*), por assim dizer, nos diálogos de Platão; como vimos no capítulo anterior, há o que é chamado de vida (usualmente βίος) e então há uma versão elevada de vida (usualmente ζωή) que se parece como a vida em si mesma. (Naas, 2018, p. 194)

Como foi dito antes, a obra de Naas merece uma discussão mais detalhada em outro momento, sobretudo para explicitar a compreensão mais geral do autor de como Platão inventa a noção de vida, acima de tudo a de "vida em si mesma", de valor mais elevado, que seria descrita prevalentemente com o termo ζωή, ao invés de βίος. Em que pese as mais profundas (e polêmicas) teses filosóficas do autor, concordamos com sua intenção geral de relacionar a noção de ser à vida em Platão, e de valorizar este como um problema fundamental da obra platônica. Um ponto a ser notado, entretanto, é como Naas não consegue escapar totalmente ao esquema da teoria dos dois mundos, que não é explicitamente tratada no livro, ainda que ele aborde a noção de ser. A simples menção a uma ideia central do livro como "*two-life theory*" é uma alusão clara (com uma certa ironia?) ao rótulo tradicional *two-worlds theory* e seu consagrado dualismo, que, poder-se-ia argumentar, restaria ainda na abordagem do autor, ainda que ele tenha o mérito de oferecer uma leitura densa de um tema pouco tratado pelos estudiosos de Platão.

Por outro lado, o tema da vida pode fornecer, ao contrário, novas razões para superar o consagrado dualismo atribuído a Platão e a versão *standard* da interpretação da teoria dos dois mundos. Não se trata apenas, por assim dizer, de mostrar como a reflexão platônica dos ditos *middle* e *late dialogues* tem, digamos, um efeito ético, ou que a cosmologia, a astronomia e a física de modo geral teriam uma apreciação diferenciada nos chamados últimos diálogos ou diálogos de velhice, mais positiva, uma tese clássica, que tem como algumas de suas mais competentes versões a de Kahn (2013). O desafio maior é o de mostrar a inerência e a implicação da noção de ser com a noção de vida em Platão, que revela não apenas uma proximidade, mas quase uma identidade.

Como conclusão dessa terceira seção, deve ser ressaltada a correlação entre a noção de ser e de vida em Platão, que, neste momento, foi feita explorando mais a bibliografia secundária sobre o assunto, a qual, em nosso entendimento, é ainda escassa em vista da importância do tema nos diálogos. Como foi indicado, a investigação sobre a vida incide, por exemplo, nas discussões mais clássicas sobre a ontologia e a epistemologia platônicas, incluindo aquelas tradicionalmente vinculadas à questão da teoria dos dois mundos. Trata-se de pôr a claro a relação entre ser e vida, e as peculiaridades que ela assume em Platão, com a consciência de que uma resposta nesse campo interfere na posição que tomamos em relação à interpretação da teoria dos dois mundos.

4.5.3. Ser, vida e teoria dos dois mundos

Sustentamos que uma adequada leitura da relação entre ser e vida em Platão seja importante para a decisão acerca da interpretação da teoria dos dois mundos. Não será feita, contudo, uma abordagem completa do assunto, que consideramos, tal como Naas, estar enraizado na filosofia platônica de modo geral, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista. Tal recorte exigiria um estudo muito mais amplo, do tipo que o próprio Naas realizou, o qual tem o mérito de reconhecer a relevância do tema da vida, em seus variados aspectos, na obra de Platão. Remetemos a seu livro para uma útil compilação das passagens em que os substantivos βίος ou ζωή são mencionados, além de outros termos e imagens que sugerem "vida" nos diálogos.

A bem da verdade, uma das consequências mais fortes de se atribuir a Platão uma teoria de dois mundos separados e opostos é uma versão bastante forte e potencialmente enganadora, que retrata Platão e sua filosofia como avessos à vida humana, ou ao mundo da vida.

Um exemplo claro disso pode ser encontrado em Nietzsche, cuja elaborada e interessante crítica a Platão (assim como a Kant) e à pérfida invenção de um "mundo verdadeiro" representa, de modo geral, a aversão do mundo metafísico à própria vida, como Nietzsche afirma em algumas de suas obras.[137] Não se pode dizer que Nietzsche

[137] Em *A gaia ciência*, Nietzsche afirma a repugnância que lhe causa a consideração do mundo como um organismo vivo (*A gaia ciência* III 109 – trad. Paulo de Sousa, pp. 135-136): "Guardemo-nos! Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo. Para onde

seja leitor de um livro só, para fazermos uma alusão a um epigrama de Calímaco, que zomba de um leitor tão assíduo do diálogo de Platão sobre a alma (o *Fédon*) que deplora a vida e se joga no Hades. Nietzsche, filólogo e grande conhecedor dos textos antigos, não leu apenas o *Fédon*, mas se fixou em apenas uma perspectiva sobre a obra, tal como vemos no *Crepúsculo dos ídolos*, por exemplo, em que Sócrates é visto como alguém que toma a vida como uma espécie de doença. Sendo Nietzsche um conhecedor da obra de Platão, para além do *Fédon*, intriga-nos a pensar como ele desenvolve muitas de suas críticas a Platão como um pensador que detesta a vida, a despeito das várias menções explícitas nos diálogos sobre a vida, sobre os modos de vida, inclusive no *Fédon,* em que, de fato, o elogio do exercício de morrer pretende ser, na verdade, a proposta de uma vida superior.

De maneira semelhante, A. Cavarero (1995), em sua reescrita da filosofia antiga a partir de uma perspectiva feminista, também caracteriza a dicotomia de dois mundos em Platão, num capítulo centrado no *Fédon* e intitulado "Penélope". Uma das noções centrais do capítulo associa claramente a invenção do mundo das Ideias com uma distinção de tipos de vida:

---

ele iria expandir-se? De que se alimentaria? Como poderia crescer e multiplicar-se? Sabemos aproximadamente o que é orgânico; e o que há de indizivelmente derivado, tardio, raro, acidental, que percebemos somente na crosta da terra, deveríamos reinterpretá-lo como algo essencial, universal, eterno, como fazem os que chamam o universo de organismo? Isso me repugna. [...] A ordem astral em que vivemos é uma exceção; essa ordem e a considerável duração por ela determinada tornaram possível a exceção entre as exceções: a formação do elemento orgânico. O caráter geral do mundo, no entanto, é caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, forma, divisão, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos" [...]. Quando vocês souberem que não há propósitos, saberão também que não há acaso: pois apenas em relação a um mundo de propósitos tem sentido a palavra 'acaso'."

> A dicotomia entre o mundo vivo e o mundo das ideias se torna assim a tela e o cenário do argumento de Platão. Através dessa forma de raciocionar, a entidade completa que constitui cada pessoa humana assim se divide em duas: o corpo, que pertence ao mundo vivo, e a alma, identificada com a atividade de pensar, que pertence ao mundo das ideias. A separação entre o corpo e a alma é estutural: eles têm diferentes origens (o primeiro é biológico e material, por assim dizer, a segunda, metafísica e divina). (Cavarero, 1995 p. 24)

Cremos que essas duas referências são suficientes para mostrar a imbricação entre a interpretação da teoria dos dois mundos e a *interpretação* da noção de vida em Platão, e, mais que isso, ela nos deixa ver ainda uma curiosa inversão, que renega uma das explícitas intenções dos diálogos. Ainda que Platão apresente o seu suposto mundo das Ideias como vivo, usando metáforas, comparações e mesmo propondo uma espécie de sistema da realidade centrado na noção de vida, diretamente ligadas ao Bom, à inteligência e à alma, as interpretações mais comuns ou negligenciam esse aspecto da filosofia de Platão, seja passando ao largo dele, seja, estranhamente, o reconhecendo, mas não aceitando qualquer ζωή para o suposto mundo inteligível de Platão, que existiria como uma *ilusão* mantida ao custo da vida do mundo sensível.[138]

[138] Outra referência seria Arendt, que reconhece como Platão tenta dar vida a seu mundo de Ideias, mas parece negar deliberadamente o valor das afirmações platônicas em função de que Platão não valorizaria vida nenhuma, e sim a "eternidade", no campo político, ontológico e gnoseológico. Mesmo em *The Life of the Mind*, em geral o mundo inteligível não passa de uma ilusão que, embora não possa deixar de ser posta pela mente humana, só poderia ser formulada a partir da experiência dos sentidos e da vida.

Entretanto, não é apenas entre autores com projetos claros de oposição sistemática a Platão, como Nietzsche e Cavarero, que a referência à vida nos diálogos platônicos parece ser ofuscada.

Em comum, Nietzche e Cavarero, bem como Keyt e Parry, discutidos nas seções anteriores, assumem como premissa algo não explicitado no texto de Platão, a saber, que essa "*intelligible living creature*" seja uma Forma inteligível do mundo. O vocabulário e os conceitos desses autores deixam claro como eles tratam o νοητὸν ζῷον, tido como modelo para o ζῷον ὁρατόν, como uma Forma, ou ainda, no máximo, como um sistema de Formas (essa dedução acaba ocorrendo devido às peculiaridades da noção, em vista de aproximá-la da ordenação dos gêneros inteligíveis proposta no *Sofista*, o qual, por sinal, nunca nomeia a totalidade das relações entre as Formas como um κόσμος). Com isso, a questão central sobre o que poderia ser ou significar o νοητὸν ζῷον, que serve de modelo ao mundo, que também é um vivente, isto é, embora isso não seja explicado no mito do *Timeu*, fica em segundo plano, e de certo modo sofre uma descaracterização. De modo análogo ao que ocorre com a teoria dos dois mundos, uma interpretação que se cristalizou no entendimento dos estudiosos, os artigos mencionados sobre o "animal" inteligível retiram de cena o aspecto mais problemático, ou, por assim dizer, nesse caso, a "animalidade" e a "vitalidade" do paradigma.

Antes de finalizar, vale registrar ainda uma nota sobre um aspecto particular da recepção do *Timeu* na antiguidade, a qual, sabemos, movimentou intensos debates filosóficos e teológicos, tendo gerado vários comentários, polêmicas, traduções e apropriações decisivas para a imagem de Platão no medievo e no Renascimento. Desse ponto de vista mais geral, ao se estudar as origens da expressão κόσμος νοητός na antiguidade, a partir das (surpreendentemente

poucas) ocorrências anteriores a Plotino, os diferentes contextos e as diferentes definições que assume o *mundus intelligibilis*, na tradução latina e nessa história, nota-se a presença crucial do νοητὸν ζῷον (animado inteligível), ou melhor, a ausência, porque aí se trata da história de uma substituição. Na verdade, no primeiro texto em que encontramos a expressão κόσμος νοητός, na obra de Fílon, houve uma transformação do ζῷον νοητὸν em κόσμος νοητός, como pode ser visto nas discussões de Runia (1996, pp. 158-176; 1999; 2001), não sem pressupostos e implicações filosóficas maiores.[139]

Na história da recepção do *Timeu*, essa apropriação específica do modelo do mundo será decisiva, e em muitos momentos teremos novas discussões, polêmicas e traduções do παράδειγμα observado pelo Demiurgo, algumas delas particularmente movidas pela teologia. O capítulo 6 ("A biografia do mundo inteligível") buscará mostrar que há uma história oculta(da) da transformação do νοητὸν ζῷον em κόσμος νοητός, que passa por Fílon de Alexandria, pelo médio e pelo neoplatonismo, desembocando em Plotino e Agostinho, além de Calcídio e nos padres da Igreja, o que revela profundas mudanças na concepção platônica original, em parte devido às obscuridades das noções filosóficas de Platão, sobretudo a do νοητὸν ζῷον, que certamente demanda um esforço de interpretação, em parte por outras razões polêmicas e filosóficas. Para sermos mais específicos, temos, por exemplo, a reabilitação e a apropriação que Agostinho faz do mundo inteligível de Platão (que ele encontra via Plotino) contra os estoicos, céticos e gnósticos, e em favor do mundo espiritual que o pagão ateniense teria descoberto sem entender (Ritter, 1937), ou como

[139] É de se notar também que Agostinho, em *Retratações* (I, 11, 4), questiona a tese de Platão e de não poucos filósofos de que o mundo seja um "animal". Para o bispo de Hipona, as sagradas escrituras não autorizam a se pensar que o mundo seja um animal.

Fílon, um pensador judeu, que resiste a admitir como modelo do mundo algo como um ser vivo e entende que o κόσμος νοητός, o modelo para o "κόσμος αἰσθητός", deve existir no *lógos* de deus, tal como um projeto existe na mente de um arquiteto.

Nesse sentido, pensamos ser pertinente retomar a questão da vida e do νοητὸν ζῷον pela raiz, entendendo que o modelo do mundo no *Timeu* não é um mundo inteligível, mas, precisamente, um ser vivo inteligível. O Demiurgo, que exibe as características de um trabalhador manual, de um artesão, de um compositor, de um fazedor e um técnico, é, também, de acordo com o mito, um pai, e, junto à mãe, a χώρα ou o receptáculo, produz um rebento que é um ser dotado de corpo e alma, um "deus sensível" (θεὸς αἰσθητός).[140] Parece ser necessário restituir essa característica ao modelo, até porque, em vários aspectos, ela não tem nada de incidental, parecendo antes uma deliberada escolha intelectual de Platão, se temos em vista que a temática da relação entre vida e ser é reiterada ao longo de diálogos como *Fédon*, *Fedro*, *Leis* X, *República*, *Sofista* e *Timeu*, sendo marcante na cosmologia bem como na psicologia platônica. Uma das passagens

[140] Seria possível dizer, inclusive, que a negligência da característica do mundo como um vivente, que poderia derivar de uma hipertrofia do paradigma "artesanal produtivo", resulta não só em desconsiderar o gênero do vir a ser como uma cria, mas também a função da mãe, que é uma das imagens do *Timeu* para descrever o receptáculo. Pode-se supor que, no paradigma produtivo, a matéria de que é feita o produto é inerte e passiva, o que seria extensível para a ideia de que a mãe não teria papel no processo de reprodução. Para uma abordagem da χώρα como a figuração do feminino errante no *Timeu*, ver Bianchi (2006, p. 126), cuja proposta geral nos parece correta: "Eu espero mostrar que o receptáculo/*chora* pode ser entendido não meramente como uma violenta abstração e expropriação da corporealidade feminina, mas também, criticamente reaproximado, como oferecendo um terreno filosófico fecundo e generativo no qual um repensar (*rethinking*) feminista da corporealidade (*corporeality*), espacialidade, figuralidade, temporalidade e vida pode ter seu lugar."

que demonstra isso é o famoso passo acerca do caráter venerável e sagrado do ser no *Sofista* de Platão:

> Hóspede de Eleia - Então, o quê, por Zeus?! Seremos facilmente persuadidos de que, de verdade, movimento, vida, alma e inteligência não estão presentes no que é de todo o modo, que não vive, nem pensa, mas fica venerável e sagrado, sem ter senso, fixo e imóvel?
> Teeteto - Então, com certeza, ó Hóspede de Eleia, concordaram com uma tese terrível!
>
> τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυχὴν καὶ φρόνησιν ἢ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι; δεινὸν μεντἄν, ὦ ξένε, λόγον συγχωροῖμεν. (*Sofista* 248e-249a)[141]

O Estrangeiro de Eleia se recusa a deixar sem vida o ser absoluto chamado de παντελῶς ὄν, o que lembra a desrição do modelo do mundo do *Timeu*, que é o παντελὴς ζῷον. Assim Platão concebe o âmbito noético como vivo e como provedor de vida. De modo geral, o próprio κόσμος é considerado como um ser vivo, o que por si só é bastante significativo, e devemos retirar as consequências do conhecido fato de que as noções de alma, movimento e vida, além da inteligência, se mostram irremediavelmente vinculadas no pensamento platônico, não apenas no *Sofista*, mas também no *Timeu*.[142]

[141] Tradução de José Trindade Santos, Juvino Maia Jr. e Henrique Murachco.

[142] Ver, por exemplo, Cherniss, 1944, p. 437: "Para a equivalência entre 'viver' e 'mover-se', a *éndoxon* formalmente declarada em *Leis* 895c e *Fedro* 245e, cf. *Sofista* 249a9-b1, *Crátilo* 400a5-6 e 432b-c, e Aristóteles, *De anima* 403b25-27 e *Física* 255a5-7."

Conclusão

Neste capítulo, inserido no contexto maior de uma tentativa de crítica à teoria dos dois mundos, foi mostrado, de maneira geral e sumária, a relação entre a interpretação da teoria dos dois mundos com a noção de vida; a conexão entre ser e vida, presente desde o nível linguístico até as imagens e argumentos que Platão utiliza em seus diálogos para expressar sua concepção do ser e do mundo; foi ressaltado o fato de o próprio mundo ser considerado um organismo vivo, um vivente, ícone de uma vida noética perfeita e completa. A questão deve ser colocada aí neste ponto. Discutimos o significado do modelo do mundo como um ζῷον, dito completo e perfeito, e propomos uma via para entender a peculiar relação entre modelo e a cópia especial (para a qual, ao contrário das outras coisas criadas, existe gênese mas não morte). Além disso, mostramos o papel da inovadora concepção platônica da região inteligível a partir do ser vivo inteligível.

Há algum proveito para a crítica à teoria dos dois mundos só de mostrar que essas questões têm sentido, são pertinentes e exercem um papel na filosofia de Platão, sobretudo quando somos capazes de perceber suas relações com questões mais consagradas e que receberam maior atenção da parte dos estudiosos, em especial a do dito mundo inteligível e sua contraparte sensível. A interpretação dos dois mundos, que por sua vez se cristalizou em dogma, é aqui posta em questão, na medida em que não é possível equacionar o νοητὸν ζῷον nem a uma Forma, nem muito menos a um "mundo inteligível" assim sem mais. Como afirma J. Fraisse, o mundo não é resultado de uma

produção ectípica mas sim arquetípica, o que funda sua unidade e ordem inteligível:

> O que nos é dito sobre o mundo como vida e como inteligência, portanto, apenas confirma o que poderíamos deduzir de sua existência como totalidade necessariamente única: ele contém em si mesmo uma ordem que imediatamente o revela como inteligível; ele não se refere a um modelo como a um outro Mundo que lhe seria exterior, como se faz para as produções de uma inteligência ectípica, mais somente ao poder, à eficácia criativa de uma causa racional arquetípica, cuja eficácia se esgota precisamente na produção e manutenção do ser de um tal Mundo. (Fraisse, 1982, p. 254)

Ou ainda, como afirma Laurent, que põe toda ênfase na concepção de que o modelo do mundo não é um κόσμος νοητός, mas um vivente em si mesmo:

> O que está então em questão é o vivente em si mesmo e sua cópia que Platão chama de *kosmos* ou *ouranos*. Se o demiurgo segue o modelo inteligível do vivente em si e das Formas inteligíveis para configurar o mundo, para operar a *diakosmèsis*, nunca se trata de um *kosmos noètos* do qual o mundo é um reflexo. Platão nunca escreveu a expressão *kosmos noètos* nem aquela que está necessariamente associada a ela, *kosmos aisthètos*: o mundo é precisamente a união do sensível e do inteligível, ou, dito de outra forma, o sensível não é um mundo a não ser por participar nas Formas. Como Monique Dixsaut disse claramente em sua primeira publicação em 1980, para Platão, "mundo, não há senão um". (Laurent, 2019, pp. 98-99)

Estas considerações pretendem contribuir para mostrar as lacunas e pontos cegos das interpretações estabelecidas acerca do νοητὸν ζῷον enquanto modelo do ser vivo visível, que são em geral solidárias da interpretação da teoria dos dois mundos, mas também fornecem uma base para compreender a noção de vida como uma imagem privilegiada da "participação", de tal maneira que a vida não se separa de suas partes noéticas ou sensíveis, e pode ser pensada como um grande *continuum*, envolvendo, no fundo, apenas uma totalidade, *com graus ou tropos distintos*, em relação com a situação ou o ambiente onde, a cada vez, a vida é instanciada, em seus diferentes τόποι. A vida de nosso mundo, nesse sentido, é um ícone, uma representação e um indicador de uma outra vida que nós não vemos, mas da qual fazemos parte e vivemos como sua presença.

5. Χώρα como princípio de diferenciação

5.1. Introdução

O estudo crítico da teoria dos dois mundos nos levou à questão da χώρα, o terceiro gênero, pela primeira vez postulado na obra platônica no *Timeu*. Já indicamos que há e vamos nos aprofundar mostrando a relação do espaço-lugar com o problema dos dois mundos; as questões estão diretamente relacionadas, em primeiro lugar porque a χώρα é descrita como um gênero; depois porque sua função de "receptáculo" toca na questão do substrato; e ainda, porque a noção platônica de espaço-lugar define contornos fundamentais da obra e ser vivo que é o mundo. A expectativa construída em outras obras, e mesmo na primeira parte do *Timeu*, acerca de um como, um onde, um de que o mundo é feito é cumprida no que a tradição consagrou como a distinção no diálogo entre as obras da razão e as obras da necessidade, em que a questão do "gênero do espaço" (χώρα) ou do "receptáculo" (ὑποδοχή) notadamente gerou as maiores dificuldades.[143]

[143] Encontramos distintas expressões e figuras de linguagem para expressar o terceiro gênero. Elas incluem, *grosso modo*, três subgrupos de imagens: a) de um continente ou recipiente, como a "superfície moldável" (ἐκμαγεῖον; 50c2), "peneira" (πλόκανον; 52e6), "receptáculo" (ὑποδοχή; 49a6; 51a5) e "recipiente universal" (πανδεχές; 51a7); b) imagens maternais, como a da "ama" (τιθήνη; 49a6; 52d5, 88d6) e da própria "mãe"

A introdução da χώρα produz uma espécie de sismo no diálogo, forçando a discussão sobre o início de tudo a um novo "começo" (*Timeu* 48a; 48d; 48e).[144] Esse sismo é representativo de uma volta mais geral ao princípio, ao próprio fundamento da filosofia platônica. Ele implica uma reviravolta no *Timeu*, mas também na obra platônica como um todo, haja vista que estabelece um novo gênero para além da tradicional divisão entre os gêneros do ser e do vir a ser, as Ideias e as imagens, o lugar inteligível e o lugar sensível. De um ponto de vista interno, mas também do ponto de vista externo, a pressuposição desse terceiro elemento parece ser cada vez mais sentida como necessária, como se a obra platônica apontasse cada vez mais para a questão do mundo (natural), da participação, da composição daquilo que é visível. No diálogo, a introdução do terceiro gênero acompanha a dramática tomada de consciência de Timeu de que estava faltando algo fundamental à diegese sobre a produção do mundo, que havia ali uma necessidade que começava a mostrar sua face. O diálogo se inicia com o ressentimento da falta do quarto convidado, "um, dois, três, onde estará o quarto?", e segue contando elementos necessários para a consecução do mito sobre o todo; enquanto o quarto elemento segue sendo um mistério, o terceiro pode sugerir uma referência à ordem de aparição do terceiro gênero, mas esconde a necessidade de sua existência primordial.

Dois gêneros não são mais suficientes para contar o mito em honra aos deuses, que se oferta como hino e prece, mas é necessário

(μήτηρ; 50d3; 51a5); c) imagens locativas, como "espaço" (χώρα; 52a8; 52d3; 53a6) e "situação" (ἕδρα; 52b1).

[144] Nessas três passagens, Timeu é incisivo na decisão de voltar ao "princípio" (ἀρχή) da discussão: "προσήκουσαν ἑτέραν ἀρχὴν αὖθις αὖ, καθάπερ περὶ τῶν τότε νῦν οὕτω περὶ τούτων πάλιν ἀρκτέον ἀπ᾽ ἀρχῆς. (48a7-b3); νῦν ἐπ᾽ ἀρχῇ (48d3-4); ἡ δ᾽ οὖν αὖθις ἀρχὴ (48e2)."

ainda o terceiro, "o gênero da χώρα", que a tradição consagrou como "receptáculo".[145] Pela primeira vez apresentado nos diálogos, e em nenhuma outra parte da obra igualada, a χώρα emerge como uma noção misteriosa e fundamental, que funciona como divisor de águas dentro do *Timeu*, e também dentro da obra de Platão e do platonismo, se consideramos a importância que essa noção assumiu da antiguidade aos dias de hoje, junto com a importância atribuída ao diálogo platônico.

Não obstante, o impacto da recepção da χώρα talvez não tenha sido tão grande quanto o acento dado à figura do Demiurgo, e sua marca ficou como uma resistência ao trabalho do artesão divino, e mesmo como a origem do mal, tendo sido recebida já a partir da inflexão aristotélica, que identificou o espaço com a matéria. Nesse sentido, pode-se dizer que a obscuridade da χώρα foi percebida mas recalcada, enquanto posta como a matéria submissa à ação da racionalidade, centrada numa figura masculina, a do Demiurgo, no papel de deus, que no platonismo não pode criar do nada. Nesse sentido, a χώρα seria concebida como o princípio oposto às Ideias, tendo por isso seu papel rebaixado, ao contrário do que o texto do *Timeu* sugere no que tange à descrição da composição e organização do mundo, o único mundo que há, onde o gênero do espaço é fundamental para esclarecer a participação e a obra mimética que o κόσμος é.

Tendo sido assumido o juízo que a χώρα significa a matéria num sentido aristotélico, esta, por sua vez, se tornou uma noção fundamental do assim denominado médio e do neoplatonismo, no

[145] Neste capítulo, usaremos indistintamente o termo "receptáculo", bem como "espaço", assim como o próprio termo grego "χώρα" para nos referirmos ao terceiro gênero.

qual a tríade θεός-ἰδέα-ὕλη será tão importante. Com isso, dizemos que os aspectos aparentemente absurdos da χώρα, que serão discutidos neste capítulo, foram sendo assimilados pelo viés aristotélico, e a estranheza da χώρα passou a fazer parte da estranheza da "matéria" enquanto substrato. Subsumida pelo estoicismo e sobretudo pelo hilemorfismo aristotélico, a peculiaridade fundamental da função da χώρα como um certo tipo peculiar de *espaço* ficou em segundo plano ou mesmo foi totalmente esquecida.

Não vamos aqui fazer uma história da recepção da χώρα na antiguidade, mas apenas introduzir a noção, apresentando as suas dificuldades que perduram há milênios (ver Miller, 2003, cap. 1). Comentadores contemporâneos também notam, de maneira unânime, o problema de saber simplesmente o que é a χώρα, a começar pelo seu nome. De fato, supondo a caracterização do terceiro gênero como χώρα, receptáculo, mãe, ama, superfície moldável, peneira, entre outros, a questão começa em saber se tudo isto é um conceito ou uma entidade única e consistente, e de que maneira as comparações e as imagens associadas definem coerentemente o terceiro gênero.

Nas obras acerca da história da noção de espaço, em geral não há um capítulo dedicado a Platão, apenas algumas menções ao *Timeu* como um diálogo em que é posta pela primeira vez a questão do "espaço", no qual se nota que o filósofo chega a colocar o problema, mas ainda de maneira tida como insuficiente, devido à falta de clareza e às supostas absurdidades da noção platônica. Por exemplo, esse é o caso de Jammer (1993, p. 16), em sua história dos conceitos de espaço, mas também de Duhem (1975, p. 25), para os quais Platão labora na obscuridade quando esboça uma tentativa de tratar da referida questão.

Vale notar que o próprio Timeu afirma recorrentemente a estranheza, o absurdo e a dificuldade de tratar desse problema, usando uma série de termos para expressar isso. Falar da "causa errante" demanda um discurso especial, pois ela é difícil de apreender, sendo uma "espécie difícil e obscura" (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος; 49a4); a própria apreensão do terceiro gênero, comparada a um sonho, demanda um "raciocínio bastardo", um tipo de cognição inédito na obra platônica.

Neste capítulo, portanto, o objetivo primordial não é nem poderia ser outro do que assumir essa *vexata quaestio* da obra platônica, o problema da χώρα ou do receptáculo, tendo em vista as dificuldades internas da noção, que são tanto maiores se pensarmos que a discussão sobre a χώρα influi em questões como a do conhecimento, do movimento, a da constituição dos entes sensíveis, a do substrato e da participação. Torna-se decisivo construir um entendimento o mais claro possível sobre a noção, pois suas aporias são ligadas a elementos para uma questão fundamental de qualquer platonista, e sobretudo para a questão deste livro: o valor da "separação". A conexão entre os aspectos onto-, teo-, psico-, cosmo-, fisio-, topo-, crono-, epistemo-, cinesiológicos da assim denominada "separação" dos supostos mundos passa necessariamente pela χώρα, que, de saída, é uma palavra parente de χωρισμός; o entendimento da χώρα determina o entendimento da separação que se atribui a Platão: pode-se ver nela o intervalo e a confirmação do abismo separador de mundos, ou a ponte entre eles, a chave para o entendimento da participação.[146] Não é demais dizer que o gênero do espaço funciona como o elo entre a metafísica e a física platônica.

[146] Sobre a importância da "horística", ver o comentário de Medrano, 2007, p. 34: "Aqui, novamente, é conveniente, antes de pensar no 'horizonte' husserliano, absorver o que

Assim, o principal problema a ser tratado aqui é simplesmente o de tentar entender o que é a χώρα, cujas dificuldades são notadas pelos estudiosos. Trata-se de uma tarefa ampla, que, no entanto, será enviesada por nossa questão fundamental, de modo que esta investigação será limitada ao entendimento da χώρα na relação com a interpretação da teoria dos dois mundos. Esse viés, com efeito, já mostra sua diferença, na medida em que existem poucos artigos concernidos à relação entre teoria dos dois mundos e a noção de "receptáculo". Na verdade, parece que os trabalhos existentes sobre a χώρα já partem de antemão da dicotomia de dois mundos, e isso tem influído no entendimento da noção.

Aqui será completada nossa definição de χώρα como "espaço-lugar", com a explicação do sentido dessa definição em vista de outras interpretações da χώρα, que em geral estão amparadas numa visão aristotélica estrita da questão. Avaliaremos as posições mais comuns sobre a χώρα e tomaremos uma posição peculiar, relendo Aristóteles e entendendo o espaço-lugar como "princípio de diferenciação". Será mostrado que a inconsistência vista pela tradição é devida não a uma confusão, imprecisão ou incapacidade de Platão de responder a um problema, mas é o aspecto interessante da própria discussão, o reconhecimento de que ele realmente enfrenta os desafios teóricos da noção de espaço. Mostraremos que não necessariamente a χώρα é inexplicável; reconhecer o problema corretamente vai implicar em dar

poderíamos chamar de vocabulário platônico da 'horística'. Uma revisão apressada desse vocabulário nos mostraria os seguintes termos: *horos*, *diorizo*, *diakhorizo*, *horizo*, *aphorizo*, *exorizo*, *methorios*, *aoristo*; *peras*, *apeiron*, *khora*, *khoreo*, *khorizo*, *khoris*, *khorismós*, *khoristeos*, *aphaireo*, *apotemno*, *temno*, *diairesis* e *diaireo*. A importância dada a este vocabulário determinará de maneira notável a interpretação da filosofia platônica."

um valor diferente à explicação do dito "mundo físico" ou "mundo sensível" em Platão.

5.2. O que é o espaço-lugar?

5.2.1. Contexto interno

No decorrer deste livro, foi mostrada a relevância do problema do "espaço-lugar" com relação à trajetória da filosofia platônica, postulando que, de algum modo, as questões postas por Platão, que culminaram na hipótese das essências inteligíveis ou a postulação das Formas noéticas, estão profundamente vinculadas ao que chamamos de topologia platônica. Não há como descrever o mundo, os seres sensíveis e as imagens sem descrever sua situação como "gênero", necessariamente localizado no tempo e no espaço, à diferença das realidades que habitam o lugar hiperceleste. No *Timeu*, a estrita dualidade entre inteligível e sensível não se sustenta mais, uma vez que a proposta ali é a análise da realidade como um todo, sendo necessário então tomar como objeto aquilo que só estava suposto em toda descrição da realidade sensível na *República* e nos outros diálogos, e partir para a questão do lugar em relação com a constituição dos corpos e de seu entorno, a construção das imagens e seu movimento.

Assim, no contexto interno do *Timeu*, a discussão sobre o espaço-lugar está necessariamente atrelada à constituição do segundo gênero, e, portanto, à discussão sobre se o receptáculo (ὑποδοχή) antecede o discurso sobre os assim chamados "elementos" (στοιχεῖα), sendo que estes provocam os impasses que culminam na introdução do terceiro

gênero. A descrição multifacetada do receptáculo tem uma ligação com os corpos básicos, o fogo, a água, a terra e o ar, e é acertado dizer que a discussão sobre eles gerou um debate com a tradição pré-socrática, que buscou o princípio em alguma espécie de elemento, em geral corpóreo, mas não necessariamente.

Note-se que a explicação da gênese dos corpos é uma construção geométrica dos cinco sólidos regulares, conhecidos justamente pelo nome de "sólidos de Platão", em vista da bela demonstração que este propôs. De saída, é estranho que os comentadores não notem que o receptáculo ilustra também uma espécie de espaço geométrico que permite a construção das figuras poliédricas, concepção que fica obscurecida porque, afinal, não poderíamos ver ali um espaço geométrico abstrato, uma vez que os ditos "elementos", isto é, corpos, se movem nele, se constituem nele, e, no limite da interpretação, se constituem *dele*, isto é, tem seu espaço como uma espécie de matéria. Vamos discutir essas questões adiante, mas vale já antecipar que os ditos elementos, segundo o discurso de Timeu, não são partículas simples: os corpos são resultado de uma espécie de interação, que tem por elementos mínimos Formas e números e, mais precisamente, apenas dois tipos de triângulos *no espaço*. No entanto, não vemos um atomismo, mas um continuísmo que abomina o vazio, afirma uma teleologia e que alguns autores veem mesmo como justamente uma crítica ao atomismo de Demócrito, em que os ditos elementos platônicos são em última instância formações a partir de superfícies bidimensionais mais um espaço que exerce uma estranha função. Tampouco a referência a Demócrito é ociosa, pois, além dos átomos da realidade, o vazio (τὸ κενόν), ainda que recusado de diversas maneiras no *Timeu* (58a; 60c; 79c; 80c; 81b) e também por Aristóteles, implica numa proximidade conceitual com as noções de lugar e de

espaço, sendo postulados como uma tentativa de enxergar o "*em que*" as coisas são e se movem.

Então, com relação ao contexto geral do diálogo, Timeu volta ao início de seu discurso sobre o mundo para dar conta do elemento que possa servir de sede e assento para o vir a ser. Postula-se o terceiro gênero, a "χώρα", o "receptáculo", também denominados por outros nomes e figuras, como τὸ ἐν ᾧ, mãe e ama, que cumpre a função de mediar a participação do sensível no inteligível. Isto introduz vários problemas: em primeiro lugar, a determinação do que é a χώρα simplesmente; depois, introduz a questão do substrato, além de pôr em pauta o aspecto (não) substantivo das mudanças e do movimento.

5.2.2. Timeu e o "receptáculo"

Enfim, a discussão anterior sobre a teoria dos dois mundos em muitos aspectos nos levou ao *Timeu*, diálogo no qual é introduzido um terceiro gênero, junto aos dois conhecidos gêneros/tipos/τόποι recorrentes em Platão, o gênero do que é sempre o mesmo e o gênero do que sempre vem a ser: o do receptáculo, também denominado de χώρα (52a8; 52d3). Com efeito, é para esse local da obra que se dirigem as atenções dos autores preocupados com a teoria do espaço-lugar em Platão, já que χώρα e τόπος seriam aqui investidos de uma significação mais contundente na obra, sobretudo por estarem relacionados a alguns dos grandes temas ontológicos da filosofia de Platão, concernentes às Formas inteligíveis e às imitações delas, com ênfase no aspecto da realidade sensível, em se considerando que o *Timeu* é uma obra dedicada a temas cosmológicos e físicos, os quais não aparecem em destaque em outros textos ou mesmo, segundo alguns autores, não aparecem em absoluto algures no *corpus platonicum*.

Perceba-se que, no parágrafo anterior, não nos referimos à passagem do receptáculo no *Timeu* como uma teoria mais "sistemática" do espaço-lugar, pois é um fato notório as dificuldades de se compreender o que é χώρα e qual o seu papel, o que é declarado pelo próprio Timeu, por ocasião da introdução do terceiro gênero, como veremos adiante, e pelos comentadores da passagem, entre os quais destacamos Algra (1995, p. 73), que nota como a noção de espaço de Platão é equívoca, ambígua e inconsistente, e que, na conjuntura do εἰκὼς μῦθος do *Timeu*, tantos problemas correspondem às tendências de Platão de tomar tais obscuridades e equívocos como uma parte inevitável de qualquer tentativa de explicar os fenômenos do dito "mundo sensível".

Nesta seção, passamos, portanto, a uma breve apresentação da passagem 47e-53c do *Timeu*, com vistas a descortinar o problema da χώρα e alguns de seus principais impasses. Uma breve contextualização pode ser útil.

A introdução da χώρα ocorre no contexto da passagem da parte racional do diálogo para a chamada parte da necessidade (47e-69a). Timeu estabelece um ponto de clivagem em seu discurso sobre a composição do κόσμος, que até então tinha levado em consideração apenas as obras do intelecto, com sua causalidade determinada pelo νοῦς do Demiurgo. No entanto, depois de passar pela descrição do corpo do homem, se enveredar pelo problema das sensações e, sobretudo, pelo problema dos "elementos", Timeu vê a ocasião para mencionar como a geração do κόσμος seria resultante de uma persuasão racional do Demiurgo sobre a "necessidade". Desse modo, seria o caso de considerar também a atuação desta última, entendida normalmente como uma espécie de resistência aos desígnios do Demiurgo, mas que, ao mesmo tempo, é tomada como uma espécie de

causa auxiliar na produção do mundo pelo deus artesão. Timeu procura estender sua investigação à espécie da "causa errante" (πλανωμένης αἰτίας; 48a7), de tal modo que é levado a reformular radicalmente seu discurso anterior, voltando a um novo começo, ou a um novo princípio, numa situação *anterior* à geração do κόσμος ou céu (48b; 52d).

Assim, o retorno aos princípios do discurso e a revisão radical destes, especialmente dos quatro elementos, ocorre numa volta a um estado pré-cósmico, no qual Timeu procura encontrar uma constituição estável para os elementos, que explique sua natureza e suas mudanças, demanda que não teria sido realizada até então, apesar de a descrição do corpo do mundo já ter sido feita sem que essas questões fossem postas, como se estivessem dadas a existência e a identidade dos elementos. Na verdade, jogando com a palavra στοιχεῖα, Timeu se recusa a falar propriamente de "elementos", quando fogo, ar, água e terra não seriam sequer "sílabas" (συλλαβαί) do universo, quanto mais "letras" (50a-c).

Um novo prelúdio é elaborado para essa nova tarefa, e uma nova prece é feita (cf. 27c-d), para que o deus guie os discutidores por meio de uma "diegese estranha e não familiar" (ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως; 48d5), em direção a uma conclusão verossímil ou adequada.[147] Portanto, desde o início de seu novo discurso, ou desde

[147] Para a tradução de διηγήσεῶς como "diegese", que tem um sentido mais amplo do que "narrativa", e para um estudo abrangente do verbo correspondente διηγεῖσθαι, veja-se Brandão (2010), com o seguinte destaque (p. 55): "Esses exemplos, não sendo exaustivos, são todavia suficientes para permitir-nos ampliar a concepção do que seja *diegeîsthai*, que, em português, além da acepção comum de narrar, cobre também os sentidos de relatar, contar, expor. Acredito que o termo com que teria mais correspondência seria *discorrer*, por guardar a ideia de que se procede a um percurso (conforme o correspondente latino *discurrere*, 'correr para diferentes lugares, correr de todos os lados', cf. César, *B. civ.* 3, 105, 3; Virgílio, *Georg.* 4, 292; e 'correr, espalhar-

o discurso sobre o novo início, Timeu reconhece a estranheza e a peculiaridade do objeto do λόγος, o qual versa sobre uma "espécie difícil e obscura" (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος; 49a3), como ele acrescenta, recorrendo sempre nas dificuldades e aporias que envolvem esse nebuloso terceiro termo, que aparece sob o modo da necessidade (50b1).

Depois de repassar a distinção dos gêneros do ser (paradigma) e do vir a ser (cópia/imitação) (cf. 27e) e constatar a insuficiência deles para dar conta da composição do mundo, Timeu supõe a necessidade de introduzir um terceiro gênero, que ele determina em princípio como um "receptáculo" (ὑποδοχή),[148] e lhe atribui a função de ser a

se', cf. Quinto Cúrcio, 4, 1). Uma vantagem de adotarmos essa acepção geral está em que o verbo *discursare*, ainda em latim, significa 'ir e vir', 'andar a correr por diversas partes' (cf. Quintiliano, 11, 3, 126), bem como o substantivo *discursus* tem o significado de 'ocorrer, ou discorrer, para diversas partes', 'agitação', 'idas e vindas' (cf. Tito Lívio, 37, 24, 2), e ainda 'o discurso', 'a dissertação', 'a conversa'. Ora, *hegeîsthai*, de que deriva *diegeîsthai*, encontra-se também no campo semântico dos deslocamentos, significando 'ir à frente', 'conduzir', 'guiar', e ainda 'considerar', 'crer', sentidos presentes também em *diérkhomai*, *diexérkhomai*, *díeimi*, 'percorrer', 'percorrer com a palavra', 'expor', 'explicar', e no substantivo *diéxodos*, 'trajeto', 'exposição', 'descrição' (cf. Fournier, 1946, p. 51 e 59)."

[148] Segundo Castel-Bouchouchi , 1994, p. 104: "ὑποδοχή significa ordinariamente: o lugar onde somos recebidos, onde somos abrigados, onde procuramos hospitalidade; inclusive, é nesse sentido que ele é empregado nas *Leis*: recepção amigável em 919a, banquete em 949e e 955b, abrigo para os guardas do templo em 848e." E ainda, de acordo com Mondi (1989, p. 6): "Em seus atestados anteriores, a forma nominal ὑποδοχή é usada com mais frequência no sentido social, significando 'recepção' ou 'entretenimento'. Isto é ainda bem vago e impreciso, e Platão gradualmente refina ainda mais o conceito através do uso repetido de metáforas (além de ὑποδοχή na passagem citada acima ele a chama de τιθήνη em 49a e a caracteriza finalmente como χώρα 52b) e analogias: ela [a ὑποδοχή] é comparada com o ouro que pode ser moldado em várias formas (50a-b), a inodora base de um perfume (50e), e a uma peneira 52e-53a). Mas, a despeito de todos esses esforços explanatórios (ou talvez por causa deles), no entanto, tem havido a mais ampla gama de interpretações da antiguidade até o presente concernindo justamente ao que Platão concebeu ser a ὑποδοχή."

"ama" (τιθήνη) de tudo o que vem a ser; essa seria sua "propriedade e natureza" (δύναμιν καὶ φύσιν; 49a5). Mesmo reconhecendo a todo o tempo a dificuldade de introduzir esse terceiro gênero, de explicar suas características e modos de ser, Timeu é convicto de lhe atribuir propriedades fundamentais, uma vez que as dificuldades na determinação da χώρα não o impedem de, mediante um discurso especial, considerar ser "possível atingir sua natureza" (δυνατὸν ἐφικνεῖσθαι τῆς φύσεως αὐτοῦ; 51b3).

As propriedades atribuídas ao receptáculo seriam como que uma resposta ao problema das mudanças contínuas e recíprocas dos "elementos", que se gerariam e pereceriam ciclicamente, mas sem uma ordem aparente determinada, o que não nos autorizaria a dizer que isto é água, ou isto é fogo, devido à fluidez e confusão das sensações provocadas pela alteração dos elementos. Para Timeu, se considerarmos atentamente as mudanças desordenadas dos elementos e o modo como surgem, se destroem e se formam uns aos outros, poderíamos perceber que não faria sentido nomear qualquer percepção sensível de um "isto" (τοῦτο), mas poderíamos apenas dizer que isso "está assim" (τὸ τοιοῦτον) ou de outro modo (49c-50a). Pensando que essas declarações se encontram na parte da necessidade do *Timeu*, podemos dizer que a compreensão fundamental aqui é a suposição de que o movimento dos elementos seria caótico e inexplicado, desprovido de um τέλος e de uma τάξις, e que isso seria inadmissível diante do papel que os elementos representam num discurso cosmogônico ou sobre a totalidade.

O receptáculo tem, então, essa função de garantir a estabilidade dos elementos (ou uma certa estabilidade), e, por conseguinte, a de garantir uma certa estabilidade dos fenômenos sensíveis. Com efeito, no *Timeu*, os fenômenos sensíveis são descritos sempre como

imitações, cópias, semelhanças, impressões ou aparições daquilo que os produziu (μίμημα 49a1; μιμήματα 50c5, 51b7; ἐκτυπώματος 50d6; εἰκόνι 52c2; φάντασμα 52c3; ἀφομοιώματα 51a3), as Formas, elementos do primeiro gênero, o que lança a discussão do diálogo naquilo que alguns autores denominaram de "metafísica da imagem" em Platão.

Embora os fenômenos sensíveis não possam ser reduzidos apenas ao corpo (porque na percepção a alma sempre está implicada), as coisas que aparecem não são sem o corpo – os elementos, que são corpóreos (e tridimensionais, pois têm "profundidade" (βάθος), como afirmado claramente em 53c6) são necessários na constituição daquilo que vem a ser e de qualquer processo de apreensão sensível. Contudo, sendo os elementos e os fenômenos aparições mutantes daquilo que é verdadeiramente, seria necessário alguma coisa que pudesse mediar o fluxo constante no qual se encontram e se dão às sensações.

Podemos chamar de "isto" apenas "aquilo em que" as coisas que vêm a ser aparecem (τὸ ἐν ᾧ δὲ ενγιγνόμενα αεὶ ἑκαστα αὐτῶν φαντάζεται; 49e7), sendo esta a primeira vez no diálogo que a expressão "τὸ ἐν ᾧ" é usada para classificar o receptáculo, o "aquilo em que" as coisas aparecem e desaparecem, construção com o dativo locativo que recorre em 50d1 e 50d6, e que favorece as interpretações que veem na χώρα uma noção afim à de espacialidade.

Para tentar facilitar a compreensão do receptáculo, Timeu constrói certas analogias, que em muitos pontos deixam os textos mais dúbios, e uma das que vai levantar polêmicas é a analogia ou comparação com "figuras moldadas em ouro" (σχήματα πλάσας ἐκ χρυσοῦ) (50a6). Se fossem aplicadas incessantemente várias figuras no ouro, e se alguém perguntasse o que é isto, poder-se-ia dizer apenas que é "ouro", já que as figuras não cessam de mudar.

O mesmo discurso deve ser feito acerca do receptáculo, a "natureza que recebe todos os corpos" (τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως; 50b7-8) – só ela pode ter uma designação e nomeação estável –, ela é o "isto" (τοῦτο καὶ τῷ τόδε; 50 a1-2) no qual os elementos aparecem e desaparecem, pois continua inalterada com relação a todas as mudanças elementares que ocorrem; ela "sempre recebe tudo" (δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα), e de maneira alguma acolhe ou toma (εἴληφεν) para si nenhuma das formas (μορφὴν οὐδεμίαν) que nela entra (50b9-c1). Timeu compara essa natureza (a ama, a mãe, a χώρα, o receptáculo) a uma "superfície moldável" (ἐκμαγεῖον) para todas as coisas; ela é "movida e configurada pelo que nela entra" (κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων; 50 c2-3), e por isso acaba parecendo ser ora uma coisa, ora outra (φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον). As formas que nela entram e dela saem são como "impressões" (τυπωθέντα*;* 50c5) marcadas no suporte, vale lembrar, de modo "misterioso e espantoso" (δύσφραστον καὶ θαυμαστόν*;* 50c6), como Timeu reconhece.[149] Em que pese esta dificuldade, contudo, tudo isso mais uma vez consagra o terceiro gênero como "aquilo em que" (τὸ ἐν ᾧ) o vir a ser ocorre, sendo que o segundo gênero ocorre como "semelhança" daquilo que sempre é (50d6-7).

Para receber todas as Formas, Timeu considera que a mãe do vir a ser não deve assumir ou tomar para si qualquer uma das Formas que nela entram, tal como na perfumaria os óleos que servem como excipientes são o tanto quanto possível desprovidos de qualquer odor para que se obtenha melhor proveito das essências. Semelhante caso ocorre com as "superfícies moldáveis" (ἐκμαγεῖον), como tábuas de

[149] Vale lembrar que, nas *Leis* X, 899a, o Ateniense chama de extraordinariamente "prodigiosa" (θαύματι) a propriedade que a alma, separada de tudo o que é corpóreo, tem de fazer mover um corpo.

cera, ou quadros de areia, que, antes de receber qualquer impressão, devem ser limpas e preparadas para tanto, retirando-se delas quaisquer formas que possam ter (50e-51a). Dessa maneira, Timeu afirma que o receptáculo deve estar isento de qualquer Forma, para poder receber todas elas da melhor maneira possível, comparando-o a uma "mãe" para o vir a ser, que recebe o pai e gera o filho sensível. Assim, ela não pode ser qualquer um dos elementos ou corpos primordiais, nem nada resultante deles, mas, outrossim, a mãe e o receptáculo do vir a ser; sendo a "que tudo recebe" (πανδεχές; 51a8), deve ser uma "espécie invisível e amorfa" (ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον; 51a8). Nesse sentido, podemos perceber a tentativa laboriosa de Timeu de diferenciar o terceiro gênero dos outros, especialmente o segundo, ainda que a dedução do receptáculo seja exigida para dar conta de tudo o que tem gênese e seu modo peculiar de existência, transitório e instável.

Todavia, a linguagem da passagem é fluída e se presta a equívocos e ambiguidades. Pois, se a χώρα é "aquilo em que" as coisas acontecem, Timeu afirma que o modo correto de falar da "mãe" do vir a ser seria dizer que o "fogo" que percebemos na verdade seria a "parte" inflamada da χώρα que nos aparece (πῦρ μὲν ἑκάστοτε αὐτοῦ τὸ πεπυρωμένον μέρος φαίνεσθαι), do mesmo modo que a "água" seria como nos aparece sua "parte" úmida (τὸ δὲ ὑγρανθὲν ὕδωρ; 51b5).

Χώρα não é o vir a ser, mas garante sua possibilidade, e, devido às suas propriedades naturais, "participa do inteligível por uma via com muitos impasses e dificílima de capturar" (μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον; 51a8-b1). Por ser invisível, amorfa, eterna, não corpórea, a χώρα não pode ser percebida pelos sentidos, ao mesmo tempo que não se presta a uma cognição direta pela razão, devendo ser apreendida por meio de um "certo raciocínio bastardo"

(λογισμῷ τινι νόθῳ; 52b2), em relação ao qual seria muito difícil de se acreditar (μόγις πιστόν). Com efeito, o "raciocínio bastardo" é um tipo bem peculiar de cognição não só no *Timeu*, no qual aparece de maneira inusitada, mas também em relação a outros diálogos, que não sugerem em qualquer parte uma entidade do tipo a que deva corresponder um modo de conhecer híbrido como esse, inteligível, mas não completamente, ao mesmo tempo que totalmente independente do sensível e da opinião – o que o difere do grupo "intermediário" da *República*, por exemplo, correspondente aos objetos que oscilam entre o ser e o não-ser, conhecidos, ou melhor, opinados, pelo poder da δόξα; e o difere também da "opinião verdadeira", já que no *Timeu* (51d-52a) há também uma distinção entre a inteligência (νοῦς) e a opinião verdadeira (δόξα ἀληθής), consideradas como dois gêneros nitidamente diferentes, que operam de maneiras diversas.

De qualquer forma, inclusive, é no contexto dessa distinção entre o inteligível e o sensível, repassada e fortalecida por Timeu, que aparece a passagem mais relevante sobre a χώρα:

> Sendo essas coisas assim, deve ser acordado que há uma espécie que se mantém a mesma, que não pode envelhecer ou perecer, nem admitir em si mesma outra [coisa] vinda de outro [local], nem ir para outra [coisa] por qualquer [local], [que é] não visível e não sensível, e compete precisamente ao pensamento investigar [sc. esse gênero]. O segundo [gênero], homônimo e semelhante àquele, [é] sensível, gerado, sempre transportado, nascendo em algum lugar quanto ali de novo dissipando-se, apreensível pela opinião por meio das sensações. E ainda, [há] o terceiro gênero do espaço, [que] sempre é, não admitindo

> corrupção, fornecendo situação a tudo quanto tem gênese, ele próprio atingível por meio de um raciocínio bastardo sem [recurso ao] sensível, penosamente crível; **olhamos** para ele tendo sonhos e dizemos que é necessário que todas as coisas que são estejam numa posição em algum lugar e ocupem algum **espaço**, enquanto o que não tem alguma posição nem na terra nem no céu nada é.
>
> τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν: τὸ δὲ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ δεύτερον, αἰσθητόν, γεννητόν, πεφορημένον ἀεί, γιγνόμενόν τε ἔν τινι τόπῳ καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ᾽ αἰσθήσεως περιληπτόν: τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ᾽ ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν, πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, τὸ δὲ μήτ᾽ ἐν γῇ μήτε που κατ᾽ οὐρανὸν οὐδὲν εἶναι. (*Timeu* 52a1-b6)[150]

Timeu segue na comparação com o sonho,[151] sugerindo que aquilo que aparece como verdadeiro no plano onírico não pode ser descrito adequadamente quando estamos despertos, e isso se aplicaria à χώρα, que concebemos como "espaço". Todavia, antes de representar uma confissão última da impossibilidade de definir e justificar o

[150] Tradução nossa.

[151] Segundo Palumbo, os gregos não falavam em *ter* um sonho, mas em *ver* o sonho (Palumbo, 2008, p. 15).

terceiro gênero e mesmo o gênero do vir a ser que se encontra necessariamente associado a ele, pensamos que esse comentário que associa a postulação da χώρα a um estado de sonho apenas confirma as dificuldades a todo tempo assinaladas por Timeu acerca do "espaço" e da natureza quase insondável desse gênero, ao mesmo tempo que supõe ser necessário estabelecer algo como uma base para a realidade, que pudesse funcionar como uma mediação entre o gênero inteligível e o sensível na economia da teoria das Ideias e permitir uma concepção do movimento e da mudança (alteração e deslocamento). Como vimos na descrição do receptáculo, se a realidade é a imagem sensível e mutável das Formas eternas, e os gêneros do ser e do vir a ser são irredutíveis um ao outro, então seria necessário esse terceiro termo, ele próprio eterno e sempre igual a si mesmo, também capaz de garantir alguma estabilidade àquilo que vem a ser, e também irredutível aos outros dois. Por um lado, então, o terceiro gênero se aproxima do primeiro, na medida em que participa do inteligível, é invisível, sempre está presente e nunca tem sua constituição alterada, enquanto, por outro, se aproxima do segundo gênero, do qual é diferente, mas possui uma relação direta na qual se estabelece uma dependência ontológica. O modo do sonho só confirma esse hibridismo, que tende a ver algo que não pode ser visto, mas está suposto em tudo o que se vê.

A passagem remete a uma seção anterior deste trabalho em que associamos o espaço à ontologia em níveis gerais, mostrando o axioma da equivalência entre ser e ser num lugar, apontado e discutido por vários filósofos gregos (cf. capítulo 3). Quando sugere uma descrição ao modo de um sonho, Timeu parece apontar também para essa tradição que sempre indicou o espaço-lugar como uma realidade fundamental, mas não descreveu adequadamente sua natureza, além

de ter esbarrado em certas aporias que não foram capazes de resolver e às vezes nem de perceber – dentre essas aporias, a fulcral questão dos elementos, como eles surgem e como eles se transmutam uns nos outros, movendo-se num fluxo constante.

Sendo mais precisos, a passagem em questão confirma a tendência desde o início do discurso sobre o receptáculo de descrever o terceiro gênero com termos e noções afins à espacialidade e localização. Trata-se de uma espécie de corolário das indicações de que a χώρα serve como um espaço, uma base para as coisas sensíveis ocorrerem, já que as Formas, *qua* Formas, não entram nem saem de nada (52a), elas são "αὐτὰ κατ' αὐτὰ" (48e5) e configuram um gênero separado do sensível, ou mais especificamente, no *Timeu*, onde a distinção é acentuada no nível cognitivo, elas se prestam a um tipo de cognição distinta, obtida sem a mediação das sensações. Por esse motivo, do ponto de vista da teoria mais característica de Platão, e sob um enfoque ontológico/metafísico, a χώρα seria postulada como uma resposta ao que poderíamos conceber como uma aporia interna da ontologia platônica, ou até mesmo uma lacuna concernente ao estatuto dos objetos sensíveis e da participação.

Todavia, além da coerência interna da teoria (Teoria dos dois mundos?), que a postulação da χώρα procuraria salvar, não podemos deixar de perceber como sua introdução, diretamente vinculada ao problema dos elementos e princípios, tem a ver com o problema da física, o problema de como as coisas nascem e como elas deixam de ser, o que, por sua vez, tem tudo a ver com o problema do movimento. Assim, além de uma "retificação" ou uma complementação da teoria das Ideias, o que está em jogo é a consideração do ὁρατός τόπος, o lugar sensível (em substituição à expressão "mundo sensível", que a nosso ver não tem sentido), o que, por sua vez, coloca a questão do *lugar*

físico, onde as coisas podem estar, se deslocar e se alterar: esse lugar é nosso mundo, com suas orientações relativas, além de seu desequilíbrio característico que é também a razão pela qual o movimento não se extingue. Platão admite a premência dessas questões e supõe a χώρα, que aqui é denominada de espaço, para tentar explicar e garantir a realidade do lugar, deste lugar, do lugar específico de cada uma das coisas, que não vemos mas precisamos conceber, se o objetivo é o de explicar o movimento e o de conhecer os seres sensíveis, descrever ou explicar o mundo. Considerando a tradição filosófica na qual Platão está inserido, diríamos que esse é um problema muito natural de sua filosofia e mais um tema em que ele, discutindo as visões de seus antecessores, mesmo se implicitamente, procura oferecer uma visão peculiar, apontando insuficiências nesses discursos. Não podemos aqui adentrar nas discussões mais pontuais das relações com a crítica aos pré-socráticos, mas suas linhas gerais são aplicadas por Timeu ao próprio discurso, que a todo momento vai se reconstituindo desde os princípios, de acordo com as dificuldades, retendo aquilo que lhe parece conveniente, e oferecendo novas possibilidades de entender, por exemplo, o materialismo e o formalismo.

Com efeito, tal tentativa é cercada das mais difíceis aporias, pois o espaço-lugar parece ser uma realidade e um conceito que de maneira nenhuma é sensível, e dificilmente apreensível pelo pensamento, ainda que, por variadas razões, não seja possível simplesmente deixar de supô-lo no discurso sobre a geração do κόσμος. No próprio discurso de Timeu há o reconhecimento explícito desses impasses que põem em jogo todo nosso poder dialético. No entanto, apesar de muitos desses problemas já estarem colocados desde que consideramos as reconhecidas dificuldades da χώρα, como vimos em nossa breve

apresentação de *Timeu* 47e-53c, vamos nos aprofundar ainda mais nessas aporias, o que é a única opção para tentar compreender melhor o gênero "difícil e obscuro".

5.3. Aporias nas interpretações do terceiro gênero

Um leitor atento deverá ter percebido que nossa discussão da χώρα está situada no terreno dos conceitos de espaço-lugar, mas em momento algum oferecemos uma definição do que é lugar, o que é espaço, quais são suas diferenças e quais são suas proximidades, se é que elas existem. Com efeito, essa é uma tremenda dificuldade não só na obra de Platão, mas na história da física e da cosmologia. Muitos livros tratam dessa questão em pormenores, e, malgrado a erudição desses trabalhos e o intenso esforço crítico neles empenhado, muitos autores confessam de alguma maneira a impossibilidade de dar uma explicação definitiva de tais conceitos, pela dificuldade da realidade do espaço e do lugar devido à intensa *diaphonía* nas várias soluções oferecidas ao longo do tempo.

Uma das principais questões relativas à χώρα na literatura secundária sobre Platão é se e em que medida o receptáculo pode ser concebido como um tipo de "matéria". Esse modo de leitura foi iniciado por Aristóteles, que afirma explicitamente que Platão confundiu a χώρα com a ὕλη (*Física*, IV, 2, 209b11-13), de tal modo que haveria uma ambiguidade entre a χώρα como o "aquilo em que" (τὸ ἐν ᾧ) as coisas são, e o "aquilo de que" (τὸ ἐξ οὗ) elas são feitas. Aristóteles afirma que há muitos modos de uma coisa "estar em" outra (210a14-

24), e, para ele, por exemplo, um corpo não está num lugar da mesma maneira que o branco está numa superfície; o lugar contém uma coisa e é dela separável, enquanto a matéria é contida por algo e não é separável da coisa (*Física* IV, 4, 211b36-212a2). Platão teria confundido esses dois aspectos, embora seja conveniente destacar que no *Timeu* não há o emprego da palavra ὕλη no sentido de matéria propriamente dita, e muitos autores já se esforçaram por mostrar como o juízo do estagirita não estaria correto nesse aspecto, pontuando as diferenças entre o conceito aristotélico de matéria e algumas das atribuições do receptáculo (Algra, 1995, p. 85; Bordoy, 2010; Santos, 2009/2010).

A via aberta por Aristóteles, assumida por vários autores antigos, com diversas nuanças e subdivisões, acabou consagrando um dos temas principais na literatura sobre o receptáculo, dividida entre os que pensam que χώρα é: a) matéria; b) espaço; c) matéria e espaço; d) nenhum dos dois.

É evidente que todas essas categorias só fazem sentido se temos uma definição prévia disponível do que é "matéria" e do que é "espaço"; na prática, os comentadores da questão do receptáculo disputam sobre ambas as noções, e, além da leitura atenta do texto do diálogo, há uma grande elaboração teórica e digressões em torno dos conceitos de matéria e espaço, que excede as fronteiras da obra platônica e tocam em várias outras tradições e áreas do conhecimento, em especial a física e a geometria. Tal como em relação ao mundo, as pressuposições estipuladas no início da investigação determinam quais conceitos são ou não consistentes, e que vias tomar ou não; cremos que a noção de χώρα tem sofrido com uma abordagem restritiva, que impede de reconhecer aspectos fundamentais e peculiares da noção postulada por Platão, devido justamente a pressupostos assumidos com relação às noções gerais em pauta, como

as de espaço e de matéria, mas também aos pressupostos da interpretação da teoria dos dois mundos.

Vamos então analisar algumas discussões mais representativas da noção de χώρα e receptáculo e os principais problemas que foram discutidos, para esclarecer nossa posição.

Numa das grandes reviravoltas do Timeu, o astrônomo e político de Locres constata um problema em seu mito sobre a produção do mundo. Não apenas dois gêneros são necessários para sustentar a produção do demiurgo. Faz-se necessário um terceiro, no qual o vir a ser possa acontecer, e essa passagem implica como que uma refundação de todo o mito, que tem de voltar ao princípio do princípio:

> Assim, que esse discurso seja ofertado como a explicação resumida de meu voto: há ser, espaço e vir a ser, três [gêneros] distintos, anteriores ao nascimento do céu.
>
> οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι. (*Timeu* 52d2-4)[152]

A partir dessa passagem apenas, podemos enunciar alguns problemas derivados da postulação da χώρα, no contexto da distinção entre três gêneros distintos (τρία τριχῇ):

Seria a χώρα um espelho?

Qual o estatuto do receptáculo? Seria ele, como pretende Miller (2003), uma espécie dentro de um gênero maior, o da χώρα, que conteria ainda uma outra espécie, o lugar?

[152] Tradução nossa.

Seria a χώρα matéria, espaço, os dois, ou nenhum dos dois?
O que é a χώρα?

5.3.1. Elementos para χώρα como espaço

Tendo em vista a definição do receptáculo como χώρα e como "aquilo em que" (τὸ ἐν ᾧ; 49e7, 50d1, 50d6; cf. ἐν αὐτῷ, 50e5), pode-se dizer que esses são elementos fortes em favor de uma compreensão da questão no campo da noção de espaço, por mais complicada e imprecisa que seja essa caracterização. Além de ser denominado de χώρα (52a8), o terceiro gênero vem a ser denominado de "lugar" (τόπος, 52a6; 52b4) e de "assento" ou "situação" (ἕδρα, 52b1) para as imagens das Formas.

A χώρα também é comparada a um πλόκανον (52e6), isto é, uma espécie de peneira ou bateia, que se move junto com os elementos que estão nela, que sacodem devido ao desequilíbrio; a χώρα é um "isto", possui uma natureza, além de movimentar e ser movimentada pelos elementos, que antes da atitude formativa do Demiurgo, encontram-se em desequilíbrio e, assim, movem-se desordenamente, afetando a χώρα, que por isso chacoalha como uma "peneira" e afeta também reciprocamente esse movimento dos elementos, ou melhor, dos indícios dos elementos.

Por outro lado, dificilmente poderíamos negar que a descrição da "mãe" do vir a ser não sugira em alguns momentos sua compreensão como "matéria", embora não no sentido de massa corpórea, e provavelmente também não no sentido aristotélico, pois, apesar de a χώρα manter alguns aspectos comuns com a definição de ὕλη de

Aristóteles, ela também se afasta dela em muitos pontos, como será visto (cf. 5.5).

5.3.2. Elementos para χώρα como matéria

A ideia de que χώρα poderia ser um componente material das coisas é sustentada a partir da "comparação com o ouro", em 50a6, a única passagem do *Timeu* em que aparece a expressão "ἐξ οὗ", ou mais precisamente ἐκ χρυσοῦ, no contexto da descrição do receptáculo. Mas esse sentido é muito discutido, e não precisamos conceber a passagem como uma declaração de um substrato material que ampare as mudanças, como insiste Aristóteles. Quando são aplicadas várias formas no ouro, o que subjaz às modificações é o ouro, embora o ponto da declaração não seja exatamente o material subjacente que acolhe essas transformações, mas apenas alguma coisa inalterada no processo da mudança, o que é explicitamente referido na sequência da passagem como o referente estável, como nota, por exemplo, Sattler (2012, p. 69, n. 77). As figuras incessantemente transformadas, figuras ditas ***de*** ouro, talvez possam ser perfeitamente concebidas como figuras ***no*** ou ***em*** ouro. Não obstante, Aristóteles faz na *Física* um uso dúbio dessa passagem do *Timeu*, e alguns comentadores embarcam muito rapidamente nesse sentido.

Assim, em linhas gerais, algumas das mais importantes leituras da χώρα no *Timeu* são marcadas pelo juízo aristotélico, segundo o qual a χώρα não pode ser senão matéria, de modo que Platão confunde os sentidos de "estar em" (*Física* IV, 4, 211b36-212a2; Miller, 2003, p. 19) e não consegue assim dar uma definição suficiente de lugar, já que este

deve ser separado ou separável da matéria.[153] Pela indistinção entre matéria e espaço, Platão também não poderia explicar o deslocamento.

As passagens que melhor poderiam ser empregadas para sustentar uma compreensão de χώρα como uma espécie de matéria são mais propriamente aquelas que afirmam que "partes" da χώρα aparecem como inflamadas (nos dando a impressão do fogo) ou partes que umedecem, nos dando a impressão da água (51b-c), ou ainda, num sentido derivativo, a passagem que sustenta a existência de "traços", ou como preferimos, de "indícios" (ἰχνή; 53b2) dos elementos num estado anterior à geração do céu – mas aí, devemos lembrar, teríamos algo mais próximo do segundo gênero, haja vista que os "corpos" propriamente ditos pertencem ao vir a ser, restando o problema de se pensar os mencionados "traços" como corpóreos ou não, tendo em mente que os corpos só são definidos quando o Demiurgo os "configura com Formas e números" (διεσχηματίσατο εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς; 53b4-5). Os triângulos são os elementos básicos da "realidade sensível". Trata-se de uma passagem que pode sugerir também uma noção de "extensão", na medida em que menciona partes de uma espécie de contínuo, que se distinguiriam por mudança de qualidade.

5.3.3. O problema do substrato

O problema do "substrato" é uma questão decisiva com relação ao receptáculo na literatura contemporânea sobre o *Timeu*. Também é uma questão diretamente vinculada ao problema da teoria dos dois

[153] Como já foi dito, segundo Aristóteles, um corpo não está num lugar da mesma maneira que o branco está numa superfície; o lugar contém uma coisa e é dela separável, enquanto a matéria é contida por algo e não é separável da coisa.

mundos, uma vez que está referido à constituição de um particular sensível, de um fenômeno, uma coisa, ou de qualquer outra maneira que se refira aos seres gerados, visíveis, pertencentes ao segundo gênero. Há muita divergência nos termos usados pelos comentadores, por isso nos fixamos naqueles mais comuns para nos referirmos à questão, pontuando nuanças específicas em alguns momentos e dando maiores detalhes quando convir à nossa argumentação.

Sendo a ontologia platônica marcada pela distinção entre Formas e particulares sensíveis, torna-se premente discutir o que constitui um objeto sensível, e essa discussão recai no *Timeu*, uma vez que nesse diálogo Platão faz o astrônomo de Locres discutir a suposta realidade subjacente aos fenômenos. Timeu afirma:

> Assim, [como] cada um deles nunca aparece como o mesmo, [a respeito de] qual deles alguém não se envergonhará a si mesmo confiando solidamente em qualquer [coisa] como sendo isto e não algo diferente? Não é possível, mas pondo do modo de longe o mais seguro sobre eles deve-se dizer o seguinte: o que enxergamos vindo a ser em diferentes vezes em diferentes lugares, tal como o fogo, [é mais seguro] denominar fogo não isto mas o que está assim a cada vez, não água mas sempre o que está assim, nem nenhuma outra [coisa] qualquer como algo que tem firmeza, entre as coisas que apontamos usando a expressão este e isto acreditando indicar algo: pois fogem não acatando a expressão de ser isto ou aquilo ou toda expressão que as indicie como sendo estáveis. Mas [é mais seguro] não dizer [que] cada uma delas [é isto ou aquilo], mas, concernindo a cada uma e todas elas, chamá-las assim: o que está sempre se movendo em torno e semelhante, e o fogo o que está assim, e tudo que tenha

> gênese: **aquilo em que** aparece vindo a ser e ali de novo se destruindo apenas este uma vez mais [cabe] denominar usando o nome isto e aquilo, e o que é algo de certo tipo, quente ou branco ou também qualquer um dos contrários, e tudo quanto for constituído deles, nada disso chamar de [isto ou aquilo].
>
> οὕτω δὴ τούτων οὐδέποτε τῶν αὐτῶν ἑκάστων φανταζομένων, ποῖον αὐτῶν ὡς ὂν ὁτιοῦν τοῦτο καὶ οὐκ ἄλλο παγίως διισχυριζόμενος οὐκ αἰσχυνεῖταί τις ἑαυτόν; οὐκ ἔστιν, ἀλλ᾽ ἀσφαλέστατα μακρῷ περὶ τούτων τιθεμένους ὧδε λέγειν: ἀεὶ ὃ καθορῶμεν ἄλλοτε ἄλλῃ γιγνόμενον, ὡς πῦρ, μὴ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἑκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ, μηδὲ ὕδωρ τοῦτο ἀλλὰ τὸ τοιοῦτον ἀεί, μηδὲ ἄλλο ποτὲ μηδὲν ὡς τινα ἔχον βεβαιότητα, ὅσα δεικνύντες τῷ ῥήματι τῷ τόδε καὶ τοῦτο προσχρώμενοι δηλοῦν ἡγούμεθά τι: φεύγει γὰρ οὐχ ὑπομένον τὴν τοῦ τόδε καὶ τοῦτο καὶ τὴν τῷδε καὶ πᾶσαν ὅση μόνιμα ὡς ὄντα αὐτὰ ἐνδείκνυται φάσις. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἕκαστα μὴ λέγειν, τὸ δὲ τοιοῦτον ἀεὶ περιφερόμενον ὅμοιον ἑκάστου πέρι καὶ συμπάντων οὕτω καλεῖν, καὶ δὴ καὶ πῦρ τὸ διὰ παντὸς τοιοῦτον, καὶ ἅπαν ὅσονπερ ἂν ἔχῃ γένεσιν: ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα ἀεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὖ προσαγορεύειν τῷ τε τοῦτο καὶ τῷ τόδε προσχρωμένους ὀνόματι, τὸ δὲ ὁποιονοῦν τι, θερμὸν ἢ λευκὸν ἢ καὶ ὁτιοῦν τῶν ἐναντίων, καὶ πάνθ᾽ ὅσα ἐκ τούτων, μηδὲν ἐκεῖνο αὖ τούτων καλεῖν. (*Timeu* 49c7-50a4)[154]

Um marco importante do debate em torno dessa passagem foi o artigo de Cherniss (“*A Much Misread Passage of the Timaeus* (*Timaeus* 49C7-50B5)”), de 1954. Ele volta à passagem do *Timeu* sobre o

[154] Tradução nossa.

receptáculo, salientando basicamente a distinção entre o τοῦτο/τὸ τοιοῦτον, exemplificado no passo em que Timeu afirma que não podemos chamar uma unidade de fogo ou de água um "isto" (τοῦτο), em inglês "*this*", uma vez que não se pode dizer que eles *são*, mas apenas que "estão dessa maneira" (τὸ τοιοῦτον), em inglês, "*such*". Segundo Cherniss, em linhas gerais, quando eu aponto para o fogo, eu não posso dizer isto *é* fogo, não havendo um "*this*", mas apenas posso dizer: isto está como fogo (*such*), ou é como o fogo, no sentido de que representa aquilo que o tipo é. Isto leva ao entendimento de que o referente do fogo são "*self identical caracteristics*" (Cherniss, 1954, pp. 129-130), e não um ὑποκείμενον, ou, no caso, o substrato espacial, e dizemos que um fogo determinado que vemos e apontamos está assim de acordo com um determinado tipo (tipo fogo), que não é a Ideia. Assim, Cherniss foi criticado por ter introduzido o problema de um quarto tipo de ente na discussão, como uma classe além do receptáculo, os fenômenos transientes e as Ideias.[155] Os fenômenos, totalmente instáveis, seriam "alterações no receptáculo", e não qualidades inerentes a qualquer tipo de substância. Como resume bem Gill, o problema ganha em peso e se torna uma discussão sobre qual seria a medida do fluxo dos fenômenos e, enfim, se seria possível ou impossível falar do mundo e conhecê-lo:

> A diferença fundamental entre esta tradução alternativa e a tradicional é que, onde o texto nos dá o esquema: μὴ τοῦτο ἀλλα τὸ τοιοῦτον προσαγορεύειν πῦρ, literalmente: "não X, mas Y para chamar Z", que a tradição diz: "não

[155] Cf. Miller, 2003, pp. 27, 33, 81; Gill, 1987, p. 41; Sattler, 2012, pp. 167-168, n. 33; Buckels, 2016, p. 8, n. 16. Para uma boa discussão das posições tradicionais e reconstrucionistas, veja-se Casnati, 2010.

> chame Z de 'X', mas chame Z de 'Y', 'a alternativa diz:' não chame X de 'Z', mas chame Y de 'Z'. Assim, onde a tradição entende que o ponto diz respeito a maneiras corretas e incorretas de especificar um fenômeno transitório como o fogo, a alternativa entende que diz respeito ao referente apropriado e inapropriado do nome "fogo". O grego pode, eu acho, ir de qualquer maneira. Mas a escolha de uma leitura em vez da outra tem grandes consequências que se estendem além da interpretação desta passagem particular. A escolha reflete uma decisão sobre o status que Platão concede aos fenômenos físicos. Na leitura tradicional, ele legitima falar sobre tais objetos. Na alternativa, ele a proscreve: os objetos próprios de nosso discurso sobre o mundo físico são entidades de um tipo bastante diferente. (Gill, 1987, p. 36)

Ou ainda, vejamos uma semelhante reconstrução do problema por Silverman:

> Com respeito às nossas práticas linguísticas relativas à palavra "fogo", o texto nos direciona não isso, mas tal em cada ocasião para chamar fogo: μὴ τοῦτο ἀλλα τὸ τοιοῦτον προσαγορεύειν πῦρ (49e5-6). A tradição lê isso como "não chame em cada ocasião o fogo (z) de "isso" (x), mas "[o que é] tal" de (y)". O reconstrucionista lê como "não chame isso (x) de fogo (z), mas chame o que é tal como (y) de fogo (z). Não chame Z de "x"'mas chame-o de "y" versus "Não chame "x" de Z, mas chame y de Z. O reconstrucionista, ao que parece, oferece um novo referente do termo. A tradição oferece uma nova maneira de se referir ao antigo referente, o fogo fenomenal transitório. (Silverman, 1992, p. 90)

De resto, a concepção de Cherniss está de acordo com sua discussão em *Aristotle´s Criticism of Plato and the Academy* (1944). Nesse livro, ele definiu o receptáculo como "extensão" e como "campo" (*field*), mas sua leitura no final acaba se parecendo com a imagem do espelho, comum ainda que enganosa, e frequente na literatura secundária para explicar a χώρα e seu funcionamento. Como diz Cherniss, as imagens são "*likeness*", inteiramente dependentes das Formas, por um lado, e do receptáculo, por outro, que, no entanto, não é um componente de cada uma das semelhanças ou imagens que surgem e desaparecem como que numa reflexão especular. Para se afastar de Aristóteles, Cherniss acabou criando uma separação excessivamente rigorosa entre o receptáculo como matéria/substrato e o receptáculo como "espaço", favorecendo uma visão quase absoluta desse último. O resultado é o de que, além de a sua interpretação não explicar bem certos aspectos da χώρα, em particular seus movimentos, e de presumir aquela quarta espécie de entidade mencionada anteriormente, o tipo recorrente "fogo", uma vez que as Formas não entram e saem do receptáculo, mas apenas os ícones, Cherniss nega então às imagens sensíveis o estatuto de uma coisa; na verdade, ele vai além; ao depurar Platão da visão do receptáculo de Aristóteles enquanto substrato material, Cherniss não hesita em negar qualquer existência ou realidade para as imagens (Cherniss, 1944, pp. 172-173).

Não podemos deixar de assinalar que, na tentativa de desvencilhar Platão da influência de Aristóteles, por um lado, Cherniss acaba por aceitar, paradoxalmente, uma interpretação que poderia ser atribuída ao estagirita, ou ao menos a desdobramentos das críticas aristotélicas a Platão. Na conclusão de seu terceiro capítulo, Cherniss se insurge duramente contra a presunção, patrocinada por Aristóteles, de que as Ideias teriam um lugar; como já foi visto, parte dessa

concepção se originou não só porque Aristóteles insinuou que Platão tivesse que presumir um "lugar" das Ideias, mas porque pareceu verossímil aos antigos a noção de que as Formas estivessem na matéria. Cherniss logo conclui que a realidade verdadeira "não pode ser espacial", já que a *localização* é característica de particulares (Cherniss, 1944, p. 372).

Cherniss está correto em afirmar que as Ideias não podem ser localizadas. No entanto, sua leitura se contrapõe duramente à noção de um receptáculo que subjaza às coisas, favorecendo a interpretação de um espaço absoluto. Embora as Ideias não tenham localização, Cherniss não hesita em aprofundar o dualismo de dois mundos na filosofia platônica: as Ideias não têm lugar mas, por outro lado, elas configuram um outro mundo em que estão, que não é o mesmo mundo do que o dos fenômenos instáveis e transientes. Na prática, ao retirar de jogo a concepção de substrato, Cherniss não explica o caráter especial da χώρα platônica. Ele não dá conta de que as coisas sensíveis são feitas *de espaço*, num sentido específico. Para depurar Platão do viés aristotélico, Cherniss aprofunda o abismo da separação e acaba sendo bastante aristotélico no fim das contas, recaindo paradoxalmente numa forte distinção entre dois mundos, ao negar completamente a realidade das imagens. Sua leitura mostra bem, por outro lado, uma vinculação essencial, que é importante notar, entre a noção de substrato e a de matéria, que é uma das principais discussões que subjazem nos textos dos comentadores. Pois a noção de substrato evoca a de substância à qual inerem propriedades, o que de fato foge à ontologia platônica. Mas, para recusar esse viés, que seria aristotélico, Cherniss deixa de lado aspectos importantes da χώρα, como sua dimensão potencial e sua referência como uma espécie de

matéria, mesmo que não de tipo aristotélico, concepção que o diálogo platônico em alguns momentos parece supor.

O que se precisa fazer é depurar a noção de matéria, entendendo-a fora do esquema aristotélico, ou ainda, perceber como a definição de matéria de Aristóteles é de algum modo tributária da de χώρα platônica, da qual Aristóteles aproveita alguns aspectos para formular sua concepção de ὑποκείμενον. De qualquer modo, nos alinhamos com a chamada interpretação tradicional, entendendo que Timeu se refere "ao que está assim" (τὸ τοιοῦτον) como um atributo ou modo do receptáculo, de maneira que os fenômenos têm sim uma certa realidade, ainda que apenas na medida em que são amparados no terceiro gênero, que é na verdade o referente estável em toda mudança, o "isto" (τοῦτο), ou seja, o espaço, ou, mais propriamente, a interação dos mimemas com o espaço.

5.4. Algumas das principais discussões sobre a χώρα

Para organizar melhor a exposição, expomos as linhas fundamentais do problema tal como discutidos em alguns dos principais textos secundários sobre o terceiro gênero.

Algra (1995, pp. 110-111) aceita no fim das contas a perspectiva aristotélica quando conclui que Platão não isola um conceito coerente de espaço físico, e que χώρα, ἐν ᾧ e τόπος não podem ser discernidos de modo preciso na definição do receptáculo. Curioso é que, dentre os argumentos de Algra, que no fundo assume que Platão comete uma grande confusão, está justamente a ideia de que não é possível falar

inteligivelmente (ou cientificamente) da χώρα, por definição. Segundo Algra, o único momento em que Platão fala claramente do receptáculo é em 49a, onde admite que ele é difícil e obscuro, o que não poderia ser diferente, uma vez que seu tratamento se depara com as dificuldades inerentes "em *qualquer* justificação da relação entre os mundos sensível e inteligível" (Algra, 1995, p. 109).

Não obstante, o autor passa em revista algumas opções de entendimento do espaço que se mostram úteis. Segundo ele, poderíamos destacar algumas vias de entendimento mais gerais quando procuramos determinar o conceito de espaço, segundo nossa paráfrase (Algra, 1995, p. 15-16):

a) Espaço como matéria primeira, "*stuff*", o constituinte básico material de todas as coisas.

b) Espaço como estrutura (*framework*) de localizações (relativas); conjunto de posições, implicando em lugar relativo e sistema de relações (uma concepção associada a Leibniz, em que o espaço não tem uma realidade substancial, sendo um conceito ou um sistema de conceitos).[156]

[156] A concepção de Leibniz sobre o espaço é apresentada nas cartas que ele enviou ao reverendo Clarke, discípulo e amigo de Newton, entre 1715 e 1716. A série de cinco cartas ficou conhecida como controvérsia Leibniz/Clarke. Para um esclarecedor estudo dessa controvérsia, ver Gomes (1994), artigo do qual retiramos os seguintes excertos, a começar por uma citação da quinta carta de Leibniz, que define de modo geral sua visão relacional do espaço (Recueil de Lettres entre Leibniz et Clarke, Paris, Landrange, 1866, p. 661 *apud* Gomes, 1994, pp. 89-90): "Vejamos aqui como os homens formam neles mesmos a noção de espaço. Eles consideram que a maior parte das coisas existem ao mesmo tempo. E eles encontram nelas uma certa ordem de coexistência, segundo a qual a relação de umas com as outras é mais ou menos simples. Esta é a distância delas. No momento em que um desses coexistentes muda dessa posição em relação a uma multidão de outros, sem que esses a mudem entre eles; e que um novo recém-chegado adquire a relação que o primeiro havia tido com os outros, diz-se que ele veio para seu lugar, e chama-se a essa mudança um

c) Um "container", um palco onde as coisas podem ser e se mover (concepção associada a Epicuro (*Carta a Heródoto*, 40) – e sobretudo a Isaac Newton, que teria concebido um "espaço absoluto", o espaço como uma enorme "caixa").[157]

movimento que é aquele onde está a causa imediata da mudança. E, quando vários deles, ou mesmo todos, mudarem segundo certas regras conhecidas de direção e de velocidade, pode-se sempre determinar a relação de situação que cada um adquire do outro: e, mesmo aquela que cada um dos outros teria dele ou ele teria de cada um dos outros, se não houvesse mudado completamente ou se, por outro lado, mesmo se tivesse mudado. E, supondo e acreditando que entre esses coexistentes haja um número suficiente de alguns que não tenham tido praticamente nenhuma mudança, dir-se-á que aqueles têm uma relação com esses coexistentes fixos, tal como outros haviam tido. E isso, que compreende todos os lugares, é chamado espaço." Continua Gomes, 1994, p. 90, com um comentário: "Como vimos acima, Leibniz descreve o espaço como a ordem de relações possíveis entre os objetos. À primeira vista, esta descrição da posição dos corpos no espaço não difere da de Newton. Parece que ele admite que uma posição no espaço não precisa ser ocupada por um objeto. Ela seria somente uma posição possível de um objeto. Ele estabelece aqui a noção de posição possível. Leibniz parece querer dizer que a posição possível de um objeto no espaço pertence a esse objeto. Ora, na concepção de Newton, dentro do espaço absoluto, faz sentido dizer que um corpo, ou um conjunto, ou um conjunto de possíveis posições de objetos, existe, mesmo que não exista nenhum objeto. Para Leibniz, no entanto, uma posição não pode sequer ser percebida se o objeto não existir. Por outro lado, se não houver objetos, não haverá espaço, mesmo que, nesse sentido, o espaço possa ser considerado como uma rede de possíveis relações que objetos coexistentes possam ter uns com os outros, O espaço, por conseguinte, é a ordem de objetos coexistentes."

[157] Newton, no escólio das definições (§2), apresenta a seguinte definição do "espaço absoluto" (Newton, 2016, p. 45): "O espaço absoluto, em sua própria natureza, sem relação com qualquer coisa externa, permanece sempre similar e imóvel. Espaço relativo é alguma dimensão ou medida móvel dos espaços absolutos, a qual nossos sentidos determinam por sua posição com relação aos corpos, e é comumente tomado por espaço imóvel; assim é a dimensão de um espaço subterrâneo, aéreo ou celeste, determinado pela sua posição com relação à Terra. Espaços absoluto e relativo são os mesmos em configuração e magnitude, mas não permanecem sempre numericamente iguais. Pois, por exemplo, se a Terra se move, um espaço de nosso ar, o qual relativamente à Terra permanece sempre o mesmo, será em algum momento parte do espaço absoluto pelo qual o ar passa; em um outro momento será outra parte do mesmo, e assim, com certeza, estará continuamente mudando."

Algra sustenta que as vias "a" e "c" são intuitivas, como se poderia depreender da linguagem corrente, e que defensores da concepção de espaço segundo o tipo "a" recairiam no problema de explicar a locomoção; na visão aristotélica de Algra, o espaço como matéria seria o sentido primário da χώρα platônica, levando às inconsistências e mesmo aos absurdos que o estagirita viu na χώρα de seu mestre, tendo em vista a distinção aristotélica que Platão desconhece entre quatro modos distintos de uma coisa "estar" em outra (Algra, 1995, p. 110).

Embora possamos perceber uma concepção de espaço no sentido "b" (coordenadas, sistema de posições relativas, ordem de objetos coexistentes) em Platão, esta seria, por assim dizer, derivativa (pensemos em 52a-b, em que a noção de χώρα vem em conjunto com noções mais específicas de ἕδρα (52b1), ποῦ e τόπος, indicativos de posição relativa num contexto mais geral, bem como em 62c-63e, em que as direções são relativas, e conformam junto à composição dos elementos a noção de peso e de velocidade, pois, sendo o mundo esférico, não possui um "alto" e um "baixo" por natureza).[158] Porém, a

[158] Ver *Timeu* 62c2-63b1 (tradução de Rodolfo Lopes): "Para que se explique com o máximo de clareza o 'pesado' e o 'leve', examinemo-los juntamente com aquilo a que chamamos 'por baixo' e 'por cima'. Não é nada acertado pensar que há por natureza dois lugares determinados e opostos que dividem o universo em duas partes: a de baixo, para onde é levado tudo quanto tenha uma massa corpórea; e a de cima, para onde tudo se dirige contrariado. Sabendo que o céu tem todo ele uma forma esférica, todos os pontos que são extremos por estarem à mesma distância do centro devem ser em igual medida extremidades; e quanto ao centro, afastado à mesma distância das extremidades, é forçoso acreditar que seja o oposto de todas as extremidades. Visto que o mundo é por natureza formado deste modo, qual dos pontos se diga estar no alto ou embaixo, para que não pareça com justiça que se está a aplicar designações nada adequadas? Com efeito, não é certo dizer que o local que está no centro do mundo seja por natureza embaixo ou em cima, mas sim no centro; já a periferia não está no centro nem tem em si nenhuma parte mais diferenciada do que outra em relação ao centro ou a qualquer outro dos opostos. Portanto, que tipo de designações contrárias se poderá aplicar àquilo que é em si mesmo semelhante em todos os

opção do espaço em sentido leibniziano não abarca totalmente a compreensão platônica, que concebe χώρα como uma realidade, metafísica (como o terceiro gênero, anterior à geração do κόσμος) e mesmo física, posto que ligada à geração e ao movimento dos elementos, à formação dos corpos; é provável que χώρα seja algo e não apenas um conceito ou uma série de conceitos derivados da experiência de localização, embora ela esteja envolvida com isso também, quando permite a existência de lugares diversificados.

---

aspectos e como se pode acreditar que está a falar correctamente? Se houver um sólido em equilíbrio no centro do universo, de modo algum será levado em direcção a qualquer das extremidades, em virtude de serem semelhantes em todas as direcções. Mas se algo andasse em círculos à volta dele, achar-se-ia frequentemente nos antípodas e referir-se-ia ao mesmo ponto como 'embaixo' e 'em cima'. Portanto, se o universo é todo esférico, tal como acabo de dizer, não faz sentido dizer que um sítio é embaixo e outro é em cima; de onde provêm estas designações e aquilo a que elas se aplicam, por causa das quais nos acostumámos a descrever o céu como um todo e a dividi-lo deste modo, eis aquilo em que devemos estar de acordo ao supormos o que se segue."(βαρὺ δὲ καὶ κοῦφον μετὰ τῆς τοῦ κάτω φύσεως ἄνω τε λεγομένης ἐξεταζόμενον ἂν δηλωθείη σαφέστατα. φύσει γὰρ δή τινας τόπους δύο εἶναι διειληφότας διχῇ τὸ πᾶν ἐναντίους, τὸν μὲν κάτω, πρὸς ὃν φέρεται πάνθ᾽ ὅσα τινὰ ὄγκον σώματος ἔχει, τὸν δὲ ἄνω, πρὸς ὃν ἀκουσίως ἔρχεται πᾶν, οὐκ ὀρθὸν οὐδαμῇ νομίζειν: τοῦ γὰρ παντὸς οὐρανοῦ σφαιροειδοῦς ὄντος, ὅσα μὲν ἀφεστῶτα ἴσον τοῦ μέσου γέγονεν ἔσχατα, ὁμοίως αὐτὰ χρὴ ἔσχατα πεφυκέναι, τὸ δὲ μέσον τὰ αὐτὰ μέτρα τῶν ἐσχάτων ἀφεστηκὸς ἐν τῷ καταντικρὺ νομίζειν δεῖ πάντων εἶναι. τοῦ δὴ κόσμου ταύτῃ πεφυκότος, τί τῶν εἰρημένων ἄνω τις ἢ κάτω τιθέμενος οὐκ ἐν δίκῃ δόξει τὸ μηδὲν προσῆκον ὄνομα λέγειν; ὁ μὲν γὰρ μέσος ἐν αὐτῷ τόπος οὔτε κάτω πεφυκὼς οὔτε ἄνω λέγεσθαι δίκαιος, ἀλλ᾽ αὐτὸ ἐν μέσῳ: ὁ δὲ πέριξ οὔτε δὴ μέσος οὔτ᾽ ἔχων διάφορον αὑτοῦ μέρος ἕτερον θατέρου μᾶλλον πρὸς τὸ μέσον ἤ τι τῶν καταντικρύ. τοῦ δὲ ὁμοίως πάντῃ πεφυκότος ποῖά τις ἐπιφέρων ὀνόματα αὐτῷ ἐναντία καὶ πῇ καλῶς ἂν ἡγοῖτο λέγειν; εἰ γάρ τι καὶ στερεὸν εἴη κατὰ μέσον τοῦ παντὸς ἰσοπαλές, εἰς οὐδὲν ἄν ποτε τῶν ἐσχάτων ἐνεχθείη διὰ τὴν πάντῃ ὁμοιότητα αὐτῶν: ἀλλ᾽ εἰ καὶ περὶ αὐτὸ πορεύοιτό τις ἐν κύκλῳ, πολλάκις ἂν στὰς ἀντίπους ταὐτὸν αὐτοῦ κάτω καὶ ἄνω προσείποι. τὸ μὲν γὰρ ὅλον, καθάπερ εἴρηται νυνδή, σφαιροειδὲς ὄν, τόπον τινὰ κάτω, τὸν δὲ ἄνω λέγειν ἔχειν οὐκ ἔμφρονος: ὅθεν δὲ ὠνομάσθη ταῦτα καὶ ἐν οἷς ὄντα εἰθίσμεθα δι᾽ ἐκεῖνα καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον οὕτω διαιρούμενοιλέγειν, ταῦτα διομολογητέον ὑποθεμένοις τάδε ἡμῖν).

Por outro lado, embora a χώρα seja alguma coisa e tenha uma natureza (de compreensão quase insondável), seria mais difícil ainda dizer que ela seria esse espaço absoluto, essa "cena" dada de antemão, como o espaço de Epicuro e a concepção depois associada a Newton. Essa opção foi de algum modo assumida pelos autores que conceberam a χώρα como uma espécie de "espelho" (Cornford, 1997 [1935], pp. 177 e p. 180; Mohr, 1985, pp. 92-93; Gill, 1987, p. 48; Buckels, 2016, pp. 23-25). Trata-se de uma comparação sedutora, porque capaz de explicar como as coisas sensíveis podem aparecer como participantes das Formas, sabendo-se que as Formas enquanto tais não aparecem, não se localizam, etc., e, enquanto Formas participadas, não podem deixar de ser o que elas são, isto é, um predicado F de modo absoluto (como vimos no capítulo 2), ao mesmo tempo que explica o receptáculo, que, tal como o espelho, não influiria em nada na constituição do reflexo. Em suma, a metáfora do espelho seria apenas em parte adequada para explicar as funções da χώρα e tentar ilustrar a realidade de uma entidade tão difícil quanto o espaço platônico, embora, por outro lado, existam dificuldades com relação à pertinência da comparação, já notadas por Kung (1988), em particular o fato de Timeu dar outra explicação para o funcionamento do espelho no diálogo (*Timeu* 46a-c), o problema da distorção das imagens refletidas e a não afirmação explícita da analogia.[159]

[159] Cf. Kung, 1988, p. 167: "Embora muitos autores escrevam como se Platão comparasse ou devesse ter comparado o receptáculo do *Timeu* a um espelho, ele nunca o faz. Na verdade, ele parece evitar deliberadamente fazê-lo em 50c4-6, como observou Steven Strange. 'Se ele tivesse em mente algo como um espelho, por que diria que o τρόπος da imagem das Formas nele é δύσφραστος e θαυμαστός, quando ele já discutiu como funcionam os espelhos?' Uma breve olhada em seu tratamento da óptica dos espelhos no *Timeu* pode nos ajudar a ver por que tal comparação seria inadequada."

Outros autores procuram vias diversas para tentar fazer uma leitura coerente da questão: Miller distingue espécies dentro dos gêneros, para defender que o terceiro gênero contém o "receptáculo" e o "lugar" como duas entidades (lógicas) distintas, e que, não sendo assim, as objeções de Aristóteles seriam totalmente cabíveis. Segundo Miller, a introdução do terceiro gênero e do receptáculo se dá num contexto de polêmica contra os materialistas, especialmente Demócrito. Para Miller, a χώρα, que ele traduz como "lugar" (*place*) e a "ὑποδοχή", que ele traduz como "receptáculo", são duas "classes" distintas. Há uma longa argumentação para mostrar que o fato de Timeu mencionar o gênero da χώρα implica em que ela tenha uma espécie, no caso, a do receptáculo. Então, para Miller, o gênero da χώρα representa tanto o "em que", enquanto lugar, como o "de que", enquanto receptáculo, que é uma espécie dentro do gênero, mas de maneira separada. Todavia, como nota C. Buckels:

> Miller também argumenta (1) que o "terceiro gênero" de Platão deve ter mais de um membro, i. e., não apenas o Receptáculo, visto que é um "gênero" ou classe ontológica. Além disso, ele argumenta (2) que a interpretação do espaço conflita com a concepção de Platão de localização relativa e (3) que é anacrônica. Primeiro, não precisamos sustentar que um gênero ontológico tem mais de um membro. Mesmo nos tempos antigos, pensava-se que o terceiro tipo consistia em uma entidade, então um gênero (γένη) não precisava ter vários membros – uma entidade pode ser verdadeiramente *sui generis*. (Buckels, 2016, p. 17, n. 40)

Miller aceita também o viés aristotélico, ainda que de uma perspectiva mais otimista quanto à capacidade de entender a χώρα. Em seu esquema, a objeção aristotélica, embora oficialmente recusada (Miller, 2003, p. 17), ainda está em jogo na repartição operada pelo autor, em que de maneira geral são separados a função de matéria e substrato, e a função de espaço (na verdade, "lugar", uma vez que Miller, tal como Cornford, privilegia o termo "*place*").

Algra afirma que as investigações de Platão, que confundem os sentidos de "estar em", e com isso os sentidos de espaço e matéria, não nos conduzem a uma teoria coerente do espaço físico (Algra, 1995, pp. 109-110). Castel-Bouchouchi afirma que χώρα nos envia ao "sentido do lugar", ao "dar lugar" (*donner lieu*) do lugar" (Castel-Bouchouchi, 1994, p. 105). Em todo caso, os comentadores da questão do lugar e do espaço em Platão salientam a dimensão metafísica na qual ela é posta; χώρα é entendida como necessária, por um lado, mas dificilmente apreendida em si mesma, sendo parcialmente sondável por abstração, ou por eliminação – χώρα não é espaço ou matéria em tal e tal sentido, mas pode se aproximar desses conceitos a partir de tal e tal ponto de vista.

Nesse sentido, as aporias do espaço crescem e se propagam por diversas áreas. Num artigo de 2012, Sattler se propôs a discutir mais uma vez a questão do receptáculo, argumentando que ele não é nem matéria nem espaço, mas de algum modo uma "fundação metafísica para o espaço", isto é, um "conjunto de potencialidades que permite o desenvolvimento do espaço geométrico e físico" (Sattler, 2012, p. 160). Um terceiro gênero metafísico, que poderia ser concebido quase como um conceito de espaço em vista dos critérios que a autora vai encontrar na topologia (o ramo da geometria), sob a presunção de que seriam os que carregam menos pressuposições no que tange à

definição de "espaço". Estes conceitos são "dimensionalidade, posse ou falta de "conectividade", "capacidade de ser compacto", "orientabilidade" e "metricidade".[160] À luz desses critérios, oriundos da geometria não euclidiana, a autora faz uma análise do conteúdo do receptáculo, isto é, dos elementos, concluindo que a χώρα implica em pelo menos alguns dos critérios listados, ou melhor, funciona de maneira a oferecer as possibilidades para que tais propriedades existam (para exemplificar, a autora se concentra na maneira como os indícios ou traços se movem e movem a χώρα, e são movidos por ela, de modo a alcançarem um lugar ou região, antes de o Demiurgo aplicar as Formas e os números que gerarão os elementos (os sólidos regulares) – o que seria um exemplo claro da função de "orientabilidade" da χώρα).

Algra e Miller fazem uma boa discussão sobre as possibilidades de entendimento dos conceitos referidos entre os autores gregos, especialmente o de matéria, mas acabam concedendo à compreensão de que a χώρα (ou a espécie do receptáculo, no caso de Miller) seria o "*de que*" as coisas sensíveis são feitas. A nosso ver, essa é uma impressão causada pela imprecisão do *Timeu* e mesmo a imprecisão intrínseca do próprio instrumento λόγος no que tange à descrição da χώρα. Apoiar a ideia de que χώρα pode sem muitos problemas ser confundida com a matéria, mesmo depois de depurar o viés

[160] Segundo Sattler (2012, p. 164), para contar como "espaço", a noção platônica deve preencher alguns requisitos: "Tem que cumprir os critérios para um espaço geométrico que acabamos de listar, ou seja, dimensionalidade, posse ou falta de conectividade, compacidade, orientabilidade e metricidade; portanto, é pelo menos uma base para determinações topológicas e métricas, e compatível com a geometria de seu tempo. Como o *Timeu* não trata de matemática pura, mas sim de filosofia natural, tal espaço geométrico também deve estar conectado com a explicação de Platão do mundo físico de alguma maneira – uma condição que pode restringir as possibilidades matemáticas."

aristotélico, é dar crédito especial e uma interpretação peculiar às passagens como 50a6, em que encontramos a comparação da função de tudo receber que o receptáculo exerce com "figuras moldadas em ouro" (σχήματα πλάσας ἐκ κρυσοῦ), a única passagem do *Timeu* na qual vemos a expressão "ἐξ οὗ", que os comentadores tomam como indício de que χώρα ou o receptáculo seja um componente (material e intrínseco) das coisas em movimento.

Todavia, parece ser mais razoável dar mais peso a outras afirmações do *Timeu*, mais consistentes com a proposta geral da noção do terceiro gênero, que dão conta de que ele é contínuo e indiferenciado, isto é, não se modifica nem se altera pelo que entra e sai dele. Mesmo que a linguagem de Timeu possa sugerir em alguns momentos a χώρα como constituinte intrínseco do vir a ser, ela não o é; χώρα não é os elementos; não é qualquer *corpo*, embora esteja diretamente vinculada à formação dos corpos; por princípio, já que ela deve receber todos os corpos, ela deve ser desprovida de qualquer Forma que nela entra (para não dizer que ela é invisível e não sujeita a ser destruída, ao contrário do que é sensível). Então, parece ser difícil assumir que o receptáculo ou a χώρα não seja separável ou separada daquilo que ela ancora, o vir a ser, ao qual ela empresta οὐσία (52c4-5), ordem e alguma estabilidade (no movimento). Nesse sentido, τὸ γιγνόμενον, o vir a ser, gênero segundo, poderia ser concebido como o "estar" do pensável no espaço, sendo o primeiro gênero alocal ou atópico.

Em relação às objeções de Aristóteles a Platão no que diz respeito ao espaço-lugar, uma via mais equilibrada é tomada por Claghorn (1954). Claghorn reage à então recente massiva crítica de Cherniss à interpretação de Aristóteles da filosofia de seu antigo mestre, com um livro exclusivo sobre a crítica do estagirita ao *Timeu*. No capítulo sobre

o receptáculo, Claghorn conclui com a contagem de sete pontos maiores que indicam a proximidade entre a concepção de receptáculo platônica e a de ὕλη aristotélica, mas não deixa de notar as diferenças entre as concepções, mesmo que de modo não definitivo, e ainda, procura mostrar que as semelhanças percebidas na verdade se devem ao fato de que o estagirita utiliza a noção platônica (isto é, a torna mais precisa e a corrige em alguns pontos) e apropria-se dela para criar sua definição de ὕλη. Claghorn defende a crítica de Aristóteles da crítica de Cherniss conciliando as concepções platônicas e aristotélicas, sendo as últimas tomadas como aperfeiçoamentos das primeiras (o que, portanto, pode ser utilizado para realçar as diferenças entre elas).

Para finalizar, situamos o tratamento da χώρα no campo conceitual dos problemas relativos ao "espaço", mas entendendo a peculiaridade fundamental da elaboração platônica. É difícil consolidar uma conclusão em torno da questão do espaço-lugar em Platão, mas podemos assumir os problemas que essa concepção implica, ou seja, as aporias que surgem da tentativa de se resolver uma aporia – no caso, a do próprio significado do terceiro gênero. Parece-nos que não há como fugir do impasse posto; no próprio diálogo, Timeu salienta o caráter aporético e inclassificável do terceiro gênero, o que seria pertinente a uma certa causalidade do mundo que demanda uma "diegese estranha e não familiar" (ἀτόπου και αήθους διηγήσεῶς; 48d5), como já foi indicado. Se levamos em conta como Timeu parece não se furtar a tentar compreender a realidade de um objeto estranho e especial como a χώρα (e τόπος), e nesse sentido "atópico", então também devemos insistir na investigação.[161]

[161] Sobre a ἀτοπία e sua relação com a contrariedade e a contradição, ver G. Almeida Júnior (2012).

Como foi visto, o problema fundamental da χώρα é caracterizado por sua própria definição. Apesar das discussões serem intensas e tomarem vias muito distintas, alguns problemas básicos subjazem a toda tentativa de definição do terceiro gênero. Vimos como o problema ronda em torno da distinção básica τὸ ἐν ᾧ e τὸ ἐξ οὗ; em sendo *aquilo em que* os fenômenos subjazem, a χώρα assume o contorno de uma noção de espaço. Em sendo aquilo *de que* as coisas sensíveis são feitas, a χώρα assume o contorno de uma noção de matéria. Em assumindo o contorno de matéria, entra em jogo o problema do substrato: ser o "de que" as coisas são feitas aponta para um tipo de substancialismo, mais ou menos como no hilemorfismo aristotélico. Nesse caso, segundo a visão tradicional, as coisas seriam compostas de substância e propriedades; a primeira seria a χώρα, a segunda seriam as imagens das Formas e dos números que entram e saem do espaço-lugar. Isso gera o problema da confusão entre matéria e espaço, e aponta para a objeção que Aristóteles põe contra Platão. Em sendo confundidos espaço e matéria, haveria o problema de explicar como as coisas podem se deslocar e como elas podem aumentar ou diminuir de tamanho, enfim, as dificuldades de se explicar o movimento.

Vimos como os intérpretes tentaram suas soluções baseados nesse esquema. Daí, as discussões giram em torno das concepções que se fazem de espaço e de matéria. Em geral, os comentadores se dividem entre os que põem ênfase na noção de espaço e os que põem ênfase na noção de matéria, havendo os que a) supõem a confusão entre as duas, não havendo assim nem um conceito claro de espaço nem de matéria em Platão; b) os que defendem uma concepção de espaço absoluto, para o qual a χώρα não é nem matéria nem substrato e c) os que defendem as duas posições, separando os conceitos de

espaço e de matéria. Note-se que, apesar de haver quem defenda que a χώρα seria exclusivamente matéria, como Péricles da Lídia, Ático e Plutarco, e, no século XX, Sachs (1917), como destaca Botter (2003, p. 170), trata-se de uma opinião incomum, em vista das claras conotações espaciais que Timeu confere ao terceiro gênero.

Nossa posição é intermediária: para nós é claro que Platão não confunde os sentidos de "estar em" e o "de que". O texto do *Timeu* (51a) deixa evidente que os elementos são separados da χώρα, ao contrário do que afirma Aristóteles. Por outro lado, é difícil supor a concepção de um espaço absoluto, em que as coisas se movem como imagens; primeiro porque o receptáculo chacoalha como uma peneira, depois porque é difícil conceber como as coisas sensíveis podem ser feitas *de* espaço. Nesse sentido, parece ser conveniente aceitar que, de certo modo, as coisas têm uma matéria da qual são feitas, mas num sentido pré-aristotélico. Nesse caso, o melhor termo seria "corpos", entendidos como agregados de triângulos.[162] Assim, haveria também a noção de substrato, como o "em que" propriedades inerem, ou melhor, de que os tropos ocorrem, as instâncias de qualidades. Nossa via é mais próxima da de Miller num certo sentido; no entanto, enquanto Miller duplica as entidades (lugar e receptáculo) dentro de um gênero, para torná-la coerente segundo o raciocínio clássico, pensamos que a χώρα, também dita o receptáculo, é uma entidade única que cumpre as duas funções, mas de maneira qualificada. Ou seja, a χώρα é uma entidade única que propicia tanto o "em que" como o "de que" as coisas sensíveis

[162] Uma definição é a de que nessa teoria dos agregados os fenômenos têm o status de complexos de propriedades, não de coisas. Segundo Miller (2003, p. 33), a versão clássica da *bundle theory* seria advogada por Hume (*Tratado sobre a natureza Humana* 1.4.3), que defende que não há "alguma coisa subjacente" nas quais as propriedades inerem, e que portanto uma explicação completa das propriedades seria uma explicação completa do que uma coisa é.

são feitas, mas em cada caso de maneira diferente. Ela tem uma qualidade dual, que a torna atópica. Por um lado, ela é incorpórea, isomórfica e isotrópica, nunca mudando nem tomando a forma daquilo que nela entra; por outro lado, ela se parte, como configurações distintas do espaço, criando as diferenças que permitem a elaboração da matéria (corpos). A χώρα *produz* matéria num certo sentido (daí também sua denominação como mãe, ama e nutriz (τροφός; 88d6) do universo), através da interação entre Formas e números com o *espaço*, que determina os lugares e a matéria (corpos) junto com eles, uma vez que corpos, direções e lugares estão diretamente relacionados no *Timeu* e se formam quando da composição do céu ou κόσμος.[163] Por mais estranho que possa parecer, e, na verdade, é estranho, Timeu afirma justamente a ἀτοπία e o caráter inclassificável, dual e contraditório da χώρα de maneira explícita, da qual só se pode falar e pensar com um raciocínio bastardo.

Para entender o aspecto mais peculiar do espaço platônico, em sua diferença com o conceito de espaço absoluto e com o moderno conceito de extensão, talvez se possa fazer uma analogia com as mais recentes concepções contemporâneas do espaço, que dão conta de que ele não é um vazio absoluto, que ele é algo e que funciona como um campo com potencial para que as partículas ou as "sílabas" do universo surjam nele.[164] É na direção da potência que a χώρα deve ser

[163] É oportuno notar que, no *Menéxeno* (237b-c), no contexto da oração fúnebre composta por Aspásia e do mito da autoctonia dos Atenienses, Sócrates faz equivaler a χώρα no sentido de solo pátrio à mãe (ὑπὸ μητρὸς τῆς χώρας), que segundo ele, diferente de uma madrasta, não apenas dá a luz mas também "nutre" (τρεφομένους) suas crias, e as recebe de novo quando morrem, identificando portanto a χώρα no sentido de terra natal com a própria mãe, a terra (γῆ) e a nutriz.

[164] Cf. Greene, 2004, p. X: "Por exemplo, na questão desconcertante de se o espaço completamente vazio é como uma tela em branco, uma entidade real ou meramente uma ideia abstrata, seguimos o pêndulo da opinião científica que oscila entre a

entendida, como um princípio de diferenciação, sem o qual não pode haver o vir a ser, sendo ele próprio indiferenciado com relação a ele mesmo e diferente de tudo que nele entra e sai, nasce e morre. Como sugere Nef (2012), o espaço platônico tem uma significação escondida e inusitada para a ontologia contemporânea. A χώρα antecipa a dualidade do mundo microfísico e poderia ser considerada, por um lado, como um "inferno quântico", ligado ao caos e à contingência estatística, à desaparição da dimensão da "substância":

> Podemos dar outro exemplo da ressonância que existe entre Platão e a ontologia analítica de hoje. Por um caráter penetrante desse quiasma de que falei no início desta conferência, o que no *Timeu* pode parecer uma derrogação de uma ordem matemática e física, a *chora*, de fato ocupa um lugar escondido na ontologia contemporânea. Notemos, antes de fazer esta comparação algo ousada, que a *chora*, de um ponto de vista estritamente científico, pode ser considerada como uma antecipação da dualidade do mundo microfísico, entregue ao caos e à contingência das leis estatísticas, à ausência de formas, ao desaparecimento da dimensão da substância, as formas, os objetos físicos emergindo no nível macrofísico, estruturados por configurações geométricas propriamente ditas. Nesse sentido, a *chora* evoca o "inferno quântico". Deve-se notar

declaração de Isaac Newton no século XVII de que o espaço é real, a conclusão de Ernst Mach no século XIX de que não é, e a reformulação dramática de Einstein no século XX da própria questão, na qual ele fundiu espaço e tempo, e em grande parte refutou Mach. Em seguida, encontramos descobertas subsequentes que transformaram a questão mais uma vez, redefinindo o significado de 'vazio', imaginando que o espaço está inevitavelmente impregnado com o que são chamados de campos quânticos e, possivelmente, uma energia uniforme difusa chamada de constante cosmológica – ecos modernos da antiga e desacreditada noção de um éter que preenche o espaço."

> que as figuras geométricas que emergem da *chora* (do espaço, seríamos tentados a dizer, seguindo esta tradução da *chora* retomada por Duhem em seu *System of the World*) estão em certo sentido pré-contidas na *chora*. (Nef, 2012, p. 20)

E ainda, por outro lado, o espaço platônico poderia ser considerado como um "particular nu", isto é, um particular desprovido de toda e qualquer propriedade a não ser a de ser ele próprio, que possuiria em certo sentido um "*thisness*", mas não um "*suchness*". Nas palavras de Nef:

> No entanto, e aqui estamos nós novamente no quiasma mencionado, a *chora* também pode ser reconstruída na ontologia analítica: ela de fato corresponde, traço por traço, ao particular nu (embora deva ser reconhecido que a primeira matéria, a *materia prima* aristotélica também é um candidato sério). Lembremo-nos de que por "particular nu" entendemos um particular desprovido de propriedade (outra que não seja a de ser ele mesmo). Obtemos tal ser paradoxal por uma espécie de descascamento ontológico, retirando suas propriedades uma a uma. Na verdade, a *chora* que é o receptáculo das formas, a nutriz do devir, é informe e subtraída do tempo – em suma, não pode ser descrita por propriedades positivas ou mesmo privativas. Não é F, G... nem não F, não G..., é sem F, sem G... Esta é uma forma de dizer que é desprovida de propriedades, uma vez que o platonismo obedece à regra segundo a qual um predicado expressa uma propriedade por padrão. É para conter toda diversidade qualitativa em germe que ela não deve ser nada definido. (Nef, 2012, p. 21)

Para que essa qualidade especial da χώρα seja melhor distinguida, antes de concluir o capítulo, é útil fazer uma comparação com o pensamento de Aristóteles, a fim de verificar semelhanças e sobretudo as diferenças do espaço-lugar como princípio de diferenciação dos seres visíveis.

5.5. A crítica de Aristóteles ao *Timeu*

Aristóteles é o responsável por uma das mais importantes interpretações do *Timeu*, que se tornou extremamente influente na leitura do diálogo platônico, da antiguidade até os dias de hoje. Ao longo deste livro, nos capítulos e seções anteriores, já mencionamos a importância central da leitura do estagirita, por exemplo, com relação à χώρα no *Timeu*, ao comentarmos passagens importantes do diálogo e ao analisarmos alguns livros e artigos, os quais estão decisivamente influenciados por Aristóteles. Evidentemente, não podemos avançar na discussão com toda a profundidade merecida, porque isso renderia outro trabalho, mas julgamos que devemos abrir uma seção para apresentar a questão com mais alguns detalhes. Para além das dificuldades naturais colocadas na própria relação entre o pensamento de Platão e o de Aristóteles, o tópico da relação do estagirita com o *Timeu*, e mais especificamente com as noções de espaço, lugar e matéria, pode oferecer novas chaves de leitura no

tocante à interpretação da obra dos dois autores, e ser particularmente esclarecedor para a questão da teoria dos dois mundos.[165]

Em *Sobre o Céu*, a influência platônica pode ser sentida no vocabulário, nas discussões e mesmo no espírito geral da obra, digamos assim, que se já contêm as divergências que caracterizam o pensamento de Aristóteles com relação a Platão, também deixam ver discussões comuns seja na Academia, seja entre outros pensadores, físicos ou teólogos, que refletiram sobre a natureza, possuindo assim continuidades sob alguns aspectos, notadas pelos comentadores (Lloyd, 1966).

Todavia, o ponto que nos interessa especificamente é como Aristóteles interpreta a χώρα na *Física*, em sua discussão sobre o "lugar" (τόπος), que evoca o tema da matéria, crucial na obra do estagirita e um dos principais elementos de diferença entre ele e Platão. Ao conceito de matéria, multifacetado e de difícil definição, Aristóteles associa noções centrais de seu sistema, como a definição de ὑποκείμενον, e ainda, a de potência, dentre outras, tudo isso por sua vez relacionado ao problema do movimento e da geração e da corrupção. Uma *crux* se interpõe entre Platão e Aristóteles, e, curiosamente, ela se dá não no âmbito das Formas, como poderíamos esperar, mas no âmbito da ὕλη, palavra que o estagirita usa para a matéria e que projeta sobre o *Timeu*, com um sentido que ela não tem lá.

A discussão sobre a pertinência da leitura que Aristóteles faz do *Timeu* já foi e continua sendo tema de grandes controvérsias. Um marco importante dessa discussão se deu na obra de Cherniss, da

[165] O *Timeu* é a obra que Aristóteles mais menciona nominalmente em suas obras, conferindo atenção especial a ela na *Física* (IV, 2, 210a1), no *Sobre o Céu* (III, 306b17), além de *Sobre a geração e a corrupção* (I, 5, 315b30; I, 8, 325b25; II, 1, 329a14-17), bem como em *De Anima* (I, 404b 16; 406b26).

primeira metade do século XX, que pôs a questão no nível da leitura que Aristóteles faz de Platão em geral, e que ainda é fundamental para contestar a atitude até então predominante no século passado (e ainda hoje bastante praticada) de muitos estudiosos de sobrepor a obra de Aristóteles sobre a de Platão nos mais importantes temas. Cherniss critica duramente Aristóteles por não ter compreendido e por ter distorcido a obra de seu mestre em muitos pontos, inclusive naquele que nos interessa mais, a questão da χώρα. Segundo Cherniss, Aristóteles se equivoca totalmente ao projetar sua visão da matéria e do substrato sobre o texto de Platão, e, mais ainda, a noção de díade do grande e do pequeno, que Simplício chamará depois de "díade indefinida". Para Cherniss, a χώρα não é um "de que" (ἐξ οὗ) os fenômenos são feitos, mas sim o "em que" (ἐν ᾧ) eles acontecem, e, nesse sentido, a χώρα funcionaria como um "*medium*", ou ainda como um "campo" (*field*). Cherniss procura dizer que a χώρα não é um constituinte interno dos fenômenos (Cherniss, 1944, cap. 2), que não são feitos do *medium* no qual aparecem como "*adumbrations*"[166] das Formas, é claro, ao contrário do que poderia sugerir (e de fato sugere) a interpretação de Aristóteles, que identifica χώρα e ὕλη, isto é, toma o espaço como matéria, e concebe as coisas sensíveis como compostas de χώρα.

[166] O termo "*adumbration*" aparece no artigo em que Cherniss propõe, em resposta a Owen, uma datação para o *Timeu* mais tardia e distante da *República*. Conforme Cherniss, 1957, pp. 264-265: "As palavras relevantes para o nosso propósito aqui afirmam que nem mesmo aquilo que uma imagem significa pertence à própria imagem, mas uma imagem é sempre um esboço transitório (*a transitory adumbration*) de algo diferente de si mesma; e, consequentemente, deve chegar a ser algo diferente de si mesma e, assim, agarrar-se precariamente ao ser, ou então ela mesma não será nada, ao passo que o que realmente é não pode estar em outra coisa senão em si mesmo ou alguma coisa a mais nele (cf. *Timeu* 52c2-d1)".

Não é hora de voltar a essa polêmica questão como um todo, e nem de discutir a adequação ou não da explicação de Cherniss sobre a χώρα (já tratada neste trabalho), embora, de fato, de certa maneira, pensamos que Cherniss não está totalmente errado ao enfatizar a noção de espaço para compreender o receptáculo, e nem a salientar a diferença entre Platão e Aristóteles nesse ponto em particular. Pensamos que Cherniss está essencialmente correto em mostrar como Aristóteles projeta sobre Platão suas próprias concepções, sendo particularmente cogente sua refutação da atribuição das "doutrinas não escritas", que são nomeadas justamente a partir do livro IV da *Física* de Aristóteles, a partir de uma minuciosa análise das fontes em Platão, no *corpus aristotelicum* e da Academia antiga, cujos extensos argumentos não poderão ser repetidos aqui (Cherniss, 1944, cap. 2 e cap. 3). Como se sabe, Cherniss argumenta que, *grosso modo*, se Aristóteles lê mal as passagens escritas, como evidenciaria em particular sua errônea leitura do *Timeu*, ele não é fonte confiável para os supostos ensinamentos não escritos (Cherniss, 1944, p. 121).

A proposta aqui, no entanto, com relação à noção de "espaço", é diferente. Não se trata de salientar que Aristóteles não compreendeu ou deliberadamente distorceu as posições de Platão, ou ao menos não primeiramente, mas de enfatizar que o estagirita se valeu delas ao elaborar seu próprio pensamento nesse campo, que Aristóteles teria concebido, de seu ponto de vista, como um desdobramento ou um melhoramento de opiniões pregressas. Assim, Cherniss também não estaria totalmente certo, na medida em que, por uma questão de ênfase e no contexto de seu objetivo mais imediato, a destituição das doutrinas esoteristas via questionamento do valor do testemunho de Aristóteles, a interpretação do estagirita, por mais que se desvie dos textos platônicos, nos deixa ver importantes aspectos da construção

da noção platônica de χώρα, inclusive porque Aristóteles assume em seus conceitos de matéria, substrato e lugar influências platônicas.

Já viemos comentando em vários pontos deste livro sobre questões relativas à interpretação aristotélica do *Timeu*, mas aqui ofereceremos uma breve discussão mais concentrada sobre os principais elementos da crítica de Aristóteles a esse diálogo, mais precisamente aos conceitos de espaço e lugar ali elaborados.

No assim denominado tratado do lugar e do vazio, no livro IV da *Física*, Aristóteles põe em discussão o "lugar", noção que, à primeira vista, pareceria ser a coisa mais importante de todas, uma vez que "todos supõem o lugar ser algo", dos homens reputados aos οἱ πολλοί. O estagirita até cita Hesíodo, que teria reconhecido essa necessidade na *Teogonia* e postulado o Χάος como o primeiro a ter vindo a ser, e depois a terra de largo seio, pensando que essa divindade forneceria o assento ou a sede necessária a tudo aquilo que é (*Teogonia* 116; 128; *Física,* IV, 1, 208b 28-31).[167]

De início, Aristóteles reconhece o poder espantoso do lugar, que seria o primeiro que tudo, uma vez que tudo dependeria dele, enquanto ele, com efeito, não dependeria de nada. Admitindo que o lugar "é" ou existe, Simplício lembra bem como Aristóteles evoca a poesia mítica de Hesíodo para destacar o poder generativo e originador do espaço assim concebido, como um tema relativo aos primeiros princípios e da ordem da teologia (*In phys*. 1 527.1.15- 528.1 25). Entretanto, na prática, a análise do estagirita se propõe a uma profunda desmitificação. Para Aristóteles, o lugar existe e tem sim uma "δύναμις", mas esse poder não é como pensaram os que antes trataram do lugar, por exemplo, um poder causal, que disseram coisas

[167] Para uma boa discussão sobre o Χάος, que não aparece no *corpus* hexamétrico arcaico antes de Hesíodo, ver Mondi (1989).

vazias sobre sua definição (uma delas, que o lugar é o vazio), pretendendo que o "lugar" fosse algo, embora apenas Platão, citado nominalmente, tenha chegado *próximo* de dizer o que é o lugar, como será visto numa citação adiante.

Já foi notado que o tema do lugar em Aristóteles tem tratamentos diferentes nas *Categorias* e na *Física*. Se nas *Categorias* (5a) o "onde" é uma categoria que se predica do contínuo, na *Física* o lugar ganha atenção privilegiada, estando no centro da discussão sobre as substâncias sensíveis e o movimento a elas inerente, sendo que o primeiro deles, tido como modelo para os demais, é o deslocamento (φορά). Associado então ao movimento e à pluralidade, o lugar será discutido por quase todos os físicos, e sua natureza e sua potência serão elucidadas através de uma análise das tentativas de definição pregressas e dos impasses nelas existentes.

Entre as coisas vazias (de significado) sobre o lugar está, por exemplo, dizer que o lugar é uma coisa, um objeto ou substância, ou ainda, dizer que o lugar é o vazio, isto é, um lugar destituído de corpo, ou mais precisamente o "espaço". São conhecidas as análises de Aristóteles que procedem mediante uma eliminação de possibilidades, tendo em vista as opiniões anteriores aventadas sobre o tema. A necessidade de amparar a realidade sensível numa sede ou assento levou os pré-socráticos em geral a associarem o lugar a uma condição inerente a todas as coisas, como se fosse delas um constituinte, um "de que", na linguagem aristotélica, e, portanto, estaria de acordo com o raciocínio dos pensadores pregressos em torno da causa material. Platão não é exatamente um fisiólogo, segundo o critério de Aristóteles, mas este o põe frequentemente nessa posição em seus comentários, como no seguinte:

> Por isso Platão diz no *Timeu* que a matéria e o espaço são o mesmo, pois o participável e o espaço são um e o mesmo. Embora ele fale aí de "participável" de um modo diferente do que fala nas chamadas "doutrinas não escritas", declarou que o lugar e o **espaço** são o mesmo. Por um lado, todos dizem ser o lugar algo, por outro lado, só ele empreendeu dizer o que é.
>
> διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἓν καὶ ταὐτόν. ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. λέγουσι μὲν γὰρ πάντες εἶναί τι τὸν τόπον, τί δ' ἐστίν, οὗτος μόνος ἐπεχείρησεν εἰπεῖν. (*Física*, IV, 2, 209b11-16)[168]

Vale a pena repetir esta passagem já citada no capítulo 3 porque estamos diante do famoso trecho em que Aristóteles atribui a Platão a equação entre χώρα e ὕλη, e ainda entre χώρα e τόπος, identificando uma só realidade, portanto, com três definições, a de espaço, a de matéria e a de lugar. A leitura de Aristóteles, num dos poucos lugares em que ele menciona explicitamente o nome de Platão, será muito influente, vale dizer, hegemônica, na história da recepção do *Timeu*, da antiguidade até os dias de hoje, em que a equação do estagirita ainda é um modo popular de compreender a noção platônica de χώρα (Claghorn, 1954; Algra, 1995; Miller, 2003, pp. 20-36), como já vimos, sobretudo pela identificação entre espaço e matéria, por meio do esquema do substrato. Entretanto, é necessário entender que as coisas não se passam do modo como Aristóteles diz que elas se passam, ainda

[168] Tradução de Arlene Reis, Fernando Coelho e Luís Ribeiro, modificada.

que o problema que o estagirita vê tenha sentido. Como é frequentemente reconhecido pelos comentadores, é claro que Platão não dá ao termo ὕλη, que sequer aparece em sentido técnico nos diálogos, o sentido que Aristóteles lhe confere (Brisson, 2012, p. 18). No entanto, cumpre examinar em que medida a crítica de Aristóteles deixa ver uma implícita resposta platônica antecipada; entender a concepção do estagirita nos deixa constatar alguns aspectos da concepção platônica de lugar que passam despercebidos aos comentadores.

Embora Aristóteles comece considerando o aspecto divino e a primazia do lugar, sua análise decorre em sentido inverso, desmitificando e racionalizando essa potência misteriosa, com uma boa dose de ironia. De certo modo, a análise de Aristóteles leva a um entendimento de que o lugar não é um fundamento do mundo, um componente ou constituinte primário, mas antes uma espécie de epifenômeno vinculado às coisas, particularmente aos corpos, de modo que, nesse sentido, seria uma entidade "parasítica", no dizer de Casetta e Varzi (2005, p. 6), pois, sendo o lugar definido fundamentalmente como limite, ele depende ontologicamente de um ser hospedeiro, por assim dizer. Nesse sentido, a noção de lugar de Aristóteles difere bastante da noção de χώρα platônica, em que, como vimos, esta é concebida, para além de uma abstração mental, como uma espécie de entidade, na falta de uma palavra melhor, dotada de uma natureza própria, a qual já analisamos antes, com um estatuto ontológico peculiar, em que ela não é uma noção derivada do processo do mundo, mas de certo modo anterior a ele, e esse é, com efeito, um dos problemas que Aristóteles vê na concepção platônica.

Na *Física*, só depois de discutir o infinito que Aristóteles discute o lugar. E quando discute o infinito, ele o recusa como um ente em ato,

mas o define como potência; além de visar Anaximandro, o estagirita não deixa de visar os platônicos, que teriam também postulado o infinito como o grande e o pequeno como uma espécie de substância, mesmo admitindo que não há nenhum corpo fora do céu, e que as Ideias não estão em qualquer lugar, à diferença dos pitagóricos, que, apesar de não separarem os números das coisas, põem "fora do céu" o infinito (*Física,* III, 4, 203a5-10).

Para Aristóteles, o lugar não é um elemento nem é formado por elementos, corpóreos ou incorpóreos. O lugar tem grandeza, mas não tem corpo. Embora haja evidência de que os corpos elementares deslocam-se para seu lugar próprio, o lugar não pode ser causa, pois nenhuma das quatro causas lhe corresponde. Por um lado, o lugar pode parecer ser um corpo, pois, como os outros corpos, ele tem três dimensões, mas é impossível que o lugar seja um corpo, se não dois corpos estariam no mesmo lugar. Por outro lado, o lugar pode parecer ser a Forma, pois ela limita e configura um ser, mas o que é limitado é a matéria e o indeterminado, dando a impressão de que o lugar possa ser a matéria. No entanto, isso é impossível, uma vez que tanto a matéria quanto a Forma são inseparáveis da coisa que formam. Já o lugar, tal qual um recipiente ou um vaso, deve poder ser separável da coisa, uma vez que existe o deslocamento, além do crescimento e diminuição. É necessário que haja um lugar, mas existem dificuldades para se conceber sua natureza. Pois, se o lugar é um ente, deverá haver um onde no qual esteja esse lugar, levando à aporia de Zenão, a do lugar do lugar, e a um regresso infinito. Somente depois de definir os sentidos possíveis de "estar em" e de analisar se o lugar cabe nas quatro causas é que Aristóteles define τόπος fazendo uso da noção de limite e da noção de continente, para superar as aporias pregressas:

> O que, então, é o lugar, isto há de tornar-se manifesto pelo que vem a seguir. Ocupemo-nos, acerca dele, de quantos atributos por si lhe correspondem verdadeiramente. Estimamos que o lugar é o continente primeiro daquilo de que é lugar, sem ser nada da coisa. E ainda, que o lugar primeiro não lhe é nem menor nem maior. E ainda, que o lugar de cada coisa pode ser por ela abandonado e é dela separável. Além disso, todo lugar tem um em cima e um embaixo, e todos os corpos deslocam-se por natureza ou permanecem nos seus lugares próprios, e isto se realiza ou para cima ou para baixo.
>
> Τί δέ ποτ' ἐστὶν ὁ τόπος, ὧδ' ἂν γένοιτο φανερόν. λάβωμεν δὲ περὶ αὐτοῦ ὅσα δοκεῖ ἀληθῶς καθ' αὑτὸ ὑπάρχειν αὐτῷ. ἀξιοῦμεν δὴ τὸν τόπον εἶναι πρῶτον μὲν περιέχον ἐκεῖνο οὗ τόπος ἐστί, καὶ μηδὲν τοῦ πράγματος, ἔτι τὸν πρῶτον μήτ' ἐλάττω μήτε μείζω, ἔτι ἀπολείπεσθαι ἑκάστου καὶ χωριστὸν εἶναι, πρὸς δὲ τούτοις πάντα τόπον ἔχειν τὸ ἄνω καὶ κάτω, καὶ φέρεσθαι φύσει καὶ μένειν ἐν τοῖς οἰκείοις τόποις ἕκαστον τῶν σωμάτων, τοῦτο δὲ ποιεῖν ἢ ἄνω ἢ κάτω. (*Física*, IV, 4, 210b33-211a5)[169]

Para Aristóteles, supor que a χώρα, entendida como espaço/matéria/extensão, seja uma entidade seria um erro fundamental de Platão e dos platônicos de modo mais geral (o que remete às críticas daqueles que conceberam o ἄπειρον como uma substância – tal como Anaximandro, os platônicos e pitagóricos). Se voltarmos ao fim do livro primeiro da *Física* (I, 9), podemos ter ideia dos problemas que Aristóteles vê na concepção de Platão, ou, mais precisamente, na concepção dos *platônicos*. Aristóteles reconhece que

[169] Tradução de Arlene Reis, Fernando Coelho e Luís Ribeiro.

os acadêmicos, na linha dos pensadores mais antigos, mas com mais clareza que eles, pensaram que nada pode vir a ser a partir do não-ser, e assim compreenderam a necessidade de se postular uma "natureza subjacente" (ὑποκεῖσθαι φύσιν) à toda mudança:

> Chegaram até a esse ponto, a saber: que é preciso que alguma natureza esteja subjacente. De fato, fazem-na única, pois, mesmo se alguém aduz a díada, denominando-a como "o grande e o pequeno", não menos faz a mesma coisa, pois despreza uma dessas duas naturezas: a natureza que subsiste é causa auxiliar (συναιτία), junto à forma, daquilo que vem a ser (como mãe) (ὥσπερ μήτηρ) e, por outro lado, com respeito à outra parte da contrariedade, muitas vezes é plausível que, para quem concentra o pensamento no seu fator maleficente, nem sequer se afigure que ela exista.
>
> μέχρι μὲν γὰρ δεῦρο προῆλθον, ὅτι δεῖ τινὰ ὑποκεῖσθαι φύσιν, ταύτην μέντοι μίαν ποιοῦσιν. καὶ γὰρ εἴ τις δυάδα ποιεῖ, λέγων μέγα καὶ μικρὸν αὐτήν, οὐθὲν ἧττον ταὐτὸ ποιεῖ· τὴν γὰρ ἑτέραν παρεῖδεν. ἡ μὲν γὰρ ὑπομένουσα συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γιγνομένων ἐστίν, · ἡ δ' ἑτέρα μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως πολλάκις ἂν φαντασθείη τῷ πρὸς τὸ κακοποιὸν αὐτῆς ἀτενίζοντι τὴν διάνοιαν οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν. (*Física*, I, 9, 192a9-16)[170]

Alguns platônicos entendem a díade como uma coisa só, e parece que outros a entendem como duas coisas distintas. Mas o sentido da crítica é direto: a tríade dos platônicos, que parece ser representada aqui por ser, grande e pequeno (ou ser, vir a ser e matéria?) seria,

[170] Tradução de Lucas Angioni.

segundo o estagirita, totalmente diferente da sua própria tríade, composta por Forma, matéria e privação. A privação seria o conceito justamente não reconhecido pelos platônicos, o que os teria levado ao absurdo inconsciente de terem identificado espaço ou matéria com o absoluto não-ser. No fim das contas, os platônicos não teriam qualquer tríade de princípios, mas apenas uma polarização entre ser e não-ser, no sentido absoluto.

Segundo Aristóteles, "eles", isto é, os platônicos, entendem a contrariedade grande-pequeno, seja ela tomada como uma unidade, seja como uma díade, como não-ser. Aristóteles aqui não menciona o atributo "por acidente", dando a entender que os platônicos a entendem como não-ser no sentido absoluto, noção que para Aristóteles é cabível unicamente à "privação" (στέρησις).[171]

Assim, para Aristóteles, os platônicos confundem também matéria e privação. Não é exatamente claro o que ele quer dizer com isso, mas podemos supor que a confusão entre matéria e privação tem a ver com a suposta identificação por parte dos platônicos, e por Platão em especial, da χώρα com a ὕλη, afirmada no livro IV da *Física*. Nesse caso, na medida em que Platão teria identificado espaço e matéria, ele não poderia separar a privação de seu substrato. Devemos notar que, depois de um pequeno excurso sobre a compreensão de que tudo o que vem a ser tem que vir a ser a partir de um substrato, a matéria é definida no contexto de *Física* (I, 9, 192a 31-32) como o "subjacente primeiro de cada coisa, o constitutivo interno e não acidental do qual

[171] De acordo com Claghorn, 1954, p. 10: "Para Aristóteles, a diferença entre matéria e privação era que a matéria era Não-ser apenas com respeito a um dado atributo, enquanto a privação em sua própria natureza era Não-ser. A matéria existia e poderia ter a potencialidade de um determinado estado, enquanto a privação era a total falta dela. Foi aí que Platão falhou, pensou Aristóteles; ele acreditava na matéria, mas negligenciava a privação (*Phys.* 192a3-13, 25-31)."

vem a ser" (λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός).[172] Assim, há um sentido em que a matéria pode ser destruída e em outro não. Se a matéria é concebida como o "em que" (ἐν ᾧ; 191b26), expressão que evoca claramente o *Timeu* (49e7, 50d1, 50d6), então a privação pode ser identificada com a matéria, ou, mais precisamente, a privação está na matéria, e o substrato deixa de ser, quando uma coisa deixa de ser. Mas, se a matéria é concebida como uma natureza subjacente que permanece (ὑπομένουσα), ao modo de uma "concausa" (συναιτία) e como uma "mãe" (μήτηρ) – sendo essas duas últimas palavras de Aristóteles também tomadas do *Timeu* (50d3; 51a4) - ela é também dita "necessariamente ingênita e incorruptível" (*Física,* I, 9, 192a 28-29). Do mesmo modo que não deve haver um lugar do lugar, é de se evitar o regresso infinito com relação também à noção de substrato do substrato.

Como a στέρησις é um não-ser em absoluto, ela anula a matéria, enquanto, por outro lado, a matéria é um não-ser "por acidente", segundo o esquema aristotélico, o que significa que ela é de alguma maneira, mas não é uma coisa particular, e sim uma potência, em que

[172] Vale lembrar que Aristóteles associa o termo ὑποκείμενον não apenas à matéria dos contrários na *Física*, mas também ao sujeito de atributos em sua teoria da predicação. A esse respeito, conferir a resenha de Kahn (1975, p. 647) ao livro de Happ sobre a matéria em Aristóteles: "A tradução de H. [Happ] de ὑποκείμενον como '*Substrat*' reflete uma decisão deliberada de evitar a tradução literal '*Subjekt*'como enganosa (279 n. 5), mas tem o infeliz efeito de negar qualquer conexão essencial entre ὑποκείμενον como matéria na *Física* A e ὑποκείμενον como sujeito de atributos nas *Categorias*. Isso torna difícil entender por que Aristóteles deveria dizer na *Met*. Z 3 que se a οὐσία for entendida como ὑποκείμενον para a determinação categorial ela acaba por ser identificada com a matéria. Em outro contexto, H. discute esta passagem da *Met*. Z 3 em detalhes e cita paralelos importantes e geralmente negligenciados que mostram que Aristóteles se refere repetidamente à ὕλη como o sujeito final da predicação (p. 666)."

as possibilidades não estão realizadas e podem vir a ser; considerada desse modo, como uma espécie de função, a matéria, que Aristóteles qualifica como "próxima da essência", assume o papel ou um dos papéis principais que Platão atribui à χώρα, a natureza que deve tudo receber, mas sem se extinguir, sem se alterar no processo do movimento, e que permite que o vir a ser ocorra. Além de apropriação vocabular, Aristóteles se apropria da formulação conceitual de Platão e dos platônicos, em que a matéria é uma espécie de potencial, mesmo que borrando e confundindo os conceitos do qual ele próprio se vale.

Por outro lado, a despeito de Aristóteles usar alguns termos que encontramos no *Timeu*, outras noções, como a de ὑποκείμενον, a de potência e, sobretudo, a de privação, cuja ausência entre os platônicos ele acentua, não estão explicitamente presentes no diálogo platônico e são resultado de interpretação ou projeção do estagirita. Além da στέρησις, vale lembrar também da própria díade do grande e do pequeno, que o próprio Aristóteles admite que não está patente nos diálogos de Platão, e que tampouco importaria muito, sendo que a variância seria apenas nos nomes, pois o filósofo da Academia trataria de maneira semelhante a noção de espaço do mesmo modo tanto na obra escrita quanto na suposta obra não escrita, como matéria. Trata-se de um complicador a mais na discussão, e esse aspecto já foi rigorosamente tratado por Cherniss (1944, cap. 2).

Na *Física* (I, 9), os platônicos aparecem como os que quase acertaram ao postular a necessidade de um princípio material como subjacente da mudança e dos contrários, e até aí podemos compreender bem o estagirita, que de resto entende que a noção de matéria teria sido um estágio alcançado por todos os pensadores

anteriores.[173] Mas no que seria a conclusão de seu ponto, nas linhas finais, Aristóteles ainda introduz outros problemas e discussões, à primeira vista digressivos com relação à análise dos platônicos no tocante ao princípio material. Depois de afirmar que uma das partes da "contrariedade" (isto é: uma das partes da contrariedade grande-pequeno?) pode ser tomada como inexistente por alguns, que só pensam em seu caráter negativo, Aristóteles admite, junto com os platônicos, a existência do divino, do bom e do desejável, e supõe que eles deveriam admitir e explicar a existência de seu contrário, o mal, embora o estagirita afirme que isso não ocorre.[174]

Esse ponto não fica bem esclarecido no contexto do livro I, sendo mais presente nos livros da *Metafísica*, em que os platônicos são criticados por não terem conseguido justificar o movimento, nem fornecer uma explicação para o mal. De qualquer maneira, Aristóteles insiste em seu esquema triádico, composto por Forma, matéria e privação, e força os platônicos a se enquadrarem nele. Segundo o estagirita, por não conceberem a privação, os platonistas não poderiam explicar a origem do mal, que seria algo real e só poderia ser explicado a partir do esquema triádico e com o auxílio da noção de potência.[175] A existência do mal deveria residir na existência da

[173] Mesmo na *Metafísica* (I, 6-7), cujo objeto é a filosofia primeira e os seres além do sensível, os platônicos são destacados entre aqueles que afirmaram a causa no sentido material, ainda que indubitavelmente incorpórea (998a18-31), embora tenham falhado na postulação da causa formal e final.

[174] A propósito, no *Teeteto*, no fim da digressão, Sócrates reconhece a existência necessária do mal, opondo o "lugar puro" (καθαρὸς τόπος; 177a5), para o qual se volta o filósofo, a "este lugar" (τόνδε τὸν τόπον; 176a8), para o qual se volta o orador. O bom necessariamente tem um contrário, que "ronda" (περιπολεῖ) este lugar ou região, que abriga a natureza "mortal".

[175] Como lembra Brisson (1997, p. 382), segundo Aristóteles, os platônicos teriam identificado a matéria com o mal (*Metafísica,* XIV, 4, 1091a 31-1095a5).

matéria e em vista de seu modo acidental, porque apenas a matéria poderia desejar o seu contrário, tal como a fêmea deseja o macho, segundo Aristóteles; a Forma não deseja nada, porque não tem falta de nada, enquanto a privação é o não-ser por si mesmo. Restaria então essa função de desejar o contrário à matéria, o substrato dos contrários. Embora os platônicos tenham postulado a necessidade do substrato material e tenham feito ainda outros avanços nesse aspecto, sobretudo Platão, que no *Timeu* tenta explicar o que é a matéria, tentando explicar o que é o espaço, por outro lado eles não teriam entendido o aspecto duplo da matéria, isto é, o fato de ela poder ser tomada em si e por acidente.

Segundo Aristóteles, os platônicos fizeram da χώρα, ou da díade do grande e do pequeno, uma entidade única, sem diferenças de aspecto ou função, tudo para forçar o esquema matéria-Forma-privação, com seus corolários, como nada vem do não-ser, os contrários não são a causa do movimento e, ainda, os contrários devem necessariamente subjazer numa substância.

Ora, que essas funções diferentes possam ser atribuídas à χώρα, já vimos. Mas é notável como Aristóteles é dúbio e mesmo contraditório em suas interpretações, usando as concepções dos platônicos em dois sentidos, tanto para negar certas possibilidades quanto para afirmar outras. Um caso claro disso se dá com relação à separação entre a χώρα ou o receptáculo e os seres transientes que nela vêm a ser. O próprio Aristóteles, em *Sobre a geração e a corrupção* (329a14-17), hesita com relação à sua definição de χώρα segundo Platão, admitindo que este último não diz de modo claro em que medida "aquilo que tudo recebe" (πανδεχές) é separado dos elementos (reconhecendo, portanto, em alguma medida, a possibilidade de que Platão tivesse separado aquilo que recebe daquilo que é recebido):

> Por outro lado, o que está escrito no *Timeu* carece de precisão, pois Platão não diz claramente se o receptáculo universal (πανδεχές [cf. *Timeu* 51a]) existe separado (εἰ χωρίζεται) dos elementos, nem lhe dá qualquer uso, limitando-se a afirmar que é um substrato anterior aos chamados elementos, tal como o ouro em relação aos artefactos de ouro. No entanto, expressa nestes termos, esta formulação não é apropriada, pois adéqua-se às coisas em que há alteração, mas não às coisas em que a geração e a corrupção ocorrem, as quais não podem ser designadas pelo nome daquilo a partir do qual se geraram – contudo, Platão afirma, de facto, que a maior verdade consiste em dizer que cada coisa feita de ouro é *ouro* [cf. *Timeu* 50b]. Além disso, apesar de os elementos serem sólidos, Platão estende a sua análise até chegar às superfícies. No entanto, é impossível que as superfícies sejam a *nutriz* (τιθήνη) [cf. *Timeu* 49a], ou a *materia prima.*
>
> Ὡς δ' ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, οὐδένα ἔχει διορισμόν· οὐ γὰρ εἴρηκε σαφῶς τὸ πανδεχές, εἰ χωρίζεται τῶν στοιχείων. Οὐδὲ χρῆται οὐδέν, φήσας εἶναι ὑποκείμενόν τι τοῖς καλουμένοις στοιχείοις πρότερον, οἷον χρυσὸν τοῖς ἔργοις τοῖς χρυσοῖς. Καίτοι καὶ τοῦτο οὐ καλῶς λέγεται τοῦτον τὸν τρόπον λεγόμενον, ἀλλ' ὧν μὲν ἀλλοίωσις, ἐστὶν οὕτως, ὧν δὲ γένεσις καὶ φθορά, ἀδύνατον ἐκεῖνο προσαγορεύεσθαι ἐξ οὗ γέγονεν. Καίτοι γέ φησι μακρῷ ἀληθέστατον εἶναι χρυσὸν λέγειν ἕκαστον εἶναι. Ἀλλὰ τῶν στοιχείων ὄντων στερεῶν μέχρι ἐπιπέδων ποιεῖται τὴν ἀνάλυσιν· ἀδύνατον δὲ τὴν τιθήνην καὶ τὴν ὕλην τὴν πρώτην τὰ ἐπίπεδα εἶναι. (*Sobre a geração e a corrupção,* II, 1, 329a13-24)[176]

[176] Tradução de Francisco Chorão.

Talvez a falta de precisão seja não de Platão, mas do próprio Aristóteles. Ora, Timeu afirma com toda a nitidez que o receptáculo existe separado dos elementos, no sentido de que ele não é as sílabas do universo, o que é bastante claro a partir justamente da passagem citada por Aristóteles (*Timeu* 51a), o que é reconhecido pelos comentadores (Cherniss, 1944; Claghorn, 1954, pp. 8-9). Por outro lado, a despeito da falta de detalhes no diálogo platônico, aquilo que Aristóteles refere como os "usos" daquilo que tudo recebe são também retratados no *Timeu*, que descreve a nutriz, a fonte original do movimento, a concausa, termos de Platão que inclusive são citados na *Física* e em *Sobre a geração e a corrupção*.

No entanto, o que é mais estranho é que na passagem citada de *Sobre a geração e a corrupção* Aristóteles comenta a comparação com os artefatos de ouro no *Timeu*, a qual, já vimos, foi uma das principais se não a principal razão dos comentadores (Algra em particular) para presumir que a χώρα platônica não se descola da "matéria", de um modo bem aristotélico, esquecendo-se de que o ouro, para Platão, é um corpo ou um agregado corpóreo, portanto realmente distinto do receptáculo, e que o exemplo só serve para explicar a permanência de algo numa alteração de formato. É curioso que o próprio Aristóteles esteja banalizando a comparação que alguns comentadores levaram ao extremo, quando pretende ressaltar que, tal como na manipulação do ouro, o que se tem é um substrato inerte e passivo, sujeito à aplicação de uma forma, que lhe dará o nome, capturando perfeitamente o significado pretendido por Platão ao usar a comparação no *Timeu*, em que se pode ver, ao contrário do que foi afirmado na *Física*, que a χώρα não é um "de que" as coisas são feitas, ao menos não como sugere Aristóteles, e certamente não por causa daquela simples comparação.

De acordo com o contexto, o estagirita muda a ênfase de sua abordagem: ora fala da geração e da corrupção com relação à alteração, ora fala de geração e corrupção no sentido da γένεσις-φθορά, alegando em *Sobre a geração e a corrupção* que Platão não reconhece esse aspecto. Contudo, no *Timeu*, pode-se dizer que toda a discussão é sobre a geração e a corrupção enquanto um conjunto, o próprio segundo gênero, que é denominado de o vir a ser (τὸ γιγνόμενον), sendo que os movimentos espaciais e as alterações qualitativas estão intrinsecamente relacionadas, entre outros argumentos, por exemplo, pelo simples fato de as questões serem formuladas na contextura de um mito cosmogônico, no qual, pois, o próprio princípio do movimento está em questão.

Os desvios semânticos de Aristóteles não são percebidos por alguns comentadores, ou são assimilados num contexto maior onde a confusão entre espaço e matéria se impôs como necessária, em parte devido à falta de clareza de Platão, que fala de um conceito e realidade de difícil compreensão, mas talvez mais a uma predisposição de considerar o problema a partir do viés do estagirita, que imputa a Platão uma falha grave na consequência de identificar matéria e espaço-lugar, e, de certo modo, simplifica e reduz a discussão, tornando seu elemento estranho, mas peculiar e desafiador, num simples absurdo.

Todavia, a passagem de *Sobre a geração e a corrupção* antes referida, com uma citação do *Timeu*, nos leva diretamente à noção de ἡ ὕλη ἡ πρώτη, a matéria primeira, ou a matéria prima, que suscitou tantos debates desde a obra de Teofrasto até o século XX, em que continuou sendo fonte de uma polêmica entre os estudiosos de Aristóteles. Não entraremos nesse debate em profundidade, que tem dividido os comentadores em dois grupos, os que aceitam o problema

da matéria-prima, e os que rejeitam a noção, e ainda, contando com posições mitigadas aceitando a existência de algo como a matéria-prima, porém com nuanças fundamentais.[177] A nós interessa apenas nesse momento frequentar o pórtico da questão, a sua formulação preliminar, que remete a uma interpretação de Platão.

Assim, se a noção de matéria-prima é discutível, ao menos colhamos alguns elementos da noção de matéria de Aristóteles, difícil e multifacetada, e que em todo caso seria um passo necessário para a discussão. Segundo o esquema de Miller (2003, pp. 20-21), a matéria tem as seguintes características gerais:

1) matéria é ὑποκείμενον, sujeito de mudanças qualitativas *do qual* (ἐξ οὗ) o que vem a ser ocorre (*Física,* I, 7, 190b3-4; I, 9, 192a31-32);

2) matéria é invisível (ἀειδές) e amorfa (ἄμορφον) – (*Metafísica*, VII, 3, 1029a20-21; *Sobre o Céu,* III, 8, 306b17) – comparar a passagem de *Sobre o céu* com a descrição do terceiro gênero como "ἀνόρατον" e "ἄμορφον" em *Timeu* (51a8) e notar a citação nominal do diálogo platônico com referência ao recipiente universal (πανδεχές) (*Timeu* 51a7);

3) matéria é inseparável daquilo de que é matéria, ao contrário do lugar;

4) matéria não é alguma coisa em particular, não é um τι;

5) matéria é um não-ser por acidente; privação é o não-ser em si, e a matéria é diferente da privação;

[177] Studtman (2006, p. 183, n. 1) mostra como os comentadores de Aristóteles se dividem entre a interpretação tradicional e a interpretação que recusa a existência da matéria-prima: Entre aqueles que pensam que Aristóteles não aceitava a matéria-prima estão King (1956); Charlton (1970); Jones (1974); Schofield (1972); Stahl (1979) e Gill (1989). Defensores da interpretação tradicional incluem Owens (1963); Solmsen (1958); Lacey (1965); Robinson (1974); Code (1976) e Loux (1979).

6) matéria não pode ser percebida, nem pode ser conhecida por si mesma (*Metafísica,* VII, 10, 1036a8 (onde se fala de matéria inteligível)). Matéria só pode ser conhecida "por analogia" (*Física,* I, 7, 191a8);

7) matéria é "passiva" (παθητικόν) (*Sobre a geração e a corrupção,* I, 7, 324b18).

A lista de características da matéria fornecida por Miller é abrangente e útil para formarmos uma ideia da complexidade da definição aristotélica, bem como suas semelhanças e diferenças com relação à noção de espaço de Platão (podemos dizer que os itens 1, 2, 4 e 6 podem de algum modo ser atribuídos à concepção platônica). Contudo, certamente a lista de Miller não é exaustiva, deixando de considerar aspectos relevantes da noção de matéria, como as sutilezas de seus tipos descritos por Aristóteles, tais quais a locativa e a matéria inteligível. Sobretudo, Miller exclui de modo absoluto e demasiado rápido a questão da "matéria primeira", adotando a opinião de Wieland e sua concepção da matéria como "*Reflexive Begriff*", sendo sempre matéria "de algo", de modo que, como admite Miller, a matéria quase sempre significa matéria de um corpo, não existindo então a matéria-prima.

À diferença de Miller e no outro extremo do de Cherniss, encontra-se Claghorn (1954). Para Claghorn, em pelo menos sete aspectos fundamentais o receptáculo pode ser identificado à matéria-prima aristotélica (concepção assumida por Claghorn como fora de questão). O receptáculo é 1) o não-ser, mas não um não-ser privativo, mas apenas relativo, aos moldes da Forma do não-ser descrita no *Sofista*; esse não-ser tem o sentido da possibilidade de qualquer algo ser num dado momento; 2) é não inteligível em si mesmo; 3) é preenchido com potências; 4) é o infinito no sentido da multiplicação

ou divisibilidade; 5) é o grande e o pequeno; 6) expressa o espaço e o lugar; 7) não existe objeto que dispense o receptáculo.[178]

Amainando as críticas do próprio Aristóteles ao *Timeu*, Claghorn sustenta que Platão e o estagirita estariam defendendo substancialmente a mesma posição. Claghorn estabelece uma versão híbrida para descrever o receptáculo/matéria-prima, com uma linguagem que inclui todos os aspectos da questão, misturando noções tão diversas quanto a de repositório, massa caótica, intervalo, preenchido e infinito ("*store*", "*chaotic mass*", "*filled*", "*infinite*" (cf. nota 178), que são precisamente algumas das determinações que a presumida noção platônica de matéria não possui, segundo Aristóteles, e, além disso, que ele próprio evita em sua dialética para definir se é e o que é o lugar, sendo os adjetivos mencionados talvez mais ligados à discussão sobre a matéria ao longo do *corpus*. Claghorn faz isso porque entende que o decisivo na discussão é que Platão identifica espaço e matéria, e Aristóteles identifica a matéria à potência, e a fonte de todas as potências, a matéria-prima.

Não é preciso, contudo, ser tão rigoroso com a eventual inadequação da terminologia de Claghorn, até por causa das dificuldades de expressar a questão, sentidas por Platão, mas também

[178] Veja-se as palavras de Claghorn, 1954, pp. 18-19: "Nosso exame dos textos levou à conclusão de que o receptáculo, de muitas maneiras, parece corresponder à matéria-prima de Aristóteles. Ele é não-ser, não no sentido privativo de não ser capaz de existir, mas no sentido de não ser completamente realizado em qualquer momento, e como não estando completamente associado a qualquer coisa existente. É ininteligível em si mesmo, uma massa caótica até se expressar em coisas individuais existentes. Ele está cheio de potências, que só podem ser realizadas por meio de objetos; cada parte dele tem um estoque destes, nunca todos exibidos em um determinado momento. É infinito no sentido da multiplicação física dos corpos e em sua divisibilidade. É o Grande e o Pequeno. É aquilo que expressa espaço e lugar, e que torna sua existência possível. E, finalmente, não há nenhum objeto em que não seja encontrado."

por Aristóteles. O ponto é que o estagirita manobra habilmente essas questões e problemas de acordo com os aspectos que lhe interessam mais a cada momento de suas obras, fazendo-as incidir sobre Platão e os platônicos, mas recusando seus efeitos sobre sua própria argumentação, que, no limite, sofre com os mesmos problemas que a de Platão, falta de clareza e inconsistência acerca de um objeto que se mostra importante e necessário, mas verdadeiramente aporético. Enquanto Platão deixa claro que a falta de clareza e a inconsistência são *precisamente o que se tem de explicar* na noção de χώρα, Aristóteles, priorizando a coerência dos termos de seu sistema e julgando ter uma solução definitiva para o problema, minimiza e mesmo esconde a inconsistência presente em sua análise formal do material que seus antecessores legaram. De um modo ou de outro, isso não passa despercebido aos comentadores, que notam, para além de julgar a adequação da interpretação que Aristóteles faz de seus antecessores, as sérias dificuldades das definições de lugar e de matéria, o problema da existência ou não da matéria-prima, a distinção de tipos de matéria, entre outros temas controversos na obra do estagirita, os quais sugerem que as aporias do lugar em muitos momentos não foram superadas. Uma dessas dificuldades, com efeito, é a própria separação entre lugar e matéria, distinção que o estagirita assume como necessária, mas, frequentemente põe sua reflexão em dificuldades. Como vimos, algumas delas são a recorrente possibilidade de fusão entre espaço e matéria e a concepção de um espaço à parte dos corpos.

Para concluir, existem de fato alguns pontos de contato entre a concepção platônica de χώρα, ou do receptáculo, e a concepção aristotélica de matéria e eventualmente de matéria-prima. Aristóteles desenvolve seu pensamento a partir da apropriação e desenvolvimento das bases formuladas no pensamento platônico,

porém essa influência fica em segundo plano sob a forma de uma suposta correção. Como afirma Brisson (1997, p. 381), a mesma hipótese que leva Platão a postular a χώρα é a que leva Aristóteles a postular a matéria primeira. Ou ainda, a despeito das diferenças, há uma certa analogia entre Platão e Aristóteles, porque ambos procuram explicar a causa da mudança.

Já mostramos o significado da χώρα em Platão em outros momentos deste livro.

Mas afora as diferenças que se podem verificar comparando-se os resultados lá apresentados e essa seção mais detida sobre a crítica de Aristóteles ao *Timeu*, este se vale da noção de "concausa", e do não-ser como princípio de diferenciação, sendo esta a função mais determinante do receptáculo ou do espaço em Platão, que Aristóteles toma para sua reflexão, postulando-a como matéria e enfatizando sua indeterminação absoluta.

O principal foco da discussão, se o "em que" (espaço/lugar) e o "de que" (matéria) são separáveis, parece claro por meio de uma leitura atenta do *Timeu*, mas permanecem as dificuldades supervenientes de se pensar o "em que" todas as coisas são, que não impeça seu movimento, que não seja um vazio, que exista como sede das coisas sem ele próprio estar em sede nenhuma, portanto como princípio, que tira de si sua subsistência, por assim dizer. Platão as percebeu e as enfrentou, como defendemos, enquanto nada garante que o próprio Aristóteles tenha oferecido uma real solução nesse ponto, apesar de o estagirita afirmar isso.

À diferença de Platão, Aristóteles, após decisão refletida, não concebe a realidade do espaço.[179] Embora o pensamento da matéria

[179] Como afirma Jammer, 1993, p. 17: "Na *Física*, Aristóteles usa exclusivamente o termo 'lugar' (*topos*), de tal modo que, estritamente falando, a *Física* não avança numa teoria

seja levado ao extremo (Aristóteles fala, por exemplo, de matéria inteligível, que é uma potência que se realiza no ato intelectual, de matéria tópica, etc.), o pensamento de Aristóteles do espaço é bastante restritivo se comparado ao de Platão, no sentido de ser concebido como uma justaposição de lugares relativos, cuja soma total é o cosmo, ou, como Aristóteles prefere em geral, o "céu", ou "lugar comum" (κοινός τόπος). Por um lado, o proprio céu é dito estar num lugar porque está em movimento (*Física,* IV, 4, 211a14), mas o céu no sentido de todo não está num lugar. Segundo Aristóteles, lugar se diz primeiramente daquilo que é capaz de ou está em movimento.

O "espaço" de Aristóteles é uma pluralidade de lugares (concepção esta também implicada em Platão, como um dos efeitos do princípio de diferenciação), porém, com a diferença crucial de que para o estagirita as direções ou as partes do espaço são fixas por natureza, enquanto, em Platão, as direções são sempre relativas (*Timeu* 62c2-63b1). Aristóteles, que evita usar o termo χώρα, inclusive, não aceita o valor da abstração do que podemos chamar de "espaço geométrico" com relação ao espaço "físico"; não há autonomia do espaço, não há espaço "fora" dos corpos, ainda que o lugar não seja um corpo, como foi visto, e Aristóteles recuse o que depois será chamado de "extensão", por exemplo, por Filopono (*Corolários sobre o lugar* III, a567 30), que define o termo como um "aquém e um além dos corpos" que não é um corpo, reabilitando o vazio. Aristóteles nega que os entes matemáticos tenham "lugar" (*Metafísica*, XIV, 5, 1092 a17); eles teriam

do espaço em absoluto, mas apenas uma teoria do lugar ou uma teoria das posições no espaço. Entretanto, já que as concepções platônica e democritiana de espaço são inaceitáveis para o sistema aristotélico de pensamento, e já que a noção de espaço vazio é incompatível com sua física, Aristóteles desenvolve apenas uma teoria de posições no espaço, com a exclusão da concepção rejeitada de espaço geral."

apenas "posição" (θέσις), pois sua orientabilidade é dada exclusivamente com relação a "nós". Embora eles não tenham um espaço, e não estejam em um lugar, eles estão, para Aristóteles, numa "matéria", a inteligível.

Platão, por outro lado, como vimos nas seções anteriores deste capítulo, parece se inclinar para a elaboração de uma noção de *espaço geométrico*, que ele relaciona à sua compreensão de "espaço físico"; sabemos que a noção de espaço geométrico não era um objeto privilegiado dos geômetras antigos, que se confinaram à construção e dedução das figuras, nas posições e nos problemas de comensurabilidade, para os quais τόπος assume a noção de "*locus* geométrico" (Eide, 1995), mas não se constitui num espaço topológico abstrato (Jammer, 1993, p. 16).[180] Já mostramos como para Platão o espaço é também uma espécie de projeção topológica e de que modo (como um tipo especial de extensão, pois, rigorosamente falando, é diferente do vazio e não é inerte, passivo e meramente formal como as três dimensões).

As dificuldades que Aristóteles enfrenta para definir o lugar são postas no *Timeu*: vazio, movimento, peso, causa, finalidade, elementos, direções. Apesar de todo o esforço conceitual de

[180] Ver ainda o comentário de El-Bizri, 2010, pp. 66-67: "Afinal, o conceito de um 'espaço Euclidiano' homogêneo é uma invenção relativamente moderna que coincide com o desenvolvimento das tradições *perspectivae* da Renascença que foram influenciadas (entre outros) pela *Óptica* de Ibn al-Haytham (árabe: *Kitab al-Manazir*; Latim: *De aspectibus* or *Perspectivae*), e que eventualmente levou à formação da noção do início da modernidade de 'espaço Cartesiano'. Por fim, Euclides notou em seus *Data* proposição 55 (relacionado aos seus *Elementos* VI, proposição 25) que 'se uma área (*khôrion*) é dada em forma e magnitude, seus lados também serão dados em magnitude'. A expressão empregada por Euclides que é mais próxima de uma noção de espaço *qua khôra* é "khôrion", como uma área incluída no interior do perímetro de uma figura geométrica específica."

Aristóteles, ele continua a esbarrar em dificuldades semelhantes às que ele envolveu outros, tal como Anaximandro com o infinito, os atomistas com o vazio e Platão com a χώρα e as nebulosidades dessa definição, que parece ser mais do que uma mera elaboração ou abstração mental. Ainda que Aristóteles rechace a noção, pode-se dizer que o problema persistente se instala sobre a possibilidade do "espaço" como substância, e nesse sentido, ele próprio como "ato", mas no sentido de uma coisa determinada. [181] A questão da realidade do lugar, para além do limite de um corpo que não o constitui, sendo dele separável, permanece junto com essa permanência quando o corpo muda. Aristóteles tenta se desvencilhar do problema com um formidável aparato lógico e com seu apelo à noção formal de limite, mas recorrentemente a questão do espaço volta assombrando o estagirita, como o problema do substrato do substrato, da matéria da matéria, do lugar do lugar, questões analógicas e que têm que ser permanentemente enfrentadas em suas obras.

Diante do que foi exposto nesta seção, como conclusão, talvez não possamos ir além do que o próprio Aristóteles disse, quando afirmou que Platão foi o único que procurou explicar o que é o espaço (*Física,* IV, 2, 209b11-16). Todavia, isto seria válido apenas desde que preenchamos de significado aquilo que o estagirita esvaziou, neste caso, a peculiaridade mais notável da concepção platônica de espaço-lugar, como esperamos ter feito nesta seção, em conjunto com as outras deste capítulo.

[181] Como afirma Hussey, 1993, p. XXXI: "Ainda que Aristóteles tenha rejeitado qualquer teoria do espaço como autossubsistente, ele tem um substituto para o espaço em alguns de seus papéis – nomeadamente, a noção de *matéria.* Como um reservatório de formas potencialmente existentes, ela é uma versão aristotelizada do receptáculo de Platão, mas ao contrário deste, ela não tem qualquer espécie de existência independente, a não ser como uma abstração em geometria."

Conclusão

Em primeiro lugar, a análise do terceiro gênero põe automaticamente o dualismo estrito de muitos comentadores em questão. Se considerarmos dialeticamente o que a χώρα ou o receptáculo podem ser e nos afastarmos da pressuposição de que a χώρα seja totalmente incompreensível, então temos mais um argumento que complica a suposição da teoria dos dois mundos. O fato de a χώρα não ser "alguma coisa" determinada (*anything*) não significa que ela seja "coisa nenhuma" (*no-thing*), como sugeriu Gonzalez (cf. cap. 2, seção 2.3); no *Timeu*, o terceiro gênero da χώρα pode ser compreendido (com dificuldade) pelas suas funções, que são vitais para a chamada teoria das Formas inteligíveis. O espaço-lugar exerce um poder e tem uma propriedade (δύναμις): ele é a mãe, ama, o receptáculo (49a6), o espaço (que é reponsável pela extensão), e o lugar (posição determinada e relativa) (49e7; 52b4; 50d1, 50d6; 52a6; 52b1); a superfície moldável (50c2); a χώρα é o τοῦτο e o τόδε (50a1-2), enquanto os fenômenos são τὸ τοιοῦτον (49d5); o receptáculo possui uma φύσις, capaz de tudo receber (50b7-8), auxiliando nos movimentos dos elementos ou dos protoelementos e acabando por ser também movimentada por eles (50c; 52e-53c). Nesse sentido, a χώρα possui, além das semelhanças, algumas diferenças cruciais com relação à (suposta) matéria-prima aristotélica: ela não é exatamente passiva, ela é algo, possui uma natureza própria; o próprio Aristóteles, em *Sobre a geração e a corrupção* (329a14-17), hesita com relação à definição de χώρα segundo Platão, admitindo que este último não diz de modo claro em que medida aquilo que tudo recebe é separado dos

elementos (reconhecendo, portanto, em alguma medida, que o receptáculo é separável daquilo que ele recebe sem acolher).

É preciso resistir à tentação de associar a χώρα à terceira via recusada na passagem dos amantes de espetáculos da *República*, isto é, o completo não-ser (477a10), posto de parte da investigação porque seu modo correspondente de cognição não é cognição alguma, isto é, é ἀγνωσία, e porque corresponde (*sic*) a um nãoobjeto, ao nada. Nesse sentido, pensamos que a χώρα é sim um objeto, e não um abjeto.

Embora a χώρα possa de certa maneira ser vinculada ao não-ser, na medida em que, por exemplo, pode ser historicamente relacionada à questão do vazio para os atomistas – os relatos antigos associam χώρα e τὸ κένον, além de nada e não-ser[182] –, devemos então pensar já num espelhamento com o *Sofista* (257b-259b), em que o não-ser de certo modo é, ou seja, ele é diferença. Nesse sentido platônico, a χώρα pode ser entendida como não-ser.

Por outro lado, além da alma, ela própria um tipo de ser que faz parte da população ontológica de Platão, e que não possui um lugar estático nem inteligível nem sensível, temos então mais um gênero híbrido a ser investigado, com um tipo de cognição ou discurso correspondente, o raciocínio bastardo (λογισμῶ τινι νοθῶ; 52b2). Se esse gênero é algo, então o fato de ser um terceiro ao lado de outros dois desafia um dos principais pilares da teoria dos dois mundos, e não deveria ser desconsiderado nas análises sobre essa interpretação,

[182] Ver Algra, 1995, Cap. II. Cf. também Duhem, 1975, p. 22: "A física do *Timeu* de Platão parece ser intimamente relacionada à física de Leucipo e Demócrito. O papel que eles atribuem ao não-ser, ao nada absoluto, ao vazio (τὸ μὴ ὂν, τὸ μηδὲν, τὸ κενόν), Platão atribui aquilo que ele chama de espaço (χώρα)". Por outro lado, contudo, para uma completa dissociação entre Platão e Demócrito, ver L. Brisson e S. Ofman (2022), que defendem que Platão no *Timeu* elabora um radical antiatomismo continuísta com fundações matemáticas.

como tem ocorrido na bibliografia secundária. Parece-nos incongruente assegurar a teoria dos dois mundos numa distinção ontológica com base na distinção de gêneros e objetos distintos de conhecimento e de opinião em vista da existência da χώρα, o espaço-lugar, que pode ser conhecido pelo raciocínio bastardo, ou, em termos aristotélicos, por analogia.

Ademais, a compreensão do significado do espaço-lugar, em sua direta relação com os seres sensíveis, os quais não são a não ser situados no espaço e no tempo, como símiles das Formas, depende do entendimento que fazemos da χώρα. Assim, listamos alguns tópicos relacionados à discussão sobre a teoria dos dois mundos nos quais a análise do terceiro gênero mostra sua pertinência e sua aptidão a prover elementos para uma crítica da referida teoria. O espaço-lugar determina:

A) O estatuto do objeto sensível, como ele é formado e como ele é percebido/sentido.

B) A explicação de fenômenos como o "movimento".[183] Note-se que, no *Timeu*, o movimento de deslocamento parece ter relações com o movimento de alteração. Por sua vez, o movimento é a característica do vir a ser. Faz-se necessário, portanto, um estudo do significado dos lugares em relação com o movimento, ou os diferentes tipos de movimento (Pradeau, 1995). Em particular, deve ser notado que no *Timeu* há a postulação de uma espécie de fonte não anímica do movimento, uma "concausa" (συναιτία), à diferença de *Fedro* e das *Leis* X.[184] O receptáculo, por ser agitado e sacudir como uma peneira,

[183] Devemos notar que um dos principais livros sobre a teoria do movimento em Platão, Skemp (1942), não faz qualquer análise do movimento da χώρα e de sua relação com os movimentos dos corpos.

[184] Ver Vlastos, 1939; Miller, 2003, p. 154 e Sattler, 2012, p. 171.

primeiro pelos traços ou indícios dos elementos, depois pelo desequilíbrio entre os elementos, proporciona uma fonte eterna para o movimento, que caracteriza o aspecto visível do κόσμος.

C) Como Platão compreende a interação do espaço-lugar com os ditos elementos, e como ele responde a seus predecessores, em temas como os já mencionados, mas também a questão do vazio, do corpo, do limite, das direções, do peso, da finalidade, do envolvimento, entre outros termos.

D) A configuração de um mundo – como a χώρα afeta os protoelementos e provoca a determinação de espaços e lugares diversificados e organizados, favorecendo o que pode ser chamado de uma cartografia unívoca da realidade, em que se destaca, de modo figurado e literal, seus relevos, regiões, paisagens e ambientes. A cosmologia e cosmogonia do *Timeu* resulta numa espécie de cosmografia filosófica.

De qualquer maneira, apesar das dificuldades da questão, o gênero da χώρα é um terceiro termo, irredutível tanto ao modelo ou paradigma quanto à imagem ou ícone, o vir a ser. Ele permite, a um só tempo, a diferenciação e a articulação (participação) entre Formas ou Ideias e os seres sensíveis. Diferenciação porque o inteligível não pode ser perfeitamente "reproduzido" em termos sensíveis, exibindo sempre um decalque ou uma disformidade; como o *Crátilo* sugere (431e-432c), e se for permitido o oxímoro na linguagem, uma cópia realmente perfeita não seria uma cópia, e sim o próprio modelo. De modo semelhante, por definição, o ícone, o mimema ou a imagem não se confunde com o modelo, senão não seria imagem (e a "cria", no *Timeu*, isto é, o vir a ser, evidentemente, não se confunde com o pai (o Demiurgo) nem com a mãe). Nesse sentido, o estudo da χώρα deve nos servir para esclarecer a noção crucial de "separação" (χωρισμός), a qual,

por sinal, também é parte fundamental da interpretação da teoria dos dois mundos.

Nossa compreensão é semelhante a de L. Brisson no que tange ao "princípio de diferenciação", porém não compartilhamos dos termos dos dois mundos assumidos pelo autor em sua obra sobre o *Timeu*, que acentua fortemente a distinção entre um mundo das Formas inteligíveis oposto a um mundo das coisas sensíveis:

> Assim, podemos concluir que esse processo do discurso sobre as coisas sensíveis nos permitiu distinguir um meio espacial imutável que designamos empregando os pronomes demonstrativos habituais e um **mundo das coisas sensíveis**, fenômenos resultantes de um processo complexo de fases transitórias indiscerníveis, e que designamos como isto que é tal sempre e a cada vez, porque certas caracteristicas recorrem, semelhantes, em cada uma e em todas as ocasiões. Este mesmo processo do discurso sobre as coisas sensíveis nos permitiu também distinguir esse meio espacial do **mundo das formas inteligíveis**, mesmo se todos os dois tenham caracteres comuns, notadamente o fato de ser, um e o outro, *ti*, e aquele de poder ser designado por τόδε ou τοῦτο; de fato, esse terceiro termo não é aquilo que ele é senão como **princípio de diferenciação** entre as coisas sensíveis e as formas inteligíveis. E, sob esse título, ele aparece como essencialmente distinto das formas inteligíveis, das quais ele explica a disformidade inerente às suas imagens, que são as coisas sensíveis. (Brisson, 1998, p. 197, grifos nossos).

A χώρα, sendo algo, em que mundo estaria? Ela não está em mundo nenhum. A questão é que a χώρα é justamente a ligação

entre esses supostos mundos que os comentadores pressupõem, desconsiderando a própria progressão do *Timeu* e da diegese que mostra com certa clareza que o mundo e seus lugares não vêm a ser senão a partir da interação das Formas e números no receptáculo, que é o ponto da divergência, e essas passagens, portanto são conhecidas. Não exercem, contudo, nenhum peso na argumentação dos autores, mesmo os que têm uma leitura mais caritativa, em que a natureza da χώρα pode representar mais do que uma concepção falha e sem sentido, pressupondo já os termos e os conceitos da interpretação da teoria dos dois mundos e as objeções aristotélicas. É claro que a relação entre o aspecto inteligível da χώρα e seu aspecto sensível é um problema de difícil entendimento. Mas o foco a ser investigado é outro. O terceiro gênero, de modo anunciado, participa de um modo aporético e difícil do inteligível, porque é invisível, eterno e nada há que o dispense, sendo necessária sua suposição – mas, por outro lado, o espaço-lugar não é uma Forma, porque não tem a determinação que as Formas possuem. Não obstante, enquanto participante do inteligível, isso deveria sugerir que ele é uma coisa determinada, o que ele não é. Sua permanência e sua função é a de permitir sempre que as múltiplas coisas em movimento existam como imagens das Formas. Seu estatuto híbrido é o que permite a participação (Aristóteles o denomina de "participável", por exemplo).

Enquanto a χώρα não tem um lugar, o mundo tem um lugar – na χώρα; a própria χώρα é a soma de todos os lugares e ao mesmo tempo lugar nenhum; ela é a possibilidade de cada lugar. Os lugares são sempre determinados em função dos corpos que os ocupam (matéria); a χώρα é indeterminada, essa é, paradoxalmente, sua determinação. Ela não é um espaço absoluto; diferentemente do

espaço absoluto de Newton ou da *extensio* de Descartes, a χώρα exerce uma função e um poder, sendo diferente do vazio e do nada. Ela posssui um comportamento dual, sendo sempre diferente do que nela entra e sendo de certo modo a própria diferença. É necessário escapar ao raciocínio clássico e das pressuposições da interpretação da teoria dos dois mundos para entender a peculiaridade da χώρα, que ao mesmo tempo permanece sempre sendo o que ela é, e permitindo que todas as coisas diferentes dela sejam. Talvez seja proveitoso fazer analogias com alguns conceitos contemporâneos relacionados à noção de espaço, como o de "campo",[185] ou, mais especificamente, como sugeriu Nef (2012),

[185] Como afirma, por exemplo, Hussey, 1993, p. XXXI: "A teoria do receptáculo de Platão no *Timeu* é o protótipo das teorias de reservatório e tem (ao contrário da de Aristóteles) outra característica 'moderna': ela procura representar os conteúdos do espaço, objetos físicos e eventos, como meros epifenômenos do 'campo' – como Einstein procurou fazer e, na Teoria da Relatividade Geral, parcialmente fez." Ver, ainda, sobre a relação entre a noção de "campo" e matéria-prima, o comentário de Sorabji, 1988, p. VIII, que no entanto é mais reticente quanto à aproximação entre o receptáculo do *Timeu* e a noção contemporânea de "campo", porque Platão teria sido "ambíguo": "[...] Eu argumento que as teorias modernas da matéria têm análogos antigos não apenas no nível atômico, mas também em conexão com a teoria do campo, que é aplicada em física moderna ao nível subatômico. De acordo com Einstein, nós frequentemente fazemos melhor em pensar na matéria naquele nível não em termos de partículas, mas como espaço dotado de propriedades. Eu encontro a contraparte antiga dela não apenas no tratamento de Platão do espaço, que era ambíguo e foi suavemente roubado de seu impacto por ter sido tomado metaforicamente, mas também em tratamentos Gregos tardios do que é chamado de matéria-prima." Já o físico Heisenberg, 1958, pp. 71-72, é mais direto quanto à aproximação entre a visão de Platão e a moderna física quântica: "As partículas elementares no *Timeu* de Platão são enfim não substâncias, mas formas matemáticas. 'Todas as coisas são número' é uma sentença atribuída a Pitágoras. As únicas formas matemáticas disponíveis naquele tempo eram as formas geométricas como os sólidos regulares ou os triângulos que formam sua superfície. Na moderna teoria quântica, não pode haver dúvida que as partículas elementares serão enfim formas matemáticas, mas de uma natureza muito mais complexa."

deve-se comparar a χώρα com um "inferno quântico", onde esta tem um valor diferente de zero e do vazio, sendo um potencial ou a fonte de todas as potencialidades.

Assim, é possível denominar a χώρα de espaço-lugar, e entender que ela não é a confirmação do χωρισμός, sendo, antes, pelo contrário, a chave para a compreensão da μέθεξις. Ela permite a coabitação e a relação entre o lugar inteligível e o lugar sensível. De certo modo, ambos estão na χώρα. Ela permite a diferença e a união entre as duas regiões da realidade. O lugar inteligível, naturalmente, não é um lugar físico. As Formas, estritamente falando, são atópicas, [186] e sua misteriosa interação com o espaço-lugar produz a realidade física, cria o mundo, o único mundo que há, resultado da interação do primeiro gênero com o terceiro gênero, que permite e explica a certa estabilidade e a realidade do vir a ser.

[186] No sentido literal de "insituáveis", cf. Pradeau, 1995, p. 388.

6. A biografia do mundo inteligível

6.1. Introdução

Tal como o κόσμος do *Timeu*, que nasce pela interação entre a ação criativa do Demiurgo e com a resistência da necessidade, que o Demiurgo procura transformar em auxílio, a teoria dos dois mundos também veio a ser. Até o momento, foi feito um esforço para mostrar as origens dessa posição, constatando-a como uma interpretação, isto é, criticando sua naturalização enquanto um dogma, senão a doutrina central de Platão. Em se constatando que é plausível construir outra leitura que não necessariamente lança os diálogos numa cisão de mundos separados e opostos, que isso não é um dado da filosofia platônica, mas uma leitura enviesada, que marginaliza ou exclui os temas e problemas tratados nos capítulos anteriores deste livro, então cabe-nos perguntar pela origem, como se deu o nascimento dessa vigorosa interpretação. Neste capítulo, nos propomos a realizar uma breve história do que hoje é chamado de teoria dos dois mundos, dando especial ênfase ao surgimento da expressão "κόσμος νοητός" e seu par, "κόσμος αἰσθητός", bem como dos vocábulos semelhantes, assim como seus deslocamentos, na tradição latina sobretudo, com as expressões *mundus intelligibilis* e *mundus sensibilis* (ou *sensilis*, como no caso de Calcídio). Já foi ressaltado que esses termos não ocorrem literalmente na obra de Platão, em qualquer parte.

Evidententente, aqui não será possível oferecer senão um esboço da história do par mundo inteligível/mundo sensível, que a rigor ainda não terminou, na medida em que a terminologia continua sendo bastante utilizada nos estudos platônicos e na ontologia e metafísica de modo mais geral, na maioria das vezes com uma referência explícita a Platão e ao platonismo. Em princípio, a intenção era apenas a de coligir algumas referências das expressões para comprovar sua gênese externa aos diálogos, cobrindo o período que se estende de Fílon de Alexandria até o fim da antiguidade, baseando-nos principalmente nas obras de Runia (1996; 1999; 2001), que já fez um trabalho em certo sentido pioneiro no que concerne ao estabelecimento das origens da terminologia dos dois mundos nos textos antigos. Portanto, neste capítulo, seguiremos de perto a breve história do κόσμος νοητός realizada por Runia, sobretudo no estudo de 1999, indo de Fílon a Plotino, com o acréscimo de uma breve nota sobre Santo Agostinho e outra sobre Aristóteles.

Embora discordemos de Runia na conclusão mesma de seu estudo sobre as origens da expressão κόσμος νοητός, já que, para nós, Platão não é o criador do mundo inteligível, ressaltamos a importância e o interesse de seus estudos, uma vez que ele procura sistematizar e avaliar com mais detalhes um assunto que aparece pouco entre os comentadores e tem uma atenção dispersa, a despeito de seu apelo evidente, em se tratando dos estudos de filosofia antiga, em que a evolução dos conceitos é fundamental.[187] Nesse sentido, a atitude de Runia, que será seguida neste capítulo, é oposta a de Benitez (2007), por exemplo, um autor também interessado em discutir em maior

[187] Como afirma Runia (1999, p. 151), a noção de mundo inteligível: "... é um conceito que é usado repetidamente pelos estudiosos modernos, especialmente na frase 'a doutrina dos dois mundos', mas que quase não recebeu atenção direta".

profundidade o sentido da teoria dos dois mundos.[188] Benitez fez uma lista de estudiosos de Platão que fazem uso das expressões "mundo das ideias/mundo sensível" e semelhantes, e, embora essa lista seja bem representativa da difusão da nomenclatura e dos corolários da intepretação conexa, o autor a limita a autores de língua inglesa do fim do século XIX até a metade do século XX, considerando que a "cunhagem" da expressão não é importante. Pensamos diferente nesse aspecto, pois consideramos que a cunhagem da expressão, cuja história remonta a muito antes do século XX, é não apenas importante como decisiva para aprimorar o entendimento do problema dos dois mundos, e é possível que os próprios autores citados por Benitez tenham sofrido a influência de uma vetusta tradição, com suas raízes na antiguidade, mesmo que sem demonstrar consciência dela.

Passamos então ao nosso esboço da história da teoria dos dois mundos, buscando-a no momento antes de ela ser essa teoria, isto é, o dogma que conhecemos hoje, e que determina o paradigma dominante na interpretação de Platão. Enfim, devemos ainda advertir que o material aqui exposto em muitos momentos tem um caráter exploratório e informativo, em se tratando de autores e épocas que fogem à nossa especialidade. Também vale ser dito que a análise não apresenta uma estrita simetria entre as partes, que desenvolvem mais ou menos um ou outro autor ou tópico, e as razões para isso são nossas limitações de conhecimento da tradição antiga posterior a Platão. Ainda assim pareceu ser conveniente escrever essas notas em vista do conceito fundamental que podemos entrever a partir delas, a saber, como, ao contrário do que afirma Runia, que adota uma solução de continuidade, o surgimento das expressões κόσμος νοητός e κόσμος

[188] Em uma passagem já citada no capítulo 1, seção 1.7.

αἰσθητός revela transformações consideráveis e às vezes profundas do pensamento platônico, indo muito além dos diálogos.

6.2. Platão e a Academia antiga

Como foi repetido ao longo deste trabalho, não existe nos diálogos platônicos a expressão literal da dualidade e separação de mundos opostos nos termos consagrados pelas tradições platônica, platonista e antiplatonista, como mundo inteligível (ou: mundo das Ideias; mundo das Formas; mundo ideal) e mundo sensível (ou: mundo das aparências; mundo fenomênico; mundo das sombras). As expressões, comuns nas línguas modernas, provêm do latim *mundus intelligibilis* e *mundus sensibilis*, termos que, por sua vez, correspondem ao grego κόσμος νοητός e κόσμος αἰσθητός, o par mais próximo na língua grega antiga, atestado nos textos antigos apenas a partir do século I de nossa era. Portanto, embora haja no idioma grego antigo a expressão para designar o que conhecemos em português como "mundo inteligível" e "mundo sensível", ela não ocorre senão quase quatrocentos anos após a morte de Platão.

O reconhecimento de que não há nos diálogos a expressão que a tradição platonista consagrou como o *motto* da filosofia platônica tem efeitos diferentes entre os comentadores. A maior parte dos estudiosos não ressalta esse dado, e em geral empreendem uma leitura dos temas da filosofia platônica a partir da terminologia e dos conceitos dos dois mundos. Há também os autores que ressaltam esse dado, e que em geral são críticos da interpretação dos dois mundos e usam como argumento a inexistência da expressão nos textos de Platão.

Enfim, há outros autores, como Runia, que entendem e reconhecem a inexistência do termo κόσμος νοητός em Platão, mas hesitam em negar a existência do conceito de mundo inteligível e de mundo sensível. Para Runia, assim como para outro autor por ele citado, Whittaker, várias passagens platônicas *estimulam* a formulação do conceito de mundo inteligível, tais como *Fedro* 247c, *Filebo* 64b, *República* VI 508c, *Timeu* 30c (Runia, 1996, pp. 158-176; 1999, pp. 152-153; 2001, pp. 136-138). Já analisamos essas passagens e constatamos que elas ou afirmam a existência de um νοητός τόπος, ou afirmam a existência do modelo do mundo como um ser vivo inteligível, e já propomos uma maneira alternativa de se ler os referidos termos no contexto deste livro, em que é priorizado o sentido de mundo, espaço e lugar no *Timeu* de Platão.

De qualquer maneira, é estranho que na Academia antiga também não encontremos qualquer ocorrência da dicotomia κόσμος νοητός/κόσμος αἰσθητός. Embora o período da Academia antiga seja mal documentado, nos fragmentos que temos de Espeusipo e Xenócrates não há qualquer referência a essas expressões. Um testemunho atribuído a Xenócrates apenas sugere a existência de νοητὴ ουσία fora do céu, o que nos lembra uma passagem do *Fedro* (247c3) e a expressão ἔξω τοῦ οὐρανοῦ que ali ocorre. Entretanto, como Runia reconhece (1999, p. 153, n. 11), não há evidência forte de que os sucessores imediatos de Platão na Academia tenham originado o conceito de mundo inteligível.

Isso nos leva então a passar diretamente para a obra de Fílon de Alexandria, o qual, além de ser o primeiro a usar a expressão κόσμος νοητός, é um dos grandes representantes da visão de dois mundos na antiguidade.

6.3. Fílon de Alexandria

Fílon de Alexandria (séc. I d.C.) é provavelmente o pensador mais importante antes de Plotino no estabelecimento da tradição do κόσμος νοητός, por ter dado os primeiros contornos claros à sua definição, e, pura e simplesmente, por ter sido o primeiro autor de que temos notícia a usar a expressão. Segundo Runia, na extensa obra de Fílon há um salto quantitativo das ocorrências do termo κόσμος νοητός, aos quais podem ser adicionadas outras expressões como ἀσώματος κόσμος, κόσμος ἀειδής, ἀόρατος κόσμος, νοητὴ φύσις, que chegam pelo menos aos trinta exemplos. É impossível analisar aqui todas essas ocorrências, das quais serão selecionadas apenas algumas. Runia indica que Fílon utiliza a expressão em diferentes direções, subsumidas em três vias:

a) Como arquétipo e modelo do mundo criado, fundado na exegese do *Timeu* (*Quod Deus immutabilis sit* 31; *De Abrahamo* 88; *Quaestionis in Genesin* 4. 188; *De confusione linguarum* 172).

b) Num viés epistemológico – como objeto da contemplação da alma (*Quis heres* 111; *De somniis* I 186-188).

c) Num viés místico – o mundo das Ideias como um todo estruturado e belo com sua origem num Deus transcendente, com o respectivo reconhecimento de que este mundo superior é governado e dirigido por Deus (*de Opif.* 71; *De praemiis* 37). Ainda, o κόσμος νοητός pode ser visto como a πολιτεία na qual se retiram os homens de Deus (*De gigantibu*s 61; *Quis heres* 280).

O texto mais famoso e importante neste momento a propósito do κόσμος νοητός é *Da criação do mundo segundo Moisés* (15-25). No primeiro dia da criação, Deus em sua ação criadora é comparado a um

arquiteto que, para construir o mundo, primeiro cria um arquétipo perfeito para ser usado como modelo para a criação:

> Como falar de tudo é impraticável, há que se dizer ao menos quanto possível o que está incluído nesse dia. Ele encerra, com efeito, o notável **mundo inteligível separado** (τὸν νοητὸν κόσμον ἐξαίρετον), como indicado na passagem sobre ele. Pois Deus, precisamente por ser Deus, sabia de antemão que uma bela imitação em tempo algum poderia surgir sem ter algo belo como modelo, e que nenhuma das coisas sensíveis poderia ser irrepreensível se não tivesse sido moldada segundo uma ideia arquetípica e inteligível; e, querendo produzir tal **mundo visível** (ὁρατὸν κόσμον), moldou antes o **inteligível** (νοητόν), a fim de utilizá-lo como modelo incorpóreo e à imagem de Deus, e realizou o mundo corpóreo, réplica mais recente da anterior, e destinada a conter tantas espécies sensíveis quantas inteligíveis há no outro.

> λεκτέον δὲ ὅσα οἷόν τέ ἐστι τῶν ἐμπεριεχομένων, ἐπειδὴ πάντα ἀμήχανον· περιέχει γὰρ τὸν νοητὸν κόσμον ἐξαίρετον, ὡς ὁ περὶ αὐτῆς λόγος μηνύει. προλαβὼν γὰρ ὁ θεὸς ἅτε θεὸς ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο δίχα καλοῦ παραδείγματος οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν κόσμον τουτονὶ δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητόν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν ἀπεργάσηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα

> αἰσθητὰ γένη ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά. (*Da criação do mundo segundo Moisés* 15-16)[189]

Apesar de o *Timeu* constituir o pano de fundo da passagem, Fílon "adapta" o modelo inteligível da criação tal como formulado por Platão. Ao invés de falar de νοητὸν ζῷον, como no *Timeu*, Fílon fala tanto de uma Ideia inteligível do mundo quanto de κόσμος νοητός, o que seria estranho tendo em vista as influências platônicas e estoicas filonianas.[190] O termo ζῷον sequer é usado em *de Opificio*, e aliás, ele também não é usado por autores médio platônicos, com uma exceção de Timeu de Locres (D. L. III 74).

Apesar de a mais antiga ocorrência registrada da expressão κόσμος νοητός estar presente na obra de Fílon, Runia afirma que o mundo inteligível não se trataria de uma invenção do alexandrino. Ele se posiciona contra Horovitz (1900), que escreveu uma obra sobre a comparação entre o νοητόν ζῷον do *Timeu* e o κόσμος νοητός de Fílon, e pensou que este último foi o criador da expressão "mundo inteligível". Para Runia, apesar de não haver outras aplicações do termo "mundo inteligível" anteriores a Fílon, este não teria inventado a noção, que já estaria disponível no contexto intelectual do exegeta alexandrino.[191]

---

[189] Tradução de Luiza Dutra.

[190] Ver a nota de Dillon (2011, §21) a *de Opificio* 16: "Isto claramente deve muito ao *Timeu* (28AB, 48E, etc.), mas com a diferença significante de que agora o paradigma é nada menos que os conteúdos do intelecto divino. Fílon continua (17-18) apresentando-nos a imagem vívida de um arquiteto sendo comissionado para construir uma bela cidade, com todos os seus apetrechos (ele provavelmente tem em mente o plano original de Alexandria!), carregando o plano completo da cidade em sua cabeça como um modelo ao qual ele pode se referir ao traçar a cidade física. Esta é a situação do Deus com relação ao universo físico."

[191] Trata-se de uma opinião partilhada também por Dillon (2011, §22), que não acredita que o uso de κόσμος νοητός, embora ocorra pela primeira vez em Fílon (Dillon, 1992, p. 102), seja uma contribuição original do judeu alexandrino: "Diante disso, sua principal

Runia sustenta que Fílon pode ter pensado ser mais conveniente utilizar κόσμος νοητός do que "ser vivo inteligível" porque o primeiro conceito coadunaria melhor com a doutrina mosaica da criação do que o termo platônico original.

O mundo inteligível para Runia poderia ser definido como "a totalidade estruturada do mundo das ideias", o que de resto seria consoante com o "esquema médio platônico *theós – idéa – hýle*". Novamente contra Horovitz, Runia (1996, pp. 162-163; 1999, pp. 154-155, n. 15) considera que, apesar de Fílon não ser explícito acerca do conteúdo do κόσμος νοητός, poderíamos admitir que ele está pensando na totalidade das Ideias sistematizadas num conjunto (cf. *de Opif.* 15-25), ao contrário da sugestão de Horovitz, que a nós parece bastante plausível, de que Fílon esteja concebendo o mundo inteligível como um "*Planwelt*", ou seja, um plano esquemático do mundo, uma espécie de exemplar mais elevado do mundo sensível.

Em todo caso, Runia admite que em Fílon as Ideias são pensamentos de Deus e ocupam um nível ontológico inferior a ele, o que o leva a assumir que, de uma perspectiva platônica, pode parecer estranho que o mundo inteligível seja uma criação divina (Runia, 1999, p. 155).

Outros exemplos podem favorecer a imagem do "*Planwelt*" recusada por Runia, como as duas outras passagens de textos filônicos destacadas pelo autor, como *Quis heres* 111 e *De somniis* I 186-188, que são reproduzidas abaixo:

contribuição (embora eu não acredite que seja original para ele) é o conceito de *kosmos noetos* – embora mesmo isso não seja mais do que uma desmitologização do 'ser vivo inteligível' (*noéton zóion*) do *Tim.* 30C-31B."

> Pois Deus concedeu à inteligência compreender o **mundo inteligível** (νοητὸν κόσμον) por si mesmo, enquanto o [mundo] visível pelas sensações. Se alguém fosse capaz de viver para Deus com todas as suas partes mais do que para si mesmo, penetrando nos objetos da sensação por meio da sensação a fim de descobrir a verdade, filosofando através da alma os inteligíveis e os seres verdadeiros, hineando através do órgão da voz o mundo e o produtor, iria levar uma vida feliz e bem-aventurada.
>
> νῷ γὰρ ὁ θεὸς καταλαμβάνειν τὸν μὲν νοητὸν κόσμον δι' ἑαυτοῦ, τὸν δὲ ὁρατὸν δι' αἰσθήσεως ἐφῆκεν. εἰ δὴ δύναιτό τις πᾶσι τοῖς μέρεσι ζῆσαι θεῷ μᾶλλον ἢ ἑαυτῷ, διὰ μὲν τῶν αἰσθήσεων εἰς τὰ αἰσθητὰ διακύψας ἕνεκα τοῦ τἀληθὲς εὑρεῖν, διὰ δὲ τῆς ψυχῆς τὰ νοητὰ καὶ ὄντα ὄντως φιλοσοφήσας, διὰ δὲ τοῦ κατὰ τὴν φωνὴν ὀργάνου καὶ τὸν κόσμον καὶ τὸν δημιουργὸν ὑμνήσας, εὐδαίμονι καὶ μακαρίῳ βίῳ χρήσεται. (*Quem é o herdeiro das coisas divinas* 111)[192]

Essa passagem seria um exemplar de um viés estritamente epistemológico da visão dos dois mundos em Fílon, aparte a sua significação religiosa.

Outra passagem destacada por Runia, que segue na linha epistemológica da anterior, é *De somniis* I 186-188:

> E Jacó nomeou o mundo como "casa", e o chamou de porta do verdadeiro céu. E o que é isto? Não se pode compreender o mundo inteligível (κόσμον νοητὸν), composto a partir das ideias naquele que foi designado

[192] Tradução nossa.

conforme as abundâncias divinas, de outro modo que não pela mudança deste mundo visto e percebido pelos sentidos. Pois tampouco outro dentre os seres, qualquer que seja incorpóreo, é possível considerar sem que partamos dos corpos. Pois, estando os corpos em repouso, a ideia de lugar (τόπος) é concebida, enquanto que, estando em movimento, a de tempo, e, a partir do que os rodeia no exterior como uma veste, são concebidos, por sua vez, pontos, linhas, as superfícies e, em suma, os limites. Por analogia, então, também o mundo inteligível (ὁ νοητὸς) foi entendido a partir do sensível (ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμος ἐνοήθη), sendo este uma porta daquele. Pois, como os que querem contemplar as cidades adentram pelas portas, assim também, quantos querem compreender o mundo sem forma corpórea (ἀειδῆ κόσμον), são guiados como estrangeiros pela aparição do visível. [E o mundo de substância inteligível (ὁ δὲ νοητῆς ὑποστάσεως κόσμος) existe sem qualquer visualização de formas, mas só pela ideia de arquétipo, a qual está no mundo esculpido diante da figura contemplada por ele mesmo, sem sombra. Este mundo terá o nome mudado, quando todos os muros dele e toda porta foram tirados para não ser observado a partir de ponto algum, mas discernir uma beleza imutável, a própria, em espetáculo inefável e de difícil interpretação].

τὸν δὲ κόσμον οἶκον ὠνόμασε καὶ πύλην τοῦ πρὸς ἀλήθειαν οὐρανοῦ προσεῖπε. τί δὲ τοῦτ' ἐστί; τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθέντα, ἐν τῷ χειροτονηθέντι κατὰ τὰς θείας χορηγίας, κόσμον νοητὸν | οὐκ ἔνεστιν ἄλλως καταλαβεῖν ὅτι μὴ κατὰ τὴν τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μετάβασιν. οὐδὲ γὰρ ἄλλο τῶν ὄντων οὐδὲν ἀσώματον ἐννοῆσαι δυνατὸν ὅτι μὴ τὴν ἀρχὴν λαβόντας ἀπὸ σωμάτων· ἠρεμούντων μὲν γὰρ ἐνοήθη τόπος,

> χρόνος δὲ κινουμένων, σημεῖα δὲ καὶ γραμμαὶ καὶ ἐπιφάνειαι καὶ συνόλως πέρατα ἀπὸ τῆς ἐξωτάτω περικειμένης οἷον ἀμπεχόνης. κατὰ τὸ ἀνάλογον οὖν καὶ ὁ νοητὸς ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμος ἐνοήθη, πύλη τις ὢν ἐκείνου. ὡς γὰρ οἱ βουλόμενοι τὰς πόλεις θεάσασθαι διὰ πυλῶν εἰσίασιν, οὕτως ὅσοι τὸν ἀειδῆ κόσμον καταλαβεῖν ἐθέλουσιν, ὑπὸ τῆς τοῦ ὁρατοῦ φαντασίας ξεναγοῦνται. [ὁ δὲ νοητὸς ὑποστάσεως κόσμος ἄνευ ἡστινοσοῦν σχημάτων ὄψεως, μόνης δὲ διὰ τῆς ἀρχετύπου ἰδέας τῆς ἐν τῷ διαχαραχθέντι πρὸς τὸ θεαθὲν αὐτῷ εἶδος ἄνευ σκιᾶς μετακληθήσεται, πάντων αὐτῷ τειχῶν καὶ πάσης πύλης ἀπαρθέντων εἰς τὸ μὴ ἀπό τινος ἀθρῆσαι, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἀλέκτῳ τινὶ καὶ δυσερμηνεύτῳ θέᾳ διιδεῖν κάλλοςἀναλλοίωτον]. (*Sobre os sonhos* I 186-188)[193]

Como se vê, o mundo inteligível é concebido como um duplo do mundo sensível, o qual a mente atinge através da experiência sensível, concepção que favorece a compreensão do κόσμος νοητός como uma figura esquemática superior do dito mundo visível. Vale notar aí de novo as comparações arquitetônicas, com a menção de cidades, muralhas e portões, que a alma ingressa ao passar às suas diferentes operações, até chegar a ver por si mesma o mundo inteligível, que é o resultado de uma série de abstrações a partir do mundo sensível, tal como ocorre com os conceitos de tempo e de lugar, os quais, de acordo com a passagem, são abstrações a partir da percepção do movimento das coisas ou de seu repouso, respectivamente. Daí o mundo sensível ser considerado como uma "porta" para o mundo inteligível.

Não será possível avaliar todos os detalhes do artigo de Runia neste momento, mas apenas destacar seus pontos principais, em particular a primazia conferida à concepção filônica do mundo das

[193] Tradução de Cesar Rios.

Ideias e sua relação com o *Timeu*, extensamente tratada em outro livro do autor (Runia, 1996). Runia assume a ausência da expressão κόσμος νοητός em Platão, mas não recusa ali a existência do "conceito" de um mundo inteligível, procurando atenuar as rupturas de Fílon para com uma de suas fontes mais importantes. No entanto, apesar das tendências platônicas de Fílon, é bem verdade que ele sofre outras influências marcantes, como a do estoicismo, e sobretudo de sua própria crença religiosa na lei de Moisés, e que ele desenvolve de modo próprio alguns temas presentes nos diálogos em sua filosofia e exegese das escrituras. A posição de Runia parece ambígua porque nota os desenvolvimentos específicos de Fílon (como, por exemplo, uma descrição mais completa da hierarquia "onto-cosmo-teológica" do mundo inteligível), mas, no limite, faz remontar esses desdobramentos ao próprio Platão, assumindo que eles seriam "pequenos passos" com relação aos diálogos. Para mencionar um caso importante, Runia, apesar de reconhecer, minimiza o fato de que Fílon substitui o νοητόν ζῷον do *Timeu* por κόσμος νοητός, que seria um produto de Deus, existente em seu *lógos*, entendido como a totalidade estruturada do mundo das Ideias e elaborada no dia um da criação (*de Opif.* 16).[194] Contra Horowitz, que pensou que κόσμος νοητός seria uma invenção filônica, Runia sustenta que Fílon não necessariamente criou mas pôde ter escolhido a referida expressão porque ela já devia estar disponível em seu contexto intelectual e se enquadraria melhor na

[194] É de se notar que Runia entende que o ser vivo inteligível do *Timeu* não é a totalidade estruturada do mundo das Ideias, mas apenas o gênero e as espécies dos seres vivos. Cf. Runia, 2001, p. 138: "Geralmente é admitido (cf. esp. 39e) que este modelo não representa o mundo ideal em sua totalidade, mas as ideias dos gêneros e espécies de seres vivos que compõem o cosmo. (Note-se, no entanto, que isto cobre uma porção ampla, já que os seres celestes e a terra e mesmo o cosmo em sua totalidade são todos seres vivos)."

doutrina da criação mosaica do que a noção de ser vivo inteligível (Runia, 1996, pp. 158-176).

Em todo caso, vê-se claramente que Fílon providencia um "lugar"[195] para o seu mundo das Ideias e o instala confortavelmente no *lógos* de Deus, como é possível perceber na seguinte passagem de *de Opificio*:

> Também com relação a Deus se há de supor algo semelhante: tencionando construir uma megalópole, concebeu antes uma noção de seus tipos (τύπους), a partir dos quais compôs o mundo inteligível (κόσμον νοητὸν), para produzir por sua vez também o mundo sensível (αἰσθητὸν) servindo-se dele como de um modelo. Ora,

[195] É interessante notar as definições de "lugar" que Fílon fornece em *Sobre os sonhos* I 62-65 (trad. de Cesar Rios): "'Lugar' (τόπος) é concebido de três maneiras. Uma vez é o espaço preenchido por um corpo (χώρα ὑπὸ σώματος πεπληρωμένη). Conforme uma segunda maneira, é o *lógos* divino, o qual o próprio Deus encheu inteiro, completamente, com potências incorpóreas. Porque diz: 'Viram o lugar onde se havia postado o Deus de Israel' (Ex 24:10), único lugar no qual foi permitido sacrificar, qualquer outro tendo sido vetado. Pois havia orientado a subir ao lugar, o qual o Senhor Deus tivesse escolhido, e a oferecer ali, em sacrifícios, os holocaustos e as ofertas de paz, e a fazer subir os outros sacrifícios sem reprovação. E conforme o terceiro significado, o próprio Deus é chamado 'lugar' (αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος) em consequência de conter o todo (περιέχειν μὲν τὰ ὅλα), mas não ser contido por simplesmente nada, e pelo fato de ele ser refúgio de todas as coisas de uma vez, e porque realmente ele é o espaço de si mesmo (χώρα ἑαυτοῦ), tendo dado espaço a si mesmo (κεχωρηκὼς ἑαυτὸν) e sendo suportado por si mesmo somente. Eu, então, de minha parte, não sou um lugar, mas estou em um lugar, e, de igual modo, cada uma das coisas existentes. Pois o que é contido difere do que contém. O Divino, por sua vez, não sendo por nada contido, necessariamente é ele mesmo lugar de si mesmo (τόπος ἑαυτοῦ). Testemunha por mim um oráculo proclamado sobre Abraão. É este: '[...] foi ao lugar, o qual lhe disse Deus. E tendo dirigido o olhar para cima, com os olhos viu o lugar de longe' (Gn 22:3-4). O que foi ao lugar – diz-me – de longe o vê? Mas nunca! São nomes iguais de duas coisas diferentes, das quais uma é o *lógos* divino, outra é o Deus que o antecede."

> assim como a cidade previamente constituída no íntimo do arquiteto não tem lugar (χώραν) fora dele, mas estava impressa na alma do artesão, assim também o mundo constituído a partir das ideias (ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος) não poderia ter outro lugar (τόπον) senão o *Lógos* divino que as pôs em ordem. Haveria porventura algum outro lugar (τόπος ἕτερος) para suas potências que fosse capaz de receber e conter não digo todas as ideias puras, mas uma só, qualquer que seja?
>
> τὰ παραπλήσια δὴ καὶ περὶ θεοῦ δοξαστέον, ὡς ἄρα τὴν μεγαλόπολιν κτίζειν διανοηθεὶς ἐνενόησε πρότερον τοὺς τύπους αὐτῆς, ἐξ ὧν κόσμον νοητὸν συστησάμενος ἀπετέλει καὶ τὸν αἰσθητὸν παραδείγματι χρώμενος ἐκείνῳ. καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα· ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτ' ἂν ἱκανὸς οὐ λέγω πάσας ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι; (*Da criação do mundo segundo Moisés* 19-20)[196]

Van Winden interpreta a passagem de maneira irretocável, salientando o problema da localização das Ideias e a resolução que Fílon lhe dá:

> Em *Opif*. 15-25, Fílon elabora sua visão deste mundo noético. Ele compara Deus com um arquiteto que vai construir uma cidade. Tal como esse arquiteto não pode trabalhar sem um plano daquela cidade em sua mente,

[196] Tradução de Luiza Dutra.

> assim Deus, desejando criar esse mundo senso-perceptível, sabia que ele não seria sem falhas a menos que fosse feito à semelhança de um impecável, isto é, inteligível padrão. Evidentemente Fílon está andando nas pegadas de Platão, ainda que ele não o siga em sua terminologia: ao invés de ζῷον νοητόν, ele fala do κόσμος νοητός. Entre os discípulos de Platão existia muita dissensão sobre a interpretação da imagética do *Timeu*. Aqueles que escolheram uma interpretação mais ou menos literal e entenderam o Deimurgo como representando o princípio mais elevado tiveram que enfrentar o problema da localização do mundo das ideias. Havia uma tendência entre esses pensadores de colocar essas ideias dentro do princípio mais elevado e interpretá-las como seus pensamentos. A solução de Fílon para este problema é a seguinte: o mundo que consiste em ideias não tem outra localização senão o *logos* divino que ordenou este mundo. Assim, o mundo noético está no *logos* de Deus (*Opif*. 20). (van Winden, 1983, p. 210)

Com isso, Fílon dá passos largos para estabelecer o conceito de mundo inteligível, assim como o postulado médio platônico que estrutura o todo do mundo das Ideias a partir do esquema *theós-idéa-hýle*, não necessariamente originário de Platão e próprio do médio platonismo,[197] e ainda, o entendimento de que as Formas seriam

[197] Sobre a relação entre Fílon e o médio platonismo, ver C. Lèvy (2018): "Outro tema importante que Fílon compartilha com outros médio platônicos é o das ideias como pensamentos divinos, uma das características do Platonismo imperial. Ao contrário de Platão no *Timeu*, Fílon não afirma que as Ideias são exteriores ao Criador. Para ele, Deus é, por meio de seu *logos*, a única causa ativa. O mundo das Ideias, o *noètos kosmos*, é o dos pensamentos de Deus. Apesar de muitas nuances, variações e mesmo contradições, existe em Fílon a mesma estrutura tripla comum a muitos textos médio platônicos: o Deus/Demiurgo, o primeiro princípio; as Ideias e poderes pelos quais

pensamentos de Deus (embora Runia lembre que para Fílon elas não exaurem o pensamento divino) e a compreensão de que Deus cria o mundo inteligível[198] – do qual não se tem sinal no livro do *Gênesis*.[199] Tudo isso difere bastante do *Timeu*, em que o Demiurgo não cria o modelo inteligível do qual ele se utiliza (e que também não é um mundo, e sim um ser vivo inteligível), assim como as Formas não são seus pensamentos, existindo independentemente do deus artesão.[200]

Deus age sobre a matéria; e a própria matéria. No entanto, deve-se acrescentar que em Fílon tudo é semelhante e diferente. Seu Deus não é o Demiurgo; ele não define poderes e ideias com referência a princípios matemáticos, embora a aritmologia esteja bastante presente em seus comentários; e sua concepção da matéria, apesar de muitas alusões à doutrina filosófica da díade (a base ilimitada e sem forma), tem profundas raízes bíblicas."

[198] Ver Runia, 2001, p. 138: "A segunda diferença crucial é que o cosmo inteligível de Fílon é criado por Deus. É o trabalho do 'dia um' da criação. No *Timeu* de Platão, o demiurgo olha para o modelo (como aqui), mas nenhuma indicação é dada acerca de onde este modelo veio."

[199] Como afirma. Brandão, 2013, pp. 29-30, sobre o abismo trevoso de águas existente antes da criação no livro do *Gênesis*, e como Fílon lida com isso: "Ensina o texto: 'No princípio Elohim fez os céus e a terra. A terra era vazia e vaga, havia trevas sobre a face do abismo e o sopro de Elohim pairava sobre a face das águas' (*Gen.* 1, 1-2). Como se vê, o estado inicial do mundo é esse abismo (*tehom*) de águas, vazio e informe (*tohu vabohu*), sem dúvida uma reminiscência de Tiamat em sua disformidade – ou melhor: de Tiamat como aquilo que antecede o próprio aparecimento das formas, as quais requerem o surgimento de limites (e o que melhor para representar visualmente algo sem limites e forma que a água?). Essas primeiras palavras da *Torah* representaram um problema para os comentadores, na medida em que, após afirmar que "no princípio" foram feitos "os céus e a terra", então se introduz esse abismo trevoso e informe de águas: Fílon de Alexandria, na esteira do platonismo, resolve a dificuldade apelando para o "mundo inteligível" que Deus primeiramente fez, como um arquiteto que, antes de construir uma cidade, a concebe em seu espírito (*De opificio* 15-22), no que é seguido, com nuanças próprias, por Santo Agostinho" (*Confissões* 11-12).

[200] Convém aqui citar o eloquente comentário de Rich contra a tese de que as Ideias seriam pensamentos de deus em Platão (Rich, 1954, p. 123): "É geralmente admitido na presente data que a versão da Teoria Ideal transmitida pela maioria dos doxógrafos antigos é uma má representação completa do pensamento de Platão. Ainda que Platão fale da Ideia transcendente como existindo 'sozinha e por si mesma' e nunca 'em

Nesse sentido, cumpre notar as diferenças entre o discurso do *Timeu* e as inflexões filônicas, que, se são em parte inspiradas na obra platônica, dela diferem em muitos aspectos, seja no nível dos detalhes e mesmo no nível das concepções mais gerais expostas.[201]

---

alguma outra coisa', a tendência entre muitos de seus intérpretes parece ter sido fazer a Ideia ser dependente de Deus como um pensamento residente em sua mente. De uma forma ou de outra esta interpretação prevaleceu durante a Idade média como um legado de Fílon Judeu e os Platonistas Cristãos, foi adotada por certos filósofos pós-Renascença, e mesmo foi sustentada em tempos recentes por estudiosos platônicos proeminentes como Jackson, Ritter e Archer-Hind. Desaprová-la é, comparativamente, uma matéria simples, pois a referência aos diálogos platônicos torna imediatamente claro que qualquer evidência concreta em favor dessa interpretação está faltando completamente. Platão nunca descreve as Ideias como os pensamentos de Deus ou como o conteúdo da mente de Deus. O máximo que ele nos diz sobre a relação entre a mente divina e as Ideias é que 'A Mente vê as Ideias na criatura viva que é verdadeiramente' (i. e.) no αὐτοζῷον ou padrão cósmico, e que o Demiurgo contempla um modelo eterno."

[201] Ver ainda a nota de Spinelli sobre a transformação do τόπος νοητός em Fílon (Spinelli, 2014, p. 174, n. 15): "Remonta a Fílon de Alexandria (25 a.C – 50 d.C.) a concepção segundo a qual o *tópos noêtós* correspondia a um mundo de ideias. Fílon, pois, reverteu o *tópos noêtós* de Platão por *kósmos noêtós*, termo que não comparece em Platão, e, tampouco, comporta o significado que Fílon lhe atribuiu. Fílon também renomeou o *theòs aisthetós* por *kósmos aisthetós* (mundo sensível) e reverteu o *theòs noêtós* por *kósmos noêtós* (mundo inteligível). A razão dessa reversão foi bem meditada: fazer com que ela coubesse a contento na dissertação teórica de sua doutrinação religiosa. Fílon, portanto, em favor do judaísmo foi o primeiro a submeter a filosofia grega em favor do religioso, e com isso se tornou um ícone dos doutrinadores cristãos." Numa linha semelhante segue Moraes (2003, pp. 174-175): "Sobre esta questão, Wolfson ainda nota que Fílon é o primeiro a utilizar a denominação *kosmos noètos*, difundida pelos neoplatônicos, e talvez cunhada por ele mesmo. Platão, por sua vez, apenas se referira a um *noètos topos* (1949a, VI, 20, 509 d, 140; VII, 3, 517 b, 149), a um *hyperouranios topos* (1954, 247 c, 38), ou mesmo a um *noètô zôon* (1949c, 39e, 154). Já o *kosmos asomatos* (1949b, 64 b, 88) não se refere a um "mundo", mas, literalmente, a uma *ordem* incorpórea. Cf. Wolfson, 1982, I, p. 227. Efros concorda, dizendo: "O mundo das Ideias de Platão era real à custa deste mundo de reflexos e cópias, de modo que, ontologicamente, há somente um mundo; outrossim, suas ideias eram completamente inertes, como pinturas em um sonho." O dualismo ontológico dos dois mundos, o físico e o metafísico, não aparece na filosofia grega ou

6.4. Outros autores do século I: Timeu de Locres, Aécio, Plutarco, Aquiles

As referências ao κόσμος νοητός no século I, afora as ocorrências em Fílon, são poucas, mas não absolutamente ausentes. Runia lista essas referências em adição às evidências filônicas, de modo a tentar fortalecer a ideia de que o termo e o conceito de mundo inteligível seria proveniente de um contexto mais amplo e não apenas restrita a Fílon, que não teria sido o responsável por criar a expressão. Entretanto, as referências oferecidas são esparsas, escassas e diminutas, como será visto, mas ainda assim interessantes de serem rapidamente examinadas.

a) Timeu de Locres

A primeira referência é ao texto *Sobre a natureza do mundo e da alma*, uma obra atribuída a Timeu de Locres, e que se passa por ser o origina pitagórico do qual Platão teria se valido para escrever o *Timeu*, que seria então uma cópia de outro tratado. Segundo Runia, tal texto é tido como um produto do início do médio platonismo, sendo datável no primeiro século da era cristã. O autor, cuja proveniência é desconhecida, embora se suspeite de uma relação com o círculo de Eudoro de Alexandria, no parágrafo 30, destaca que, tal como este céu foi gerado em relação a um modelo eterno, o cosmo ideal (τὸν ἰδανικὸν

no paganismo, tendo sua origem no Judaísmo: "na Bíblia nós temos a primeira proclamação de dois mundos ativos."

κόσμον), assim também o tempo foi criado em relação a um modelo eterno, a eternidade.

Timeu de Locres usa o ἅπαξ λεγόμενον "ἰδανικὸς", que Runia relaciona com Fílon, em especial com a frase ἐκ τῶν ἰδεῶν (συνεστὼς) κόσμος (*de Opif.* 17, 20).[202] Runia aponta como fonte da passagem o modelo do mundo no *Timeu*, em especial em 37b8, como não poderia deixar de ser, uma vez que o tratado de Timeu de Locres se passa como o original do diálogo platônico.

b) Aécio

Runia aponta duas ocorrências do termo κόσμος νοητός na obra do doxógrafo Aécio, cuja obra Περί ἀρεσκόντων (sobre os preceitos) é geralmente datada na segunda metade do século I. Os dois textos foram preservados por Estobeu, e são citados a seguir. O primeiro texto traz um breve resumo ancorado numa interpretação do *Timeu*:

> Platão afirma que o mundo visível (ὁρατὸν κόσμον) veio a ser com relação ao modelo do mundo inteligível (νοητοῦ κόσμου). Do [mundo] visível a alma [veio] primeiro, depois dela o que tem formato de corpo, o primeiro [composto] de fogo e terra, o segundo [composto] de água e ar.

> <Πλάτων> τὸν ὁρατὸν κόσμον γεγονέναι παράδειγμα τοῦ νοητοῦ κόσμου. Τοῦ δὲ ὁρατοῦ προτέραν μὲν τὴν ψυχήν, μετὰ δὲ ταύτην τὸ σωματοειδές, τὸ ἐκ πυρὸς μὲν καὶ γῆς πρῶτον, ὕδατος δὲ καὶ ἀέρος δεύτερον. (*Éclogas* 1.22, 1f 1-5)[203]

[202] No entanto, ver *contra* Dillon (2011, n. 24), para quem não é plausível supor que a expressão ἰδανικὸν κόσμον de Timeu de Locres dependa da obra de Fílon, mesmo sendo-lhe posterior.

[203] Tradução nossa.

Já o segundo texto é mais interessante, porque, segundo Runia, apresenta uma onto-cosmo-teologia compacta que assume o relato do *Timeu*, mas não oferece uma exegese direta dele:

> Platão [afirma que deus é] o um, de natureza única, o único, o ser verdadeiro, o bom. Todos esses nomes se referem à inteligência. Assim, o Deus é a inteligência, Forma separada. Por separado se ouça o completamente não misturado com a matéria, e não mesclado com o corpóreo, nem com a natureza simpática ao passivo. Deste pai e fazedor são todas as outras crias divinas inteligíveis e o chamado **mundo inteligível** (ὅ τε νοητὸς λεγόμενος κόσμος) – <e as Ideias>, que são modelos do mundo visível – e além disso, alguns poderes etéreos (os [princípios] racionais são incorpóreos) e <inflamados>, aéreos e aquáticos. As crias sensíveis do primeiro Deus são o sol, a lua, as estrelas, a terra e o mundo que envolve todas as coisas.
>
> <Πλάτων> δὲ τὸ ἕν, τὸ μονοφυές, τὸ μοναδικόν, τὸ ὄντως ὄν, τἀγαθόν. Πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα τῶν ὀνομάτων εἰς τὸν νοῦν σπεύδει. Νοῦς οὖν ὁ θεός, χωριστὸν εἶδος, τὸ δὲ χωριστὸν ἀκουέσθω τὸ ἀμιγὲς πάσης ὕλης καὶ μηδενὶ τῶν σωματικῶν συμπεπλεγμένον, μηδὲ τῷ παθητῷ τῆς φύσεως συμπαθές. Τούτου δὲ πατρὸς καὶ ποιητοῦ τὰ ἄλλα θεῖα ἔκγονα νοητὰ μέν, ὅ τε νοητὸς λεγόμενος κόσμος <καὶ αἱ ἰδέαι>, παραδείγματα δ' ἐστὶ τοῦ ὁρατοῦ κόσμου, πρὸς δὲ τούτοις ἐναιθέριοί τινες δυνάμεις, (λόγοι δ' εἰσὶν ἀσώματοι,) καὶ <ἔμπυροι καὶ> ἐναέριοι καὶ ἔνυδροι, αἰσθητὸς δὲ [τοῦ πρώτου θεοῦ ἔκγονα] ἥλιος,

> σελήνη, ἀστέρες, γῆ καὶ ὁ περιέχων πάντα κόσμος.(*Éclogas* 1.1.29b, 37.4)[204]

Runia nota que o fato de o mundo inteligível ser dito do Nous ou do primeiro deus faz lembrar de Fílon. Além disso, na passagem, a expressão κόσμος νοητός é tida ainda como uma espécie de novidade, posto que referida como o "assim denominado" (ὅ λεγόμενος) mundo inteligível. Vale notar também outros elementos, que, se fazem parte da tradição platonista, não são diretamente imputáveis às obras de Platão, tais como a identificação entre Nous, o bem e o Um, assim como a identificação desses elementos com o (primeiro) deus. Além disso, tal como o κόσμος visível, entendido como o conjunto do céu, dos astros e da terra, é visto como uma cria do primeiro deus, o assim denominado κόσμος νοητός é descrito como uma cria desse mesmo deus, como foi dito, também identificado ao ser e ao bem. Com efeito, Aécio se move na esteira da tradição platonista posterior a Platão, que resolve várias questões postas nos diálogos, mas lá deixadas sem resposta ou apenas indicadas, como se vê da série de identificações entre termos como deus, o Um e o bem, que são antes resultado de interpretação e de resolução de polêmicas. Apenas para dar um exemplo, nada garante que se possa identificar o Bom da *República* com o Demiurgo do *Timeu*, o deus produtor de Platão, para ficar apenas em um caso.

c) Aquiles

Aquiles é um autor do início do século III, mas, de acordo com Runia, o material doxográfico que ele usa é mais antigo, provavelmente do século I. Em sua *Isagoge*, Aquiles teria dito que, em

[204] Tradução nossa.

contraste com o cosmo de Aristóteles, que é por si mesmo indestrutível, Platão distinge o κόσμος νοητός, que é eterno e indestrutível, do κόσμος visível, que é, ao menos em princípio, destrutível, de acordo com *Timeu* 38b e 41b. Aquiles parte do *Timeu*, em que é oferecida uma explicação sobre o motivo de o κόσμος ter sido gerado e apesar disso, não ser, ao contrário das outras coisas que vem a ser, perecível, mas oferece uma razão alternativa, fazendo uso da noção – ausente do texto platônico – de κόσμος νοητός, que seria indestrutível por si mesmo. Runia não nota isso, mas Aquiles estaria fazendo retroceder e descaracterizando o ponto do diálogo, no qual era importante oferecer uma razão para que o mundo fosse considerado eterno e indestrutível, mesmo que, de acordo com o relato do *Timeu*, tenha sido produzido.

d) Plutarco

Enfim, Runia emite uma palavra ainda sobre o maior platonista do século I, Plutarco de Queronéia. Os estudiosos, como Whittaker (cf. nota 210 infra) e Baltes (1972, p. 105), apontam para a passagem 373B de *Sobre Ísis e Osíris*, em que se diz que Ísis gera Hórus como uma cópia (εἰκόνα) do inteligível, mas, como Runia assinala corretamente, não há aí a expressão literal do κόσμος νοητός, de tal modo que resta surpreendente a ausência da terminologia em Plutarco, que em sua extensa obra não fala expressamente do mundo inteligível e nem mesmo do ser vivo inteligível do *Timeu*.[205]

Assim, embora se possa admitir que Fílon não se encontra totalmente isolado no século I como o único a usar a expressão κόσμος νοητός, as evidências da expressão fora da obra filônica nesse período

[205] É relevante notar que Plutarco escreveu um tratado intitulado "Onde estão as Ideias?" (ποῦ εἰσιν αἱ ἰδέαι), que infelizmente foi perdido, mencionado no *Catálogo de Lamprias* (67); cf. Dillon, 2011, n. 28.

são escassas e nos levam a crer que a referida terminologia e conceito são ainda novidades no período, e que Fílon, de fato, é o seu principal divulgador e a fonte básica da conceituação do mundo inteligível na antiguidade antes de Plotino.

Vejamos a seguir a continuidade histórica do uso de κόσμος νοητός no século II, em que, mais uma vez, serão constatadas, ao contrário do que se poderia imaginar, as ausências notáveis e a raridade da expressão literal de um mundo inteligível, num contexto no qual diversos elementos supostamente deveriam contribuir para uma maior frequência da expressão, como por exemplo o ressurgimento do platonismo doutrinário.

6.5. O século II: Alcínoo, Albino, Apuleio, Tauro, Numênio, Ático

Atualmente, os historiadores da filosofia notam o caráter problemático do termo "médio platonismo" para designar pontos em comum entre os autores que assumem a influência platônica depois do período cético da Academia até o advento do assim denominado neoplatonismo. O termo médio platonismo poderia dar a entender uma posição mediana e não original de vários autores no início do período imperial até o século III d.C. Entretanto, mais recentemente, os intérpretes têm reconhecido a originalidade e a especificidade dos pensadores conhecidos como médio platônicos. O que configura essa especificidade, no entanto, ainda está em discussão. Mais

recentemente, Michalewski (2014, pp. 9-11) propôs que esse grupo não homogêneo e "proteiforme" seja caracterizado por defender a transcendência dos princípios do mundo com relação ao mundo e pela tendência de oposição ao imanentismo dos princípios assumidos pelos estoicos, tendo como pano de fundo uma interpretação artificialista do *Timeu* de Platão, que repousa sobre uma tríade de princípios, composta por um deus transcendente, depois as Formas, concebidas como pensamentos de deus, e a matéria.[206]

Com relação ao termo e ao conceito de mundo inteligível, com exceção de Alcínoo e de Fílon, que ocupa um posto *sui generis*, nenhum outro autor considerado como médio platônico utiliza-se da expressão κόσμος νοητός. Com efeito, Runia nota com surpresa que não ocorre a expressão no que restou da obra dos maiores platonistas do segundo século, entre os quais Albino, Apuleio, Tauro, Numênio e Ático, ressaltando o caso específico de Numênio, que seria o mais surpreendente.

As fontes indicam que Numênio teria escrito um tratado sobre o lugar (*Contra Celso*, IV, 51.20; Des Places, p. 10; fr. 1c). Não sabemos nada desse tratado, a não ser seu título, περὶ τόπου. Assim, não podemos saber se Numênio teria tratado do lugar tal como Plotino e Simplício, que reconhecem as ocorrências do termo τόπος em Platão, mas não veem problemas em passar do significado de "lugar" para o

[206] Cf. Michalewski, 2014, p. 11: "Um ponto que permite unificar as tendências diferentes em obra no médio platonismo é a leitura artificialista puxada da cosmologia do *Timeu*, que coloca no coração do edifício causal um deus transcendente, contemplando as Formas. Essa interpretação se elabora em reação à imanência dos princípios da física estoica e através de um diálogo constante com o aristotelismo, seja para combater ou se apropriar de seus conceitos. Deste ponto de vista, a interpretação plotiniana de Platão, que recusa o artificialismo demiúrgico, marca um ponto de ruptura que elabora uma nova definição da natureza e da causalidade das Formas."

significado de "mundo"; Plotino passa sem problemas da menção ao τόπος νοητός para o κόσμος νοητός, enquanto Simplício, apesar de discutir em detalhes o conceito de lugar em sua acepção física e ontológica, distingue dois tipos de lugares, *grosso modo*, o lugar físico, e um outro tipo de lugar, um além ou um "lá", que ele relaciona ao τόπος ἔξω τοῦ οὐρανοῦ do *Fedro*, o lugar supraceleste, e toma como um tipo diferente e especial de lugar, que não é o local dos corpos, sobre o qual Platão não teria dito nada, uma vez que sua preocupação teria sido apenas com o "lugar das Formas", isto é, a "matéria" (*In phys.*541.1 5-15).

Não obstante, Runia nota que o caso mais notável da ausência da expressão κόσμος νοητός se dá em Numênio, já que este se dirige ao reino do inteligível como incorpóreo, idêntico a si mesmo, estável e assim por diante. Apesar de referir no fragmento 8 o passo de *Timeu* 28a1, tal como Alcínoo, e de afirmar no fragmento 16 que o segundo deus produz a partir de si mesmo sua própria Ideia (ἰδέα) e a do cosmo, além de afirmar que o mundo é uma cópia (μίμημα) da οὐσία do segundo deus, Numênio simplesmente nunca usa o termo κόσμος νοητός. Runia (1999, p. 162, n. 36) põe de lado o único fragmento de Numênio na coleção de E. des Places em que aparece a expressão (fr. 41), devido ao fato de que a terminologia do relato seria mais própria de quem o faz, isto é, seria o termo próprio de Jâmblico em seu *Sobre a alma*, citado por Estobeu (e, do mesmo modo, para Runia, a ocorrência de ὅ ἐστὶν ζῷον do fragmento 22 seria mais atribuível a Proclo, autor do relato, do que ao próprio Numênio). Entretanto, vale a pena citar a passagem de Jâmblico, que diz como Numênio e outros pensadores "estabelecem na alma particular" (ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ ἐνιδρύουσι) o νοητός κόσμος, bem como os deuses, os demônios, e os

gêneros anteriores e superiores, já que ela nos auxilia a perceber como esses autores entendiam o mundo inteligível:

> Vamos, então, elevemo-nos à essência incorpórea por ela mesma, discernindo também por ela mesma, em ordem, todas as opiniões sobre a alma. Existem alguns que declaram que essa essência é homeômera, idêntica e única, de modo que em qualquer uma de suas partes está o todo. Há os que instalam na alma particular o **mundo inteligível** (νοητὸν κόσμον), os deuses, os demônios, o bom e todas as coisas anteriores e declaram que todas as coisas da mesma maneira estão em tudo, entretanto segundo a essência própria delas para cada uma. Dessa opinião é Numênio incontestavelmente, enquanto Plotino não está completamente em conformidade; por Amélio é admitida de modo instável; Porfírio hesita com relação a ela, seja se afastando decididamente dela, seja a seguindo, como se fosse uma transmissão antiga. Assim, segundo essa [opinião], a alma, segundo sua essência total, não difere da inteligência, dos deuses e dos gêneros superiores.
>
> Ἴθι δὴ οὖν ἐπὶ τὴν καθ΄αὑτὴν ἀσώματον οὐσίαν ἐπανίωμεν, διακρίνοντες καὶ ἐπ᾽αὐτῆς ἐν τάξει τὰς περὶ ψυχῆς πάσας δόξας. Εἰσί δή τινες οἳ πᾶσαν τὴν τοιαύτην οὐσίαν ὁμοιομερῆ καὶ τὴν αὐτὴν καὶ μίαν ἀποφαίνονται, ὡς καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτῆς μέρει εἶναι τὰ ὅλα. οἵτινες καὶ ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ τὸν νοητὸν κόσμον καὶ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ τἀγαθὸν καὶ πάντα τὰ πρεσβύτερα ἐν αὐτῇ ἐνιδρύουσι καὶ ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι ἀποφαίνονται, οἰκείως μέντοι κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἑκάστοις. Καὶ ταύτης τῆς δόξης ἀναμφισβητήτως μέν ἐστι Νουμήνιος, οὐ πάντῃ δὲ ὁμολογουμένως Πλωτῖνος· ἀστάτως δ᾽ἐν αὐτῇ φέρεται Ἀμέλιος· Πορφύριος δ᾽ἐνδοιάζει περὶ αὐτήν, πῇ μὲν διατεταμένως αὐτῆς ἀφιστάμενος, πῇ δὲ συνακολουθῶν

> αὐτῇ, ὡς παραδοθείσῃ ἄνωθεν. Κατὰ δὲ ταύτην νοῦ και θεῶν καὶ τῶν κρειττόνων γενῶν οὐδὲν ἡ ψυχὴ διενήνοχε κατά γε τὴν ὅλην οὐσίαν. (Numênio fr. 41 des Places (Jâmblico Περὶ ψυχῆς, *ap*. Estobeu, Anthol., I, 49, 32))[207]

Sendo ou não cabível a atribuição a Numênio do uso da expressão νοητός κόσμος, é interessante notar como Jâmblico ressalta a posição do mundo inteligível e de outros seres noéticos *na alma*, observando ainda que, apesar das diferenças entre os pensadores referidos, a alma não difere dos outros seres inteligíveis, incluindo, além do Nous e dos deuses, eventualmente, o próprio mundo inteligível. Plotino, como será visto, não apenas localiza na alma o mundo inteligível, como em alguns momentos chega a identificar o κόσμος νοητός à alma ou ao menos a uma parte dela, mostrando assim uma diferença bastante signficativa com relação ao entendimento do τόπος inteligível em Platão.

6.5.1. Alcínoo

Cumpre ainda avaliar as duas ocorrências de κόσμος νοητός no *Didascálicos* de Alcínoo, obra cuja data não é certa, podendo ir dos anos 50 do primeiro século da era cristã até o ano 200 (Runia, 1999, p. 161; Whittaker, 1990, p. XIII). Estima-se que o *Didascálicos* seja um manual para professores, e seus ensinamentos têm sido uma peça fundamental para compreender o desenvolvimento do platonismo na antiguidade, suas mutações e seu amalgamento com outras doutrinas e escolas.

No capítulo 8, lemos no *Didascálicos*:

[207] Tradução nossa.

E por um lado os inteligíveis primeiros a intelecção julga não sem a razão científica, por meio de uma certa apreensão não discursiva, por outro lado os inteligíveis segundos a razão científica julga não sem a intelecção: e os primeiros e os segundos sensíveis a sensação julga não sem a razão opinativa, enquanto a razão opinativa julga o agregado não sem a sensação. **Sendo o mundo inteligível** (νοητοῦ δὴ κόσμου) **o primeiro inteligível, e o [mundo] sensível um agregado**, a intelecção julga **o mundo inteligível** (νοητὸν κόσμον) por meio da razão, isto é, não sem a razão, enquanto o discurso opinativo [julga] o [mundo] sensível não sem a sensação. Sendo a teoria e a ação [diferentes], a reta razão não semelhantemente julga as coisas que recaem sob a teoria e a ação, mas a teoria investiga o verdadeiro e o que não é verdadeiro, enquanto nas ações o que é próprio e o que é alheio e qual é o objeto da ação.

Τὰ μὲν δὴ πρῶτα νοητὰ νόησις κρίνει οὐκ ἄνευ τοῦ ἐπιστημονικοῦ λόγου, περιλήψει τινὶ καὶ οὐ διεξόδῳ, τὰ δὲ δεύτερα ὁ ἐπιστημονικὸς λόγος οὐκ ἄνευ νοήσεως· τὰ δὲ πρῶτα αἰσθητὰ καὶ τὰ δεύτερα ἡ αἴσθησις κρίνει οὐκ ἄνευ τοῦ δοξαστικοῦ λόγου, τὸ δὲ ἄθροισμα ὁ δοξαστικὸς λόγος οὐκ ἄνευ τῆς αἰσθήσεως. τοῦ νοητοῦ δὴ κόσμου πρώτου ὄντος νοητοῦ, τοῦ δ᾽αἰσθητοῦ ἀθροίσματος, τὸν μὲν νοητὸν κόσμον κρίνει νόησις μετὰ λόγου, τουτέστιν οὐκ ἄνευ λόγου, τὸν δὲ αἰσθητὸν ὁ δοξαστικὸς λόγος οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως. Οὐσης δὲ θεωρίας καὶ πράξεως, ὁ ὀρθὸς λόγος οὐχ ὁμοίως κρίνει τὰ τῇ θεωρίᾳ ὑποπίπτοντα καὶ τὰ πρακτά, ἀλλ᾽ἐν μὲν τῇ θεωρίᾳ ἐπισκοπεῖ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ μὴ οὕτως ἔχον, ἐν δὲ τοῖς πρακτοῖς, τί τὸ

> οἰκεῖον καὶ τί τὸ ἀλλότριον καὶ τί τὸ πραττόμενον. (*Didascálicos*, 8, 156, 5-19)[208]

Antes de comentar a passagem, assinalamos a nota do editor do texto de Alcínoo, Whittaker, a essa passagem, em que o autor comenta a expressão κόσμος νοητός, afirmando que essa fraseologia não se encontra propriamente na obra de Platão, que, no entanto, emprega outras expressões "análogas", tais como ὁ νοητὸς τόπος, κόσμος τις ἀσώματος, e mesmo o νοητόν ζῷον do *Timeu*.[209]

A passagem de Alcínoo é notável e diz um pouco mais do que sugere Runia, que vê nela um viés exclusivamente "epistemológico", mesmo que elementos cosmológicos do *Timeu* continuem como pano de fundo. De fato, Alcínoo está distinguindo modos de conhecimento e opinião, fazendo-os corresponder a diferentes tipos de objetos, num sentido que poderia ser aproximado da discussão privilegiada pela via *standard* que foi apresentada no capítulo 2 deste livro. Optamos por citar um trecho de Alcínoo mais amplo do que o citado por Runia justamente para notar alguns detalhes sobre a correspondência de

[208] Tradução nossa.

[209] Vale a pena citar na íntegra a nota complementar 67, que traz ainda uma compilação de fontes sobre as ocorrências de κόσμος νοητός após Fílon (Whittaker, 1990, p. 86-87): "Para a distinção entre κόσμος νοητός e κόσμος αἰσθητός, bastante difundida em todos os níveis na literatura platonizante do Império a partir de Fílon de Alexandria, *De opif.* 15-16, etc., cf. Aétius, *Plac.* I. 7. 31 (*Doxogr.* P. 305b1-3); Plutarco, *De Iside*. 373B; Hipólito, *Ref.* VI. 24. 1 et 3; Calcídio, *Comm. In Tim.* P. 75 17 W. (*intellegibilis mundus*) et *passim* (cf. Indices ad *Comm.* C., s.v. *intellegibilis*); *Corpus Herm.* XIII. 21, XVI. 17 et XVII; *Asclepius* 34, p. 344. 13-22 N. –F.; Plotin *Enn.* 7. 10.35 H.-S., etc. Se esta fraseologia não remonta ao próprio Platão, encontramos nele expressões análogas, como ὁ νοητὸς τόπος (*República* 508C1 et 517B5), ὁ ὁρατὸς τόπος (*Fédon* 108B1, *República* 532C7-D1; cf. também *República* 516C1) e κόσμος τις ἀσώματος (*Filebo* 64B7); cf. também *Timeu* 30C2-31B3, texto de uma importância capital a esse respeito."

modos cognitivos com objetos distintos e suas implicações práticas. Alcínoo distingue quatro objetos e quatro modos de conhecer, o que lembra a distinção da imagem da linha na *República*, embora os termos não sejam exatamente os mesmos, havendo mesclas com os do *Timeu* e com termos e noções provenientes de outras escolas filosóficas, em particular o estoicismo.

De um lado, temos os primeiros e os segundos inteligíveis, bem como os primeiros e segundos sensíveis. Os primeiros inteligíveis são as Ideias (descritas com o termo ἰδέαι), e o segundos são as Ideias na matéria (caracterizadas como εἶδη), enquanto, no lado do sensível, os primeiros são as qualidades, como a cor e a brancura, e as segundas são ditas acidentais, no sentido de um objeto branco ou um "agregado" concreto (ἄθροισμα), como o fogo e o mel. Os primeiros e os segundos inteligíveis são diferentes ainda porque em relação aos primeiros existe uma intelecção não discursiva (οὐ διεξόδῳ), enquanto os segundos são apreendidos discursivamente. Já com relação aos primeiros e segundos sensíveis, uns são propriedades e qualidades abstratas, e os outros qualidades concretas, lembrando a distinção contemporânea entre "*properties*" e "*tokens*". Os sensíveis primeiros e segundos são julgados pelo discurso opinativo com o recurso às sensações.

Vale notar que o mundo sensível é tomado também como um "agregado" (ἄθροισμα), como um exemplar concreto individual e um sensível segundo, embora, como bem nota Runia, Alcínoo não utilize na passagem citada a linguagem do paradigma tal como no *Timeu* de Platão, em que o κόσμος, dito uma cópia, é realizado a partir de um modelo inteligível.[210] Por outro lado, é conveniente ressaltar a

[210] Embora Runia (1999, pp. 161-162 e nota 34) note que no §12 Alcínoo menciona que o deus criador "olha na direção de uma ideia do Cosmos" (πρός τινα ἰδέα κόσμου),

presença do verbo κρίνει em todas as operações, seja relativamente aos objetos inteligíveis, seja com relação aos objetos sensíveis (tanto os primeiros e os segundos, nos dois casos). Se Alcínoo pressupõe uma distinção de objetos, deve-se notar que a referida distinção não ocorre independentemente dos diferentes modos cognitivos que os amparam, levando-nos a conceber uma espécie de unidade no ato de julgamento pela alma, que é a fonte dessas quatro operações. Essa mesma unidade permite a diferenciação também, não se pode esquecer, entre teoria e prática, com a razão operando diferentemente nos dois âmbitos. Portanto, pode-se dizer que tanto o modo cognitivo e quanto as implicações práticas sejam aspectos diferenciados do julgamento, a despeito da distinção de mundos e de objetos que vemos em Alcínoo, que nessa medida antecipa a discussão sobre a teoria dos dois mundos naquela que denominamos de versão *standard* contemporânea.

6.6. Clemente de Alexandria

Na extensa obra de Clemente (150-215) encontramos oito ocorrências da expressão κόσμος νοητός, a maioria delas ligadas a contextos exegéticos e teológicos, como indica Runia.

Clemente retoma o preceito comum entre os médio platônicos de que as Ideias seriam pensamentos de Deus (ἡ ἰδέα ἐννόημα τοῦ θεοῦ;

aproximando a passagem de outra de Ário Dídimo (registrada em *Preparação evangélica* 11.26.3), em que se afirma que a ideia paradigmática contém "todas as Ideias em seu interior", para assim afirmar que a concepção do mundo inteligível está presente nos dois textos, a despeito da ausência da expressão correspondente de um κόσμος νοητός como paradigma do mundo sensível.

V 16, 3), cujo νοῦς ele define como a "χώρα" das Ideias (*Stromata,* IV 155, 2). Sua obra registra algumas ocorrências da expressão κόσμος νοητός (*Stromata,* II 5, 1; IV 155, 4; V 34, 7; V 38, 6; V 93, 4), relacionadas com uma certa concepção de gnose e de conhecimento (negativo) de Deus. Segundo Clemente, também os bárbaros reconheciam a distinção platônica de dois mundos:

> Voltemos ao mundo: a filosofia bárbara conhecia o [mundo] inteligível e o [mundo] sensível, um o arquétipo, o outro a imagem do chamado paradigma; um, enquanto inteligível, ela refere à mônada, o outro, sensível, à héxade (entre os pitagóricos o seis é chamado de casamento, enquanto número generativo). E na mônada ela reúne o céu invisível, a terra informe e a luz inteligível. Diz [a escritura], no princípio Deus fez o céu e a terra, e a terra era invisível. E depois acrescenta: e Deus disse: seja feita a luz, e a luz veio a ser. Na criação do mundo sensível ela produz um céu sólido ([pois] o sólido é sensível), terra visível e luz observável. Mas não vos parece que a [partir] dessa [fonte] Platão deixa as Ideias dos seres vivos no mundo inteligível e produz as espécies sensíveis segundo os gêneros inteligíveis?
>
> Κόσμον τε αὖθις τὸν μὲν νοητὸν οἶδεν ἡ βάρβαρος φιλοσοφία, τὸν δὲ αἰσθητόν, τὸν μὲν ἀρχέτυπον, τὸν δὲ εἰκόνα τοῦ καλουμένου παραδείγματος · καὶ τὸν μὲν ἀνατίθησι μονάδι, ὡς ἂν νοητόν, τὸν δὲ αἰσθητὸν ἑξάδι· γάμος γὰρ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις, ὡς ἂν γόνι μος ἀριθμός, ἡ ἑξὰς καλεῖται. καὶ ἐν μὲν τῇ μονάδι συνίστησιν οὐρανὸν ἀόρατον καὶ γῆν ἀειδῆ καὶ φῶς νοητόν· ἐν ἀρχῇ γάρ φησιν ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν· ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρα5τος. εἶτ' ἐπιφέρει· καὶ εἶπεν ὁ θεός · γενηθήτω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς. ἐν δὲ τῇ κοσμογονίᾳ τῇ

> αἰσθητῇ στερεὸν οὐρανὸν δημιουργεῖ (τὸ δὲ στερεὸν αἰσθητόν) γῆν τε ὁρατὴν καὶ φῶς βλεπόμενον. ἆρ' οὐ δοκεῖ σοι ἐντεῦθεν ὁ Πλάτων ζῴων ἰδέας ἐν τῷ νοητῷ ἀπολείπειν κόσμῳ καὶ τὰ εἴδη τὰ αἰσθητὰ κατὰ τὰ γένη δημιουργεῖν τὰ νοητά; εἰκότως ἄρα ἐκ γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάττεσθαι λέγει ὁ Μωυσῆς, ὃ γήινόν φησιν ὁ Πλάτων σκῆνος, ψυχὴν δὲ τὴν λογικὴν ἄνωθεν ἐμπνευσθῆναι ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς πρόσωπον. (*Stromata,* V 14.93.4- 94.2)[211]

Segundo Runia, embora Clemente tenha trabalhado na escola Catequética de Alexandria, e tenha ali ajudado a preservar do esquecimento a obra de Fílon, o entendimento da passagem parte da obra do exegeta judeu ao mesmo tempo que se afasta dela. A citação de *Gênesis* (1:1-5) logo no início da passagem seria um indício dessa influência. Entretanto, como Runia reconhece, Clemente também faz uma referência independente a *Timeu* 30c. Para Runia, apesar da referência ao νοητὸν ζῷον, o ser vivo inteligível, Clemente não mantém o termo de Platão, mas localiza os seres vivos inteligíveis (νοητὰ ζῷα), no κόσμος νοητός, o que, segundo Runia, seria uma interpretação "completamente padronizada" no tempo de Clemente (Runia, 1999, p. 163).

Já Wytzes (1960) tem uma interpretação ligeiramente diferente. Ele procura ressaltar justamente como a visão de Clemente implica numa relação com as τὰ νοητὰ como criaturas vivas; o próprio Fílon já teria dito que as Ideias seriam "anjos" (no sentido de *reine Intelligenzen*), e esse sentido não estaria excluído da passagem em que Clemente fala da convivência com as εἶδη (*Stromata* IV 155 4). Os seres inteligíveis estariam nos pensamentos de Deus, que seria então não o

[211] Tradução nossa.

lógos, como em Fílon, mas, curiosamente, seria a "χώρα" das Formas, vale notar o detalhe na diferença dos "lugares". De qualquer modo, segundo Wytzes, Clemente não está interessado numa descrição cosmológica como seus contemporâneos, e não faz um uso filosófico das Ideias, mas sim teológico, na medida em que, para o alexandrino, o mundo inteligível seria um objeto de fé, visado prioritariamente num sentido religioso, o que será retomado por Orígenes e mesmo por Santo Agostinho.[212]

6.7. Orígenes

Uma geração depois, Orígenes (185-254), contemporâneo mais velho de Plotino, também menciona o κόσμος νοητός (*Contra Celso* VI 5; *Comentário ao evangelho de João* 19.146), sugerindo que Platão teve contato com as revelações de Moisés, e que seria assim necessário distinguir sua filosofia de outras apropriações errôneas, para melhor aproveitar as opiniões verdadeiras de um dos raros filósofos gregos que realmente conheciam Deus, como é dito numa passagem do livro IV do libelo contra o anticristão Celso, que tem como pano de fundo uma disputa em torno da herança platônica (*Contra Celso* IV 30).

Em *Contra Celso* (VI 5), Orígenes anuncia um aspecto central de sua teologia, a distinção entre κόσμος νοητός/κόσμος αἰσθητός:

[212] Cf. Wytzes, 1960, p. 130: "É verdade, Clemente pensa que a ἡ βάρβαρος φιλοσοφία também conhece a distinção entre o *kosmos noetos* e o *kosmos aisthetos*, do qual um é o *arquétipo*, o outro a *eikon*, mas ele não elabora este pensamento em uma visão cosmológica. Entretanto, num sentido religioso o *kosmos noetos* é o mais importante."

> O *lógos* sabia primeiro [que Platão] que "de súbito, como de uma faísca de fogo, surge uma luz na alma" [cf. *Carta* VII 341c7-d1], [como] dito no profeta: "iluminai-vos com a luz do conhecimento" (Os: 10, 12). E João que veio depois dele diz que o que "veio a ser" no *lógos* era "vida", e "a vida era a luz dos homens" (Jo: 1, 3-4), como "luz verdadeira" que "ilumina todo homem vindo" para o "mundo" verdadeiro e inteligível (Jo 1:9), e que o faz "luz do mundo" (Mt 5:14)
>
> Τὸ δ' «ἐξαίφνης οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδήσαντος» ἐξάπτεσθαι «φῶς ἐν τῇ ψυχῇ» πρότερος οἶδεν ὁ λόγος, εἰπὼν ἐν τῷ προφήτῃ· «Φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως.» Καὶ Ἰωάννης δὲ ὕστερον ἐκείνου γενόμενος λέγει ὅτι «ὃ γέγονεν» ἐν τῷ λόγῳ «ζωὴ» ἦν, «καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων», ὅπερ «φῶς ἀληθινὸν» «φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν» ἀληθινὸν καὶ νοητὸν «κόσμον», καὶ ποιεῖ αὐτὸν «φῶς τοῦ κόσμου». (*Contra Celso* VI 5 1-8)[213]

Para Runia, o conceito de cosmo inteligível tem um caráter "epistemológico" nessa passagem, que é marcada também por sobretons "místicos", na medida em que se refere ao objeto da iluminação da alma e da contemplação. Vale notar na passagem a menção à *Carta VII* (341c), com o tema do conhecimento como uma faísca que surge e que ilumina a alma, tópico que, para Orígenes, seria conhecido previamente nas escrituras pelos profetas, bem como por João que veio depois de Cristo. Vê-se que Orígenes enviesa a passagem da *Carta VII* pelo caminho da noção de iluminação cristã, interpretando as palavras ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον de *João* 1:9 não como se referindo ao *lógos* entrando no mundo, como o texto da escritura

[213] Tradução nossa.

diz claramente, mas o tomando junto a todo homem que é iluminado ao entrar no mundo inteligível, como nota Runia.

Ainda segundo Runia, o tema da iluminação da alma fica ainda mais claro em outra passagem, de outro texto, o *Comentário ao evangelho de João*, no qual a "*visio Dei*" ocorre mediada pela contemplação da beleza do mundo sensível:

> Além do que se mostra e do mundo sensível (αἰσθητὸν κόσμον), composto de céu e terra ou céus e terra, existe um outro mundo, no qual existem as coisas não vistas; e este todo é o mundo invisível (κόσμος ἀόρατος), o mundo que não é visto e o mundo inteligível (νοητὸς κόσμος). Pela contemplação e pela beleza deste [mundo], os puros de coração serão iluminados. Através dessa visão, eles são preparados para buscar, de modo a ver o próprio Deus, como o Deus pode ser visto.
>
> πλήν ἐστίν τις καὶ ἕτερος παρὰ τὸν δεικνύμενον καὶ αἰσθητὸν κόσμον τὸν συνεστῶτα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς ἢ οὐρανῶν καὶ γῆς κόσμος, ἐν ᾧ ἐστιν τὰ μὴ βλεπόμενα· καὶ ὅλον τοῦτο κόσμος ἀόρατος, κόσμος οὐ βλεπόμενος, καὶ νοητὸς κόσμος, οὗ τῇ θέᾳ καὶ τῷ κάλλει ἐνόψονται οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, προευτρεπιζόμενοι διὰ τοῦ ἐνορᾶν αὐτῷ ἐπὶ τὸ μετελθεῖν, ὥστ' ἂν καὶ αὐτὸν ὁρᾶν, ὡς ὁρᾶσθαι πέφυκεν ὁ θεός, τὸν θεόν. (*Comentário ao evangelho de João* 19.22. 146 1-5)[214]

Como se pode ver, o suposto conceito platônico de mundo inteligível é absorvido e transformado pela mística cristã, o que Runia nota, mas não desenvolve. Não obstante, em que pese a influência

[214] Tradução nossa.

platônica, os tópicos são levados por Clemente e Orígenes a pontos cada vez mais distantes das origens, as quais, como o próprio Orígenes destaca, seriam propriamente anteriores à sabedoria platônica, e, portanto, dela independentes.[215]

6.8. Plotino

Em Plotino (205-270 d. C.) atingimos, de certa maneira, o ápice da formulação da teoria dos dois mundos. Ele é, de longe, entre os autores até agora mencionados, o que mais utiliza o par κόσμος νοητός/κόσμος αἰσθητός, e o que eleva a discussão sobre o mundo inteligível a um outro patamar. Antes desse autor, as ocorrências de que temos registro são relativamente raras, à exceção de Fílon, mesmo se, como supõem alguns autores, possamos imaginar que o conceito de mundo inteligível pudesse representar uma noção compartilhada pelos pensadores alexandrinos, Fílon e os que ficaram conhecidos como médio platônicos (Dillon, 1992; Runia, 1999). O fato é que as evidências literais que temos dos termos e da discussão acerca do mundo sensível e inteligível são esparsas, e, se elas podem ser

[215] Depois de Orígenes, Runia avalia as ocorrências de κόσμος νοητός que aparecem no *corpus* hermético, coletânea de textos que podem ir de 100 a 300 d.C. São no entanto referências sem maior importância para nossa narrativa, de modo que, depois de Orígenes, passamos diretamente a Plotino. Basta mencionar que, no *Poimandres* (tratado 1), o cosmo inteligível é tomado como paradigma para o cosmo criado, como uma Forma arquetípica na mente. No *Tratado 16* (12) 17, é dito que o κόσμος νοητός depende de deus, enquanto o cosmo sensível depende do inteligível, com um eco distante da *República.* Já nos fragmentos (19,1), se encontra uma passagem na qual o cosmo inteligível pode ser entendido também como o local de descanso das almas quando elas são completamente libertadas do corpo.

colecionadas e avaliadas a partir de uma visão unificadora, não são nada sistemáticas e evoluídas tal como vemos em Plotino.

Em certo sentido, podemos dizer que Plotino estabelece a terminologia relativa ao mundo das Ideias e sistematiza num outro nível a organização desse mundo a partir de suas hipóstases, o Um, o Nous e a Alma. Runia, em mais uma oscilação de perspectiva, que atribui a origem do mundo inteligível ora a Platão, ora à tradição posterior, admite, na esteira de Armstrong, que "[...] o conceito do cosmo inteligível tem sido há muito tempo associado com a síntese inovadora de Plotino de sua herança Platônica" (Runia, 1999, p. 165). O autor prossegue (pp. 165-168) selecionando alguns aspectos mais relevantes dentre as 30 ocorrências de κόσμος νοητός nas *Enéadas*, divididos em quatro alíneas, mencionadas a seguir.[216]

a) Em primeiro lugar, Runia discute a consciência do uso da expressão por Plotino. Este parece afirmar em duas passagens que seu uso é inovador; quando diz, em *Enéadas* (IV 8 [6] 3. 8), que o intelecto universal existe "no reino do pensamento (ἐν τῷ νοήσεως τόπῳ; cf. *Rep*. 508b3) [...] o qual *nós estabelecemos* (ἐτιθέμεθα) ser o cosmo inteligível (κόσμον νοητόν)".[217] Depois, Plotino diz que: "o cosmo inteligível, que *nós chamamos* (λέγομεν) ser (τὸ ὄν), é construído a partir de todos os gêneros e espécies" (*Enéadas* VI 2 [43] 2. 10). Contudo, como Plotino elenca a doutrina do mundo inteligível entre os ensinamentos comuns dos antigos mestres platônicos (II 9 [33] 6. 39), Runia entende que Plotino não está afirmando inovar na terminologia propriamente, ao

[216] Para as outras ocorrências de κόσμος νοητός/κόσμος αἰσθητός nas *Enéadas*, ver o léxico de Sleeman & Pollet, 1980, pp. 573-577.

[217] As traduções de Plotino até aqui oferecidas são de Runia, vertidas do inglês para o português, assim como os grifos. Ao traduzir Plotino, Runia opta por "*intelligible cosmos*" para κόσμος νοητός.

contrário do que a passagem pode sugerir, mas apenas com relação ao conteúdo da expressão κόσμος νοητός. Plotino vincula o mundo inteligível à hipóstase do Nous, o que é algo bem diferente e marca uma peculiaridade em face do entendimento dos platonistas anteriores, em especial os médio platônicos.

b) Runia vê em Plotino uma continuidade com a noção de κόσμος νοητός da tradição platonista, a qual é fundada principalmente na exegese do *Timeu* e alguns de seus conceitos básicos, como os de modelo e imitação, arquétipo e imagem. Essa continuidade é proeminente no tratado contra os Gnósticos (II 9 [33]),[218] descritos como fanáticos que pretendem habitar num mundo espiritual, mas que não reconhecem que esse mundo sensível é na verdade a cópia de um mundo inteligível, e que nessa medida também seria "bom". De outro modo, ao lado da ideia do mundo inteligível como o paradigma superior do qual o mundo sensível é cópia, retomada por Plotino na esteira da tradição platonista anterior, incluindo Fílon, Plotino também não deixa de notar que esse modelo do mundo é um ser vivo contendo todos os outros seres vivos (V 9 [5] 9.8; IV 8 [6] 1.49; VI 2 [43] 22.37). Vale a pena citar V 9 9 3-8:

> Porque este mundo é um vivente que contém todos os viventes, e que ele recebe seu ser e sua maneira de ser de outra coisa, disto que remonta até o Intelecto, é necessário que o arquétipo do todo esteja também no Intelecto, e que esse intelecto seja um mundo inteligível (κόσμον νοητὸν), como diz Platão: "no que é o vivente em si" (ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον) [*Timeu* 39e8].

[218] Segundo Runia, especialmente em 4.30, 5.31, 6.39, 6.38, 17.6.

> Κόσμου δὴ τοῦδε ὄντος ζῴου περιεκτικοῦ ζῴων ἁπάντων καὶ παρ' ἄλλου ἔχοντος τὸ εἶναι καὶ τοιῷδε εἶναι, παρ' οὗ δέ ἐστιν εἰς νοῦν ἀναγομένου, ἀναγκαῖον καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι, καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὅν φησιν ὁ Πλάτων <ἐν τῷ ὅ ἐστι ζῷον> (*Enéadas* V 9 [5] 9 3-8) [219]

Para Runia, há um "*revival*" do νοητὸν ζῷον em Plotino, que deve ser vinculado a uma "mais dinâmica e vitalista concepção do reino inteligível, na qual as Ideias elas mesmas são vistas como "mentes dinâmicas"", citando de novo *Enéadas* (IV 8 [6] 3.8-12).[220] Mais uma vez, Runia chega a notar, mas atenua as diferenças na concepção do modelo mesmo do mundo, o ser vivo inteligível, passando por cima de um problema que o próprio Plotino vê na concepção platônica acerca do arquétipo e que ele precisa explicar e desenvolver.[221]

c) Plotino devota mais atenção à organização, à estrutura e à hierarquia do ser do que seus predecessores, associando o mundo inteligível à hipóstase do Nous. Runia assinala uma série de elementos que diferenciariam a elaboração plotiniana dos médio platônicos. O κόσμος νοητός, enquanto "mundo verdadeiro", forma uma unidade

[219] Tradução de Jean François Pradeau e Luc Brisson.

[220] Como afirmam Brisson e Pradeau, 2002, p. 20: "Ele [Plotino] afirma ainda que as Formas inteligíveis, que constituem o intelecto como um 'mundo inteligível', são, para falar propriamente, as únicas realidades que existem. É assim que os tratados plotinianos concebem a distinção dos 'dois mundos', o inteligível e o sensível, explicando que o que vem depois do Um não é tanto uma realidade simples, ou produto de um agente único, mais do que uma multiplicidade, aquela da totalidade inteligível que o *Timeu* chamou de o 'vivente inteligível' (30a-c)."

[221] Cherniss (1944, pp. 575-576) adverte que Plotino em *Enéadas* V 9 9 assimila equivocadamente o αὐτὸ τὸ ζῷον do *Timeu* ao mundo inteligível, entendendo-o como o sistema completo das Ideias, o κόσμος νοητός, e não apenas uma Forma. Na mesma linha de Cherniss segue Brisson (1998, p. 278).

comparada com a multiplicidade do mundo sensível (III 2 [49] 1.27, 2.2). Os conteúdos do κόσμος νοητός não são dispersos e divididos, mas presentes em todo lugar (V 9 [5] 13.13; VI 9 [9] 5.14-20). O κόσμος νοητός é a um só tempo uno e múltiplo, o que é assegurado pela sua constituição organizada de gêneros e espécies (VI 2 [43] 2.1-14-20), e, enfim, tal como alguém vê a ordem do mundo sensível e se pergunta acerca de quem poderia tê-la produzido, Plotino assinala que o κόσμος νοητός tem como origem o Um (III 8 [30] 11.36).

d) O mundo inteligível é composto de objetos de pensamento e mentes ativas. O mundo inteligível é o ser verdadeiro, do qual o Nous é a melhor parte, mas as almas estão lá também, ou, mais precisamente, elas estão no limite do τόπος νοητός (VI 4 [22] 16.19, 29). A alma humana, engajada na contemplação e despindo-se a si mesma, pode ascender a esse mundo inteligível, ou mesmo, em certo sentido, a alma humana pode tornar-se esse "mundo inteligível cheio de luz iluminado pela verdade proveniente do Bem" (IV 7 [2] 10.30-37). Ainda, Runia menciona uma passagem bastante conhecida, na qual Plotino diz que "cada um de nós somos [i.é., é] o cosmo inteligível (ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός)", e permanecemos pelo intelecto conectados com o que está no alto, e, com nossa parte inferior, com o que está abaixo:

> Pois a alma é também muitas coisas, isto é, todas as coisas, tanto as de cima quanto as de baixo, alcançando toda vida, e somos cada um de nós um cosmos inteligível (ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός) estando em contato com este mundo pelas coisas de baixo, e com o inteligível pelas coisas de cima e pelas do cosmos; e permanecemos no alto com a parte restante do universo inteligível, ao passo que, com a última parte dele, estamos acorrentados ao baixo,

> como se transmitíssemos ao que está embaixo uma emanação dele, ou melhor, uma atividade, dele oriunda sem que ele diminua.

> Ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὖ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἐσμὲν ἕκαστος κόσμος νοητός, τοῖς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε, τοῖς δὲ ἄνω καὶ τοῖς κόσμου τῷ νοητῷ, καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλῳ παντὶ νοητῷ ἄνω, τῷ δὲ ἐσχάτῳ αὐτοῦ πεπεδήμεθα τῷ κάτω οἷον ἀπόρροιαν ἀπ' ἐκείνου διδόντες εἰς τὸ κάτω, μᾶλλον δὲ ἐνέργειαν, ἐκείνου. (*Enéadas* III 4 [15] 3. 22-25)[222]

Analisamos esses quatro aspectos do κόσμος νοητός em Plotino destacados por Runia a partir dos mesmos elementos gerais de nossa crítica ao autor. Em Plotino, o mundo inteligível ganha um significado próprio. Além do que, apesar de distinguir e separar o mundo sensível e o mundo inteligível, Plotino também aproxima sobremaneira os dois mundos, havendo autores que sustentam a tese de que nas *Enéadas* não há mais do que um mundo, uno e múltiplo, como defende Brandão (2018). Isso traz à mente o comentário de Armstrong, segundo o qual:

> Os dois mundos são muito próximos um do outro em Plotino; tão próximos que muitos bons intérpretes modernos das *Enéadas* acham melhor e menos enganoso entender seu pensamento em termos de um mundo, um conjunto de entidades, apreendidos de diferentes

[222] Tradução de José Baracat Júnior.

> maneiras em níveis diferentes, ao invés de dois. (Armstrong, 1992, p. 47)

Armstrong cita entre esses intérpretes Corrigan (1981) e Wagner (1982). Nesse sentido, se é possível ler Plotino, que nomeia e distingue o κόσμος νοητός do κόσμος αἰσθητός, em termos de um único mundo, pensamos que o mesmo argumento vale para a obra de Platão, em que a distinção não é explícita e outros fatores deixam claro a unidade do mundo, composto pelas regiões sensível e inteligível.

6.9. Agostinho

Quando se pensa nas relações entre Agostinho (354-430 d. C.) e o pensamento platônico, um tema importante e bastante estudado, uma passagem crucial rotineiramente é citada. Trata-se de um trecho de uma obra que Agostinho diz ter sido a primeira que escreveu pouco antes de ser batizado, o *Contra os acadêmicos*, diálogo que sinaliza um cruzamento de inquietudes e polêmicas teóricas que Agostinho vivenciou e que foram formativas em seu pensamento e crenças filosóficas e teológicas. Nesse diálogo, Agostinho mostra como a descoberta do verdadeiro Platão o auxiliou a superar o ceticismo, de um lado, e o corporealismo, de outro lado, representados, segundo o bispo de Hipona, pelos filósofos acadêmicos e pelos estoicos, respectivamente.

Já ao fim do último livro, Agostinho sintetiza a discussão:

> É suficiente para o que tenho em mente adiantar que Platão era de opinião que havia dois mundos: um mundo inteligível, no qual habitava a própria verdade; e este

> mundo sensível, que nos é manifesto senti-lo através da visão e do tato (*Platonem sensisse duos esse mundos: unum intellegibilem, in quo ipsa veritas habitaret; istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire. Itaque illum verum, hunc veri similem et ad illius imaginem factum*). Assim, aquele mundo era verdadeiro, e este era verossímil e feito à imagem daquele. E, portanto, daquele mundo pode-se gerar a verdade na alma – que conhece a si mesma –, a verdade com limpidez e serenidade; deste, pode-se gerar a opinião, mas não a ciência, na alma dos estultos. (*Contra os Acadêmicos* III, 17.37)[223]

A passagem aparece no contexto da conclusão do *Contra os acadêmicos* e representa bem algumas das principais ideias de Agostinho avançadas em seu primeiro escrito. Agostinho rejeita fortemente os "raciocínios invencíveis" de Cícero (III, 20.45), os quais abonavam a atitude da Academia de que não se pode conhecer a verdade, e, ao mesmo tempo, combate os materialistas e aqueles que pensavam não haver nada que não fosse corpóreo e que o próprio Deus fosse material, nomeadamente, os estoicos. Para romper com essa disjunção, Agostinho procura apoiar o que lhe parece ser a síntese mesma da verdade da filosofia de Platão: a existência de dois mundos, um deles o verdadeiro.

Embora Agostinho nem sempre aprove a filosofia de Platão, pois em muitos aspectos ela lhe parece destoar das escrituras, o que vale duras críticas ao atenienese em alguns pontos, Agostinho continuará sempre mantendo a compreensão de que Platão estava correto ao postular a existência do mundo das Ideias, de tal modo que a possibilidade de se alcançar o conhecimento e a verdade estaria

[223] Tradução de Enio Giachini.

garantida pela existência desse mundo verdadeiro (van Riel, 2018, p. 451).

Agostinho narra o caminho para o encontro com o que ele chama de "disciplina veríssima" criada por Platão. Ele surge com a polêmica aludida anteriormente entre acadêmicos e estoicos, mas a história é um pouco mais complexa, porque envolve a trajetória de um hibridismo, a mistura de platonismo com estoicismo, a qual encerra uma ocultação; Agostinho recorre ao *Varro* de Cícero (frag, 35 t.A), em que é dito que os acadêmicos tinham o costume de ocultar o que realmente pensavam (*Contra os acadêmicos* III, 20.43). Para chegar até a verdade de Platão, Agostinho analisa contraposições e parábolas, e sugere que a verdade do filósofo ateniense só aparece depois de uma depuração, de uma purificação que supõe a compreensão de seu percurso formativo, até porque, se Platão chegou a uma verdade como aquela, foi de modo errático e não sem muito esforço.

No *Contra os acadêmicos* (III, 17.38), Agostinho descreve como o sábio e erudito Platão, após a morte de seu mestre Sócrates, aprendeu muito dos pitagóricos, sobretudo as coisas "naturais e divinas", acrescentando-as à dialética. E ainda narra uma história sobre os rumos da Academia desde a geração de Pólemon e Arcesilau, na qual teria estado também Zenão, o pai do estoicismo, e a polêmica que este último lançou quando inseriu na Academia opiniões ou doutrinas sobre "o mundo", e, sobretudo, quando defendeu que a alma é mortal, que nada age no mundo senão o corpo, que Deus era fogo e que "nada haveria além desse mundo sensível". Segundo Agostinho, a desconfiança com os pensamentos desviantes de Zenão acarretou que lhe fossem negados os ensinamentos verdadeiros de Platão. Arcesilau teria ainda percebido a ameaça que pairava sobre a existência e a dignidade desse mundo inteligível e seus corolários (imortalidade da

alma, incorporeidade de Deus), inclusive pela propensão da turba dos homens em aceitar teorias como a de Zenão – um processo descrito por Agostinho literalmente como uma difusão do "mal" – tendo resolvido então ocultar os verdadeiros ensinamentos de Platão, para que pudessem ser reencontrados posteriormente por outras gerações.

No fim das contas, isso explicaria a origem do assim chamado ceticismo acadêmico, que na verdade seria a ocultação, no seio da escola fundada pelo filósofo ateniense, de uma verdade fundamental de Platão, mas com o fito deliberado de protegê-la da crise causada pelo pensamento estoico, cuja popularidade vinha combalindo as teses da Academia. Aqui, o conceito de mundo inteligível tem um papel crucial para Agostinho: o *Contra os acadêmicos* é uma mescla de argumentos contra os platônicos (probabilistas e céticos) e contra os estoicos (materialistas e corporealistas), e, de certo ponto de vista, podemos dizer que a falha fundamental de ambos os grupos está em não compreender a postulação platônica do outro mundo, o mundo inteligível, no qual reside a verdade. Pois o mundo inteligível garante, contra os acadêmicos, um critério de verdade e a possibilidade de alcançá-lo, e, contra os estoicos, um critério para além do mundo corpóreo, que não esteja preso unicamente ao corpo e à sensibilidade, bem como vulnerável aos ataques dos acadêmicos à καταλήψις. Se, com relação aos acadêmicos se objeta que o verossímil supõe o verdadeiro, com relação aos estoicos se objeta que a καταλήψις não consegue resistir aos argumentos disjuntivos.

De certo modo, acadêmicos e estoicos confluiriam na negação dos dois mundos platônicos, ou mais precisamente, na negação do mundo inteligível. Não é à toa que Agostinho parte da contraposição entre duas escolas rivais e, surpreendentemente, seu diálogo culmina no argumento de que o problema com os acadêmicos teria sido

justamente o de eles terem cedido às pressões mundanas do estoicismo, o que inclui a curiosa afirmação de que num dado momento a segunda escola foi absorvida por aquela criada por Platão. Mas ainda mais interessante é que isso seria resultado de uma estratégia para envolver a filosofia platônica numa aura de mistério, isto é, de um segredo de uma verdade mais profunda, na qual poucos acreditam e à qual poucos tem acesso, segredo este que Agostinho, a partir do sentido da existência cristã, se propõe a desvelar.

O próprio Agostinho não compreende esse mistério senão depois de dúvidas e angústias, e também não sem peregrinar por diferentes refêrencias, entre as quais uma muito importante, Plotino, o qual, segundo o bispo de Hipona, fez brilhar como nenhum outro as palavras de Platão, desfazendo-as das névoas do erro em que se encontravam; para Agostinho, Plotino poderia mesmo ser considerado um *Platonis redivivus* (*Contra os acadêmicos* III, 18.41).[224]

Agostinho conclui a sua defesa e seu redescobrimento de um transcendente mundo das ideias platônico, que significa a vinculação da metafísica platônica a uma ética da iluminação individual e da religação com Deus, transcendente a este mundo, que tem seu valor legitimamente rebaixado:

> Mas, depois de muitos séculos e de muitas contendas, parece ter sido depurada, na minha opinião, uma disciplina veríssima da filosofia. Essa, porém, não é a filosofia deste mundo (*huius mundi filosofia*), que nossas sagradas letras desdenham meritoriamente, mas é uma

[224] Ainda no *Contra os acadêmicos* (II, 2.5), Agostinho fala da leitura dos "livros plenos" que provocaram um "incêndio" em seu interior, o que o impeliu a ler as epístolas de Paulo, e, no de *Vita Beata* 1.4, afirma claramente que os livros de Plotino lhe inflamaram o ânimo.

> filosofia de outro mundo inteligível (*sed alterius intellegibilis*). (*Contra os acadêmicos* III, 19.42)[225]

Agostinho seguirá nessa mesma direção ao longo de sua obra, destacando a importância da transcendência do mundo das Ideias com relação ao mundo sensível ou corpóreo, tendo em vista a afirmação de João (18:36) de que o reino de Deus não é deste mundo.[226] Como já foi dito, a visão que Agostinho faz de Platão é confessadamente uma visão plotiniana, ao menos em princípio. Nesse sentido, as peculiaridades da noção de *mundus intelligibilis* de Agostinho com relação ao neoplatonismo (Plotino em especial) foram objeto de um estudo direto de Ritter (1937).

Ritter propôs que a compreensão de *mundus intelligibilis* de santo Agostinho tem suas origens na ontologia neoplatônica e procurou determinar as modificações e as apropriações sofridas pela noção platônica na obra do bispo de Hipona. Em linhas gerais, a ideia de Ritter é que Agostinho se apropria da ontologia dos neoplatônicos e, como eles, propõe o mundo inteligível como a base do ser verdadeiro, mas a elaboração progressiva do sentido da vida cristã vai delinear uma profunda diferença entre o κόσμος νοητός e o "*Konigsreichs Gottes*", que seria totalmente não grego (Ritter, 1937, p. 27).

Não obstante, o *mundus intelligibilis* é a base do ser do mundo sensível, e seu fundamento ontológico. Ritter cita também *Eneádas* V 9 9, na passagem em que Plotino declara a necessidade de um arquétipo do mundo sensível e afirma explicitamente o Nous como

[225] Tradução de Enio Giachini.

[226] Agostinho também se refere aos dois mundos, o mundo sensível e o mundo inteligível, no diálogo *A ordem* (II, 18. 47; 19. 51).

κόσμος νοητός. Plotino parte dos grandes gêneros de Platão e tem a intenção de responder a Aristóteles, assumindo o conceito estoico de δύναμις, a partir do qual estabelece que o Nous é a unidade viva do mundo das Ideias, enquanto o νοεῖν é o ser delas, o que torna possível a unidade da multiplicidade das Ideias.

Em síntese, o Um é posto como o fundamento transcendente: tal como o bem da *República* está para as Ideias, em Plotino o Um está com relação ao κόσμος νοητός (I 7 1). O Nous não é o "lugar" (*Ort*) das coisas, ele é dialético. Mais do que as passagens concernentes à expressão κόσμος νοητός, Ritter destaca o mundo inteligível como momento de uma unidade dialética entre o Nous e o noético, e a necessidade de, por meio do mundo inteligível, voltar a perceber o Um como causa, que transborda do ser por meio da passagem da unidade à pluralidade. Entretanto, a vida do mundo inteligível em cada um dos pensadores, Plotino e Agostinho, tem um fundamento diferente:

> O ser não é mais, como em Plotino, um Reino que tem valor em si mesmo: para Agostinho, ele permanece vivo como pertencente à natureza de Deus. A famosa inclusão de Ideias na razão de Deus é o símbolo dessa mudança. Com ela, a base do próprio κόσμος νοητός plotiniano é suprassumida; o profundo abismo que separa a interpretação de Agostinho do ser de Plotino torna-se visível. (Ritter, 1937, p. 36)

É interessante notar que Ritter termina o capítulo de seu livro afirmando a perda de sentido da teoria dos dois mundos em Agostinho, num sentido específico, na medida em que o mundo sensível, de uma maneira complexa, pode ser dito estar em Deus, que fornece uma espécie de unificação entre os mundos:

> O ser inteligível, o *mundus intelligibilis*, é em Agostinho a base que fica além de todas as coisas e sua origem, pois esta razão deve coincidir com o próprio Deus. Assim, o mundo inteligível perde seu sentido de mundo e, com isso, evita o próprio significado da teoria dos dois mundos: em Plotino, ele é alienado da conexão viva com a metafísica filosófica tradicional e se torna o esquema conceitual de uma ideia de Deus sustentada por impulsos diferentes. (Ritter, 1937, p. 37)

Por outro lado, vale notar que, de acordo com alguns estudiosos, podemos ver em Plotino um movimento análogo, isto é, uma deflação da dicotomia dos dois mundos nas *Enéadas*, pois ali Plotino diz que nós também somos o κόσμος νοητός, que nossa alma deve se despir e encontrar outra vez sua pátria, na qual, ela, no entanto, também vive, sendo descrita como "anfíbia" (IV, 8, 4 32), o que pode apontar para uma perda de sentido da teoria dos dois mundos em favor de algum tipo de unidade mais completa, eventualmente mística, como já foi mencionado na seção anterior deste capítulo e em outros autores (Armstrong, 1992; Brandão, 2018). Não é possível agora, contudo, aprofundar na discussão, cara à nossa argumentação, da perda de sentido da dicotomia entre mundo inteligível e mundo sensível em Plotino e Agostinho, que em todo caso ocorre de maneiras diferentes nos dois autores. Todavia, deve-se notar que, a partir de Ritter e outros autores, a distinção explícita de um mundo inteligível em relação a um mundo sensível e a descrição complexa de suas estruturas combinadas, quando analisadas de perto, parecem no fim das contas não implicar numa dicotomia de dois mundos. Ou ainda, pelo menos pode-se dizer, os pensadores que separaram dois mundos tiveram que,

necessariamente, depois de os separar, construir uma relação entre eles.

Ritter aponta para uma grande diferença entre a derivação formal dialética de Plotino com a razão divina e o sentido do Deus criador de Agostinho, que é transcendente à sua criação mas nela pode ser reconhecido, na medida em que Deus pode ser reconhecido através do mundo, via *lógos*, isto é, via Cristo. Para Ritter, Plotino atinge uma espiritualização do ser, que é "alienado" (*entfremdet*) desse cosmo e diferenciado dele. No entanto, a total interpenetração religiosa no ser, iniciada em Plotino, só será completada por Agostinho com a determinação da existência cristã. Ritter insiste que, apesar de Agostinho tomar Plotino como a base ontológica do platonismo, há uma grande diferença entre Plotino e Agostinho com relação ao mundo inteligível. Em Plotino, o Um não tem as marcas pessoais do Deus criador, e o sentido de ser é tido como válido por si mesmo. Em Agostinho, existe uma modificação e uma suprassunção do mundo inteligível de Plotino (Ritter, 1937, p. 38-39). Ritter sustenta que em Agostinho há uma retomada da dimensão pessoal da divindade já presente na produção do mundo no *Timeu*, na figura do Demiurgo, recuperada também em outra referência que seria fundamental para o bispo de Hipona, a de Fílon, considerado como um grande precursor do sentido da existência cristã proposto pela Igreja. Fílon se torna uma referência com relação à leitura do *Timeu*, sobretudo pela alegorese que compatibiliza o diálogo platônico com o *Gênesis*. Assim, na comparação entre Plotino e Agostinho, com Ritter, podemos concluir o seguinte:

> Com a referência ao *Mundus Intelligibilis*, a verdadeira filosofia foi separada do mundano, mas este *Mundus*

> *intelligibilis* não é mais o mundo das Ideias e do ser, passando a ser interpretado no sentido cristão do Reino de Deus. (Ritter, 1937, p. 34)

6.10. Aristóteles

Em Aristóteles, não encontramos qualquer ocorrência das expressões κόσμος νοητός ou κόσμος αἰσθητός, algo que Runia não assinala em seu artigo sobre as origens da terminologia.

Por outro lado, contudo, outras passagens aristotélicas deram ensejo a que se pensasse que o estagirita seria um crítico de Platão a partir da distinção de dois mundos separados.

Nesta seção serão analisados alguns dos termos que Aristóteles usa com relação a Platão e aos platônicos, em especial com relação às Formas inteligíveis, com o objetivo de verificar se o estagirita ampara a interpretação dos dois mundos na filosofia platônica. Uma passagem relevante é a seguinte:

> Mas Sócrates não fazia os universais e as definições separados, mas os [outros] fizeram, e declararam ideias de cada um dos seres, tal como concluíram eles pelo mesmo raciocínio semelhantemente haver ideias de todos os que são ditos universais. Aproximadamente como alguém querendo que se contasse, e que tivesse julgado que não seria possível [com] seres menos [numerosos], fez com que se contasse com mais. Pois, por assim dizer, há mais formas do que seres particulares sensíveis, sobre os quais, procurando as causas, eles avançaram dali. Pois há o particular homônimo à essência paralela, seja das outras

> que são umas sobre muitos, seja em vista destes aqui e em vista dos eternos.
>
> ἀλλ᾽ ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίει οὐδὲ τοὺς ὁρισμούς: οἱ δ᾽ ἐχώρισαν, καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσαν, ὥστε συνέβαινεν αὐτοῖς σχεδὸν τῷ αὐτῷ λόγῳ πάντων ἰδέας εἶναι τῶν καθόλου λεγομένων, καὶ παραπλήσιον ὥσπερ ἂν εἴ τις ἀριθμῆσαι βουλόμενος ἐλαττόνων μὲν ὄντων οἴοιτο μὴ δυνήσεσθαι, πλείω δὲ ποιήσας ἀριθμοίη: πλείω γάρ ἐστι τῶν καθ᾽ ἕκαστα αἰσθητῶν ὡς εἰπεῖν τὰ εἴδη, περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐκεῖ προῆλθον: καθ᾽ ἕκαστόν τε γὰρ ὁμώνυμόν τι ἔστι καὶ παρὰ τὰς οὐσίας, τῶν τε ἄλλων ἓν ἔστιν ἐπὶ πολλῶν, καὶ ἐπὶ τοῖσδε καὶ ἐπὶ τοῖς ἀϊδίοις. (*Metafísica,* XIII, 4, 1078b30-1079a4)[227]

Essa passagem é marcante. Ela apresenta uma concepção de "história" da filosofia (aos moldes da de Aristóteles, é verdade), em que a "separação", noção típica dos platônicos, e que fundaria a hipótese das Ideias, é associada com a "separação" entre Sócrates e Platão.

Vemos aqui uma das bases antigas daquilo que mais tarde (século XIX) será conhecido como "evolucionismo" (*developmental thesis*), isto é, a concepção de que a filosofia platônica tem fases evolutivas bastante marcadas, e que a primeira delas reproduz a filosofia socrática, e só depois avança para um novo ponto de vista, propriamente platônico. Segundo o estagirita, que pode ser considerado uma autoridade na base do evolucionismo, isso ocorre quando Platão avança para além das importantes descobertas de Sócrates (o universal nas definições éticas e o método indutivo), supondo entes separados além dos sensíveis.

[227] Tradução nossa.

Não obstante, na passagem supracitada, Aristóteles não fala de duplicação de mundos nem de duplicação dos seres. Além do vocabulário da separação, explícito no verbo χωρίζω e no adjetivo verbal χωριστός, ele utiliza o verbo ἀριθμέω (contar). Sobressai um vocabulário quantitativo na passagem, composto pelos adjetivos "mais" e "menos", usados no grau comparativo: πλείω e ἐλαττόνων, referidos a dois grupos de seres, os sensíveis particulares e os eternos. Aliás, a passagem dá um bom resumo dos termos que Aristóteles associa aos platônicos em várias partes de sua obra, e que ele, depois de uma crítica que corresponde à sua própria filosofia, ainda se dispõe a assumir, nem que seja alguns de seus contornos gerais, em particular a admissão de que haja certos seres separados dos sensíveis, e o modo como eles existem e podem ser conhecidos, que é, inclusive, uma das propostas gerais do estudo da *Metafísica* (XIII, 1, 1076a 10-15). Aristóteles usa a preposição παρά (+ acusativo) + o adjetivo αἰσθητός para expressar algo além do, ou paralelo ao, ou simplesmente *outro que* o sensível, e também o adjetivo ἀΐδιος (eterno), sendo estes termos que o estagirita admite em sua filosofia, de maneira ressignificada. Para ele, deve haver entes "παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας", que ele também denomina como eternos. Além disso, a separação é incorporada a alguns dos principais temas de Aristóteles; para dar alguns poucos exemplos, na definição de οὐσία (*Metafísica,* V, 8, 1017b25; VII, 1, 1028a31-34), que tem a propriedade de ser χωριστός com relação aos acidentes, assim como na definição de "lugar", que tem que ser "separável" da matéria (*Física,* IV, 2, 209b20-27). Não podemos também esquecer da substância primeira, o movente imóvel, que é "separada" (κεχωρισμένη) de tudo aquilo que é sensível (*Metafísica,* XII, 7, 1073a1-5).

Parece que Aristóteles não critica Platão por uma *duplicação* de mundos ou de populações ontológicas.[228] Ele critica o fato de os platônicos agregarem outros seres mais, separados e além dos sensíveis, e possivelmente em número infinito. Apenas algumas linhas após a passagem antes citada, na bateria de argumentos que Aristóteles mobiliza contra a postulação de Formas separadas, em 1079a13, ele evoca rapidamente o chamado argumento do "terceiro homem", trazendo à tona o problema do regresso infinito, que, como se sabe, no caso platônico, postularia a multiplicação infinita das *Formas*. Trata-se de um argumento não discutido a fundo na passagem, mas tomado como conhecido (Aristóteles praticamente se refere apenas à sua alcunha), possivelmente porque ele não acha necessário detalhar ali a crítica frequente em suas obras, e saliente, por exemplo, no fragmentário *Sobre as Ideias*.

Ainda sobre a influência aristotélica na formulação da teoria dos dois mundos, vejamos outra passagem da *Metafísica*, que critica o maior absurdo dos platônicos (οὐθενὸς ἧττον ἄτοπον) em postular naturezas que existiriam "além do céu" (isto é, do sensível).[229] Note-se que Aristóteles também nunca emprega as expressões "mundo sensível" e "mundo inteligível". Talvez essa passagem, que em todo caso não fala literalmente de um mundo, a não ser que se tome "céu" como sinônimo de "mundo", o que em princípio seria possível em

[228] *Contra*, por exemplo, Reale (2002, p. 669, n. 13): "É exato que as ideias platônicas, na medida em que Platão entende por elas um mundo de entidades existente em si mesmo e distinto do mundo dos fenômenos sensíveis, representam para Aristóteles uma duplicação inútil do mundo sensível." Um juízo mais nuançado pode ser encontrado em Cattanei (2005, pp. 326-327), que tenta individualizar os sentidos da noção de "separação" entre os membros da Academia antiga.

[229] Ver ainda *Metafísica,* XIV, 3, 1091a 12-13, em que Aristóteles também usa o adjetivo ἄτοπον com relação aos platônicos para afirmar que é "absurdo" postular uma geração das coisas eternas.

certos casos, Aristóteles relata que os platônicos não fazem mais do que hipostasiar no plano inteligível as coisas encontradas no plano sensível, o que pode ter dado azo à impressão de que o estagirita tenha criticado uma duplicação de mundos:

> Tendo tortuosidades em muitos lugares [os discursos dos que postulam que há Formas que são causas e essências], o absurdo inferior a nenhum outro é dizer que há certas naturezas além das que estão no céu e que elas são quase as mesmas que as sensíveis exceto que as primeiras são eternas, enquanto as segundas são corruptíveis. Pois dizem ser o homem em si mesmo, o cavalo em si mesmo e a saúde em si mesma, e nada de outro, fazendo algo próximo daqueles que afirmam os deuses em aspecto humano: pois nem aqueles [poetas] fizeram nada diferente do que afirmar seres humanos eternos, nem estes [os platônicos] fizeram nada diferente do que afirmar as formas [como] sensíveis eternos.
>
> πολλαχῇ δὲ ἐχόντων δυσκολίαν, οὐθενὸς ἧττον ἄτοπον τὸ φάναι μὲν εἶναί τινας φύσεις παρὰ τὰς ἐν τῷ οὐρανῷ, ταύτας δὲ τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι τὰ μὲν ἀΐδια τὰ δὲ φθαρτά. αὐτὸ γὰρ ἄνθρωπόν φασιν εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὑγίειαν, ἄλλο δ' οὐδέν, παραπλήσιον ποιοῦντες τοῖς θεοὺς μὲν εἶναι φάσκουσιν ἀνθρωποειδεῖς δέ: οὔτε γὰρ ἐκεῖνοι οὐδὲν ἄλλο ἐποίουν ἢ ἀνθρώπους ἀϊδίους, οὔθ' οὗτοι τὰ εἴδη ἄλλ' ἢ αἰσθητὰ ἀΐδια. (*Metafísica,* III, 2, 997b5-12)[230]

Ainda na *Metafísica*, Aristóteles volta à crítica aos platônicos, dizendo que eles lograram um acerto mínimo, no ponto em que as

[230] Tradução nossa.

essências devem ser separadas das coisas sensíveis, embora tenham errado tremendamente no modo como entenderam essa separação. Sem poder discutir mais a fundo a passagem, salientamos que nela temos mais uma vez a afirmação de que os platônicos apenas "adicionaram" a palavra "τὸ αὐτό" (em si mesmo) às coisas do interior do céu:

> E a causa disso é que não conseguem explicar quais seriam as essências desse tipo, incorruptíveis, à parte das essências particulares e sensíveis; ora, eles as fazem idênticas em espécie às corruptíveis (pois estas, conhecemos) – Homem em si e Cavalo em si -, acrescentando aos sensíveis o termo "em-si".
>
> αἴτιον δ' ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀποδοῦναι τίνες αἱ τοιαῦται οὐσίαι αἱ ἄφθαρτοι παρὰ τὰς καθ' ἕκαστα καὶ αἰσθητάς: ποιοῦσιν οὖν τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει τοῖς φθαρτοῖς (ταύτας γὰρ ἴσμεν), αὐτοάνθρωπον καὶ αὐτόϊππον, προστιθέντες τοῖς αἰσθητοῖς τὸ ῥῆμα τὸ "αὐτό". (*Metafísica,* VII, 16, 1040b 30-34)[231]

Nessas passagens, Aristóteles não fala de dois mundos.[232] O estagirita critica a separação tal como entendida pelos platônicos, mas assume em sua filosofia um certo sentido de separação, o que em parte pode ajudar a explicar a fixação aristotélica nessa noção. Em alguns momentos, o estagirita sugere jocosamente que entre os platônicos haja um espelhamento, como se houvesse um reflexo inteligível do

[231] Tradução de Lucas Angioni.

[232] Ver ainda *Ética a Nicômaco*, I, 1096a34-b5, em que Aristóteles se pergunta o que poderia significar a expressão "coisa em si" (αὐτοέκαστον), e afirma que há um mesmo *lógos* para o "homem em si" (ἓν αὐτοανθρώπῳ) e o "homem" (ἐν ἀνθρώπῳ), de modo que também não há diferença entre o bom em si e o bom.

mundo, e essas entidades separadas são insinuadas como "supercoisas". Mas essa é uma impressão acidental, uma provocação, pois Aristóteles tem seus motivos para destacar e exagerar a noção de "separação" (χωρισμός), quando poderíamos pensar que, para Platão, o termo chave seria μέθεξις ou κοινωνία (o substantivo χωρισμός, na verdade, só aparece duas vezes na obra de Platão, no *Fédon* (67d3; d6)). De certo modo, Aristóteles parece inverter os passos de Platão, que parte da "separação" (diferenciação) para elaborar seu conceito de "participação", enquanto o estagirita toma o ponto de partida pelo de chegada. Ele só considera a "participação" para declará-la como um (pré)conceito sem sentido, pois a "μέθεξις" não passaria de uma versão pitagórica de uma metáfora poética vazia (*Metafísica,* I, 9, 991a 20-22).

Vemos que é necessário aprofundar a análise da crítica de Aristóteles aos seus antigos colegas de escola para solidificar o entendimento de que, propriamente, o estagirita, ainda que tenha formulado as principais críticas aos platônicos, não os considerou como defensores de uma teoria de dois mundos. Por outro lado, podemos perceber também o tom crítico na própria formulação da questão da relação entre Formas e sensíveis como uma teoria dos dois mundos: trata-se de uma interpretação que, na verdade, passa por uma redução ao absurdo. Enfim, parece ser necessário prestar atenção aos termos envolvidos no debate, afim de não se recair num vazio tagarelar, para não κενολογεῖν, justamente como recomendava Aristóteles. À diferença dele, porém, parece ser tanto ou mais importante não esvaziar a linguagem poética e as metáforas platônicas dos sentidos para os quais elas apontam (ou que elas transpõem): elas podem ilustrar e explicar certas concepções fundamentais de Platão, e, talvez, ajudar a contornar seus absurdos aparentes, em direção a

uma conclusão mais complexa e enriquecedora acerca de um dos principais temas da filosofia platônica.

Conclusão

Enfim, podemos em nossa conclusão avaliar as conclusões de Runia e tomar posição com relação a elas.

Runia estabelece cinco pontos conclusivos em sua breve história do termo κόσμος νοητός (1999, pp. 168-169):

1) O termo κόσμος νοητός, ainda que não ocorra em Platão, é uma característica do assim denominado médio platonismo, e é encontrado muito menos do que se supõe; com exceção de Alcínoo, ele é encontrado apenas em autores alexandrinos e em alguns textos doxográficos. Como Runia supõe, o fato de ser amplamente utilizado por Fílon e depois por Plotino leva a crer que o termo tenha sido mais difundido. Entretanto, as evidências existentes não permitem traçar essa história para além das ocorrências restantes.
2) As conexões mais evidentes do termo estão relacionadas a uma interpretação do modelo do mundo no *Timeu* de Platão. O cosmo inteligível, arquétipo do mundo visível, depois de Platão é sempre subordinado a uma divindade mais elevada, mas com considerável diferença nos detalhes, como por exemplo entre Fílon e Plotino, e, poderíamos acrescentar, entre Plotino e Agostinho.
3) Afora o uso "criacional", o termo é usado num contexto epistemológico, distantemente vinculado às imagens do sol

e da linha dividida na *República*. O cosmo inteligível também é tomado como o objeto da contemplação da alma, e como uma espécie de mundo mais elevado, como uma "residência mística", por exemplo em Fílon e Orígenes.

4) Antes de Plotino, há pouca reflexão em torno do conteúdo e da organização do κόσμος νοητός, que é basicamente concebido como um duplo mais elevado do mundo sensível. Plotino rompe com essa simplicidade, identificando o cosmo inteligível à hipóstase do Nous e incluindo nele intelectos ativos. Ele também reflete mais sobre a organização desse mundo inteligível em termos de gêneros e espécies e estabelece uma diferença fundamental entre o κόσμος νοητός e o mundo físico dele derivado.
5) Runia conclui que as limitadas evidências analisadas, mais do que uma breve história do termo, permitem apenas uma visão geral de um material coletado.

Como podemos ver, as conclusões de Runia vão em linha com o material analisado, no qual prevalece a constatação da raridade do termo afora as obras de Fílon e de Plotino. Na verdade, parece que o grande responsável pelo estabelecimento do sentido do mundo inteligível, além de Plotino, é Fílon, o qual é a referência apontada por Runia na maior parte do artigo, mais do que Platão e as passagens de seu *corpus* que remotamente são referidas como base para a noção de κόσμος νοητός. Prova disso são as constantes referências que Runia faz ao *corpus* filônico ao longo do capítulo, mais do que aos diálogos de Platão. Assim, nas sucessivas etapas analisadas no artigo, além de Fílon receber a maior atenção (pp. 154-158), a menção à obra do alexandrino é sempre destacada; com relação a Clemente (p. 162), com relação ao *corpus* hermético (p. 165), com relação a Plotino (p. 166), e

na conclusão (p. 168), que encerra o texto destacando a posição de Fílon. Tudo isso nos leva a crer que a grande referência no uso de κόσμος νοητός seja Fílon de Alexandria, mais do que Platão, e depois dele, Plotino, que torna popular a noção de um mundo inteligível.

Com relação a Platão, Runia tem uma posição ambivalente. Por um lado, ele reconhece que não existe a fraseologia dos dois mundos na obra de Platão, mas, na esteira de Whittaker (1990) e outros autores, como já foi dito, considera que as ocorrências de ὁ νοητὸς τόπος (*República* VI, 508b13, 509d2; VII, 517b5), ὑπερουράνιον τόπον (*Fedro* 247c3), κόσμος τις ἀσώματος (*Filebo* 64b7) e mesmo a expressão νοητόν ζῷον do *Timeu* (39e1) poderiam ser tidas como antecedentes de κόσμος νοητός, cujas origens "podem perfeitamente ser encontradas" na obra de Platão (Runia, 1999, p. 152). Para Runia, seria justo dizer que a transformação do νοητόν ζῷον no κόσμος νοητός representaria apenas um "[...] passo pequeno sobre a base de tendências sistemáticas na teoria das Ideias de Platão" (p. 153).

Entretanto, por outro lado, Runia admite que a descrição explícita do reino das Ideias como um "cosmo inteligível" só ocorre "bem depois da morte de Platão":

> No entanto, continua verdadeiro que a descrição explícita do reino das ideias em termos de um cosmo inteligível, que é *inter alia* equacionado ao modelo no *Timeu*, é um desenvolvimento que não tem lugar até bem depois da morte de Platão. (Runia, 1999, p. 153)

Assim, o que procuramos mostrar nessa releitura crítica do capítulo de Runia é justamente a série e o acúmulo de diferenças produzidas de autor para autor e de contexto para contexto no uso e no entendimento do sentido da expressão "mundo inteligível". Ao

contrário de Runia, que prioriza uma continuidade nos usos do termo de Platão a Plotino, nós apontamos que a expressão não ocorre antes de Fílon, além de notar as diferenças e peculiaridades dos usos em cada caso, procurando mostrar em cada um deles como se distanciam dos textos originais platônicos, nos quais não há a explícita distinção de dois mundos. Podemos dizer que, depois de Fílon, não há apenas um κόσμος νοητός, mas κοσμοὶ νοητοὶ, *mundos inteligíveis* – algo inimaginável em Platão – com significações diferentes em diferentes autores e contextos, apesar de algumas similaridades.

Essa diferença fica clara, por exemplo, no modo como os platonistas cristãos usam o termo em contraste com o uso plotiniano de mundo inteligível, para dar apenas um exemplo. Nesse caso, uma breve compilação e análise de algumas das ocorrências da expressão κόσμος νοητός/*mundus intelligibilis* nos autores mencionados revela diferentes versões do conceito de *mundo inteligível* moldadas num momento em que a doutrina cristã começou a ser estabelecida em bases teológicas e filosóficas. Por exemplo, foi indicado de maneira geral que Clemente, Orígenes e Agostinho criaram uma importante tendência na história do conceito de "mundo inteligível", que é o resultado de uma apropriação original do pensamento de Platão, no contexto de discussão sobre a verdadeira natureza do platonismo, da controvérsia entre cristianismo e paganismo e as relações entre fé e razão. O "mundo inteligível" é investido de um significado religioso ou "soteriológico" peculiar seja com relação aos textos de Platão, seja com outras apropriações pagãs do platonismo, especificamente o "neoplatonismo". Apesar de diferenças pontuais, as elaborações conceituais de Clemente, Orígenes e Agostinho marcarão a história da teologia e da filosofia, desde as gerações posteriores dos Padres capadócios até a compreensão no Ocidente moderno da "doutrina"

dos dois mundos atribuída a Platão, de Gregório de Nissa até o platonismo bizantino, passando pela era medieval, e, direta ou indiretamente, confluindo em Kant e Nietzsche.[233] Nesse percurso, o "mundo inteligível" passa ao imaginário e ao corpo de doutrinas da história da filosofia.

Outra diferença marcante se dá entre Fílon e os médio platônicos e o contexto dos diálogos do filósofo ateniense. Depois de Fílon, as Ideias são concebidas como pensamentos na mente de Deus, e o mundo inteligível é sempre ontologicamente subordinado a esse mesmo Deus. Como notamos, em Platão se passa o contrário: as Ideias não são pensamentos de Deus, e o modelo do mundo, o ser vivo inteligível, existe independentemente do Demiurgo.[234] Trata-se, com efeito, de uma diferença maior entre Platão e a tradição platonista posterior, com alcance sobre os campos da teologia, epistemologia, ontologia e cosmologia.

Por fim, na medida em que a pesquisa sobre a origem dos dois mundos é aprofundada, podemos observar melhor a riqueza do viés histórico e a importância dessa abordagem no estudo da teoria dos dois mundos, visto que a história das palavras e dos conceitos, a

[233] Sobre a presença da interpretação dos dois mundos, incluindo a expressão νοητός κόσμος no período bizantino, por exemplo, em Miguel Pselos (1018-1078), veja-se Echevarría, 2009, p. 538. Já Crouse (1992, pp. 283-288) mostra o uso peculiar de "*sensilis*" por Calcídio, por exemplo na expressão "*mundus sensilis*", e como esta influenciou intelectuais medievais como Honorius Augustudunensis (1080-1154) e Bernardo de Chartres (1130-1160). Sobre a discussão dos dois mundos em Guilherme de Auvergne (1180/90-1249), ver Teske, 1998. Sobre a doutrina do mundo inteligível em São Boaventura e Goclenius, além de Wolff, ver Probst, 1994, pp. 29-30.

[234] Como diz Marques, 2006, p. 421, n. 39: "Em Platão, a forma transcende mesmo o *demiourgós*. É contemplando as formas inteligíveis, às quais ele deve submeter-se, que o deus produz o mundo, segundo as proporções matemáticas adequadas. Cf. *Timeu* 52A-D."

transmissão e a tradução de textos revelam pressupostos fundamentais na origem dos termos vinculados à referida interpretação, ajudando a esclarecê-la, e, no caso do presente livro, a enfraquecê-la também como um suposto dogma de Platão. Dessa maneira, seria possível ainda ampliar o escopo da investigação de Runia, mesmo sem a erudição desse especialista, e ir além dos limites por ele estabelecidos em seu estudo sobre κόσμος νοητός de Platão a Plotino, para incluir ocorrências da expressão em autores posteriores, tais como, além de santo Agostinho, Porfírio, Calcídio, Proclo, Simplício, Damáscio, entre outros, bem como em autores do período medieval, do Renascimento e da modernidade, para completar a história da ideia do *mundo inteligível*.

Mas essa é uma história que fica além de nossas possibilidades neste livro. O importante é destacar que alguns dos dados que Runia oferece são interpretados de maneira diferente e que nos distanciamos de suas posições em algumas conclusões, assumindo uma opinião oposta à do autor, para quem, apesar de Platão não ter criado a nomenclatura dos dois mundos, ela representa apenas um pequeno passo com relação aos diálogos; segundo Runia, os dois mundos estão presentes desde a obra do filósofo ateniense. A nosso ver, uma visão panorâmica da biografia do mundo inteligível revela um progressivo afastamento das concepções platônicas originais, em especial as de mundo, espaço e lugar, a bem da verdade, fundando outras filosofias, que vão muito além dos diálogos, e determinando a história da compreensão das ideias de mundo inteligível e mundo sensível. Mais do que "pequenos passos", podemos dizer que a tradição platonista acaba por reconstruir integralmente a filosofia platônica com a doutrina dos dois mundos.

7. O mito razoável (εἰκὼς μῦθος) do *Timeu*

7.1. Introdução

A diegese[235] do *Timeu* é qualificada como um εἰκὼς μῦθος em três passagens do diálogo (29d2; 59c6; 68d2). Ela também é denominada de εἰκὼς λόγος em outras sete passagens (30b7; 48d2; 53d5-6; 55d5; 56a1; 57d6; 90e8). Além disso, o termo εἰκός aparece mais seis vezes na obra, com sentidos similares e no mesmo contexto (34c3; 44d1; 48c1; 49b6; 56d1; 72d7) (Brisson, 2001 [1992], p. 230; 2012b, p. 371, n. 13).[236] Trata-se de um grande problema para os comentadores determinar o sentido das expressões εἰκὼς μῦθος e εἰκὼς λόγος, problema este que ganha mais destaque uma vez que ele define o estatuto do discurso de Timeu sobre a produção do mundo como um todo. Então, o sentido dado às referidas expressões tem um efeito sobre toda a compreensão do *Timeu*, e, ainda, cremos, está diretamente relacionado à interpretação da teoria dos dois mundos. Nesse caso, o fato de Timeu denominar de εἰκός a sua diegese sobre a geração do mundo, ou ainda, de denominá-la de *apenas* ou *meramente* de εἰκός seria uma representação do estatuto que Platão confere ao dito "mundo

[235] Sobre a nossa tradução de διήγησις por "diegese", veja-se a seção 5.2.2 do Capítulo 5.
[236] A contagem de Grasso (2012, p. 346, n. 15) é mais abrangente: segundo ela, o λόγος é qualificado como εἰκός em "29c2, 29c8, 30b7, 48d2, 48d3, 53d5, 55d5, 56a1, 56b4, 57d6, 59d1, 68b7, 90e8. εἰκός é também usado em: 44d1, 48d6, 53b3, 56d1, 59d3, 67d1,72d7, 87c2; εἰκότως em: 48c1, 49b6, 55d4, 62a4."

sensível", que seria uma cópia apenas *verossimilhante* do mundo inteligível, este sim, o único digno da verdade (ἀλήθεια) e do conhecimento (ἐπιστήμη).

Em geral, as expressões "εἰκὼς μῦθος" e "εἰκὼς λόγος" foram traduzidas como "narrativa" ou "discurso" "verossímil" ou "provável". Para εἰκὼς μῦθος, Taylor e Cornford optam por "*likely story*". Zeyl tem "*likely tale*". Lopes (2011) verte por "narrativa verosímil". Brisson (2001) é um dos poucos que traduz μῦθος por "*mythe*", mas mantém o padrão para εἰκώς como "*vraisemblable*". Deixando para adiante a discussão sobre a noção de mito, o que se poderia denominar de a "perspectiva da verossimilhança" tornou-se hegemônica entre os estudiosos, e, como foi notado, amparou a tradicional interpretação da teoria dos dois mundos, haja vista que uma prestação de contas acerca da origem do mundo ser designada de provável ou verossímil, ou de *apenas* provável ou verossímil, seria a comprovação última da separação de dois mundos, com o rebaixamento e desvalorização do dito mundo sensível, e isso tanto no contexto mais específico do *Timeu* quanto na obra madura de Platão de modo mais geral.

Entretanto, embora seja mais difundida, a interpretação mais tradicional também tem suas oposições e exceções, mesmo que minoritárias; tal é o caso do conhecido artigo de Burnyeat (2005), republicado em 2009, o qual, segundo as palavras de Betegh (2010, p. 213), está em via de se tornar um "clássico", e que não só identifica como se contrapõe aos conceitos e valores mais correntes na interpretação da teoria dos dois mundos associados ao problema do εἰκὼς μῦθος/λόγος. Com sua leitura alternativa, Burnyeat mostra que é possível prescindir da teoria dos dois mundos com relação ao problema do εἰκὼς μῦθος/λόγος e ao mesmo tempo manter-se fiel ao

texto de Platão, ou pelo menos mais fiel ao texto do que a interpretação tradicional, como se pretende mostrar.

Assim, este capítulo trata de um assunto nada acessório na leitura do *Timeu*, e que só foi deixado como o último devido ao fato de que a discussão sobre o εἰκὼς μῦθος e o εἰκώς λόγος poderia vir em qualquer parte de um estudo sobre o diálogo platônico sobre a natureza, e mesmo permitir um tratamento separado, pela dimensão e importância da questão. No entanto, nossa análise do problema será bastante modesta. Vamos expor em detalhes a posição de Burnyeat, com a qual concordamos, e enriquecer a análise de seu artigo com questões oriundas de outros artigos especialmente dedicados a discuti-lo, como os de Betegh (2010), Mourelatos (2010) e sobretudo o de Brisson (2012b), que se coloca abertamente contra a leitura de Burnyeat, fornecendo um *sed contra* que permite entender melhor o alcance da intrincada argumentação do estudioso inglês sobre o estatuto do discurso do *Timeu*.

7.2. Burnyeat e o "mito razoável" do *Timeu*

Segundo Burnyeat, as leituras que tratam o εἰκὼς μῦθος como "história" ou "narrativa" "provável" e/ou "verossímil" estariam embasadas na "atmosfera cauta" do empirismo moderno na filosofia da ciência, segundo a qual uma hipótese científica é sempre provisória, e pode sempre estar sujeita à revisão na medida em que aprendemos mais sobre o mundo. Esse seria o fundamento não explicitado das interpretações do εἰκώς como "provável" (*probable*) e

"verossímil" (*likely*), tal como as de Taylor e outros autores. No entanto, para Burnyeat, as traduções usuais da correspondente passagem do *Timeu* seriam no mínimo "enganosas", e, no limite, representariam uma "distorção" das intenções de Platão (Burnyeat, 2005, p. 143). De acordo com Burnyeat, o termo εἰκώς nas expressões εἰκὼς μῦθος e εἰκὼς λόγος deve ser entendido como uma "norma" ou "padrão" (*standard*) a que os discursos e os discursadores devem cumprir, e seria melhor traduzido por "razoável" (*reasonable*), "apropriado" (*appropriate*), "cabível" ou "adequado" (*fitting*), "justo" (*fair*), "natural" (*natural*) (Burnyeat, 2005, p. 143, p. 146). Tais palavras têm um cunho valorativo e indicam a principal tese do autor, a saber, a de que Timeu expõe ou mais propriamente faz uma *exegese* do raciocínio prático embutido nas obras divinas do Demiurgo, por sua vez um ser racional que faz escolhas e procura produzir as coisas de acordo com o melhor, isto é, que age da melhor maneira possível, já que os materiais de sua produção resistem à razão e à ordenação, buscando instaurar uma ordem do mundo tão boa quanto possível. O resultado é uma teogonia, um mito sobre o nascimento de um deus, na esteira da *Teogonia* de Hesíodo, porém modulado por uma racionalidade prática, que se parece com uma exposição aos moldes da tradição dos escritos περὶ φύσεως dos séculos VI e V a. C. Segundo a feliz expressão de Mourelatos (2010, p. 226), poderíamos dizer que para Burnyeat o *Timeu* seria menos um projeto sobre física especulativa do que Platão se arriscando numa "teodiceia", que expõe o modo de raciocínio prático do artesão divino e a produção de sua bela obra, o mundo. Daí também o contexto religioso no qual Burnyeat insere a teogonia racional platônica, propondo que o termo exegese ou exegeta tenha um sentido forte, por estar vinculado à exposição e explicação de um objeto cuja compreensão está além dos limites humanos, tendo em

vista que o mito de Timeu se propõe a revelar o mundo como um ser divino que ele é.

De saída, Burnyeat nos faz reconhecer a diferença presente em sua abordagem alternativa do problema do εἰκὼς μῦθος como mito razoável ou apropriado. Podemos perceber que, mais do que uma simples troca de palavras, temos uma troca radical de visões da filosofia de Platão:

> Alternativamente, a tradução padrão encoraja o pensamento de que a razão pela qual aos leitores do *Timeu* é oferecida uma história verossímil – ou apenas uma história verossímil, como algumas vezes (mas ilegitimamente) é posto – é que nenhuma proposição sobre o mundo do vir a ser pode ser certa. Qualquer número de estudiosos irá te dizer que a matéria da física não permite nada melhor que probabilidade, porque a física lida com o mutável reino do vir a ser, não com o reino fixo do ser. Mas essa não é de fato – eu repito, não – a razão que nos é dada do porquê deveríamos ficar contentes com um εἰκὼς μῦθος. A razão que Timeu dá é uma mais sutil que nos conduz para bem longe, não apenas das modernas filosofias da ciência empíricas, **mas também dos entendimentos padrões do contraste platônico entre ser e vir a ser.** (Burnyeat, 2005, pp. 143-144, grifos nossos).

Na primeira parte dessa passagem, Burnyeat faz referência ao modo como Cornford (e outros na sequência) leram o passo crucial do proêmio do *Timeu* sobre o estatuto da diegese introduzindo nas traduções um "*only*" e um "*but*" sem correspondente no texto grego, nuança que resulta no enfraquecimento do estatuto da imagem, que é a todo tempo marcada pela noção restritiva e defectiva dos advérbios

apenas ou *somente*.[237] A relevância disso ficará mais clara no decorrer de nossa análise, quando citarmos o trecho correspondente do *Timeu* (29b-d), na tradução proposta por Burnyeat.

A segunda parte da citação indica a visão alternativa que Burnyeat toma, diferenciando-se da maioria dos intérpretes. A razão pela qual devemos nos contentar com um εἰκὼς μῦθος, afirma e repete Burnyeat, não é o fato de o discurso ou mito versar sobre o dito "mundo do vir a ser", como estabelecido na leitura tradicional, mas está além tanto da atmosfera cauta da filosofia empírica moderna quanto, vale ressaltar, longe do que Burnyeat denomina de "entendimentos padrões" da distinção entre os reinos do ser e do vir a ser, isto é, segundo os termos de nosso trabalho, longe da interpretação da teoria dos dois mundos.

Agora que a proposta geral de Burnyeat foi apresentada, podemos esmiuçar a sua argumentação, que é variada e complexa. Por isso, dividimos a exposição de seu artigo em tópicos que refletem seus passos argumentativos, prestando atenção aos detalhes das várias frentes de discussão que Burnyeat mobiliza para consolidar seu ponto de vista alternativo.

[237] Cf. Burnyeat, 2005, p. 143, n. 2: "Assim Cornford (1952), 28-29, logo depois de traduzir 29c2 como segue "um discurso sobre o que é *apenas* (*only*) uma semelhança será ele próprio *apenas* verossímil (but *likely*)", onde as palavras que pus em itálico não têm correspondente no Grego. Cornford presumivelmente segue Taylor (1929): "discursos concernentes ao que é ... apenas uma semelhança, são eles próprios apenas verossímeis."

7.3. Εἰκώς

Em se considerando que a discussão parte da tradução e interpretação de uma palavra e expressão, εἰκώς e εἰκὼς μῦθος, Burnyeat pensa que devemos voltar a atenção para o princípio afim de entender a intenção de Platão ao narrar um mito εἰκώς.[238] E no princípio, de acordo com Burnyeat, estaria Cícero, o primeiro tradutor do *Timeu*, que verte a expressão εἰκὼς μῦθος por uma única palavra, "*probabilis*". Todavia, Cícero utiliza *probabilis* não apenas para o grego εἰκώς; no *de Finibus* ele usa *probabilis* para o termo estoico εὔλογον (o razoável), enquanto nos *Academica* ele o usa para verter πίθανον (o convincente, persuasivo); em *de Inventione* (I 44-49), ele adota o mesmo termo para a noção aristotélica de ἔνδοξον, tratado como uma espécie de εἰκώς. Apesar das muitas conotações de diferentes tradições filosóficas estarem presentes no termo *probabilis*, o denominador comum de todas essas ocorrências "é que os originais gregos, todos conceitualizam, se bem que em vias diferentes e incompatíveis, alguma coisa que um agente pode aprovar (*probare*) como uma base para a decisão ou a ação" (Burnyeat, 2005, p. 145).

Do latim *probabilis* às traduções nas línguas modernas como "*probable*" e "provável" ocorreu uma transformação dos sentidos, que ficaram cada vez mais distantes do original, e que estão relacionados com uma outra concepção de probabilidade. Segundo Burnyeat, o

[238] Convém aqui assinalar a nota de Grasso, citando Turrini, sobre o tema da palavra (Grasso, 2012, p. 351): "Este uso refere por sua vez à ideia básica contida no tema **weik-*, a raiz comum de *eoika* ou *eikôn*, *eikotôs*, *eikastikos*, etc., que indica adequação ou conformidade. Palavras pertencentes a este grupo, à diferença de *eidôlon* ou *phantasma*, referem à realidade positiva da imagem, sua latitude garantida de deixar a imitada realidade do objeto surgir atrás dela sem distorcer sua estrutura íntima".

aspecto prático e valorativo contido no sentido de aprovação do verbo *probare* teria se perdido, de modo que a noção moderna de probabilidade, especialmente em contextos científicos, passou a ter pouco a ver com a caoncepção estoica de εὔλογον, ou a acadêmica de πίθανον, ou a aristotélica de ἔνδοξον, ou a platônica de εἰκώς. Assim, diz Burnyeat, o que antes era uma justa tradução de εἰκώς não é mais uma opção tão apropriada (Burnyeat, 2005, p. 146).

Εἰκώς, por sua vez, é uma forma participial do verbo ἔοικα, "ser semelhante a", e tem uma conexão palpável com o termo "imagem" (εἰκών) que as línguas modernas reproduzem.[239] Nesse sentido, ser

[239] Pode ser relevante pôr em questão a tradução de εἰκών por "cópia", uma versão muito comum, que também foi usada neste livro. Numa análise mais detalhada, podemos afirmar que, de certo modo, o mundo não é uma cópia ou reprodução, haja vista que o modelo inteligível não tem qualquer aspecto visível, não podendo, nesse sentido, ser propriamente "copiado" no sentido comum que essa palavra tem. Saîd, ao comentar o tema da imagem em Platão no *Timeu*, prefere falar de "transposição" ao invés de "cópia" (Saîd, 1987, p. 325): "Os *eikones* não são apenas somente meios de fazer aceder ao conhecimento dos seres encarnados. Eles constituem o tecido mesmo da realidade sensível. No *Timeu*, o *kósmos* é na verdade um 'ícone' fabricado pelo Demiurgo que tem os olhos fixados sobre a forma como sobre um modelo (*parádeigma*). Mas sua imitação não é uma cópia. Ela não reproduz a aparência sensível da forma que, por definição, não a tem, mas ela transpõe no sensível a relação que a constitui no inteligível." Ou ainda, como afirma Desclos, o que há na relação entre inteligível e sensível não é propriamente uma reprodução, nem mesmo uma transposição, mas sim uma "transcrição" (Desclos, 2000, p. 319): "A análise do μίμημα no uso que lhe faz a tradição permite ao mesmo tempo confirmar e tornar precisa essa interpretação. Confirmar, porque há de fato uma passagem de uma ordem à outra; a torná-la mais precisa porque essa passagem é mais transcrição (*transcription*) do que reprodução: não reprodução, ou mesmo transposição, do Ser no devir, mas transcrição do ser num suporte outro, de modo que um μίμημα do Ser – o devir – possa aí aparecer. Talvez, reconheceríamos o 'receptáculo' do *Timeu*. Neste momento da análise, é importante compreender que o 'receptáculo', ou qualquer outro nome que lhe seja dado, não é uma 'hipótese' forjada para 'explicar a diferença da imagem em relação ao modelo'. De fato, a noção de 'receptáculo', isto é, de suporte, está – espero tê-lo demonstrado suficientemente – analiticamente contida na de μίμημα, que é por

εἰκώς significa ser semelhante àquilo que já é conhecido como ou que se crê ser verdadeiro. Essa compreensão subjaz desde o latim "*verosimilis*" até as línguas modernas, como, por exemplo, "*verosimile*" em italiano, "*vraisemblable*" em Francês, etc. Assim, neste contexto, Burnyeat admite que a tradução de εἰκώς por "verossímil" (*likely*) ou "provável" (*probable*) ajusta-se perfeitamente bem.

Não obstante, segundo Burnyeat, o termo em grego tem um alcance muito maior que o enunciado anteriormente. Isso porque alguma coisa é εἰκώς não apenas por ser similar ao verdadeiro, mas também quando essa coisa é similar "[...] ao que *deve* ser, ou é semelhante ao que você ou a situação precisa e requer" (Burnyeat, 2005, p. 146). De acordo com Burnyeat, existem muitos contextos de Homero em diante em que as palavras "verossímil" e "provável" são traduções incabíveis para εἰκώς, sendo mais fluente o uso de termos como apropriado, adequado, justo, natural ou razoável. Infelizmente, Burnyeat não refere essas passagens em que εἰκώς não poderia ser traduzido por verossímil e provável, com exceção de dois trechos do próprio Platão.[240] Um deles se encontra no *Sofista* (225a9), quando o

definição o produto conjunto de um modelo e de um suporte: τὴν μεταξὺ τούτων φύσιν (50 d 3-4)."

[240] No entanto, ver outras referências em Hoffman (2008) que cita o *Hino a Hermes* homérico (265; 277) e Sassi (2016, p. 97), que resume assim a questão: "De fato, dispor os empregos de ἐοικώς ao longo de uma linha clara está longe de ser uma tarefa fácil de se cumprir, o que se explica, num primeiro momento, pela semântica 'escorregadia' da palavra. Esta tem um primeiro sentido bem claro, assegurado por sua proximidade etimológica com εἰκάζειν, que qualifica alguma coisa como sendo 'semelhante' a alguma outra. No entanto, outra acepção corrente desde Homero, tanto pela forma impessoal (ἔοικε) do verbo ἐοικέναι quanto pelo particípio ἐοικώς, é a de 'convir', 'ser apropriado a'; ou, justamente, no que diz respeito aos usos do particípio na linguagem arcaica, frequentemente é muito difícil determinar qual o sentido prevalente numa ocorrência ou em outra, a ponto de, em alguns casos, sermos forçados a admitir uma coalescência dos dois valores semânticos."

Estrangeiro necessita de uma palavra para exprimir um certo tipo de luta, e afirma que um "εἰκὸς καὶ πρέπον ὄνομα" seria βιαστικόν. Nesse caso não se poderia dizer que βιαστικόν seria um nome mais *provável*, sendo mais natural conceber que ele seja um nome mais *apropriado*.

Outro exemplo seria dado no *Timeu*, em 67d1-2, quando mais uma vez vemos a justaposição das noções de τὸ πρέπον e εἰκώς, na sentença "τῇδ' οὖν τῶν χρωμάτων πέρι μάλιστα εἰκὸς πρέποι τ' ἂν ἐπιεικεῖ λόγῳ διεξελθεῖν", que Cornford traduz assim: "*It is natural* (εἰκὸς) *and fitting* (πρέποι τ' ἄν) *to add here a reasonable* (ἐπιεικεῖ) *account of the colours.*" Já Zeyl (2000) apresenta: "*Now, at this point, it is particularly appropriate to provide a well-reasoned account of colours.*"[241] Segundo Burnyeat, um tradutor do *Timeu* uma hora ou outra vai achar necessário assumir o sentido de εἰκώς como apropriado, adequado, natural ou razoável, assim como, admite o autor, num ponto ou outro a tradução do termo por provável e verossímil pode ser cabível. Isso se deve ao fato de que Platão explora o amplo alcance dessa palavra-chave, e sobretudo porque, segundo o argumento de Burnyeat, os sentidos de provável e de apropriado vão confluir, mas isso só é possível depois de uma análise profunda das sutilezas do εἰκὼς μῦθος/λόγος, como veremos mais adiante, e das sutilezas do artigo do estudioso inglês.

[241] No entanto, Brisson (2001), traduz: "voici donc, en ce que concerne les couleurs, l'explication que pourrait être la plus vraisemblable et qu'il me paraît convenable de ne pas étendre outre mesure." Já Lopes (2011) traduz: "No que respeita às cores, eis a explicação que está mais de acordo com a verosimilhança e que parece ser adequada para expor detalhadamente."

7.4. Mito e λόγος

Como foi dito antes, por três vezes o discurso de Timeu é denominado de εἰκὼς μῦθος, enquanto por sete vezes é denominado de εἰκὼς λόγος. De acordo com Burnyeat, isso levou alguns comentadores, nomeadamente Vlastos (1939) e Rowe (2004), a suporem que μῦθος deveria significar tão somente uma "história narrativa", que não se coloca em contraste com o λόγος tal como a tradição περὶ φύσεως se estabeleceu em oposição a Hesíodo.

Para Burnyeat, ao invés de usar termos anódinos como "história", "conto" ou "narrativa", devemos traduzir μῦθος por uma palavra mais forte, a saber, "mito".

A primeira razão para isso é que a palavra μῦθος já havia ocorrido antes no diálogo claramente com o sentido de "mito". Em 22 b-d, Crítias fala de Sólon contando (μυθολογεῖν) o mito da inundação de Deucalião, enquanto o sacerdote egípcio dizia que as inundações e as periódicas destruições do mundo eram eventos reais, cuja memória sobreviveu em forma de um mito (μύθου σχῆμα ἔχον; 22c7). Crítias descreve o discurso do dia anterior sobre a cidade ideal como um πλασθέντα μῦθον (26e4), em contraste com o discurso sobre a Atlântida, que ele chama de ἀληθινὸν λόγον.[242] Nesses casos, conclui Burnyeat, por μῦθος entende-se uma narrativa que não corresponde como descrito ao mundo da história, mas que tem uma importante ligação com o divino.

[242] Burnyeat, 2005, p. 144, n. 5, nota ainda que Platão, na *República* (376d-e; 501e), usa μῦθος, ἐν μύθῳ e μυθολογεῖν para caracterizar a narrativa da cidade ideal e da educação dos guardiões.

A outra razão para se traduzir μῦθος por "mito", mais positiva, segundo Burnyeat, é que o *Timeu* não seria outra coisa senão uma teogonia, que narra o nascimento de um deus, o que põe o diálogo platônico na linha de Hesíodo. Por outro lado, ao mesmo tempo, o *Timeu* se encontra na linha dos escritos Περὶ φύσεως, que buscam oferecer uma alternativa naturalista para a explicação hesiódica da origem do mundo. Aqui Burnyeat lança uma pergunta retórica questionando de qual lado estaria Timeu, se no lado teogônico ou no naturalista, ou ainda, se o *Timeu* não transcende a oposição mito/λόγος nos fornecendo um *Sobre a natureza* que simultaneamente é um mito, uma história religiosa ao mesmo tempo que matemático-científica (Burnyeat, 2005, p. 144). Algumas páginas adiante, Burnyeat confirma que o *Timeu* acaba por ultrapassar a tradicional dicotomia mito/λόγος:

> A partir daí eu sugiro que a melhor tradução para εἰκότα quando nós lemos numa primeira vez o Prelúdio é "razoável", "racional", o que para a frase εἰκὼς μῦθος permite a notavelmente oxímora tradução "um mito racional/razoável", o que confirma que o Περὶ φύσεως de Platão irá inclusive suplantar a tradicional oposição entre μῦθος e λόγος. (Burnyeat, 2005, p. 156)

Não é que o εἰκὼς μῦθος não seja diferente de λόγος, mas, segundo Burnyeat, um <u>εἰκὼς</u> μῦθος (o sublinhado é do autor) é um discurso assim como é um mito. Sendo um tipo muito especial de λόγος, o mito de Timeu é tão bem arrazoado quanto as cosmogonias na tradição dos escritos *Sobre a natureza*, mas, ao contrário dos pré-socráticos típicos, que Platão tende a ver como ateístas materialistas

(cf. *Leis* X), a cosmogonia de Timeu também é uma teogonia (Burnyeat, 2005, p. 145).

7.5. A tradução e análise de *Timeu* 29c4–d3

Até o momento, não foi considerado o exame do proêmio do discurso de Timeu que introduz a primeira ocorrência de εἰκὼς μῦθος. Vamos acompanhar a análise de Burnyeat da passagem, porque nela residem alguns pontos fundamentais que esclarecem e fundamentam a opinião do autor em torno do mito razoável ou racional do *Timeu*. A passagem seria a favorita de Burnyeat para se candidatar ao título de "A much Misread Passage of the Timaeus", um conhecido artigo de Cherniss em que este propôs uma nova tradução e interpretação de *Timeu* 49c4-50b5.[243] Eis o trecho:[244]

> (A) Again, these things being so, our world is necessarily the likeness of something. (B) Now in any matter it is most important to begin at the natural beginning. Accordingly [i.e. this is our beginning], we should make the following distinction concerning a likeness and its model, to wit: accounts [λόγοι] are akin to those things of which they are ἐξηγηταί. (C) On the one hand, (i) accounts exegetic of that which is permanent and stable and manifest to reason [μετὰ νοῦ καταφανοῦς: manifest if you use reason to grasp

[243] Artigo já comentado na seção 5.3.3.

[244] Não vemos motivos para traduzir a passagem para o português neste caso, uma vez que nos interessa entender as nuanças das opções de Burnyeat.

> it] are themselves permanent and unchangeable – to the extent that it is possible and fitting for accounts to be irrefutable and invincible, there ought [δεῖ] to be no falling short of this. (D) On the other hand, (ii) accounts exegetic of that which is (a) made to be like that other [ἐκεῖνο = that which is permanent and stable and manifest to reason] and so is itself a likeness will themselves be εἰκότεςι and will stand to those other [type (i)] accounts in the following proportion: as being is to becoming, so truth is to conviction [πίστις]. (E) If, therefore [οὖν draws the consequence], Socrates, in many respects concerning many things [i.e. not in all respects or all things], regarding the gods and the generation of the universe,we find ourselves unable to furnish accounts which are entirely and in every way in agreement with each other [αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους] and made completely precise, do not be surprised. But if we can offer accounts which are no less εἰκότες than another's, we ought to be content, remembering that I the speaker and you the judges [κριταί] have human nature. Consequently, about these things [sc. the 'many things' just referred to] it is fitting to accept [ἀποδεχομένους] the εἰκότα μῦθον and seek nothing further. (*Timeu* 29c4–d3)

Burnyeat divide a passagem em cinco tópicos, os quais acompanhamos aqui, atentos aos comentários ponto a ponto do autor.

A) "Mais uma vez, sendo estas coisas assim, o nosso mundo é necessariamente a semelhança de alguma coisa".

Essa sentença retoma o princípio do proêmio (28c-29a) em que Timeu afirma que nosso mundo é uma "cópia" ou "imagem" (εἰκών) do modelo que é imutável e compreensível mediante um discurso racional (λόγος) e sabedoria (φρόνησις).

B) "Agora, em qualquer assunto, é mais importante começar do início natural. Assim [ou seja, este é o nosso começo], deveríamos fazer a seguinte distinção em relação a uma semelhança e seu modelo, a saber: os relatos [λόγοι] são semelhantes àquelas coisas das quais são ἐξηγηταί".

Aqui Burnyeat estabelece um princípio fundamental de sua leitura, focando no substantivo ἐξηγηταί, que ele deixa sem tradução afim de ressaltar a importância da palavra. Para Burnyeat, o fato de os discursos serem *exegetas* de um dado objeto significa mais do que fazer uma simples exposição, sem mais, como dão a entender as traduções usuais do vocábulo, que normalmente vertem a sentença sem dar maior importância ao nome ἐξηγηταί.[245] Para Burnyeat, os comentadores agem como se não houvesse nada de extraordinário na passagem, enquanto o termo ἐξηγηταί remete às pessoas que expõem ou explicam a significação não óbvia de um objeto como um sonho, um ritual ou um oráculo, ações que têm em comum o fato de não portarem sua significação na superfície, e, mais importante, o fato de terem uma especial ligação com o divino:

> Assim, os discursos (λόγοι) de que estamos falando sobre não são algumas velhas declarações, argumentos ou discursos sobre o mundo físico. Eles são discursos muito especiais personificados como os exegetas que expõem ou explicam a significação não óbvia de um objeto como o

[245] Eis alguns exemplos de tradução citados por Burnyeat para "ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὥνπέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας." Cornford (1952) traduz: "os relatos são semelhantes ao que apresentam"; semelhantemente, Zeyl (2000) traduz: "semelhante em seu caráter ao que expõem"; Rivaud (1925) traduz: "tendo um parentesco com os objetos que eles próprios explicam"; Bury (1929): "semelhantes aos diversos objetos que servem para explicar".

> sonho, um ritual ou oráculo, que não trazem seu significado na sua superfície, porque ele vem de, ou tem alguma importante conexão com o divino. A tradução apropriada em inglês é "exegeta", tal como nós falaríamos daqueles que se engajam na exegese da Bíblia. (Burnyeat, 2005, p. 149)

A palavra ἐξηγηταί, para Burnyeat, é em si mesma "solene", e remete aos magistrados aos quais o pai de Êutifron se voltou para inquirir o que fazer com um escravo assassino (*Êutifron* 4c; 9a). No grego tardio, ἐξηγητής se refere ao "guia" que conduz por santuários e templos, e não seria incabível, lembra Burnyeat, conceber Timeu como o guia para conhecermos o plano belo do mundo em que habitamos (Burnyeat, 2005, p. 149).

Dessa maneira, Timeu está expondo um tipo muito especial de discurso e dando muita ênfase à noção de exegese como uma explicação relacionada com coisas divinas. Nesse sentido, conclui Burnyeat, mais uma vez nos encontramos distante da "cauta atmosfera das modernas filosofias empíricas", bem como, outra vez, da atmosfera da "degradação metafísica" (*metaphysical downgrading*) do vir a ser tal como nos livros centrais da *República*. Se a *República* nos propicia nos tornar espectadores de todo tempo e ser (486a), ela não implica que devamos nos tornar conhecedores do reino visível da maneira detalhada que Timeu nos ensina, pondera Burnyeat. Enfim, para dar o tom da passagem, o autor finaliza mencionando Epicteto (I. 6.17-22), que diz que um humano nasce não apenas para ser um espectador de deus e suas obras, mas também para ser um "exegeta" (Burnyeat, 2005, p. 150). De posse dessa noção forte de exegese que não é propriamente uma explicação do mundo físico, mas a revelação

do sentido ínsito de um ato ou obra divina, passemos ao próximo tópico.

C) "Por um lado, (i) relatos exegéticos daquilo que é permanente e estável e manifesto à razão [μετὰ νοῦ καταφανοῦς: manifesto se você usar a razão para compreendê-lo] são eles próprios permanentes e imutáveis – na medida em que é possível e adequado para que as contas sejam irrefutáveis e invencíveis, não deveria [δεῖ] ficar aquém disso".

Na análise dessa passagem, Burnyeat introduz outro elemento central de sua leitura. Em suma, trata-se do fato de que ser εἰκώς ou ser epistêmico, por assim dizer, não são marcas automáticas devidas ao objeto do discurso ou do mito:

> Note-se o "deve". Estabilidade e irrefutabilidade não são consequências automáticas dos discursos terem uma matéria estável e imutável. Ao contrário, elas são padrões que se esperam que os discursos possam alcançar. O ponto não é que você não pode errar quando expõe uma matéria estável e imutável, e.g., que você não pode cometer erros em matemática (como o escravo no *Mênon*) ou quando fala sobre as Formas (como Sócrates no *Parmênides*). É claro que você pode. Mas você não deve. Se você o faz, você fica aquém dos padrões requeridos para a exegese bem-sucedida dessas coisas. (Burnyeat, 2005, p.150)

Isso vale também para o εἰκὼς μῦθος. Ser εἰκώς não é uma consequência automática de empreender uma exegese de uma cópia. Trata-se muito mais de uma "*aspiração*" (Burnyeat, 2005, pp. 150 e 155), uma meta que Timeu procura alcançar, e que por sinal é muito difícil,

como evidenciam os momentos em que o astrônomo e político apela para a ajuda divina, não apenas em 27c, no proêmio, mas também em 48d.

Além disso, Burnyeat cita a passagem 40 d-e em que Timeu se refere à origem das outras divindades. Timeu diz que devemos assentir aos poetas que são crias dos deuses, e não devemos duvidar deles e de seus discursos sobre as divindades tradicionais, mesmo que eles falem "sem provas razoáveis ou necessárias" (καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων) (40e1-2). Nesse caso, temos um exemplo de como é possível falhar em atingir o padrão ou a norma tanto do mito razoável quanto do conhecimento. Afirma Burnyeat: "[...] uma declaração sendo sobre o reino temporal não a faz *eo ipso* um εἰκὼς λόγος" (2005, p. 151). Como se pode ver, aqui temos mais uma conexão, ainda que negativa, das teses de Burnyeat com a interpretação da teoria dos dois mundos na versão *standard*, que vimos no capítulo 2. Lá, com efeito, foi mostrado que alguns comentadores estabelecem a teoria dos dois mundos baseados na diferenciação de tipos de modos cognitivos em relação à distinção de duas espécies de objetos. Burnyeat reconhece a diferença entre os objetos instáveis e razoáveis do mito e do discurso εἰκώς em relação aos objetos estáveis e imutáveis do discurso científico, mas, além de pensar a diferença no plano dos objetos, ele chama a atenção para os padrões discursivos que expressam esses diferentes tipos de referentes, que podem ser bem ou malsucedidos.[246] Isso vai contra o automatismo de alguns

[246] Como nota Mourelatos, 2010, p. 227, num comentário ao texto de Burnyeat: "No texto alvo, os *logoi* não são simplesmente 'sobre' a sua matéria. Seja em referência ao exemplar permanente ou à cópia mutável, eles são 'discursos que são bem-sucedidos em prover uma exegese de sua matéria.'"

comentadores, que defendem que o discurso de Timeu seja um εἰκὼς μῦθος simplesmente por se referir ao dito mundo sensível.

Continuando a exegese da análise de Burnyeat, passemos ao item D.

> D) "Por outro lado, (ii) relatos exegéticos daquilo que é (a) feito para ser como aquele outro [ἐκεῖνο = aquilo que é permanente e estável e manifesto à razão] e, portanto, é em si uma semelhança, serão eles próprios εἰκότες] e serão estão para essas outras explicações [tipo (i)] na seguinte proporção: assim como o ser está para o devir, a verdade está para a convicção [πίστις]."

Uma explanação do tipo I será bem-sucedida se for imutável, enquanto uma bem-sucedida explanação do tipo II será εἰκώς. Em ambos os casos, um "discurso exegético de..." significa um discurso que é "bem-sucedido" (*which succeed*) em prover uma exegese da sua matéria.

Depois, há a questão da proporção. Discursos bem-sucedidos do tipo I estão para discursos bem-sucedidos do tipo II tal como na proporção: tal como o ser está para o vir a ser, assim está a ἀλήθεια para a πίστις. Tal formulação remete à *República* (510a, 511e, 534a), embora nesse diálogo a proporção seja entre ἐπιστήμη e πίστις (e não ἀλήθεια). O mais próximo da proporção do *Timeu* seria *República* 534a, em que é dito que, assim como o ser está para o vir a ser, de modo análogo está a ἐπιστήμη para a πίστις, e também está a διάνοια para a εἰκασία. Na *República*, as diferentes proporções exibem graus de ἀλήθεια e σαφήνεια, em que os graus de verdade caracterizam os objetos da mente e os graus de clareza caracterizam o estado mental correspondente. No *Timeu*, a ἀλήθεια ela própria é um termo na proporção, e, segundo Burnyeat, ela fica do lado dos estados mentais

ou cognitivos mais do que do lado dos objetos da mente ou objetos cognoscíveis.[247] O resultado é: "assim como o ser está para o vir a ser, também está a ἀλήθεια para a πίστις e também estão os (bem-sucedidos) discursos do tipo I para os (bem-sucedidos) discursos do tipo II" (Burnyeat, 2005, p. 153).

Burnyeat propõe que o contraste estabelecido na proporção ilustra o contraste entre "graus de rigor argumentativo" (*degrees of argumentative rigour*), precisamente como em 40d-e, quando Timeu contrapõe provas necessárias a provas razoáveis. Timeu estaria evocando e ao mesmo tempo subvertendo Parmênides e sua distinção entre "o inabalável coração da bem redonda ἀλήθεια", por um lado, e "as opiniões dos mortais, nas quais não há verdadeira πίστις" (fr. 1, 29-30), de outro lado. Tal como Parmênides, Timeu contrapõe o raciocínio rigoroso da via da verdade a um διάκοσμον εἰοκότα (fr. 8, 60), "um discurso apropriadamente ordenado sobre o mundo sensível", e de novo como Parmênides, ele espera que esse discurso supere o de qualquer outro mortal (DK 28 B 8, 60-61). Timeu não nega força probatória aos discursos sobre o dito mundo visível, mas os faz análogos à πίστις, que aspira a ser εἰκώς.[248] Não que o discurso de Timeu seja retórico, como especula Burnyeat, mas para ele Platão deve ser celebrado por ter reconhecido que os objetos que não permitem o

[247] É conveniente reproduzir a nota de Burnyeat, 2005, p. 152, n. 22: "Aqui eu estou em dívida com Szaif (1996), especialmente 61-67, uma discussão que é tanto incisiva quanto decisiva. Ele aptamente se refere à distinção entre ἡ ἀλήθεια e τὸ ἀληθές, reportada em Sexto Empírico (HP II 80-83, M VII 38-44), a primeira sendo o conhecimento sistemático da segunda. É bem conhecido que os estoicos eram estudantes assíduos do *Timeu*. Esta solução deixa espaço para que as proposições e crenças sobre o reino do vir a ser contem não apenas como verdadeiras no sentido ordinário (30b, 37b, 51b, 51de, 53e, 56b, 72d), mas até mesmo como certas (37b)."

[248] Burnyeat (2005, p. 153) lembra ainda que πίστις era uma palavra usada pelos oradores para o tipo de prova ou argumento que se dá nas cortes ou assembleias.

rigor da prova matemática têm, no entanto, um padrão próprio pelo qual eles podem ser julgados como bem ou malsucedidos (Burnyeat, 2005, p. 154).

Passemos agora ao item E, na seção final do proêmio.

E) "Se, portanto, [οὖν tira a consequência], Sócrates, em muitos aspectos relativos a muitas coisas [isto é, nem em todos os aspectos ou em todas as coisas], em relação aos deuses e à geração do universo, nos vemos incapazes de fornecer relatos que sejam inteiramente e em todos os sentidos de acordo entre si [αὐτοὺς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους] e totalmente precisos, não fique surpreso. Mas se pudermos oferecer relatos que não sejam menos εἰκότες do que os de outros, deveríamos nos contentar, lembrando que eu, o orador, e vocês, os juízes [κριταί], temos natureza humana. Conseqüentemente, sobre essas coisas [sc. as 'muitas coisas' que acabamos de referir] é apropriado aceitar [ἀποδεχομένους] o εἰκότα μῦθον e não procurar mais nada".

Burnyeat destaca dois pontos aqui. O primeiro é relativo ao verbo ἀποδέχομαι, "receber". Ele tem um sentido especial nessa passagem, significando receber após um julgamento – lembrando que os ouvintes são denominados de "juízes" (κριταί) que devem determinar não apenas se o discurso julgado é verdadeiro, mas se quem o enuncia está usando os métodos de investigação apropriados e fornecendo os tipos certos de explicação. Aristóteles, por exemplo, usa o verbo em *As partes dos animais* (I, 1 639a 1-16), em que ele distingue uma pessoa educada de um *expert*, para definir o papel dos ouvintes numa discussão. Ele também o usa na *Ética a Nicômaco* para se referir ao modo correto de se receber as discussões éticas (I, 3, 1094b11-1095a13). Em Platão, o verbo é usado na *República* (II 357a4; 368b7) quando

Glaucon e Adimanto se recusam a aceitar a refutação de Trasímaco, e no *Timeu* (29d4-5), quando Sócrates acha extremamente aceitável (θαυμασίως ἀπεδεξάμεθά σου) o proêmio do discurso ofertado por Timeu. Tudo isso leva à ideia de que o papel da audiência é crucial, porque nada garante de antemão que os discursos sejam bem recebidos pelos ouvintes e que sejam considerados εἰκότες. Isso também tem a ver com um dado que Burnyeat enfatiza ao longo do artigo (Burnyeat, 2005, p. 155; cf. também p. 158; p. 163), de que a companhia de Sócrates no *Timeu* é constituída de homens competentes para entender o processo de construção do mundo, ou seja, é composta de homens excelentes tanto na matemática quanto na política (*Timeu* 20a-b).[249]

O segundo destaque de Burnyeat se refere à noção de que os λόγοι são complexos de declarações, e isso faz mais sentido quando Timeu afirma que não pode oferecer discursos completamente precisos e coerentes entre si. Quando ele diz isso, ele tem em mente esses complexos de declarações que são tecidas sobre a produção do mundo, em diferentes blocos, por oposição à ideia de que os discursos de um mesmo bloco, por assim dizer, são incoerentes entre si, o que evidentemente lhes renderia probabilidade zero de serem considerados adequados.

Nesse sentido, Burnyeat conclui com a proposição de uma leitura que considera o εἰκὼς μῦθος como um mito razoável, e assim define o sentido da exposição de Timeu:

[249] Burnyeat afirma que qualquer grego reconheceria o paralelo entre construir o cosmo e construir a ordem política. Ele cita Tucídides (IV. 76.2; VIII.72.2), que usa a própria palavra κόσμος para se referir à constituição política.

> Eu concluo que a exegese que Timeu vai oferecer é precisamente uma exegese, explanação, exposição ou revelação da racionalidade encarnada pelo Fazedor no cosmo que ele produziu. (Burnyeat, 2005, p. 156)

Enfim, podemos passar ao último movimento argumentativo de Burnyeat, no qual o autor define o que talvez seja o principal motivo de sua interpretação, a compreensão de que Timeu está ilustrando a racionalidade prática que marca a atividade do Demiurgo no ato de construir o mundo.

7.6. Raciocínio prático (*practical reasoning*)

Os comentadores estão corretos ao enfatizarem que um dos principais se não o principal ponto da argumentação de Burnyeat é o de que Timeu está expressando a razoabilidade da produção do Demiurgo, tanto em relação ao processo quanto ao produto, que está marcada por uma lógica do raciocínio prático.

O Demiurgo opera sob dois tipos de restrição: a primeira e a mais familiar é a famigerada resistência que os materiais oferecem à ação demiúrgica, limitando as opções do artesão divino. Um segundo ponto, às vezes negligenciado, como bem nota Mourelatos (2010, p. 226), mas enfatizado por Burnyeat, é que o Demiurgo, no início do processo e no curso da produção do mundo, faz escolhas, embora ele não seja totalmente livre, justamente devido à natureza recalcitrante de seus materiais, e cada uma das escolhas que ele faz determina as

subsequentes decisões tomadas, eliminando algumas alternativas previamente existentes (Burnyeat, 2005, pp. 157-158).

O Demiurgo, que não cria *ex nihilo*, é importante ressaltar, deve então trabalhar para realizar o que é melhor e mais apropriado entre as alternativas que o material permite. Como todo e qualquer artesão, seu modo de raciocínio não é teorético, e sim prático:

> O que eu gostaria de enfatizar é que este raciocínio, tal como qualquer raciocínio de um artesão, será um raciocínio prático ao invés de teorético. O Artesão Divino não está tentando revelar a verdade, mas *tornar* verdadeira a melhor ordem que ele pode. O mesmo vale para os Deuses Menores quando eles assumem a direção do confuso trabalho de construir nossas individualidades mortais. Correspondentemente, Timeu não está tentando revelar o que é verdadeiro sobre o mundo físico mais do que revelar porque este é o melhor dos mundos possíveis que os materiais permitem ao(s) Fazedor(es) fazer: justamente o que Sócrates desejava no *Fédon* (99c). (Burnyeat, 2005, p. 157)

Para Burnyeat, há muitos exemplos na obra platônica que nos mostram que a tarefa de Timeu é nos dar uma série de boas razões práticas sobre o porquê o mundo tem essa ou aquela característica. Um caso é o discurso sobre a cabeça humana em *Timeu* 75 b-c, em que os deuses que auxiliam o Demiurgo têm de tomar uma decisão quanto a valores conflitantes, entre o vigor e a longevidade de um lado, e a inteligência de outro. Os assistentes do Demiurgo preferem criar um ser melhor e mais inteligente, ainda que ele seja mais fraco em outros aspectos e tenha uma vida mais curta.

Outro exemplo seria dado em 29d-30c, quando Timeu conclui que nosso mundo é verdadeiramente um ser vivo com uma alma, porque tudo que tem inteligência é melhor que o que não tem, e a inteligência só pode ocorrer na alma, e a alma, por sua vez, caracteriza um ser vivo. Segundo Burnyeat, nem Timeu nem o Demiurgo estão a construir propriamente raciocínios dedutivos, mas o que vemos é uma descrição do raciocínio prático do artesão. Burnyeat nota que a conclusão do argumento é "tornada verdadeira" pelo Demiurgo, "para que" (ὅπως; 30b5) o cosmo seja bom e belo tanto quanto possível.

Mais um exemplo seria a defesa da unidade do mundo por Timeu (30c-31b). Segundo Burnyeat, Timeu não busca inferir que a cópia deve ser única uma vez que o modelo é único, como sustinha Keyt.[250] O Demiurgo não é "louco" (*mad*), já que ele faz o mundo único não por necessidade ou pura e simplesmente, e não porque segue um simples raciocínio dedutivo, mas o faz "afim de que" ou "para que" (ἵνα οὖν; 31b1) ele seja o melhor possível. A discussão é retomada em 55c-d, trecho no qual Timeu se pergunta se alguém, com premissas diferentes, não poderia "razoavelmente" (ἐμμελῶς; εἰκότως) chegar a supor que o número de mundos seja cinco ou infinitos. Outra vez, o que Timeu está reafirmando é que a unidade do mundo é a melhor escolha prática do Demiurgo, tomada pela melhor das razões (Burnyeat, 2005, p. 162). Como lembra Mourelatos (2010, p. 226), é assim que Burnyeat elimina tanto o problema posto por Keyt quanto o posto por Vlastos, segundo o qual Platão absurdamente procuraria inferir o que é e o que não é o caso a partir do que seria bom e belo se fosse o caso. Para Burnyeat, ao contrário, o que devemos nos perguntar

[250] Cujo artigo foi discutido no capítulo 4, seção 4.4.1.

como juízes do discurso de Timeu não é se "'isso segue', mas se 'isso foi uma escolha racional, foi feita para o melhor?'" (Burnyeat, 2005, p. 161).

Antes de finalizar a análise do artigo de Burnyeat, vale mencionar um último detalhe importante. Para Burnyeat, o termo εἰκώς permite uma segunda leitura, precisamente a leitura tradicional que evoca o provável e o verossímil. Segundo Burnyeat, num mundo providencial, como é o caso do cosmo de Timeu, quanto mais apropriada ou razoável uma discussão sobre algum fenômeno, maior a probabilidade de ele ser verdadeiro, porque o Demiurgo fez o mundo do melhor modo que os materiais permitiram (Burnyeat, 2005, p. 163). Assim, Burnyeat faz convergir os sentidos de εἰκώς como apropriado e como verossímil ou provável. Vale lembrar que a construção do Demiurgo, porque depende de conhecimento prático, não pode atingir perfeito rigor ou a verdade. Mas o Demiurgo não está reivindicando infalibilidade no que é razoável. Embora nós humanos não possamos ter certeza do raciocínio próprio do artesão divino, podemos ao menos julgar se o raciocínio por ele empregado é razoável. Enfim, conclui Burnyeat:

> Lembre-se de que Timeu está tentando nos engajar no quase inapreensível experimento de pensamento de imaginar como seria construir todas as coisas. Um oleiro e um arquiteto não constroem e não podem construir o seu produto por um raciocínio rigoroso. O Artesão divino está na mesma situação, mas numa escala vastamente maior. Isto, eu proponho, é o porquê de Platão nos dizer para ler o *Timeu* como um εἰκὼς μῦθος. A sabedoria prática não pode aspirar aos mesmos padrões de rigor tal como a sabedoria teorética pode, então, se nós estamos aprendendo a ser conhecedores do produto da sabedoria

> prática, nós não devemos pedir a nosso professor para ser mais que um εὔλογος ἐξηγητής, um exegeta razoável da razoável ordem das coisas. (Burnyeat, 2005, pp. 163-164)

Como se vê, Burnyeat oferece uma leitura alternativa do εἰκὼς μῦθος com relação ao problema dos dois mundos, substituindo a dicotomia e a oposição entre o κόσμος νοητός e o κόσμος αἰσθητός que embasa as interpretações tradicionais pela diferenciação entre sabedoria teorética e sabedoria prática, e pela noção de padrões ou "graus de rigor" argumentativo, com a qual ele interpreta, a nosso ver coerentemente, o problema do mito e do discurso razoável do *Timeu*.

7.7. As leituras de Betegh, Mourelatos e Brisson da interpretação de Burnyeat

Como já foi dito, o artigo de Burnyeat está em vias de se tornar um clássico, dado seu impacto e abrangência. Nesta seção serão comentadas algumas obras integralmente destinadas a explorar os sentidos contidos em ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ, as de Betegh e Mourelatos, ambas de 2010, e um artigo de Brisson (2012b), em que este faz uma crítica sistemática a Burnyeat.

7.7.1. Betegh

Betegh pensa que o ponto essencial do artigo de Burnyeat é convincente (Betegh, 2010, p. 213). Ele aceita completamente o que ele toma por ser a proposição central do artigo de Burnyeat, que "[...] o termo εἰκώς nas frases εἰκὼς λόγος e εἰκὼς μῦθος designa uma norma ou padrão positivo que os discursos devem aspirar a satisfazer" (Betegh, 2010, p. 214). Entretanto, para Betegh, o fato de o termo εἰκώς ter uma significação positiva não quer dizer que ele não possa ter também uma dimensão restritiva e limitadora em certos contextos. Ele dá o exemplo da expressão "*graduate level work*", que, por um lado, expressa um padrão positivo, que os estudantes de pós-graduação devem cumprir (só é chamado de trabalho de pós-graduação se este for bem-sucedido em cumprir os requisitos para tanto). Por outro lado, a mesma expressão "*graduate level work*" pode ser restritiva, a depender da sentença em que ocorre, por exemplo, caso seja contrastada com o trabalho de estudiosos consolidados.

Para Betegh, a concepção do sentido restritivo e limitativo de εἰκώς não precisa de defesa, o que é uma impressão que se gerou devido ao tom polêmico do artigo de Burnyeat. No entanto, Betegh considera correta a crítica de Burnyeat à inserção de um "*but*" e um "*only*" ausentes no texto grego em 29c2 por Taylor, Cornford e outros. Por outro lado, tal como Mourelatos e como Brisson, Betegh assinala que, embora o termo ἐξηγητής possa ter uma forte conotação religiosa, outros usos do substantivo e do verbo correspondente podem ser encontrados em outros contextos numa via mais geral ou "secularizada" (Betegh, 2010, pp. 216-217). Um ἐξηγητής pode oferecer conselhos ou interpretações em qualquer matéria prática, como

evidenciam, por exemplo, usos em Heródoto (5. 31), Demóstenes (*Contra Lacritos* 17.6) e Ésquines (*Sobre a embaixada* 40. 5).

Após uma análise dos textos relevantes, Betegh suporta a proposição de Burnyeat de que um discurso bem-sucedido sobre uma cópia não revela apenas a relação de semelhança com o modelo, mas também propicia uma referência ao fazedor, suas motivações ao criar a imagem e o raciocínio prático que governa sua atividade (Betegh, 2010, p. 219). Nesse sentido, na linha de Burnyeat, Betegh sublinha que a "[...] qualificação εἰκώς vai além das limitações epistemológicas colocadas pelo estatuto ontológico da cópia e incorpora uma referência ao raciocínio prático do fazedor" (Betegh, 2010, p. 221). Se não fosse assim, não faria muito sentido a vigorosa ênfase que Timeu dá à natureza humana do orador e da audiência do discurso em 29c8-d1.

Por fim, Betegh termina por fazer uma comparação do εἰκὼς μῦθος do *Timeu* com o que ele chama de "mitos etiológicos", ou seja, narrativas que procuram explicar a origem de certo fenômeno ou estado de coisas, plantas, animais e outros itens por referência a ações divinas realizadas em algum ponto do passado (Betegh, 2010, p. 222). Sem negar a importância da *Teogonia* e de outras cosmogonias, Betegh salienta o papel fundamental do estoque mais amplo dessas narrativas míticas para compreendermos porque o *Timeu* é um εἰκὼς μῦθος. Assim, ele estabelece um paralelo do *Timeu* com uma passagem do *Fédon* (60b-c), em que Sócrates nota a natureza "estranha" (ἄτοπον; 60b3) do prazer e da dor, ou, como traduz Betegh, a natureza "curiosa" (*curious*) dessas sensações. Sócrates dizia que se Esopo tivesse se dado conta de que prazer e dor sempre vêm um no encalço do outro e estão sempre em luta entre si, teria composto um mito contando como a divindade tentou reconciliá-los, mas sem poder fazê-lo

completamente: devido à natureza contraditória do prazer e da dor, ela escolheu a segunda melhor opção praticável, criando um ser duplo com uma única cabeça, para explicar como essas sensações sempre ocorrem juntas na mesma pessoa.

Betegh salienta que a estrutura do pequeno mito do *Fédon* é semelhante à do *Timeu*: a narrativa parte de um estado de coisas negativo, ou de um estado inicial desorganizado, que é uma privação daquilo que está sendo explicado; depois, passa pela intenção divina de instaurar a melhor ordem das coisas, e, por fim, termina na tentativa de superar a natureza recalcitrante e limitadora dos materiais dados. Assim, conclui Betegh, se Esopo tivesse composto um mito nessas linhas, preenchendo as lacunas da formulação básica de Sócrates, por exemplo, explicando por que o deus tomou exatamente essa decisão, se ele considerou isso uma forma de punição ou não, e enfim, se ele integrasse o fenômeno descrito na ordem mais ampla do κόσμος, explicando-o como o resultado de uma ação consciente do deus que quer ordem no mundo e quer o melhor, nesse caso, o seu discurso seria um εἰκὼς μῦθος. Assim, pode-se dizer que o pequeno mito do *Fédon* tem um efeito geral explanatório comparável ao mito do *Timeu* (Betegh, 2010, pp. 223-224).

Destarte, como admite o próprio Betegh, seu artigo segue na linha de Burnyeat, e busca inspiração na interpretação deste último para tecer considerações e explorar nuanças no argumento de ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ, sem maiores intenções polêmicas. Essas emergirão com mais força no artigo de Mourelatos.

7.7.2. Mourelatos

Após uma competente revisão da leitura de Burnyeat, Mourelatos procura contestar justamente as duas principais proposições do autor inglês que vão contra a interpretação tradicional do εἰκὼς μῦθος. A primeira dessas proposições contra as quais Burnyeat se dirige é a "leitura tradicional", que declara que nenhuma proposição sobre o dito mundo sensível pode ser certa. Já a segunda proposição declara que os comentadores projetam de maneira anacronística no *Timeu* tópicos da moderna e empírica filosofia da ciência, segundo a qual as teorias podem ser revistas à medida que aprendemos mais sobre o mundo.

Com relação à primeira questão, segundo Mourelatos, Burnyeat evita a *República*, sendo que o princípio do proêmio do discurso de Timeu de 27d5 até 28a4 segue de perto a distinção entre ser e vir a ser do final do livro V (476e-479d) e a doutrina dos "graus de realidade" (*degrees of reality*) que a acompanha. De acordo com Mourelatos, há um princípio de correspondência entre o "grau epistêmico" dos discursos e o "grau ontológico" de seus objetos apropriados, o que é um modo da interpretação da teoria dos dois mundos, como já foi visto. Entretanto, Mourelatos é cuidadoso ao instituir esse princípio, já que para o autor é importante ressaltar que o mero fato de um discurso versar sobre as verdades eternas não deve implicar que ele seja necessariamente verdadeiro, concordando com Burnyeat nesse aspecto (cf. Burnyeat, 2005, p. 150). Com efeito, Mourelatos restaura a teoria que ele denomina de "interpretação tradicional" (rejeitada por Burnyeat), afirmando que o parentesco ou a συγγένεια dos discursos e dos objetos no *Timeu* ilustra a concepção de que o "grau epistêmico mais baixo" (*lower epistemic grade*) dos discursos sobre a imagem

reflete o "grau ontológico mais baixo" (*lower ontological grade*) da imagem enquanto tal (Mourelatos, 2010, p. 232).

Depois de passar em revista a proporção do Timeu, em comparação com a proporção de *República* V, Mourelatos argumenta que Burnyeat não estaria dando ênfase suficiente à doutrina dos "graus de realidade", que estaria fortemente presente tanto na *República* quanto no *Timeu* (Mourelatos, 2010, p. 237). Assim, na mesma página, Mourelatos acaba por aderir precisamente à tese que Burnyeat disputava: "a física não permite nada melhor que probabilidade, porque a física lida com o mutável reino do vir a ser, não com o reino fixo do ser" (cf. Burnyeat, 2005, p. 143).

Essa primeira objeção de Mourelatos relativa ao descrédito da interpretação da teoria dos dois mundos será respondida depois, quando for analisada uma crítica semelhante dirigida a Burnyeat por Brisson. Passemos a uma análise rápida da outra objeção de Mourelatos a Burnyeat, a saber, a respeito do suposto anacronismo presente na via denominada de "modernista", isto é, a interpretação mais comum que trata o εἰκὼς μῦθος como narrativa provável ou verossímil, sujeita a revisões e aprimoramentos.

Mourelatos termina por fazer uma referência aos textos B 34[251] e B 35[252] de Xenófanes, com os quais ele vê "paralelos estruturais" com o texto do *Timeu*, se não perfeitos, ao menos dignos de nota. São eles:

> (1) Escopo da investigação; matéria.
> (2) Citação e depreciação das limitações.
> (3) Objetivo mais alto que deve ser abandonado.
> (4) Teste através de competição: "não menos que"; "ao máximo".
> (5) Resultado na competição.
> (6) Nota concessiva.
> (7) Nota antropológica.
> (8) Recorrência à matéria.
> (9) Aceitação de um apropriado, mais modesto, padrão.
> (10) Nota imperativa promovendo esse padrão apropriado. (Mourelatos, 2010, p. 246)

Mourelatos admite que sua incursão em Xenófanes é apenas "rápida" (*cursory*). Segundo o autor, no entanto, a menção ao pré-socrático deve servir para mitigar a oposição de Burnyeat à leitura dita

---

[251] Mourelatos não oferece uma tradução dos fragmentos de Xenófanes citados. Colhemos as seguintes traduções das passagens de M. Sassi, 2016, p. 101. Comecemos por B34: "Pois decerto, a clara certeza nenhum homem jamais a viu e nem nunca existirá ninguém dotado de conhecimento direto dos deuses nem do que eu digo a respeito de todas as coisas.
E mesmo que alguém chegasse a dizer algo perfeito, ele mesmo, no entanto, não saberia, pois sobre todas as coisas há uma opinião bem constituída".
καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ᾽ ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

[252] Cf. Sassi, 2016, p. 98: "Que tais coisas sejam (evidentemente?) aceitas como em conformidade com as coisas reais." ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι.

"modernista". Segundo Mourelatos, ainda que sem o mesmo nível de sofisticação dos modernos em reunir e controlar dados empíricos, os meteorologistas e filósofos naturais da antiguidade greco-romana também adotaram a postura que poderia ser chamada de "provisionalismo" ou "falibilismo" na meteorologia antiga e suas congêneres. A atitude de tratar as teorias como sempre "provisórias" e sempre como sujeitas à revisão à medida que aprendemos mais sobre o mundo não seria uma invenção ou descoberta moderna, e atribuir essa tendência aos cientistas greco-romanos não seria "anacronismo", como declarou Burnyeat (Mourelatos, 2010, p. 247). No entanto, convém assinalar as ressalvas de Hoffman (2008) e de Sassi (2016) quanto à ideia de que Xenófanes (e Platão) estão escrevendo num mundo "pré-estatístico" e que o sentido de εἰκώς nunca se desvincula do sentido de aprovação contido no latim *probabilis*, que se deve levar em conta ao falarmos do provável no mundo antigo.[253]

Enfim, para Mourelatos, Burnyeat está certo em acentuar o aspecto da racionalidade prática e da teodiceia no *Timeu*. No entanto, o raciocínio prático teria também um claro componente de motivação teorética. Se o *Timeu* explora e ensaia o raciocínio prático que justifica a nossa visão do cosmo como "o melhor possível que há", ele também busca razões para os "porquês?" decisivos e indispensáveis.

[253] Conforme conclui Sassi, 2016, p. 105: "De qualquer forma, tais opiniões não são 'prováveis' no mesmo sentido em que a linguagem científica moderna entende o termo: num mundo preestatístico, não está nem um pouco em questão um acúmulo de dados empíricos da natureza de modo a transformar conhecimentos prováveis em conhecimentos certos. Alem do mais, tanto para Xenófanes como para Alcméon, aquilo que a inteligência humana pode e deve aspirar não é o conhecimento perfeito sobre as coisas que escapam aos sentidos, sua meta própria é um conhecimento provável no sentido do latim *probabilis*, quer dizer, um conhecimento que merece ser apreciado por seu conteúdo, a despeito de suas limitações, e acolhido".

7.7.3. Brisson

O artigo de Brisson é o clímax de nossa exposição sobre os comentários ao texto de Burnyeat, já que o estudioso franco-canadense se opõe sistematicamente à interpretação proposta em ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ. Vamos apresentar de maneira sucinta a argumentação de Brisson (2012b) e mostrar em que medida sua crítica a Burnyeat está vinculada à defesa da interpretação da teoria dos dois mundos.[254]

Para Brisson, o artigo de Burnyeat é "brilhante" (Brisson, 2012b, p. 370), embora ele discorde da maior parte das proposições ali expostas, com exceção de um ponto maior de concordância. Segundo Brisson, o artigo de Burnyeat tem a vantagem de ressituar o Timeu numa tradição que investiga a origem do universo e que remonta a Hesíodo, e assim acaba por reconhecer acertadamente o "caráter

[254] Brisson tem o mérito de associar sua visão da ontologia, da epistemologia e do discurso platônico com a cosmologia dos diálogos, o que não é comum nos estudos tradicionais, e, num artigo também de 2012, publicado no Brasil, vincula a cosmologia platônica à teoria dos dois mundos. Conforme Brisson (2012, p. 19): "Para Platão, uma cosmologia deve estar na medida para responder às três questões seguintes: em que condições o mundo sensível pode vir a ser cognocível? De que maneira vem a ser descrito? Como é possível agir nele eficazmente? Questões que ultrapassam a convicção universalmente partilhada no mundo grego antigo: o que é submetido a uma constante transformação não pode ser considerado como realidade verdadeira. Para vir a ser objeto de discurso e de conhecimento, o mundo sensível deve apresentar, na sua transformação mesma, algo que não se transforme, algo que apresente uma permanência verdadeira e que, portanto, se encontre idêntica em todos os casos. Platão dá conta dessa exigência ao colocar tal hipótese desconcertante para um contemporâneo: existe um mundo das Formas, realidades imutáveis e universais, que só o intelecto pode conhecer, que engendra um discurso verdadeiro, e às quais participam as coisas sensíveis, suas cópias. E tal participação que, operando pelo viés das matemáticas, assegura ao mundo sensível suficiente permanência e regularidade para que se possa falar dele, conhecê-lo e agir de modo eficiente."

mítico" do diálogo. Desse modo, Burnyeat está correto em traduzir μῦθος por "mito", por oposição a Vlastos e Rowe, que supõem que μῦθος seja apenas uma "história narrativa" (Brisson, 2012b, p. 374), como já foi visto. Brisson acrescenta ainda outras razões mais gerais como motivos para se considerar o μῦθος como "mito", como, por exemplo, o fato de o mito não poder produzir certeza nos seres humanos e permanecer no lado da crença – o mito toca as partes mais baixas da alma, como o θυμός (traduzido como "espírito" (*spirit*)) e o "desejo" (ἐπιθυμία). Outra razão, qualificada de mais essencial pelo autor, é que o discurso do *Timeu* não se refere ao inteligível e não pode por isso ser considerado ciência (Brisson, 2012b, p. 375). Deve ser notado que Brisson não deixa de assinalar que se o discurso do *Timeu* não pode ser considerado ciência, tampouco ele pode ser considerado como opinião, que por definição é acompanhada pela sensação ou percepção sensível.

As concordâncias entre Burnyeat e Brisson cessam na tradução de μῦθος por "mito". Em todos os outros aspectos, ela difere. Para começar, tal como Betegh, Brisson destaca que o verbo ἐξηγεῖσθαι tem usos que são completamente seculares, mesmo que os ἐξηγηταί sejam magistrados religiosos nas *Leis* e na *República*.[255] Depois, Brisson destaca que, em *Timeu* 29b4-5, os λόγοι devem se referir a quaisquer discursos, sobre o sensível e o inteligível, dentro e fora do *Timeu*, e não apenas aos muito especiais discursos sobre a origem divina do mundo. Em terceiro lugar, devemos reconhecer o "axioma" (que Burnyeat rejeita, segundo Brisson) da oposição que vai do nível ontológico ao epistemológico e ao linguístico entre modelo e imagem, verdade e

[255] Segundo Brisson (2012b, p. 380, n. 55), ἐξήγησις pode ter um sentido não religioso em *Leis* (I, 632a2), tal como o verbo ἐξηγεῖσθαι em *Crátilo* (407b1), *República* V (474c6) e *Leis* VII (816c2), XII (959a2).

crença e discurso verdadeiro e discurso verossímil (Brisson, 2012b, p. 380-381). Além disso, Brisson recusa a crítica de Burnyeat a Cornford por este ter introduzido um "apenas" (*but*) e um "somente" (*only*) que para o estudioso inglês não teria correspondente no texto grego. Segundo Brisson, como se trata de um texto introduzido por um "δὲ", a nuança do "somente" ou do "apenas" não é estranha ao texto de Platão, e não pode ser condenada como uma tradução errônea (Brisson, 2012b, p. 379-380). Apesar de não ter escolhido essa opção em sua tradução do *Timeu* (1992/2001), vale notar que, de fato, ao longo de seu artigo Brisson vai se referir à cópia ou à imagem precedida sempre por um "apenas", um "meramente" ou um "somente", o que é um indício da opinião do autor em favor da perspectiva dos dois mundos.[256] Um último ponto a ser notado é que Brisson critica Burnyeat por omitir uma passagem crucial do proêmio do discurso de Timeu, isto é, por não ter citado 28b2-29d1, trecho em que o astrônomo elabora a "oposição ontológica e epistemológica entre sensível e inteligível" (Brisson, 2012b, p. 371).

Depois de termos apresentado as objeções de Brisson mais específicas a pontos determinados do texto de Burnyeat, passemos à crítica geral do autor franco-canadense, que assinala a grande desvantagem de ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ:

> Mas ela [a interpretação de Burnyeat] tem a desvantagem de tentar a todo custo deixar de lado a doutrina Platônica em dois pontos essenciais que os filósofos contemporâneos acham difícil de aceitar. 1) Para Platão, no *Timeu*, todas as coisas sensíveis são meramente imagens de uma genuína realidade separada que tem o

[256] Isso ocorre nas páginas 370, 374, 378, 381, 382, 384, 387, 388, 390, 391.

> papel de modelo, e 2) o estatuto de um discurso com relação à verdade depende do estatuto ontológico de seu objeto. A interpretação que Burnyeat propõe introduz uma distinção encontrada não em Platão, mas em Aristóteles, entre sabedoria prática e sabedoria teorética. Acima de tudo, ela chega perto da interpretação do *Timeu* mantida por um médio platonista como Alcínoo, para quem as Formas que servem ao deus como modelos para fazer o mundo são seus pensamentos, e o leitor do *Timeu* tem a tarefa de redescobrir o plano divino, os traços do qual subsistem neste mundo. (Brisson, 2012b, p. 370)

Note-se a linguagem forte de Brisson para definir a interpretação de Burnyeat, que deixaria de lado a "doutrina Platônica" (com "P" maiúsculo), porque essa doutrina não coadunaria bem com a perspectiva da filosofia contemporânea, que estaria sendo adotada por alguns estudiosos. E que doutrina é essa? Brisson fala da "separação" de uma realidade genuína, e nós vemos aqui uma alusão clara à interpretação da teoria dos dois mundos, numa de suas manifestações mais claras. [257]

Antes de respondermos às objeções de Brisson a Burnyeat, cumpre ainda explorar mais a interpretação tradicional do εἰκὼς μῦθος/λόγος que ele busca restaurar. Para Brisson, Burnyeat não aceita o ponto doutrinal de que "o valor de verdade do discurso não depende somente da adequação do discurso ao objeto, mas também e primariamente depende do estatuto ontológico de seu objeto" (Brisson, 2012b, p. 380). Essa definição de que pensamento e discurso

[257] Em seu livro sobre o *Timeu* de Platão, Brisson (1998, p. 104) é taxativo: "Mas o que é o mito verossímil? É aquele que tem por objeto o verossímil (εἰκός), isto é, o que é efetivamente a imagem (εἰκών) do mundo das formas inteligíveis."

são determinados em função de seus objetos é repetida ao longo do artigo de Brisson (Brisson, 2012b, pp. 381 e 382), e, para o autor, este é um "[...] axioma vinculado por mais de dois milênios e meio ao nome de Platão" (2012b, p. 382). Assim, o sentido de εἰκὼς μῦθος para Brisson é claro: o mito do *Timeu* é verossímil "[...] simplesmente porque seu objeto é o sensível, que é uma mera imagem (*eikôn*) do inteligível". Ou ainda, o εἰκὼς λόγος é "[...] apenas provável, porque lida com o mundo no qual vivemos" (2012b, p. 382). Nas palavras de Brisson:

> Como Timeu está falando do mundo sensível, que é uma mera imagem da realidade genuína, realidade inteligível, seu mito e sua explanação não podem atingir uma verdade estável, cujo objeto é realidade, e eles devem ficar contentes com a verossimilhança (*eikôs*), cuja verdade pode ser abalada pela persuasão. (Brisson, 2012b, p. 391)

Brisson está propondo contra Burnyeat uma variante forte da interpretação da teoria dos dois mundos, na sua versão *standard*, como vimos no capítulo 2, adaptada ao contexto do *Timeu*. Assim, Brisson conclui que a interpretação de Burnyeat estaria de algum modo desprezando a "existência de realidades inteligíveis separadas", além de tentar "extrair o diálogo da totalidade da obra de Platão" (Brisson, 2012b, p. 391). Com sua leitura focada no raciocínio prático do Demiurgo, Burnyeat teria desviado-se da "doutrina Platônica" e, paradoxalmente, teria se aproximado da interpretação médio platônica das Formas como pensamentos na mente de deus, em particular na versão de Alcínoo (Brisson, 2012b, p. 391).[258]

[258] Conforme Brisson (2012b, p. 370, n. 11), Alcínoo faz das Ideias pensamentos de deus em *Didascálicos* XII, 166, 39–168, 7 e também 163, 11–164, 6.

Como podemos perceber, a principal crítica de Brisson a Burnyeat é que este último não estaria partilhando da interpretação da teoria dos dois mundos, que seria então a genuína doutrina platônica. Nesse ponto, Brisson faz coro a autores como Ferrari (2000, 2014), Fronterotta (2014) e Trabattoni (2016), já discutidos no capítulo 2, que procuram restaurar a interpretação da teoria dos dois mundos, e que em comum clamam que as recentes objeções à referida interpretação são devidas a um preconceito dos filósofos contemporâneos, que não poderiam "aceitar" a doutrina metafísica de que a verdade para Platão é uma propriedade dos objetos e não apenas dos discursos ou conteúdos proposicionais.

Agora que a perspectiva de Brisson com relação a Burnyeat foi apresentada, podemos passar a algumas breves respostas às objeções postas pelo autor franco-canadense. Responderemos primeiro ao segundo ponto posto por Brisson, relativo à proximidade entre a leitura de Burnyeat e a interpretação médio platônica das Formas como pensamentos na mente do Demiurgo. A nosso ver, tal objeção não procede, uma vez que Burnyeat não defende explicitamente a tese que Brisson lhe atribui, e não faz qualquer menção às doutrinas médio platônicas em seu artigo. A impressão de que Burnyeat faz das Ideias pensamentos na mente divina só pode ser devida à ênfase que o estudioso inglês dá à noção de raciocínio prático e à atividade racional do Demiurgo. Mas, vale repetir, em momento algum de seu texto Burnyeat defende a tese médio platônica referida por Brisson. Mais ainda: não apenas Burnyeat não se refere aos médio platônicos mas, se não tememos uma argumentação *ad hominem*, podemos notar que é Brisson que se aproxima mais da influência médio e neoplatônica na medida em que esta tem um papel fundamental na elaboração da

própria doutrina dos dois mundos que ele procura restaurar (como foi mostrado no capítulo 6).

Depois, podemos passar ao primeiro ponto da crítica de Brisson. Trata-se da suposta alienação que a interpretação de Burnyeat manteria com relação à teoria ontológica-epistemológica platônica madura.

Em primeiro lugar, devemos notar que Brisson constrói seu artigo como se Burnyeat não reconhecesse a distinção de dois tipos de objetos em Platão, os objetos eternos e imutáveis do conhecimento e os objetos instáveis e mutáveis do reino do vir a ser. Mas essa impressão não é exata. Burnyeat não constrói sua leitura alternativa à teoria dos dois mundos tal como Fine (1978) o fez, destituindo a diferença no plano dos objetos e ficando com a diferença apenas no plano dos conteúdos das proposições (cf. capítulo 2). A nosso ver, Burnyeat reconhece perfeitamente a diferença no plano dos objetos dos discursos, como não poderia deixar de ser, uma vez que sua leitura parte principalmente da passagem 29b-d do *Timeu*, em que Timeu distingue os objetos imutáveis e os objetos mutáveis, dos quais é possível ter um discurso ou mito razoável ou apropriado – e esse é, no fim das contas, o sentido da diferenciação proposta por Burnyeat entre sabedoria teorética e sabedoria prática. Talvez Brisson tenha sido levado à sua interpretação de que Burnyeat rejeita a distinção de objetos pelo fato de este último enfatizar o outro lado do processo, a saber, os diferentes tipos de padrões discursivos/cognitivos que aspiram a fazer jus a seus objetos.[259] Em suma, ocorre que Burnyeat

[259] Brisson, no entanto, reconhece a "ambiguidade" do conceito de verdade em Platão e a existência de um sentido "forte" e um sentido "fraco". No sentido forte, a verdade depende do estatuto ontológico do objeto, como foi visto no corpo de nosso texto. Já com relação ao sentido fraco, Brisson (2012b, p. 381), diz o seguinte: "De fato, há uma

reconhece sim a distinção de objetos, mas não reconhece a separação de dois mundos, e não devemos perder de vista os detalhes e as sutilezas de seus argumentos para defender uma tal posição.

Outro ponto a ser notado é a crítica de Brisson à distinção entre uma sabedoria teorética e uma sabedoria prática, suposta no artigo de Burnyeat. Segundo Brisson, tal tipo de distinção seria mais próprio a Aristóteles do que a Platão. Talvez essa seja a objeção mais promissora ao artigo do intelectual inglês, uma vez que Platão parece ter mantido unidos os diversos campos da investigação filosófica, como ética e política, epistemologia e ontologia, etc. (Cherniss, 1936), bem como a teoria e a ação. No entanto, Brisson não mais que se refere a essa possível contestação, a qual poderia ainda ser respondida da seguinte maneira: mesmo que Platão em geral não distinga teoria de prática, nada impede que na argumentação específica do *Timeu* ele dê um passo nesse sentido.[260]

Por fim, a leitura de Burnyeat tem ainda a vantagem de manter suficientemente separadas a noção de δόξα e a noção de εἰκὼς μῦθος. Brisson reconhece essa diferença num primeiro momento (Brisson, 2012b, p. 375), uma vez que o mito para o autor franco-canadense é inverificável e não pode ser submetido a teste, enquanto a opinião é sempre acompanhada pela sensação, como afirmado em *Timeu* 27d-28a e 51c-e. Ora, temos aí uma diferença insuperável que Burnyeat mantém e que Brisson, apesar de reconhecer num primeiro momento, tende a enfraquecer no curso de sua leitura. A origem do κόσμος e a

ambiguidade no uso da palavra verdade em Platão. Quando ela é usada num sentido fraco, a palavra indica a adequação do discurso com as coisas ou eventos nas quais ela se sustenta; isto, sobretudo, é porque nós podemos falar de opinião verdadeira."

[260] Vale notar que, também para contornar uma versão forte da teoria dos dois mundos, Ferrari já havia acenado a uma distinção entre teoria e prática em Platão. Cf. capítulo 2, seção 2.2.3.

consideração do mundo como um todo não são objetos da δόξα, o modo cognitivo correspondente ao dito mundo sensível. O εἰκὼς μῦθος é um tipo especial de discurso e cognição, e, tal como o raciocínio bastardo, não pode ser simplesmente reduzido à δόξα, como acaba por fazer Brisson.

Essas são as razões mais específicas pelas quais as objeções de Brisson ao artigo de Burnyeat são contestadas. Outras mais gerais podem ser encontradas ao longo deste livro, em que argumentamos sistematicamente contra a interpretação da teoria dos dois mundos.

Conclusão

Como foi visto, a posição de Burnyeat se estabelece sem o auxílio da interpretação da teoria dos dois mundos e em certos pontos a confronta abertamente, na medida em que se reconhece como polêmica e alternativa ao que se pode chamar de entendimento "tradicional". Nesse caso, embora talvez nem fosse esse o fulcro do artigo de Burnyeat, a interpretação tradicional é desafiada nos seguintes pontos: nem todo discurso ou mito sobre o sensível é um εἰκὼς μῦθος, assim como nem todo discurso sobre as realidades inteligíveis é verdadeiro; embora a verdade seja propriedade dos objetos, ela não se manifesta senão nos discursos e pensamentos, e Burnyeat enfatiza a importância da dimensão discursiva e ou anímica na constituição dos juízos e no sentido de verdade como adequação. O discurso do *Timeu* não é um εἰκὼς μῦθος/λόγος porque descreve o dito mundo sensível, mas é um discurso religioso assim como científico-matemático que revela que esse mundo é o melhor possível. Nesse sentido, a exegese da bela obra que o mundo é revela as

estruturas racionais e teleológicas da realidade, e que esse mundo é na verdade um κόσμος, e não uma ἀκοσμία, para parafrasear as palavras de Sócrates a Cálicles no *Górgias* (507e5-508a8). Extrapolando a partir do artigo de Burnyeat, pode-se dizer que esse reconhecimento é o primeiro passo para se buscar o conhecimento de aspectos particulares do mundo e as diversas questões que surgem quando se busca conceber sua origem e sua estrutura.

Vimos que a posição de Burnyeat, desde que devidamente analisada, consegue ultrapassar as objeções menores postas a ela, relativas a detalhes de sua leitura. Entretanto, a objeção maior, como foi mostrado, é a interpretação da teoria dos dois mundos, o modo tradicional e mais difundido de entender o significado do εἰκὼς μῦθος/λόγος. Pensamos que o artigo de Burnyeat mobiliza as razões suficientes para prescindir da teoria dos dois mundos e ainda assim prover uma interpretação coerente do mito razoável do *Timeu* dentro dos limites postos pelos textos primários. Pensamos ainda que, do mesmo modo que a argumentação de Burnyeat apoia nossa tentativa de crítica à teoria dos dois mundos, a nossa crítica à teoria dos dois mundos apoia mutuamente a leitura de Burnyeat. Pois, como foi visto, uma das objeções às teses de Burnyeat derivava de uma consideração da filosofia platônica como um todo, como se esta, no *Timeu* e para além dele, pudesse ser representada adequadamente como uma teoria de dois mundos. Contra essa visão global da filosofia platônica, propõe-se uma leitura diferente que deflaciona a interpretação da teoria dos dois mundos, e consequentemente, permite leituras alternativas de temas já consolidados no estudo de Platão.

Para finalizar, vale relembrar um dito de Burnyeat logo após ele comentar a passagem (*Timeu* 59c-d) em que Timeu afirma que passar o tempo fazendo mitos razoáveis, relaxando um pouco dos estudos

sobre as realidades eternas, é um passatempo "modesto" e "razoável" (μέτριον παιδιὰν καὶ φρόνιμον): "para se lembrar: Platão sustenta que você se torna o que você estuda. Física também é ὁμοίωσις θεῷ, tornar-se como um deus" (Burnyeat, 2005, p. 159).

Conclusão

A via da tríade mundo, espaço e lugar se mostrou consistente como uma alternativa à visão mais geral de Platão como o filósofo dos dois mundos. Ao longo dos sete capítulos deste livro, procuramos mostrar como uma leitura diferente da principal interpretação dos diálogos faz sentido e mesmo surge como necessária diante de uma compreensão atenta das obras, do *Timeu* em especial, que, ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, traz elementos que não só são diferentes como depõem contra a interpretação da teoria dos dois mundos em seus princípios mais básicos.

Mais do que resumir os resultados da pesquisa aqui, pensamos que este livro dá margem à formulação de alguns argumentos anti teoria dos dois mundos, sendo eles o metodológico, o filológico, o histórico, o cosmológico e, finalmente, o corológico-topológico. Estes argumentos estão intimamente relacionados e foram elaborados ao longo do livro, com uma ênfase num ou noutro capítulo.

O argumento metodológico, presente ao longo de nosso texto, mas concentrado no capítulo 2, na Introdução e sobretudo no capítulo 1, mostra que a teoria dos dois mundos foi consolidada como a principal interpretação geral da obra platônica, tornando-se mesmo um paradigma de leitura. Em geral, com pouco ou nenhum esclarecimento acerca do que significa e o que implica uma teoria dos dois mundos, a maioria dos comentadores aderiu a essa interpretação e a colocou no centro da reflexão platônica, como a principal tese dos diálogos de maneira geral. Entretanto, apesar da ubiquidade, sustentamos que a maioria dos comentadores que aderem à

interpretação da teoria dos dois mundos acaba por estereotipar a filosofia dos diálogos (e mesmo fora deles, como na teoria dos princípios da escola de Tübingen-Milão), fazendo uma caricatura de algumas das principais discussões das obras. Nesse caso, ocorre algo interessante: apesar de quase nunca figurar como objeto direto da investigação, como nos autores críticos da teoria dos dois mundos, a referida interpretação está presente de modo subliminar como a estrutura profunda das leituras de Platão, assumindo portanto os contornos do próprio método mais consagrado de se ler os diálogos. Por outro lado, contudo, nota-se que a interpretação da teoria dos dois mundos encontra-se desgastada, talvez por causa de sua naturalização, sendo em alguns casos até inconsistente consigo mesma, por não retirar as devidas consequências da atribuição a Platão de uma doutrina dos dois mundos, que no fundo reduz a hipótese das Formas inteligíveis ao absurdo. A despeito de alguns autores terem se proposto a reviver a teoria dos dois mundos nos últimos anos, como, por exemplo, Brisson (2012b), Fronterotta (2014), Ferrari (2014), Trabattoni (2016) e Moss (2021), esse movimento de renovação da teoria dos dois mundos é consequência e reação ao impacto causado por uma minoria de intérpretes, entre os quais Fine, que mais recentemente se puseram a criticar esse dogma associado ao nome de Platão por mais ou menos dois milênios.

Por isso, foi necessário, antes de fazer uma crítica à interpretação da teoria dos dois mundos, reconstruir o padrão dos dois mundos, sobretudo no capítulo 2, com a consciência de que, na mesma medida em que propusemos um esclarecimento e definição do que poderia significar a teoria dos dois mundos, surgiriam claros os problemas, as lacunas, as aporias e as insuficiências da referida interpretação. Nesse sentido, a exploração dos tópicos dos sentidos, pressupostos, origens

e implicações da teoria dos dois mundos nos levou a propor uma outra maneira de ler os diálogos, baseada em outra resolução metodológica, que dispensa o tradicional e forte dualismo presente na via clássica. Ora, os comentadores que em geral partem do dogma dos dois mundos só podem chegar circularmente a uma interpretação de dois mundos. Seguindo uma metodologia diferente, podemos inverter o paradigma dominante, e afirmar que, mais do que a doutrina esotérica dos princípios, assumir a resolução metodológica contrária à teoria dos dois mundos é que fornece as bases para novas interpretações e representa uma verdadeira quebra de paradigma na leitura de Platão.

Em segundo lugar, apresentamos o argumento filológico, que é bastante simples e ao mesmo tempo cogente. Ele diz que Platão não amparava uma dicotomia de dois mundos separados e opostos simplesmente porque o filósofo nunca se expressou assim. Caso Platão tivesse uma teoria dos dois mundos, ele poderia tê-la apresentado claramente através dos termos κόσμος νοητός/κόσμος αἰσθητός, que se consagraram na tradição platonista. Platão era no geral muito cuidadoso com a escolha das palavras, e isso transparece em seus diálogos numa metalinguagem que discerne e explora o sentido dos termos empregados, frequentemente destacando sua polissemia, tal como em *República* 509d3-4, em que Sócrates discute a propriedade do nome οὐρανός e do adjetivo ὁρατός para definir o gênero do visível, e diz que devemos evitar "sofismar sobre o nome" (σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα), ou no *Timeu* (28b-c), em que faz equivaler os nomes "mundo" (κόσμος) e "céu" (οὐρανός), ou ainda algum outro nome que se prefira, já que eles podem expressar a mesma noção geral no diálogo. Em um sobrevoo pelo lugar que nenhum poeta até então hineou, segundo Sócrates no *Fedro* (247c3), o ὑπερουράνιος τόπος, passamos brevemente por algumas passagens dos diálogos que deram ensejo à projeção da

terminologia dos dois mundos, abundante nos comentários modernos sobre a filosofia de Platão, sobre os textos próprios do filósofo ateniense, a despeito de não haver no *corpus* a afirmação desses termos. Como foi visto neste livro, ao invés de falar de um mundo sensível e um mundo inteligível, Platão fala antes de dois τόποι, o inteligível e o visível, assim como, no *Timeu*, estabelece como paradigma do mundo o ser vivo inteligível. Desde que se percebam esses detalhes, somos levados a questões concernentes ao estatuto desses lugares, bem como ao papel da descrição do modelo do mundo, ou seja, podem ser levantados os problemas de ordem topológica e cosmológica como os apresentados em nossa interpretação.

Se considerarmos a difusão e a influência da teoria dos dois mundos, pode-se dizer que uma investigação sobre a origem do vocabulário dos dois mundos termos está longe de ser algo como "σοφίζεσθαι περὶ τὸ ὄνομα", segundo a referida expressão da *República*. Conforme já foi notado, o fato de Platão não haver usado em qualquer de suas obras o par de opostos κόσμος νοητός/κόσμος αἰσθητός, de saída, portanto, é altamente significativo. Como afirmou Kahn, ainda nos anos 60, ao salientar o aspecto locativo de εἰμί implicado em todo uso existencial do verbo, o que temos o hábito de chamar de mundo inteligível é apresentado por Platão "*quite literally as an intelligible region or place*" (Kahn, 1966, pp. 258-259). Do mesmo modo, segundo Nails (2013, p. 79), os comentadores e tradutores "*have put starch into Plato´s Greek*", projetando nos termos relacionados à localidade nos diálogos a linguagem dos dois mundos, o que levou a um exagero nas suposições da interpretação em pauta.

Nesse sentido, o argumento filológico contra a interpretação da teoria dos dois mundos, que perpassa toda estrutura deste livro, é sim válido, apesar da descrença de alguns autores, que não veem na

inexistência do vocabulário dos dois mundos na obra platônica qualquer força, uma vez que Platão teria elaborado o conceito ou a ideia dos dois mundos apesar de não tê-lo expressado literalmente. Entretanto, bem medida a pertinência do argumento filológico, isto é, conferida sua validade em articulação com os outros argumentos deste livro, pode-se dizer que é melhor prescindir da terminologia dos dois mundos, assim como dos conceitos, uma vez que o próprio Platão o fez.

Intimamente vinculado ao argumento filológico está o argumento histórico, apresentado parcialmente no capítulo 1 e sobretudo no capítulo 6. Nesse caso, o argumento histórico diz que não há dicotomia de dois mundos em Platão porque tal recorte é um produto do platonismo, mais do que do filósofo da Academia, e sua data de nascimento, segundo as evidências disponíveis, coincide com a da obra de Fílon de Alexandria. É notável que Aristóteles, a Academia antiga e a Academia média não tenham aderido ao dogma dos dois mundos, uma doutrina que inversamente começa a aparecer no assim denominado médio platonismo, bem como entre os autores cristãos platonizantes, para atingir seu ápice, por assim dizer, nas *Enéadas* de Plotino, na qual a doutrina dos dois mundos é plenamente desenvolvida, tornando-se, na antiguidade, a principal e mais influente obra sobre o tema (e exercendo particular influência sobre Agostinho).

Nos quase quatrocentos anos que separam a redação da obra de Platão e a obra de Fílon e sua posteridade, pode-se dizer que muitos deslocamentos teóricos tiveram lugar nessa trajetória. Como vimos no capítulo 1, no 2 e especialmente no capítulo 6, profundas alterações conceituais ocorreram entre a postulação platônica de um lugar inteligível e a criação do conceito, ou melhor, dos conceitos, de mundo

inteligível. Em primeiro lugar, foi necessário o sincretismo de escolas filosóficas que caracterizou o médio platonismo para se postular a tríade deus, Ideias e matéria como os três princípios fundamentais do platonismo, e com isso alterar substancialmente o estatuto do Demiurgo e das Ideias, sendo que estas se tornam pensamentos na mente de deus e subordinadas a ele. Além disso, o modelo do mundo no *Timeu* como o νοητόν ζῷον é substituído pelo κόσμος νοητός, enquanto a χώρα deixa de ser concebida como o espaço-lugar e passa a ser interpretada aristotelicamente como matéria. Embora não tenhamos tratado do esquecimento do sentido do espaço-lugar em função do sentido material do receptáculo, dando mais ênfase à história do termo κόσμος νοητός, podemos dizer que os médio platonistas e os platonistas do Império transformaram substancialmente o pensamento de Platão, em termos teológicos, ontológicos, cosmológicos e epistemológicos, e a doutrina dos dois mundos esposada por esses autores, que exercerá profunda influência nas releituras medievais e modernas da filosofia platônica, demonstra essa diferença.

Vimos no capítulo 6 que é melhor falar de mundos inteligíveis do que supor um único mundo inteligível comum aos autores que usam a expressão e o conceito. Como foi apontado brevemente, cada pensador estabelece nuanças e diferenças na noção de κόσμος νοητός, sendo melhor considerar as peculiaridades de autor para autor e de contexto para contexto. Além disso, se podemos concordar que os adeptos da teoria dos dois mundos de algum modo partem de Platão, ao contrário de Runia (1999), contudo, não pensamos que a doutrina dos dois mundos represente apenas um "passo pequeno" com relação aos diálogos, como ele afirmou em seu estudo pioneiro sobre a história do termo "mundo inteligível". Não se trata apenas de um passo, e sim

de muitos passos, que não são assim tão pequenos, e em alguns casos podemos falar mesmo de um salto. Enfim, ao propormos uma história da interpretação dos dois mundos, apresentamos uma perspectiva que também tem a vantagem de restituir a originalidade do médio e do neoplatonismo, atribuindo a esses movimentos a própria invenção da teoria dos dois mundos. Nesse sentido, concordamos com o sintético comentário de Gadamer (1988, p. 260), para quem "Platão não era o platonista que ensinou dois mundos".

Depois do argumento histórico, temos o argumento cosmológico contra a teoria dos dois mundos. O argumento cosmológico estabelece que não há teoria dos dois mundos em Platão basicamente porque o mundo para o filósofo ateniense é uno e único. Como diz Dixsaut, na obra de Platão, "*de monde, il n'y en a qu'un*" (Dixsaut, 1980, p. 123). Nesse caso, devemos compreender que o mundo é simultaneamente sensível e inteligível, é uma mistura e interação de inteligência e necessidade, é uma realidade dialética que por um lado é noética, por outro lado é sensível; esses dois aspectos ou essas duas ordens formam o todo, o único que há. O sensível não é um mundo a não ser por participação das Formas, e não possui autonomia e autossuficiência para subsistir de maneira independente, de tal modo que não pode haver um κόσμος αἰσθητός propriamente separado. O mundo, por ser uma cópia, uma imagem de um modelo inteligível, contém nessa medida a razão de sua inteligibilidade e não remete a uma ordem exterior, um outro mundo como modelo. Além disso, como vimos sobretudo no capítulo 4, o modelo do mundo não é um outro mundo, e sim um ser vivo inteligível.

A escolha pelo tema do capítulo quarto já destoa da via *standard* de tratamento da questão dos dois mundos. Na via *standard*, o mais natural seria enveredar por outras questões, como a da alma do

mundo, a do Demiurgo, a dos diferentes tipos de cognição e diferentes tipos de movimento da alma, o problema do εἰκὼς μῦθος e da literalidade ou não da diegese do *Timeu*.[261] Contudo, este trabalho escolhe um caminho diferente, mas elegível, já que se trata de problematizar a interpretação da teoria dos dois mundos. Nesse sentido, o capítulo 4 contrapõe à via *standard* uma questão que surge como desdobramento consequente da afirmação da interpretação da teoria dos dois mundos, a saber, o modelo do mundo. Literalmente falando, o paradigma do mundo não é um mundo inteligível (κόσμος νοητός), mas sim um ser vivo inteligível, um νοητόν ζῷον, também descrito como ὃ ἔστιν ζῷον (39e8). Trata-se de uma noção singular no *corpus platonicum*, que demanda um grande esforço interpretativo para seu entendimento.

Foram elaboradas seis seções para tratar do problema. Começamos pela determinação do significado de ser vivo no *Timeu* e mostramos como o mundo é concebido como um ζῷον. Depois foram introduzidas as principais vias de tratamento da questão, com um comentário sobre os artigos de Keyt (1971), Parry (1979; 1991) e Thein (2006). Procuramos mostrar, sobretudo com auxílio da formulação de Thein, que não se pode projetar a figura do modelado (o mundo) na figura do modelo (o ser vivo inteligível), e que a maioria das interpretações do ser vivo inteligível acaba confundindo essa noção com a de mundo inteligível. Criar um duplo mais elevado do mundo não é explicar sua constituição, e não é esta duplicação inócua que Platão está fazendo em sua reflexão sobre a origem e a organização do mundo.

[261] Para um bom tratamento dessas questões gerais envolvendo o estatuto do Demiurgo, a literalidade ou não da narrativa do *Timeu*, a posição do diálogo no *corpus* e a ênfase nas obras da razão, ver a dissertação de Manini (2014).

Depois, foi acrescentado um suplemento no capítulo com mais três seções destinadas a deslindar os efeitos interpretativos do modelo do mundo como o ser vivo inteligível. Foi mostrado que, já no *Timeu*, há uma preocupação de conceber a organização da região inteligível a partir de termos associados à noção de vida, que culminará no *Sofista* (248e-249b) com a necessidade de se atribuir movimento e vida à alma, ao ser e à inteligência. Desse modo, o παντελῶς ὄν do *Sofista* (248e7-249a1) parece ser um cognato do παντελής ζῷον do *Timeu* (31b1), sendo conveniente ainda destacar que, em nenhum dos dois diálogos, o *Sofista* e o *Timeu*, nem o modelo do mundo nem as relações das Formas entre elas são denominados de κόσμος νοητός.

Voltamos ao tema da definição de teoria dos dois mundos *standard*, e contrariamente a Fronterotta, foi salientada a dimensão ontológica da noção de vida num determinado lugar, vida situada. Foi questionado o paradigma artesanal-produtivo que aviltou a peculiar significação vitalista do νοητόν ζῷον e do ὁρατὸν ζῷον, o mundo, priorizando o modo artificialista e a figura do modelador (o Demiurgo) ao invés do modelo (o ser vivo inteligível) e do produto (o ser vivo visível). Depois de assegurarmos que a interpretação da teoria dos dois mundos é incapaz de lidar com a peculiaridade do ser vivo inteligível, negamos também a existência de uma "*two-life theory*", em analogia com uma "*two-worlds theory*", afirmando que a vida se constitui num vasto *continuum*, com graus ou tropos distintos, de acordo com o lugar que cada uma dessas vidas tem como situação, no interior da vida do todo, isto é, o mundo.

Enfim, questionamos também uma imagem muito comum atribuída à suposta teoria dos dois mundos de Platão, a compreensão de que o mundo inteligível não é mais do que uma ilusão e tem uma vida falsa, tragada da vida do mundo sensível, em relação ao qual

atuaria como um parasita metafísico sem efetividade e sem valor. A descrição da relação entre o primeiro e o segundo gênero a partir da relação entre o ζῷον ὁρατὸν e o νοητόν ζῷον mostra que o plano inteligível possui uma vida própria, que se estende até e *se torna* a vida sensível e suas diversas espécies, que ocupam diferentes habitats e têm diferentes tipos de movimentos. Como lembra Thein (2006), o modelo do mundo nunca é denominado de κόσμος, mas apenas o resultado da produção é chamado de mundo, de tudo (universo) e de todo. O *Timeu* seria a primeira Teodiceia séria, sendo que o mundo é um verdadeiro todo com valor superior às suas partes, com todas as sortes de espécies, à diferença do modelo, que não seria um κόσμος νοητός, um todo com valor superior ao valor de suas partes e um mundo separado.

Talvez esse capítulo tenha radicalizado demais a noção do ser vivo inteligível por não o tomar como uma Forma inteligível. Mas, de qualquer maneira, se não for possível deixar de tomar o νοητόν ζῷον por uma Forma inteligível, ao menos é possível afirmar que ele não é a Forma do mundo; o mundo não tem uma Forma inteligível, pois ele é mais do que a participação no ser vivo inteligível, e não se esgota nela (além de ser sustentado pela χώρα, o mundo, organizado de acordo com regiões estruturadas, forma um todo para além da soma de suas partes, mimetizando a vida do modelo noético com um movimento perpétuo).

Enfim, contra a teoria dos dois mundos, foi elaborado ainda o que pode ser chamado de argumento corológico-topológico. Nesse caso, em primeiro lugar, mostrou-se no capítulo 3 e sobretudo no capítulo 5 que as noções de espacialidade e de localidade são fundamentais em Platão e exercem um papel vital não apenas na própria cosmologia, naturalmente, mas também na ontologia e na

epistemologia dos diálogos, especialmente no *Timeu*. Portanto, foi apontado o sentido ontológico forte de espaço e lugar e como essas noções não deveriam ficar de fora como ficaram no tratamento *standard* da teoria dos dois mundos.

Também aqui nos posicionamos contra Algra (1995) e Miller (2003), que tendem a deflacionar a importância da noção de espaço em Platão. Algra aponta que Platão não separa adequadamente espaço de matéria e que, portanto, o filósofo da Academia não teria uma concepção de "espaço" propriamente dita. Miller (2003, pp. 155 e 162) nega que Platão esteja falando do espaço, uma vez que ele discute duas entidades no terceiro gênero, o receptáculo, seu "membro físico", e o "lugar" (*place*), mantendo uma concepção menos inflacionada da localidade como relativa, já que não há o estabelecimento de um "*grid* absoluto" (Miller, 2003, p. 151). Para Miller (2003, p. 122), quando Timeu declara abertamente que tudo aquilo que é deve ser necessariamente num lugar e ocupar um espaço (52b-c), concepção que de resto seria um truísmo no mundo grego, ele está sendo irônico, pois no fundo ele está combatendo essa tese que poderia ser descrita como materialista em geral, e democrítea em particular, de que os únicos entes reais são os corpóreos, já que, por outro lado, Platão tem por característica postular entidades que não se localizam, as Formas.[262] Nós pensamos diferentemente: apesar de haver essa

[262] Note-se que, em 52 a-b, Timeu afirma que "[...] dizemos que é necessário que todas as coisas que **são** (τὸ ὂν ἅπαν) estejam numa posição em algum lugar e ocupem algum **espaço (**ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά), enquanto o que não tem alguma posição nem na terra nem no céu nada é (οὐδὲν εἶναι)." Como se pode ver, Platão utiliza uma linguagem do "ser" nessa passagem, à diferença de *Timeu* 27d-28a e do próprio momento anterior da passagem (52a-b), em que demonstra muito cuidado em separar a noção de ser, que nunca tem gênese (γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), da noção de vir a ser, que nunca é (ὂν δὲ οὐδέποτε). A utilização da linguagem do ser para afirmar esse princípio de que tudo o que é sempre ocupa um espaço-lugar é uma das passagens que levam a

polêmica contra o materialismo em Platão, ele ainda aceita a tese de que tudo aquilo que é deve ser num lugar, e elabora um tratamento do "espaço", ou, mais propriamente, *inventa* uma definição que, segundo Aristóteles, não existia antes. Ainda assim, com efeito, não é difícil imaginar porque os historiadores da ciência e da física são tão reticentes quanto a posicionar Platão na história dos conceitos de espaço e lugar, uma vez que seu discurso é de fato ambíguo e expressa a natureza ambígua da realidade que o filósofo tenta descrever.

Por isso, no capítulo 5, intitulado "χώρα como princípio de diferenciação", tratamos dessa *vexata quaestio* dos estudos platônicos, o enigma da χώρα, que concebemos como espaço-lugar. De fato, a primeira questão sobre a χώρα é simplesmente sobre o que ela é, pois sua introdução no diálogo sustenta várias dúvidas acerca da possibilidade de entender essa noção, que é manifestamente difícil, obscura e demanda um tipo de cognição específica para ela (o raciocínio bastardo). Em certo sentido, Derrida (1995) e Sallis (1999, p. 113) estão corretos em sugerir que a χώρα, em analogia com o Bom da *República* (509b8), é ἐπέκεινα τῆς οὐσίας.[263] Entretanto, esse estar além da essência muitas vezes foi visto como um estar *aquém* da essência, e não por acaso a χώρα foi identificada totalmente à "matéria" (ὕλη) num sentido aristotélico, perdendo assim sua dimensão coativa como responsável pela certa estabilidade que tem o vir a ser, que pode ser concebido como a instanciação ou a imitação das Formas num local.

uma provocativa e metafórica consideração do reino do ser como espacialmente situado.

[263] Não obstante, tal como Miller (2003, p. 32), somos mais otimistas quanto à determinação do sentido da χώρα, uma vez que essa noção desempenha um papel importante na cosmologia, na ontologia e na epistemologia de Platão.

A χώρα provoca um "sismo" (σεισμός) na exposição do *Timeu* (53a4) e mesmo um sismo em toda a obra platônica.[264] Dois gêneros não são mais suficientes para explicar aquilo que é. É necessário o terceiro gênero para completar o discurso sobre a geração do mundo. Só de ser algo, a χώρα desafia a interpretação dos dois mundos, aparecendo como o terceiro fator necessário à constituição do vir a ser. Portanto, uma vez que se reconheça a realidade do terceiro gênero, o dualismo da teoria dos dois mundos tem que enfrentar seriamente a postulação desse terceiro termo. Por outro lado, a χώρα não forma um mundo separado, e, ainda que pudesse formá-lo, seria um mundo vazio de objetos. A χώρα só faz sentido na relação com as Formas inteligíveis e os números, que o Demiurgo introduz no espaço, e é a chave para a μέθεξις, mais do que a confirmação do χωρισμός, a separação.

A χώρα foi definida como princípio de diferenciação e como particular nu, isto é, um objeto, visado pelo raciocínio bastardo, que não possui outra característica senão a de operar uma diferença e de fazer outra coisa ser, possuindo um "*thisness*" embora não um "*suchness*". As principais vias de entendimento do termo foram discutidas, em particular as que tomam a χώρα como espaço e matéria, mostrando como o juízo aristotélico da fusão entre χώρα e ὕλη prevaleceu, relegando a χώρα para o campo do indeterminado, do ilógico, do passivo e do inativo. Pensamos, ao contrário, que a χώρα tem um ser (ela participa do inteligível, devemos lembrar, mesmo que de maneira aporética (μεταλαμβάνον ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοῆτου; 51a7-b1), que sua postulação faz sentido, e que ela é coativa e

[264] Ver as ocorrências do verbo σείω (chacoalhar, sacudir) em 52e4, 52e8 e 53a3, além de 88d8 e 88e1, com relação ao movimento que o receptáculo faz em resposta ao movimento desorganizado dos traços dos elementos.

corresponsável pela existência do vir a ser, tendo, portanto, uma função cosmológica evidente.

Tocamos também no problema do substrato, que não pode ser dissociado seja do tema da χώρα ou do receptáculo seja do tema da constituição dos particulares sensíveis e de seu estatuto ontológico (por conseguinte, não pode ser separado da questão dos dois mundos). Questionamos os autores (Cherniss em especial) que tentam desvencilhar a noção de χώρα da noção de substrato num sentido aristotélico, mas que acabam favorecendo a concepção de um espaço absoluto, como se ele fosse um espelho. Para depurar a noção de χώρα da inflexão aristotélica, alguns comentadores pagaram um preço alto demais, como o referido Cherniss, que recusa corretamente que as Ideias possam ser localizadas, no entanto, ao custo de se pensar os fenômenos sensíveis como totalmente transitórios e sem realidade. Contra essa compreensão, que abona mais uma vez uma teoria de dois mundos numa versão robusta, foi proposta uma releitura da dimensão especial contida no conceito de χώρα, em que esta funciona como um "inferno quântico" (a expressão é de Nef (2012, p. 20)), e, seguindo Sattler, como um conjunto de potencialidades metafísicas relacionados à espacialidade (capacidade de ser compacto, metricidade, direcionalidade, entre outros), em que a χώρα é o *em que* as coisas estão, funcionando também, pois, como um espaço físico. Entretanto, de modo *derivado e indireto*, a χώρα é também o de que as coisas são feitas, uma vez que a interação das cópias das Formas e dos números com o espaço gera aquilo que *poderia* ser chamado de matéria, e que Platão chama simplesmente de "corpos" (σώματα), e, uma vez, de "gêneros" (γενῶν; 55e1). Não há, contudo, uma confusão entre espaço e matéria que torne a noção platônica totamelmente absurda, pois χώρα e ὕλη devem ser vistos como distintos, e foi preciso

também comparar o espaço-lugar platônico com as noções de lugar, matéria, substrato e matéria-prima de Aristóteles, afim de verificar as semelhanças e principalmente as diferenças da concepção platônica em relação ao juízo que dela faz o estagirita em suas obras, o qual marca a história da compreensão do terceiro gênero como ὕλη.

A dimensão especial da χώρα nos causou uma pressão, e, tensionados pela natureza ambígua, dual e de difícil determinação da χώρα, vimos como alguns comentadores apelaram para a noção de "campo" para explicá-la, recorrendo a uma concepção da física contemporânea, subrepticiamente presente nas visões de Cornford (1997 (1935), pp. 156 e 177) e sua analogia com o "espelho", e Cherniss (1954, pp. 153 e 173) com sua concepção de "*field*", patentemente assumida por Hussey (1993, p. XXXI), que enxerga na noção de χώρα o "protótipo das teorias de reservatório" modernas, e observada com certa suspeita por Sorabji, para quem Platão é "ambíguo", embora o autor não deixe de assinalar certa semelhança entre o filósofo da Academia e Einstein no que tange à definição de matéria não em termos de partículas, mas como "espaço dotado de propriedades" (Sorabji, 1988, p. VIII). De qualquer maneira, é na interação dos mimemas com o espaço que surgem os corpos, isto é, por assim dizer, a "matéria" num sentido platônico, o "de que", em linguagem aristotélica, enquanto a χώρα pode ser concebida como um particular nu, um objeto destituído de todas as características a não ser a de ser uma potencialidade para que os fenômenos ocorram, sempre situados, função esta que identificamos com a peculiar definição platônica de espaço-lugar.

Nesse sentido, a χώρα não é o espaço-extensão ou o espaço-tempo; não é o espaço-substrato; não é o espaço-matéria e menos ainda o espaço-vazio, e foi mostrado como ela é o espaço-lugar. É

importante compreender que a χώρα é um princípio, sem o qual a gênese não pode ocorrer; ela é uma concausa do vir a ser, e está diretamente vinculada ao estabelecimento de identidades e diferenças no domínio do segundo gênero. Ela é ativa, e vem a ser "antes" das coisas serem, como diz claramente Timeu, que a põe antes de o céu nascer (πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι; 52d3). Sem ela, não pode existir o vir a ser. E, como presume Sattler (2012, p. 175, n. 57), porque o receptáculo é uma "condição necessária para a instanciação das Formas" no plano sensível, ele também é uma "condição necessária" para o mundo ser racional.

Embora não seja um τι, algo determinado, de certo modo aproximativo, a χώρα é uma entidade, no sentido de não ser apenas um ente de razão e de subsistir como algo diferente à parte dos corpos. É verdade que ela só pode ser concebida ao modo do sonho, e, quando estamos despertos, não podemos explicá-la e esclarecê-la devidamente. No entanto, ela é diferente do vazio e do nada, tendo a característica por natureza de receber os corpos e os seres sensíveis. O fato de o receptáculo ou o espaço não tomar para si nenhum caráter ou propriedade que nele entra não significa que ele seja totalmente sem caráter, e Timeu chega a falar de uma δύναμις e uma φύσις da χώρα (*Timeu* 49a5: τίν᾽ οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν; 50b6: τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως). Enfim, desde que cuidadosamente analisada, a consideração sobre o que a χώρα é não nos leva à teoria dos dois mundos, ao contrário, o espaço-lugar surge como a ligação necessária entre o inteligível e o sensível, cuja interação produz o mundo, um espaço cósmico localizado na χώρα. Ou, como afirma Buckels, a χώρα é constitutiva dos particulares sensíveis no seguinte sentido:

> É mais parcimonioso tomar os particulares como agregados (*bundles*) de tropos colocalizados no espaço do receptáculo. Mesmo se nós não aceitemos completamente tal teoria dos agregados (*bundle theory*), entretanto, a ontologia dos particulares no *Timeu* não é uma ontologia da substância, mas uma ontologia de tropos**.** (Buckels, 2018, p. 21)

De posse dessa compreensão da ontologia do *Timeu* fora do esquema da "ontologia da substância", como um corolário da argumentação antes apresentada, pode-se voltar à questão posta pela interpretação da teoria dos dois mundos na versão *standard*, a saber, de que a teoria dos dois mundos poderia ser definida em duas fórmulas, a de que o conhecimento é restrito ao "mundo inteligível" enquanto a opinião é restrita ao "mundo sensível", ou, em outras palavras, só se poderia ter conhecimento sobre as Ideias enquanto só é possível ter opinião sobre os particulares sensíveis. De nossa perspectiva, retornando ao problema da via *standard*, poderíamos dizer que, no *Timeu*, pelo menos, nada impede que se possa ter conhecimento do e no sensível, enquanto no diálogo nada se diz acerca de se ter opiniões sobre as Ideias. Devemos considerar que o mito razoável do *Timeu* descreve um κόσμος como uma produção divina, com seus movimentos e lugares devidamente organizados, e que o Demiurgo fez o melhor trabalho que ele pôde com os materiais disponíveis. Essa descrição otimista da produção do mundo como um todo reflete também uma relação epistemológica em que se pode ter conhecimento do sensível, na medida em que se remete o ὁρατός τόπος à estrutura inteligível do mundo, as Formas e os números, em sua conjunção com o espaço-lugar. Sempre e necessariamente, o conhecimento deve passar pelo inteligível, mas não se esgota nele,

uma vez que o mundo é o reflexo manifesto de uma ordem noética. Enquanto tal ele não é opaco, por assim dizer, mas possui uma transparência que induz ao inteligível. E é nesse sentido também que se deve entender o εἰκὼς μῦθος/εἰκὼς λόγος do *Timeu,* tratado no capítulo 7, porque como εἰκώς ele sugere uma imagem proporcional e adequada de como funciona a realidade, o que remete à noção de "εἰκαστική" (arte de produzir ícones) discutida no *Sofista* (235a-236d).[265]

Nesse sentido, cumpre retornar à posição de Gonzalez (1996; 2014) com relação à teoria dos dois mundos. Segundo Gonzalez, que admite a distinção de dois tipos de objetos em Platão e o sentido existencial de εἰμί, é possível ter conhecimento do sensível, como um reconhecimento de suas falhas e deficiências com relação aos seres inteligíveis, e então é possível suplantar a teoria dos dois mundos tendo em vista a diferença dos próprios objetos; para Gonzalez, enquanto Fine procurou romper a teoria dos dois mundos ao fazer dos conteúdos intencionais das proposições, que podem ser tanto sobre os inteligíveis tanto sobre os sensíveis, os objetos do conhecimento e da opinião, são os próprios objetos que fornecem a "ponte" que liga o sensível ao inteligível (Gonzalez, 1996, p. 274). Segundo Gonzalez, as Ideias e os sensíveis não estão divorciados, mas ligados de tal maneira que o objeto sensível é uma reflexão confusa e imperfeita das Formas, pois a opinião intui confusa e obscuramente aquilo que o conhecimento intui de modo claro, a saber, num e noutro caso, as Formas. Ora, podemos dizer algo análogo com relação ao tratamento

[265] Ver, além do Capítulo 7, o artigo de Benitez (2007, p. 227), que propõe uma "visão de dois mundos" (*two-worlds vision*) em Platão, mas admite que a filosofia, mediada por mitos e imagens, pode convir a uma aproximação daquilo que é; o mundo como ele é em si mesmo pode ser acessado pelo uso de mitos "eikásticos" (*eikastic*).

da questão dos dois mundos em Platão. A ponte que liga o inteligível ao sensível é dada pelos próprios objetos, dessa vez tomados em seu conjunto totalmente abrangente e inclusivo, de uma perspectiva cósmica, ou seja, uma tal ponte é dada pelo próprio mundo, que é um reflexo sensível do ser vivo inteligível. Nesse caso, poderíamos dizer, por exemplo, como Vegetti, que atenua o sentido da separação, ainda que mantenha a nomenclatura dos dois mundos, que o dito "mundo inteligível" é "fundador" e não "alternativo" ao dito "mundo sensível" (Vegetti, 2012, p. 194; 2015, p. 29).

Destarte, cabe notar ainda, mais uma vez contra a via *standard*, que é insuficiente o raciocínio de que lograr uma crítica à posição de Fine implica necessariamente na reabilitação da teoria dos dois mundos. É possível admitir que conhecimento e opinião são referidos a grupos de objetos distintos sem necessariamente ter que aceitar a existência de uma teoria de dois mundos, como sustenta Gonzalez, e como sustentamos nós neste livro.

Um segundo corolário de nossa argumentação, emergente particularmente do capítulo 6, dá conta de que se é possível assumir a leitura tradicional que distingue e separa os dois mundos, então seria coerente e desejável pensar na ligação entre eles. Mesmo que se admita a divisão de dois mundos em Platão, pode-se dizer que os diálogos também apresentam a vinculação do mundo inteligível e do mundo sensível de maneira patente; por exemplo, podemos pensar, além da própria noção de participação, na noção de alma, nas matemáticas, e mesmo, como neste livro, na combinação das definições de mundo, espaço e lugar como fatores de intermediação entre os supostos mundos inteligível e sensível. Esse argumento funciona em analogia com uma situação que acontece com outros autores, em particular com Plotino, Agostinho e Kant. Todos os três

autores são defensores de uma teoria dos dois mundos, e isso transparece no vocabulário e em suas elaborações intelectuais, em que encontramos muitas expressões da distinção entre um κόσμος νοητός e um κόσμος αἰσθητός, *mundus intelligibilis* e *mundus sensibilis*, ou *Verstandeswelt* e *Sinnenwelt*, e uma correspondente distinção ontológica e/ou epistemológica forte no pensamento desses autores. Ainda assim, é possível encontrar interpretações que enfraqueçam ou mesmo neguem que Plotino, Agostinho e Kant defendam de fato uma teoria dos dois mundos. Como vimos no capítulo 6, no caso de Plotino alguns comentadores sugerem que os mundos são muito próximos entre si, de tal modo que talvez seja melhor falar apenas de um mundo ao invés de dois (Armstrong, 1992; Brandão, 2018), do mesmo modo que alguns estudiosos de Kant defendem que na obra do filósofo alemão há uma teoria dos dois aspectos ao invés de uma teoria dos dois mundos, como foi indicado no capítulo 1, em que mencionamos a obra de Nodari (2009) e outros autores. Portanto, algo análogo pode ser dito com relação a Platão: ainda que ele tivesse separado e oposto dois κόσμοι (o que ele não fez), mesmo assim poderíamos decidir dar mais ênfase ao aspecto da vinculação causal e natural entre os supostos dois mundos.

Um terceiro corolário pode ser dirigido aos adeptos mais arraigados da teoria dos dois mundos, que demonstrem ceticismo com relação aos argumentos apresentados neste livro para questionar essa interpretação já milenar de Platão. Nesse caso, a possibilidade de criticar e refutar os argumentos aqui elaborados deve servir para clarificar o que significa a teoria dos dois mundos, em termos de seus significados, pressupostos, origens e implicações. Deve-se pensar o que significa atribuir a Platão uma doutrina de dois mundos: o que há nesse mundo inteligível? Como é o mundo inteligível? Teria esse

mundo lugares e regiões diversificadas, como o sensível? Há vida no κόσμος νοητός? Seria o mundo inteligível um duplo mais elevado do mundo sensível, um *blueprint*? Qual a relação entre o mundo inteligível e o sensível? É possível acessar o mundo inteligível? Essas e outras questões emergem da admissão de uma teoria dos dois mundos para explicar a ontologia e a epistemologia de Platão. Como se pode ver, há mesmo um círculo (vicioso) que faz imputar ao suposto mundo inteligível aproximadamente as mesmas características que têm o dito mundo sensível.[266] Nesse caso, tal como Aristóteles na *Metafísica* (III, 2, 997b5-12) critica Platão e os platônicos por terem adicionado o termo "em si" (τὸ "αὐτό") às coisas fora do céu, as entidades noéticas, podemos criticar os mais arraigados adeptos da teoria dos dois mundos por terem hipostasiado num outro plano os objetos deste mundo, concebendo as Ideias quase que como "supercoisas", segundo a expressão de Thein (2006, p. 255-256), e sua reunião como uma espécie de "supercosmo", segundo a expressão de Broadie (2004, p. 72).[267]

---

[266] E como adverte Arendt (s.d, p. 110), os dois mundos, o inteligível e o sensível, estão necessariamente ligados pela "metáfora": "Este último ponto é de especial importância. Se a linguagem do pensamento é essencialmente metafórica, daí se segue que o mundo das aparências insere a si próprio dentro do pensamento bem separado das necessidades de nosso corpo e dos clamores de nossos companheiros, que nos arrastarão de volta a elas em qualquer caso. Não importa o quão perto estejamos enquanto pensamos no que está bem distante e o quão ausentes estejamos do que está próximo das nossas mãos, o ego pensante obviamente nunca deixa o mundo das aparências de maneira total. A teoria dos dois mundos, como eu disse, é uma ilusão metafísica, embora de jeito nenhum uma ilusão arbitrária ou acidental; ela é a ilusão mais plausível com a qual a experiência de pensamento está contaminada. Linguagem, prestando a si mesma ao uso metafórico, nos permite pensar, isto é, ter tráfico com objetos não sensórios, porque ela permite um carregar, *metapherein*, de nossas experiências sensíveis. Não há dois mundos porque a metáfora os une."

[267] Vale a pena ler na íntegra o comentário de Broadie, 2004, p. 72: "Deixe-me começar este rolar da bola considerando a frase ambígua 'o mundo inteligível de Platão'. Platão

Antes de terminar a conclusão, cabe ainda algumas palavras sobre este livro e seus pretensos efeitos. O trabalho aqui apresentado tem uma faceta negativa e positiva, isto é, a desconstrução da teoria dos dois mundos vem em par com uma leitura afirmativa das noções, imagens e metáforas de mundo, espaço e lugar, cuja conjunção foi destacada ao longo deste livro. Assim, tentamos estabelecer uma nova via de leitura antiteoria dos dois mundos que se mostra alternativa às vias já existentes e que chegam a conclusões semelhantes às nossas por outros percursos. Nesse sentido, este livro vem a se somar a e complementar outros trabalhos que se posicionam contra a teoria dos dois mundos, contribuindo com essa perspectiva a partir de novos argumentos. Assim, com relação à nossa conclusão contrária à teoria dos dois mundos, nos colocamos na esteira de Fine (1978; 2016; 2021), Gonzalez (1996; 2014), Laurent (1996; 2019), Thesleff (2002; 2009), Gadamer (1988; 2008), Thesleff e Alican (2013), Nails (2013), Alican

---

sustenta que esse nosso universo sensoperceptível pode também se tornar inteligível para nós humanos porque ele foi construído de acordo com um plano racional, e nós estamos em posição para fazer suposições razoáveis sobre o conteúdo desse plano. Ao aplicar estas pressuposições ao mundo empírico, nós podemos explicar alguns de seus conteúdos importantes e características. Daí a frase 'o mundo inteligível de Platão' pode significar: este cosmo empírico tornado inteligível a nós pela cosmologia platônica. Alternativamente, podemos muito bem encontrar platonistas usando aquela frase para referir a um objeto acessível apenas pelo intelecto, um supercosmo metafísico que constitui o original eterno do qual este universo é meramente uma cópia temporal. Minha questão é: qual destes dois 'mundos inteligíveis' o *Timeu* está tentando revelar principalmente? Está Platão oferecendo aqui uma cosmologia que explica e produz sentido do nosso mundo empírico, ou ele está nos introduzindo em um reino puramente metafísico pelo portão da cosmologia? É inegável que a cosmologia, se este é seu tópico, vem suportada pela metafísica. Mas isso não é absolutamente implicar que as entidades metafísicas são realmente o tópico: que Platão de fato está nos impelindo para uma escada metafísica dirigida ao puro supercosmo e suas ramificações puras, como que dirigida a um território que ele quer exploremos e contemplemos por si mesmo."

(2015; 2021), Reis (2007) e, sobretudo, na esteira de Marques (2005; 2006; 2011), cuja crítica à teoria dos dois mundos forneceu a primeira inspiração para a realização desta pesquisa. Pensamos que nossa argumentação, além de adotar as ideias de Marques, por uma via própria, também complementa, testa, aprofunda e revalida a crítica à teoria dos dois mundos que o autor mineiro ensejou em suas obras, em particular por ter revitalizado a dimensão da aparência e da imagem na consideração da dialética platônica e favorecido a compreensão do mundo como um todo permeado por diferenças e interações complexas. Em seu Memorial para a promoção para a classe de professor titular, Marques afirma:

> A dicotomia "mundo das ideias" – "mundo das aparências" é falsa e reflete uma leitura equivocada dos textos. Um dos motivos dessa distorção pode ser encontrado justamente na dificuldade que os sucessivos leitores dos diálogos têm em discernir uma imagem daquilo *de que* ela é imagem. Há diferentes modalidades do "aparecer", nos diálogos. "Aquilo que aparece" aparece seja aos órgãos sensoriais, seja ao pensamento, à memória e à inteligência. Ao estudarmos a aparência, não podemos nos restringir ao aparecer sensível. As aparências não apresentam um grau "inferior" de realidade, elas são o que elas são, e constituem um modo próprio de ser. A produção, divina ou humana, é tanto de coisas, como de coisas cujo ser consiste precisamente em seu aparecer. É fazendo aparecer "no" e "pelo" discurso que aqueles que sabem ou buscam saber podem agir na cidade. Há modos diferentes de fazer aparecer as coisas e as diferenças são fundamentais do ponto de vista ético-político, mas não podem ser dicotomizadas de modo fácil

> e mecanicista. Antes, para sermos capazes de perceber as nuanças presentes nos confrontos dialéticos, é preciso toda uma formação e um exercício do discernimento, que envolve atenção inteligente, capacidade de ouvir, de estabelecer diferenças, enfim, de reconhecer e fazer aparecer sutilezas que podem ser decisivas. (Marques, 2015, pp. 40-41)

Enfim, como conclusão deste livro podemos apontar para a diferenciação sutil entre as definições, metáforas, imagens, noções e conceitos de mundo, espaço e lugar. Vimos que nenhuma dessas noções pode ser reduzida a outra, cada uma delas mantendo suas especificidades. Assim, não é conveniente interpretar τόπος como κόσμος, como fazem os adeptos da interpretação da teoria dos dois mundos, nem desconsiderar a singularidade da χώρα, a difícil noção platônica de espaço-lugar, concebida como o terceiro gênero ontológico de Platão. Uma vez analisadas essas noções, agora podemos afirmar, junto com Makowski (1994, p. 145, n. 25), já citado no capítulo 3, que "o lugar das Ideias não é um mundo: a expressão 'mundo das Ideias' é um contrassenso diante das noções platônicas de mundo e de lugar". Como vimos ao longo deste livro, a despeito das aparências mais superficiais, trata-se de fato de um contrassenso postular uma teoria dos dois mundos em função das teorias platônicas do espaço-lugar e da origem e do funcionamento do mundo, ou seja, da teoria cosmológica dos diálogos, sobretudo a do *Timeu*.

Diante de todos os argumentos apresentados até aqui, em conjunto com seus corolários e implicações, afirmamos que é melhor abandonar a interpretação da teoria dos dois mundos em função de uma mais complexa avaliação da filosofia dos diálogos, a qual indica

que Platão, profundo pensador das noções de mundo, espaço e lugar, ao contrário do rótulo que lhe atribuiu a tradição, não é o filósofo dos dois mundos.

Referências bibliográficas

Fontes primárias

Platão

Platão. (1980) *A República*. Tradução, introdução e notas de M. H. R. Pereira. Lisboa: Calouste Gulbelkian.

Platão. (2000) *A República*. Tradução de C. A. Nunes. 3ª ed. Belém: Edufpa.

Platão. (2006) *A República.* Tradução, introdução e notas de A. L. A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes.

Platão. (2014) *Crátilo, ou sobre a correção dos nomes*. Tradução de C. O. Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

Platão. (2000) *Fédon*. Tradução, introdução e notas de M. T. Schiappa Azevedo. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.

Platão. (2016) *Fedro*. Tradução e apresentação José Cavalcante de Souza, posfácio e notas de José Trindade Santos. São Paulo: Editora 34.

Platão. (2012) *Filebo*. Tradução, apresentação e notas de F. Muniz. Rio de Janeiro: Loyola.

Platão. (2011) *Górgias*. Tradução, ensaio introdutório e notas de D. R. N. Lopes. São Paulo, Perspectiva.

Platão. (2001) *Mênon*. Introdução, tradução e notas de M. Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

Platão. (2011) *O sofista.* Tradução, introdução e apêndice de H. Murachco, J. Maia Jr. e J. Trindade dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Platão. (2003) *Parmênides*. Tradução, apresentação e notas de M. Iglésias e F. Rodriguez. Rio de Janeiro: Loyola.

Platão. (2001) *Timeu. Critias. O segundo Alcebíades. Hípias Menor*. Tradução de C. A. Nunes. 3ª Edição revista. Belém: EDUFPA.

Platão. (2011) *Timeu-Crítias*. Tradução, introdução e notas de R. Lopes. Coimbra: ECH.

Plato. *Phaedo*. (1975) Translated with notes by D. Gallop. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Plato. (1997) *The Complete Works of Plato*. Edited with introduction and notes by J. M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Plato. (2002) *Five Dialogues*. Translated by G. M. A. Grube. 2ª ed. Revised by J. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Plato. (2010) *Meno and Phaedo*. Edited by David Sedley; translated by Alex Long. Cambridge: Cambridge University Press. (Cambridge texts in the history of philosophy).

Platon. (1991) *Phédon*. Traduction, Introduction et notes par M. Dixsaut. Paris: GF Flammarion.

Platon. (1993) *La République*. Trad. P. Pachet. Paris: Gallimard, 1993.

Platon. (1956) *Timée. Critias*. Texte établi et traduit par A. Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

Platon. (2001 [1992]) *Timée. Critias*. Traduction, Introduction et notes par L. Brisson. 5ª ed. Paris: GF Flammarion.

Platon. (2002) *La République*. Traduction, Introduction e notes par G. Leroux. Paris: GF Flammarion.

Platon. (2006) *Les Lois. Livres I à VI*. Traduction, Introduction et notes par L. Brisson et J.F. Pradeau. Paris: GF Flammarion.

Platon. (2006) *Les Lois. Livres VII à XII*. Traduction, Introduction et notes par L. Brisson et J.F. Pradeau. Paris: GF Flammarion.

Platone. (2000) *La Repubblica*. Trad. e comento a cura di M. Vegetti. Vol. IV-V. Napoli: Bibliopolis.

Platonis Opera. (1900-1907) Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instrvxit Ioannes Burnet Tomus I-V. Oxford: Clarendon Press.

Platonis Rempublicam. (2003) Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instrvxit S.R. Slings. Oxford: Clarendon Press.

Outros autores antigos

Agostinho, Santo. (2018) *Contra os acadêmicos*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes.

Agostinho, Santo. (2019) *Retratações*. Tradução e notas de Agustinho Belmonte. São Paulo: Paulus. Coleção Patrística.

Alcinoo. (1990) *Enseignement des doctrines de Platon*. Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker. Traduit par P. Louis. Paris: Les Belles Lettres.

Aristóteles. (2002) *Metafísica livros VII-VIII*. Tradução e notas de L. Angioni. 2ª ed. Revista. Campinas: IFCH/Unicamp.

Aristóteles. (2004) *Metafísica. Livros IX e X*. Trad. L. Angioni. Cadernos de tradução nº 9. São Paulo: Editora da Unicamp.

Aristóteles. (2006) *De Anima*. Tradução M. C. G. dos Reis. São Paulo: Ed. 34.

Aristóteles. (2009) *Sobre a geração e a corrupção*. Tradução e notas de F. Chorão. Rev. de A. B. Pajares. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2009.

Aristóteles. (2009) *Física I e II*. Prefácio, tradução, introdução e comentários de L. Angioni. Campinas: Editora da Unicamp.

Aristóteles. (2011) O tratado do lugar e do vazio. Tradução de A. Reis; F. Coelho e L. F. B. Ribeiro. *Anais de Filosofia Clássica*, v. 5, n. 9, pp. 86-105.

Aristotle´s Physics. (1936) A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Aristotle. (1991) *The Complete Works of Aristotle.* Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.

Calcidius. (2016) *On Plato's Timaeus*. Edited and translated by J. *Magee*. Dumbarton Oaks Medieval Library. Harvard: Harvard University Press.

Clément d`Alexandrie. (1954) *Les Stromates. Stromate II*. Introduction et notes de P. Camelot. Texte grec et traduction de C. Mondésert. Paris: Les editions du Cerf.

Clément d`Alexandrie. (2001) *Les Stromates. Stromate IV*. Introduction, texte critique et notes par A. Van den Hoek. Traduction de C. Mondésert. Paris: Les editions du Cerf.

Clément d`Alexandrie. (2006) *Les Stromates. Stromate V*. Introduction, texte critique et Índex par A. le Boulluec. Traduction par P. Voulet. Paris: Les editions du Cerf.

Corpus Hermeticum. Tome II. (1945) *Traites XIII-XVIII. Asclepius*. Texte établi par A. D. Nock et traduit par A.-J. Festugière. Paris: Les Belles Lettres.

Diels, H.; Kranz, W. (1951-1952) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannche Buchhandlung, 3v.

Diogenes Laertius. (2013) *Lives of Eminent Philosophers.* Edited with Introduction by Tiziano Dorandi. Cambridge: Cambridge University Press.

Eurípides. (1971) *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Euripides. Edited by R. Kannicht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, v. 5.

Fílon de Alexandria. (2015) *Da criação do mundo e outros escritos*. Apresentação de C. Nougué. Tradução de M. L. Dutra. São Paulo: Filocalia.

Górgias. (1999) Tratado do não-ente. Elogio de Helena. Trad. M. C. M. N. Coellho. *Cadernos de Tradução da USP*, n. 4, pp. 5-19.

Graham, D. (2010) *The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics.* Part 1. Edited and translated by Daniel W. Graham. Cambridge, Cambridge University Press.

Hesíodo. (1991) *Teogonia*: a origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras.

Homero. (2002) *Ilíada*. Tradução de H. de Campos. Introdução e organização T. Vieira. 3ª ed. São Paulo: Arx, v. 1.

Homero. (2008) *Odisseia*. Tradução, Introdução e análise de D. Schüler. Porto Alegre: L&PM, 3v.

Hyppolytus. (1986) *Refutatio omnium haeresium*. Edited by M. Marcovich. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Numénius. (1973) *Fragments.* Texte établi et traduit par E. des Places. Paris: Les Belles Lettres.

Orígenes. (2004) *Contra Celso*. Tradução de O. Reis. Introdução e notas R. Frangiotti. São Paulo: Paulus.

Parmênides. (2009) *O poema de Parmênides*: da natureza. Edição do texto grego, tradução e comentários por F. Santoro. Rio de Janeiro: Azougue.

Philo. (2001) *On the Creation of the Cosmos according to Moses.* Intr., Transl. and Comm. by D. T. Runia. Leiden: Brill.

Philoponus. (1991) *Corollaries on Place and Void with Simplicius*: against the Eternity of the World. Translated by D. Furley & C. Wildberg. London: Bloomsbury.

Plotin. (2002) *Traités 1-6*. Traductions sous la direction de L. Brisson et J.-F. Pradeau. Paris, GF Flammarion.

Simplicius. (1992) *On Aristotle Physics 4. 1-5, 10-14*. Translated by J. O. Urmson. Ithaca/New York, Cornell University Press.

Xenofonte. (2009) *Memoráveis*. Tradução, Introdução e notas de A. E. Pinheiro. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.

Obras de referência

Bailly, A. (2000) *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette.

Ernout, A.; Meillet, A. (2001) *Dictionnaire étymologique de la Langue Latine*: histoire des mots. 4ª ed. Paris: Klincksieck.

Liddell, H. G.; Scott, R.; Jones, H. S. (1996) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Sleeman, J. H.; Pollet, G. (1980) *Lexicon plotinianum*. Leuven: Brill; Leuven University Press.

Fontes secundárias

Algra, K. (1995) *Concepts of Space in Greek Thought*. Leiden: E. J. Brill.

Alican, N. F. (2015) A Horse is a Horse, of Course, of Course, but What about Horseness?. In: Nails, D; Tarrant, H. (Eds.) *Second Sailing*: Alternative Perspectives on Plato. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica, pp. 307-324.

Alican, N. F. (2021) *The One Over the Many*: the Unitary Pluralism of Plato´s World. Albany: State University of New York Press.

Alisson, H. (2004) *Kant's Transcendental Idealism: an Interpretation and Defense*. Revised and enlarged edition. New Haven and London: Yale University Press.

Allen, R. E. (1961) The Argument from Opposites in *Republic* V. *The Review of Metaphysics,* v. 15, n. 2, pp. 325-335.

Allen, R. E. (2013) *Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms*. London: Routledge & Kegan Paul.

Almeida Júnior, G. M. (2012) *O lugar político do filósofo*: estudo sobre a *atopía* no *Górgias* de Platão. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

Almquist, O. H. (2017) *The Cosmos in the Making*: Humans, Gods and Animals in Early Greek Theogonies. Dublin: University of Dublin Trinity College. Tese (Doutorado em Filosofia).

Ameriks, K. (1982) Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy. *American Philosophical Quarterly*, v. 19, n. 1, pp. 1-24.

Annas, J. (1981) Belief, Knowledge, and Understanding. In: Annas, J. *An Introduction to Plato's Republic.* Oxford: Oxford University Press, pp. 190-216.

Annas, J. (2003) What are Plato's "Middle dialogues" in the Middle of?. In: Annas, J.; Rowe (Eds.). *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient.* Cambridge: Center for Hellenic Studies, pp. 1-23.

Araldi, C. L. (2012) A vontade de potência e a naturalização da moral. *Cadernos Nietzsche*, v. 30, pp. 101-120.

Araújo, C. M. B. (Org.) (2014) *Verdade e espetáculo*: Platão e a questão do ser. Rio de Janeiro: 7letras.

Arendt, H. (s.d) *The Life of the Mind*: the |Groundbreaking Investigation on How We Think. New York: Harcourt.

Armstrong, A. H. (1940) *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. London: Cambridge University Press.

Armstrong, A. H. (1992) Dualism: Platonic, Gnostic and Christian. In: Wallis, R.; Bregman. (Eds.). *Neoplatonism and Gnosticism*. New York: New York State University Press, pp. 33-54.

Baracat Júnior, J. C. (2006) *Plotino, Enéadas I, II e III; Porfírio, Vida de Plotino*. Introdução, tradução e notas. Campinas: Instituto de estudos da linguagem da Universidade de Campinas. Tese (Doutorado em Linguística).

Benitez, E. (2007) Philosophy, Myth and Plato's Two-Worlds View. *The European Legacy*: Toward New Paradigms, v. 12, n. 2, pp. 225-242.

Betegh, G. (2010) What Makes a Myth Eikôs? Remarks Inspired by Myles Burnyeat's *EIKÔS MYTHOS*. In: Mohr, R. D.; Sattler, B. M. (Eds.). *One Book, the Whole Universe*: Plato's *Timaeus* today. Las Vegas/Zurich/Athens, p. 213-224.

Bianchi, E. (2006) Receptacle/*Chora*: Figuring the Errant Feminine in Plato's *Timaeus. Hypatia*, v. 21, n. 4, pp. 124-146.

Bordoy, A. (2010) El espacio y la materia en el *Timeo* de Platón: sobre la traducción de Calcidio del término χώρα. *Archai*, n. 5, pp. 119-128.

Bossi, B. (2015) Uma lettura irriverente: "monismo" e "dualismo" in Platone e Aristotele. In: Candiotto, L. (a cura di). *Senza dualismo*: nuovi percorsi nella filosofia de Platone. Milano: Mimesis Edizioni, pp. 45-57.

Botter, B. (2003) Il "ricettacolo" di material e spazio in *Timeo* 48c-53b. In: Natali, C.; Maso, S. (a cura di). *Plato physicus*: cosmologia e

antropologia nel *Timeo*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, pp. 165-187.

Brandão, B. L. (2018) Contra os dois mundos em Plotino: uma interpretação a partir do Platão de Marcelo Marques. *Classica*, v. 31, n. 1, pp. 229-235.

Brandão, J. L. (2005) *Antiga musa:* arqueologia da ficção. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG.

Brandão, J. L. (2010) A poesia como diegese: a propósito de *República* 392d. *Organon*, n. 49, pp. 31-58.

Brandão, J. L. (2013) No princípio era a água. *Revista da UFMG*, v. 20, n. 2, pp. 22-41.

Brentlinger, J. (1972) Incomplete Predicates and the Two-World Theory of the *Phaedo*. *Phronesis*, v. 17, n. 1, pp. 61-79.

Brisson, L. (1997) Aristote, *Physique, IV, 2*. *Les Études philosophiques*, n. 3, pp. 377-387.

Brisson, L. (1998) *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag.

Brisson, L. (2012) A "matéria" e a "necessidade" no *Timeu* de Platão. *Hypnos*, n. 28, pp. 18-30.

Brisson, L. (2012b) Why is the *Timaeus* Called an *Eikôs Muthos* and an *Eikôs Logos*? In: Collobert, C., Destrée, P., Gonzalez, F. J. (Eds.). *Plato and Myth*: Studies on the Use and Status of Platonic Myths. Leyden: Brill, pp. 369-391.

Brisson, L. (2015) Platone e la questione del dualismo. In: Candiotto, L. (a cura di). *Senza dualismo*: nuovi percorsi nella filosofia de Platone. Milano: Mimesis Edizioni, pp. 35-43.

Brisson, L; Ofman, S. (2022) The Mathematical Anti-Atomism of Plato's *Timaeus*. *Ancient philosophy*, v. 42, n. 1, pp. 121-145.

Broadie, S. (2004) Plato's Intelligible World?. *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society,* v. 78, n. 1, pp. 65-79.

Brown, L. (1986) Being in the *Sophist*. A Syntactical Enquiry. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 4, pp. 49-70.

Buckels, C. (2016) Making Room for Particulars: Plato's Receptacle as Space not Substratum. *Apeiron*, v. 49, n. 3, pp. 1-26.

Buckels. C. (2018) Triangles, Tropes and τὰ τοιαῦτα: a Platonic Trope Theory. *Plato*, n. 18, pp. 9-24.

Burkert, W. (1999) The Logic of Cosmogony. In: Buxton, R. G. A (Ed.). *From Myth to Reason?*: Studies in the Development of Greek Thought. Oxford: Oxford University Press, pp. 87-106.

Burnyeat, M. (2005) ΕΙΚΩΣ ΜΥΘΟΣ. *Rhizai: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, v. II, n. 2, pp. 143-165.

Butler, T. (2007) On Today's Two-Worlds Interpretation: Knowledge and True Belief in Plato. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 45, n. 1, pp. 31-56.

Candiotto, L. (2015) Platone e la metafisica dele relazioni. In: Candiotto, L. (a cura di). *Senza dualismo*: nuovi percorsi nella filosofia de Platone. Milano: Mimesis Edizioni, pp. 73-93.

Cartledge, P.; Millett, P.; von Reden, S. (Eds.) (1998) *Kosmos*: Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens. Cambridge: Cambridge University Press.

Casetta, E.; Varzi, A. C. (2005) Benjamin Morison, On Location: Aristotle's Concept of Place, Oxford University Press. *Dialectica*, v. 59, n. 1, pp. 75-81.

Casey, E. S. (1997) *The Fate of Place*: a Philosophical History. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Casnati, M. G. (2010) Lectura plotiniana del pasaje *Timeo* 49D5-E2. *Tópicos*, v. 38, pp. 9-47.

Castel-Bouchouchi, A. (1994) L'espace platonicien: *topos* et *chôra*. *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, v. 1, pp. 91-105.

Cavarero, A. (1995) *In spite of Plato*. A feminist Rewriting of Ancient Philosophy. Transl. by S. Anderlini-D`Onofrio and A. Healy. New York: Routledge.

Cattanei, E. (2005) *Entes matemáticos e metafísica*. Platão, a Academia e Aristóteles em confronto. Prefácios de Imre Toth e Thomas A. Szlezák; tradução Fernando S. Moreira; revisão técnica Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.

Cherniss, H. (1936) The Philosophical Economy of the Theory of Ideas. *The American Journal of Philology*, v. 57, n. 4, pp. 445-456.

Cherniss, H. (1944) *Aristotle´s Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: The John Hopkins Press.

Cherniss, H. (1954) A Much Misread Passage of the *Timaeus* (*Timaeus* 49 C7-50 B5). *The American Journal of Philology*, v. 75, n. 2, pp. 113-130.

Cherniss, H. (1957) The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues. *The American Journal of Philology*, v. 78, n. 3, pp. 225-266.

Claghorn, G. S. (1954) *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Cornelli, G. (2016) A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no *Fédon. Archai*, n. 16, pp. 203-222.

Cornford, F. M. (1934) Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy. *The Classical Quarterly*, v. 27, pp. 1-16.

Cornford, F. M. (1997) *Plato's Cosmology*: the *Timaeus* of Plato Translated with a Running Commentary. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Corrigan, K. (1981) The Internal Dimensions of the Sensible Object in the Thought of Plotinus and Aristotle", *Dionysius*, n. 5, pp. 98-126.

Cross, A. C.; Woozley, A. D. (1964) *Plato's Republic*: a Philosophical Commentary. MacMillan & Co. Ltd.

Crouse, R. (1992) Hic sensilis mundus. In: Jeauneau, E.; Westra, H. J. (Eds.). *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought*: Studies in Honour of Edouard Jeauneau. Leiden: Brill, pp. 283-288.

de Harven, V. (s.d) A More Sensible Reading of Plato on Knowledge in *Republic* V. *Online Papers*, UC Berkeley, pp. 1-36.

Derrida, J. (1995) *Khôra*. Tradução de N. A. Bonatti. São Paulo: Papirus, 1995.

Desclos, M.-L (2000) Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon. *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3, p. 301-327.

Dillon, J. (1992) Pleroma and Noetic Kosmos: a Comparative Study. In: Wallis, R.; Bregman, J. (Eds.). *Neoplatonism and Gnosticism*. New York: State University Press, pp. 99-110.

Dillon, J. (2011) The Ideas as Thoughts of God. *Études platoniciennes*, 8. Disponível em: http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/448. Acesso em 30 mar. 2021.

Dixsaut, M. (1980) *République, livres VI et VII, traduction et commentaire*. Paris: Bordas.

Duhem, P. (1976) Plato's Theory of Space and the Geometrical Composition of the Elements. In: Čapek, M. (Ed.). *The Concepts of Space and Time*: their Structure and their Development. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, pp. 21-26.

Echevarría, A. del C. (2009) *La teoria platónica de las ideas em Bizancio* (*Ss. V-XI*): princípios, desarrolos e inversión final de la ontología

clásica. Madrid: Faculdad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid. Tese (Doutorado em Filología).

Eide, T. (1995) Aristotelian *topos* and Greek Geometry. *Symbolae* Osloenses: Norwegian Journal of Greek and Latin Studies, v. 70, n.1, pp. 5-21.

El-Bizri, N. (2010) Corollaries on Space and Time: a Survey of Arabic Sources in Science and Philosophy. In: Kavanaugh, L. (Ed.). *Chrono-Topologies*: Hybrid Spatialities and Multiple Temporalities. Amsterdam/New York: Rodopi, pp. 63-78.

Ferrari, F. (2000) Conoscenza e opinione: il filosofo e la città. In: Vegetti, M. (a cura di). *Platone. La Repubblica*. Napoli: Bibliopolis, pp. 393-419, v. IV.

Ferrari, F. (2013) El "mito" del demiurgo y la interpretación del *Timeo. Cuadernos de filosofia*, n. 60, pp. 5-16.

Ferrari, F. (2014) Conhecimento filosófico e opinião política no livro V da *República* de Platão. In: Araújo, C. M. B. (Org.). *Verdade e espetáculo*: Platão e a questão do ser. Rio de Janeiro: 7letras, pp. 15-37.

Festugière, A.-J. (1967) *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. 3ª ed. Paris: J. Vrin.

Finkelberg, A. (1998) On the History of Greek kosmos. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 98, pp. 103-136.

Finkelberg, A. (2007) Sobre la historia del kosmos griego. Trad. de Jorge A. F. Restrepo. *Discusiones Filosóficas*, n. 11, pp. 173-207.

Fine, G. (1978) Knowledge and Belief in *Republic* V. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 60, pp. 121-39.

Fine, G. (2010) Aristotle's Two Worlds: Knowledge and Belief in *Posterior Analytics* 1.33. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 110, pp. 323-346.

Fine, G. (2016) The "Two Worlds" Theory in the *Phaedo*. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 24, n. 4, pp. 557-572.

Fine, G. (2021) Epistêmê and Doxa, Knowledge and Belief in the Phaedo. In: Fine, G. *Essays on Ancient Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 109-133.

Fraisse, J. C. (1982) La unicité du monde dans le *Timée* de Platon. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 172, n. 2, pp. 249-254.

Frede, D. (1999) Plato on What the Body's Eye Tells the Mind's Eye. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 99, pp. 191-209.

French, C. (2007) Kant on Things-in-Themselves: One World or Two? *British Journal of Undergraduate Philosophy*, 1, 4, pp. 385-395.

Freudenthal, G. (2009) The Astrologization of the Aristotelian Cosmos: Celestial Influences on the Sublunar World in Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and Averroes. In: Wildberg, C.; Bowen, A. C (Eds.). *New Perspectives on Aristotle's De caelo*. Leiden/Boston: Brill, pp. 239-281.

Fronterotta, F. (2014) Os sentidos do verbo ser no livro V da *República* e a sua função epistemológica na distinção entre conhecimento e opinião. In: Araújo, C. M. B. (Org.). *Verdade e espetáculo*: Platão e a questão do ser. Rio de Janeiro: 7letras, pp. 37-81.

Fronterotta, F. (2014b) Modello, copia, ricettacolo: monismo, dualismo o triade di principi nel *Timeo*?. *Méthexis*, n. 27, pp. 95-118.

Fronterotta, F. (2014c) Luogo, spazio e sostrato "spazio-materiale" nel *Timeo* di Platone e nei commenti al *Timeo*. In: Giovannozzi. D.; Veneziani, M (a cura di). *Locus-spatium*: XIV Colloquio Internazionale dell Lessico intellettuale Europeo. Firenze: Leo S. Olschki, pp. 7-42.

Fronterotta, F. (2015) Il dualismo platônico e lo estatuto del mondo sensibili. In: Candiotto, L. (a cura di). *Senza dualismo*: nuovi percorsi nella filosofia de Platone. Milano: Mimesis Edizioni, pp. 111-124.

Fronterotta, F. (2021) *Panteles zōion* e *pantelōs on*: vita, anima e movimento intellegibile nel *Timeo* (e nel *Sofista*). In: Jorgenson, C.; Karfík, F.; Špinka, Š. (Eds.). *Plato's Timaeus*: Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense. Leiden: Brill, pp. 49-69.

Gadamer, H. G. (1980) *Dialogue and Dialectic*: Eight Hermeneutical Studies on Plato. Trans. P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press.

Gadamer, H. G. (1986) *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Trans. P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press.

Gadamer, H. G. (1988) Reply to Nicholas White. Trans. Roger C. Norton and Dennis J. Schmidt. In: Griswold Jr., C. L. (Ed.). *Platonic Writings*: Platonic Readings. London: Routledge, pp. 258-266.

Gadamer, H. G. (2008) La pregunta socrática y Aristóteles. Traducción de Fernando C. Ayala y María T. P. Longoria, con la revisión de Hilde Rucker, *Tópicos*, n. 35, pp. 139-148.

Gaiser, K. (1998) *Testimonia platonica*: le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone/Introduzione e impostazione grafico-tipografica di Giovanni Reale; traduzione, indice e revisione dei testi di Vincenzo Cicero. Milano: Vita e pensiero.

Gill, C. (2006) Le dialogue platonicien. In: Brisson, L.; Fronterotta, F. (Sous la diretion de). *Lire Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, pp. 53-75.

Gill, M. L. (1987) Matter and flux in Plato's "Timaeus". *Phronesis*, v. 32, n. 1, pp. 34-53.

Gomes, M. C. (1994) Newton e Leibniz: a questão do espaço no século XVII. *Revista da Sociedade Brasileira de História da Ciência*, n. 11, pp. 89-96.

Gonzalez, F. (1996) Propositions or Objects? A critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in *Republic* V. *Phronesis*, v. 41, n. 3, pp. 245-275.

Gonzalez, F. (1998) Nonpropositional Knowledge in Plato. *Apeiron*, v. 31, pp. 235-284.

Gonzalez, F. (2014) De volta ao conhecimento filosófico e à opinião em *República* V sem Gail Fine. In: Araújo, C. M. B. (Org.) *Verdade e espetáculo*: Platão e a questão do ser. Rio de Janeiro: 7letras, pp. 81-107.

Grasso, E. Myth, Image and Likeness in Plato's *Timaeus*. In: Collobert, C., Destrée, P., Gonzalez, F. J. (Eds.) *Plato and Myth:* Studies on the Use and Status of Platonic Myths. Leyden: Brill. pp. 343-367.

Greene, B. (2004) *The Fabric of the Cosmos*: Space, Time and the Texture of Reality. New York: Alfred A. Knopf.

Gregory, A. (2001) *Plato´s Philosophy of Science.* London: Bloomsbury.

Griswold Jr., C. L. (2003) Comments on Kahn. In: Annas, J.; Rowe, C. (Eds.). *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient.* Cambridge: Center for Hellenic Studies, pp. 129-144.

Heidegger, M. (2003) A sentença nietzschiana "Deus está morto". Tradução de M. Casanova. *Natureza Humana*, 5, 2, pp. 471-526.

Heisenberg, W. (1958) *Physics and Philosophy*: The Revolution in Modern Science. New York: Harper and Row.

Hoffman, D. C. (2008) Concerning Eikos: Social Expectation and Verisimilitude in Early Attic Rhetoric. *Rhetorica: a Journal of the History of Rhetoric*, v. 26, n. 1, pp. 1-29.

Horky, P. H. (2019) When Did Kosmos Become the Kosmos? In: Horky, P. H. (Ed.). *Cosmos in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 22-41.

Horovitz, J. (1900) *Das platonische Νοητὸν Ζῷον und der philonische Κόσμος Νοητός*. Marburg: Universitäts-Buchdruckerei C. L. Pfeil.

Howland, J. (1991) Re-reading the Dialogues: the Problem of Platonic Chronology. *Phoenix,* v. 45, n. 3, pp. 189-214.

Huggett, N. (Ed.) (1999) *Space from Zeno to Einstein*: Classic readings with a Contemporary Commentary. Cambridge: MIT Press.

Hussey, E. (1993) Introduction. In: *Aristotle´s Physics. Books III and IV*. Oxford: Clarendon Press.

Itaparica, A. L. M. (2013) As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si. *Kriterion*, n. 128, pp. 307-320.

Jaeger, W. W. (1994) *Paidéia*: a formação do homem grego. Tradução de A. M. Pereira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes.

Jammer, M. (1993) *Concepts of Space*: the History of Theories of Space in Physics. 3ª ed. New York: Dover Publications.

Kahn, C. (1960) *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press.

Kahn, C. (1966) The Greek Verb 'to be' and the Concept of Being. *Foundations of Language*, v. 2, n. 3, pp. 245-265.

Kahn, C. (1975) Happ, Hyle. *Gnomon*, v. 47, n. 7, pp. 645-652.

Kahn, C. (2003) *The Verb Be in Ancient Greek*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Kahn. C. (2013) *Plato and the Post-Socratic Dialogue*: the *Return to the Philosophy of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (1974) Prolegômenos. Tradução de T. M. Bernkopf. In: *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural.

Kant, I. (2001) *Crítica da razão pura*. Tradução de M. P. dos Santos e A. F. Morujão. Introdução e notas de A. F. Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Kant, I. (2003) *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas de V. Rohden. São Paulo: Martins Fontes.

Kant, I. (2005) Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. Tradução de P. R. L. dos Santos. In: *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 219-282.

Kant, I. (2007) *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de P. Quintela. Lisboa: Edições 70.

Kerschensteiner, J. (1962) *Kosmos*: Quellenkritische untersuchungen zu den Vorsokratikern. München: Becksche.

Keyt, D. (1971) The Mad Craftsman of the *Timaeus. The Philosophical Review*, v. 80, n. 2, pp. 230-235.

Kirk, G. S. (1962) *Heraclitus*: the Cosmic Fragments. Edited with an Introduction and Commentary by G. S. Kirk. Cambridge: Cambridge University Press.

Krämer, H. J. (1994) *Platone e i fondamenti della metafisica*: saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia. Introduzione e traduzione del testo tedesco e dei testi greci di Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero.

Kranz, W. (1938/39) Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit. *Philologus*, 93, pp. 430-448.

Krell, D. F. (1992) *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy.* Bloomington, Indiana University Press.

Kung, J. (1988) Why the Receptacle is not a Mirror. *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, v. 70, n. 2, pp. 167-178.

Laks, A. (2013) *Introdução à filosofia pré-socrática*. Tradução de Miriam C. D. Peixoto. São Paulo: Paulus.

Langton, R. (1998) *Kantian Humility*: Our Ignorance of Things in Themselves. Oxford: Clarendon Press.

Laurent, J. (1996) L´unicité du monde chez Platon. In: Morel, P. M.; Balaudé, J. F. *Platon et l'objet de la science*: six études sur Platon. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 39-52.

Laurent, J. (2019) Penser le Tout sans le concept de totalité. *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 45. Disponível em: http://journals.openedition.org/cps/1570. Acesso em 30 maio 2019.

Lèvy, C. (2014) Roman Philosophy under Construction: the Concept of Spatium from Lucretius to Cicero. In: Ranocchia, G; Helmig, C.; Horn, C. (Eds.) *Space in Hellenistic Philosophy*. Critical Studies in Ancient Physics. Berlin; Boston: De Gruyter, pp. 125-140.

Lèvy, C. (2018) Philo of Alexandria. In: Zalta, E. N. *et al.* (Eds.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University. Disponível em: https://plato.stanford.edu/entries/philo/. Acesso em: 15 abr. 2021.

Lloyd, G. E. R. (1966) *Polarity and Analogy*: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought. Cambridge: Cambridge University Press.

Lopes, R. A. (2008) *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Tese (Doutorado em Filosofia).

Macé, A. (2015) La presenza dell'intelligibile nel sensibile: per un platonismo dell'immanenza. In: candiotto, L. (a cura di). *Senza dualismo*: nuovi percorsi nella filosofia de Platone. Milano: Mimesis Edizioni, pp. 125-135.

Makowski, F. (1994) Où est Socrate? L'aporie de l'atopicité chez Platon. *Revue de Philosophie Ancienne*, v. 12, n. 2, pp. 131-152.

Manini, J. L. S. (2014) *O deus artesão:* o papel do demiurgo no *Timeu* de Platão. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. (Dissertação de Mestrado).

Marques, M. P. (1990) *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola.

Marques, M. P. (2005) *Phantasía* em Platão. *Tópicos*, n. 28, pp. 57-82.

Marques, M. P. (2006) *Platão, pensador da diferença*. Uma leitura do *Sofista.* Belo Horizonte: Editora UFMG.

Marques, M. P. (2006b) Entre aparecer e ser: sobre *República* V. In: Santos, M. M. (Org.). *Simpósio de Estudos Clássicos da USP*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, pp. 247-270.

Marques, M. P. (2009) Relendo o Fragmento 4 de Parmênides. In: Santoro, F. [*et al*]. *Acerca do Poema de Parmênides*. Rio de Janeiro: Azougue, pp. 187-199.

Marques, M. P. (2011) Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão: *República* V 476E-478E. In: Conte, J.; Bauchwitz, O. (Orgs.) *O que é metafísica?* Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica. Natal: EDUFRN. pp. 245-260.

Marques, M. P. (2015) *Memorial*. Requisito para promoção à classe de professor titular. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

Medrano, G. L. (2007) La política como sinóptica. *La torre del* Virrey*: revista de estudios culturales*, n. 2, pp. 32-40.

Mendell, H. (1987) Topoi on topos: the Development of Aristotle`s Concept of Place. *Phronesis*, v. 38, n. 2, pp. 206-231.

Michalewski, A. (2014) *La puissance de l´intelligible*: la théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien. Leuven: Leuven University Press.

Miller, D. (2003) *The Third Kind in Plato's Timaeus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Mohr, R. D. (1985) *The Platonic Cosmology*. Leiden: Brill.

Mondi, R. (1989) Χάος and the Hesiodic Cosmogony. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 92, pp. 1-41.

Morais, K. L. F. (2009) *A unidade corpo-alma na fisiologia-ética do Timeu de Platão*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

Morison, B. (2002) *On Location*. Aristotle's Concept of Place. Oxford: Clarendon Press.

Morsella, R. (2007) *Concerning the Two World Theory in Plato's Metaphysical Epistemology*. Faculty of the Graduate School of the University of Colorado. Dissertação (Mestrado em Filosofia).

Moss, J. (2021) *Plato´s Epistemology*: Being and Seeming. Oxford: Oxford University Press.

Mourelatos, A. P. D. (2010) The Epistemological Section (29b-d) of the Proem in Timaeus' Speech: M. F. Burnyeat on *eikôs mythos*, and Comparison with Xenophanes B 34 and B 35. In: Mohr, R. D.; Sattler, B. M. (Eds.). *One book, the Whole Universe*: Plato's *Timaeus* Today. Las Vegas; Zurich; Athenes, pp. 225-247.

Muniz, F. (2002) Platão: o prazer e a deficiência do mundo sensível. *O Que Nos Faz Pensar*, n. 15, pp. 185-195.

Naas, M. (2018) *Plato and the Invention of Life*. New York: Fordham University Press.

Naddaf, G. (2005) *The Greek Concept of Nature*. New York: SUNY Press.

Nails, D. (2013) Two Dogmas of Platonism. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient philosophy*, v. 28, n. 1, pp. 77-101.

Nascimento, D. M. (2003) O *logos* filoniano e o mundo platônico das ideias. *Anais de Filosofia. Revista de Pós-Graduação da Universidade Federal de São João del-Rei*, n. 10, pp. 169-190.

Natorp, P. (2012) *Teoria das ideias de Platão*: uma introdução ao idealismo. Edição e Introdução de V. Politis. Tradução para o inglês de V. Politis e J. Connolly. Posfácio de A. Laks. Tradução de E. Calloni e S. Krieger. São Paulo: Paulus, v. I e II.

Nef, F. (2012) Platon et la métaphysique actuelle. *Études platoniciennes* [En ligne], 9. Disponivel em: http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/263. Acesso em: 31 maio 2019.

Nehamas, A. (1975) Plato on the Imperfection of the Sensible World. *American Philosophical Quarterly*, v. 12, n. 2, pp. 105-117.

Newton, I. (2016) *Principia*: princípios matemáticos de filosofia natural - livro I. 2ª ed. Tradução de Trieste Ricci; Leonardo G. Brunet; Sônia T. Gehring; Maria H. C. Célia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Nietzsche, F. (1998) *Genealogia da moral*: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. (2001) *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. (2002) *A "grande política"*: fragmentos. Introdução, seleção e tradução de Oswaldo Giacoia Jr. Cadernos de tradução nº 3. Campinas: IFCH/Unicamp.

Nietzsche. (2005) *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. (2006) *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofar com o martelo*. Tradução e notas de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Nietzsche, F. (2008) *Ecce homo*: como alguém se torna o que é. Tradução e notas de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Nodari, P. C. (2009) *A teoria dos dois mundos e o conceito de liberdade em Kant*. Caxias do Sul: EDUCS.

Nunes Sobrinho, R. G. (2011) *Kósmos e inteligência*: as potências da alma no *Górgias*. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Tese (Doutorado em Filosofia).

Oberst, M. (2015) Two Worlds and Two Aspects: on Kant´s Distinction Between Things in Themselves and Appearences. *Kantian Review*, v. 20, n. 1, pp. 53-75.

Palmer, J. (1999) *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford: Oxford University Press.

Palumbo, L. (2008) La *chora* nel *Timeo* di Platone: una scena per il teatro del mondo. *Vichiana: Rassegna di Studi Filologici e Storici del Mondo Classico*. Anno X, n. 1 - Quarta serie, pp. 3-26.

Papamichael, E. (2016) The Concept of Place in Platonic Ontology. *AGATHOS*, v. 7, n. 2, pp. 7-33.

Paparazzo, E. (2011) Why Five Worlds? Plato's *Timaeus* 55C-D. *Apeiron*, v. 44, n. 2, pp. 147-162.

Parry, R. (1979) The Unique World of the *Timaeus*. *Journal of the History of Philosophy*, v. 17, n. 1, pp. 1-10.

Parry, R. D. (1991) The Intelligible World-Animal in Plato's *Timaeus*. *Journal of the History of Philosophy*, v. 29, n. 1, pp. 3-32.

Patterson, R. (1981) The Unique Worlds of the *Timaeus*. *Phoenix*, v. 35, n. 2, pp. 105-119.

Pereira, R. H. de Sá. (2019) One-Object-Plus-Phenomenalism. *Kant e-Prints*, Série 2, v. 14, n. 1, pp. 6-30.

Phillip, A. (1981) Récurrences thématiques et topologie dans le *Phèdre* de Platon. *Revue de Metaphysique et de Morale*, v. 86, n. 4, pp. 452-477.

Pradeau, J. F. (1995) Être quelque part, occuper une place: ΤΟΠΟΣ et ΧΩΡΑ dans le *Timée*. *Les Études Philosophiques*, v. 3, pp. 375-399.

Prauss, G. (1974) *Kant und das Problem der Dinge an sich.* Bonn: Bouvier.

Probst, P. (1994) *Bestirnter Himmel und moralisches Gesetz*: zum geschischtlichen Horizont einer these Immanuel Kants. Würzburg: Könighausen und Neumann.

Puhvel, J. (1972) The Origins of Greek *Kosmos* and the Latin *Mundus*. *American Journal of Philology*, v. 97, n. 2, pp. 154-167.

Reale, G. (2002) *Metafísica de Aristóteles volume III*: sumários e comentários. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola.

Reale, G. (2010) *Per una nuova interpretazione di Platone alla lucce delle "dottrine non scritte"*. Milano: Bompiani.

Reis, M. D. (2007) Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica. *Kriterion*, n. 116, pp. 379-398.

Rich, A. (1954) The Platonic Ideas as the Thoughts of God. *Mnemosyne,* Fourth Series, v. 7, Fasc. 2, pp. 123-133.

Rios, C. M. (2009) *A alegoria na tessitura de Fílon de Alexandria*: estudo a partir da obra filônica com ênfase em *Sobre os sonhos*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos).

Ritter, J. (1937) *Mundus Intelligibilis*. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuρlatɔnischen Ontologie bei Augustinus. Frankfurt: Vittorio Klostermann.

Robin, L. (1908) *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, étude historique et critique*. Paris: Félix Alcan.

Rohlf, M. (2019) Immanuel Kant. In: Zalta, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/kant/. Acesso em: 30 mar. 2019.

Rowe, C. (2007) *Plato and the Art of Philosophical Writing*. New York: Cambridge University Press.

Ruijgh, C. J. (1979) A Review of: C. H. Kahn, "The Verb 'Be' in Ancient Greek". *Lingua*, n. 48, pp. 43–83.

Runia, D. T. (1996) *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden: Brill.

Runia, D. T. (1999) A Brief History of the Term *kosmos noétos* from Plato to Plotinus. In: Cleary, J. J. (Ed.). *Traditions of Platonism*: essays in honour of John Dillon. Aldershot: Ashgate, pp. 151-172.

Russell, B. (1910-11) Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description. *Proceedings of the Aristotelian Society*, v. 11, pp. 108-128.

Saïd, S. (1987) Deux noms de l'image en grec ancien: idole et icône. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 131e année, n. 2, pp. 309-330.

Sallis, J. (1999) *Chorology*. On Beginning in Plato´s *Timaeus*. Blomington and Indiana: Indiana University Press.

Sambursky, S. (1977) Place and Space in Late Neoplatonism. *Studies of History and Philosophy of Science,* n. 8, pp. 173-187.

Santos, J. T. (2009/10) Por que não há no *Timeu* um conceito de "matéria": *Ti.* 48a-53b. *Kléos*, n. 13/14, pp. 45-71.

Sassi, M. M. (2016) A lógica do *eoikós* e suas transformações: Xenófanes, Parmênides, Platão. *Anais de Filosofia Clássica,* v. 10, n. 19, pp. 94-119.

Sattler, B. (2012) A Likely Account of Necessity: Plato's Receptacle as a Physical and Metaphysical Foundation for Space. *Journal of the History of Philosophy*, v. 50, n. 2, pp. 159-195.

Schürmann, R. (1980) The Time of the Mind and the History of Freedom. *Human Studies*, v. 3, n. 3, pp. 302-308.

Shorey, P. (1933) *What Plato Said*. Chicago: University of Chicago Press.

Silverman, A. (1992) Timaean Particulars. *The Classical Quarterly*, New Series, v. 42, n. 1, pp. 87-113.

Skemp, J. B. (1942) *The Theory of Motion in Plato's later dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sorabji, R. (1988) *Matter, Space and Motion*: Theories in Antiquity and their Sequel. London: Duckworth Publishers.

Spinelli, M. (2014) A aretê filosófica de Platão sobreposta à do éthos tradicional da cultura grega. *Archai*, n. 12, pp. 169-181.

Strawson, P. (1966) *The Bounds of Sense*: an Essay on Kant's *Critique of Pure Reason*. London; New York: Routledge.

Studtmann, P. (2006) Prime Matter and Extension in Aristotle. *Journal of Philosophical Research*, v. 31, pp. 171-184.

Szaif, J. (2007) *Doxa* and *Epistêmê* as Modes of Acquaintance in *Republic* V. *Études Platoniciennes*, v. 4, pp. 253-272.

Teske, R. (1998) William of Auvergne and Plato's World of Ideas. *Traditio*, v. 53, pp. 117-130.

Thein, K. (2006) The Life Forms and their Model in Plato's *Timaeus*. *Rhizai: A journal for Ancient Philosophy and Science*, III, 2, pp. 241-273.

Thesleff, H. (2002) *An Introduction to Studies in Plato's Two-Level Model. Plato*, 2, 2002, [En ligne]. Disponível em: https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/42273/3/An_introduction_to_studies_in_Plato%27s.pdf . Acesso: 30 jun. 2016.

Thesleff, H. (2009) Studies in Plato's Two-Level Model. In: Thesleff, H. *Platonic Patterns*: Collection of Studies by Holger Thesleff. Las Vegas: Parmenides Publishing, pp. 383-506.

Thesleff, H.; Alícan, N. (2013) Rethinking Plato's Forms. *Arctos: Acta Philologica Fennica*, 47, pp. 11-47.

Thurner, M. (2012) Separação. In: Schäffer, C. (Org). *Léxico de Platão*. Conceitos fundamentais de Platão e da tradição platônica. Tradução de M. C. Mota. São Paulo: Loyola.

Timaios Lokros. (1972) *Über die natur des Kosmos und der Seele*. Kommentiert von M. Baltes. Leiden: Brill.

Trabattoni, F. (2016) *Essays on Plato Epistemology*. Leuven: Leuven University Press.

van Eck, J. (2005) Fine's Plato. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 28, pp. 303-326.

van Riel, G. (2018) Augustine's Plato. In: Tarrant, H.; Layne, A.; Baltzly, D; Renaud, F. (Eds.) *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*. Leiden: Brill, pp. 448-470.

van windem, J. C. M. (1983) The World of Ideas in Philo of Alexandria: an Interpretation of de *Opificio Mundi*, 24-25. *Vigiliae Christianae*, v. 37, n. 3, pp. 209-217.

Vasiliu, A. (2015) Platon et la invention aristotélicienne du dualisme platonicien. In: Vasiliu, A.; Jourdan, F. (Orgs.). *Χώρα*. Revue d'études anciennes et médiévales. Hors-Serie, pp. 141-163.

Vegetti, M. (2015) Chorismos. In: Candiotto, L. (a cura di). *Senza dualismo*: nuovi percorsi nella filosofia di Platone. Milano: Mimesis, pp. 27-35.

Vegetti, M. (2012) Una teoría de los "dos mundos"? In: Vegetti, M. *Quince lecciones sobre Platón*. Traducción de Miguel Salazar. Madrid: Gredos, pp. 187-199.

Vlastos, G. (1939) The Disorderly Motion in the *Timaios*. *The Classical Quarterly*, v. 33, n. 2, pp. 71-83.

Vlastos, G. (1973) Degrees of Reality in Plato. In: Vlastos, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, pp. 58-76.

Vlastos, G. (2005) *Plato's Universe*. With a New Introduction by L. Brisson. Seattle: Parmenides Publishing.

Vogt, K. M. (2009) Belief and Investigation in Plato's *Republic*. *Plato*, n. 9, pp. 1-24.

Wagner, M. (1982) Plotinus World. *Dionysius*, n. 6, pp. 13-42.

Webb, L. (2019) Dualism. In: Leeming, D.; Madden, K.; Marlan, S. (Eds.). *Encyclopedia of Psychology and Religion*. New York: Springer, pp. 258-261.

Wolff, F. (1992) L'animal et le dieu: deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal.

In: Cassin, B; Labarriére, J.-L. *L'animal dans l'Antiquité*. Paris: Vrin, pp. 157-181.

Wytzes, J. (1960) The Twofold Way II. Platonic Influences in the Work of Clement of Alexandria. *Vigiliae Christianae*, v. 14, n. 3, pp. 129-153.

Anexo A: ocorrências de χώρα e τόπος nos diálogos

Fonte: Pradeau, 1995, pp. 388-390

Diálogos	Passagens	Significação
Hípias Maior (τόπος)	281b5	Esta região (a de Atenas)
Apologia de Sócrates (τόπος)	40c8 40c9 40e5	A alma passa dessa região A uma outra região A morte é passagem para essa outra região
Alcibíades (τόπος) e (χώρα)	Χώρα: 123b5 Τόπος: 123c1, 123c3, 133b3, 133b9	Um território fértil Em todos os casos: a localização, o lugar onde se encontra uma coisa (quer se trate de um objeto ou de um ser vivo)
Críton (τόπος)	53d2	Estes países
Eutidemo (τόπος)	271c4	Nossas regiões

Górgias (τόπος)	496e7	Prazer e sofrimento se produzem na mesma localização do corpo ou da alma
Mênon (τόπος)	71a2	O saber deixou essas regiões aqui
Fédon (τόπος)	80d5, 81c10, 82a9, 108b1	O lugar ou a região melhor, invisível, oposto ao lugar ou região visível (τὸν ὁρατὸν τόπον)
	107d8, 108c5, 108c6, 108e2, 109b4, 109d3, 110a2, 111c5, 111c9, 111d1, 111e2, 112c2, 112c6, 112e8, 113a6, 113b7, 113d2, 114b8	Em todos os casos: a região geográfica (à superfície ou dentro das cavidades da terra)
República (τόπος) e (χώρα)	Χώρα: II, 373d4. II, 373d7, III, 388a3, III, 414e3, IV, 423b6	Em todos os casos: o território da cidade
	VI, 495c9	O lugar, a posição do sol
	VII, 516b6	O lugar da filosofia, invadida por estrangeiros

	Τόπος: VI, 508c1, VI, 509d2, VI 516c1, VI, 517b5, VIII, 532d1 II, 359d4, II 370e7, IV, 432c7, VI, 491d3, VI, 492c1, VII, 526e4, VIII, 522d4, X, 614c1, X, 614d3 III, 401c6, III, 401d1; IV, 435e7, IV, 435e7, IV, 436a1, VI, 499c9	O lugar ou a região visível, oposto à região inteligível A posição, o lugar onde se encontra uma coisa Uma região geográfica
Banquete (τόπος)	196b2	Um terreno florido e perfumado
Fedro (τόπος)	247c3, 247d1, 248a3 230b5, 230c1, 238d1, 249a8, 274d4	O lugar ou a região hiperceleste Em todos os casos: os lugares ou regiões geográficas, subterrâneas ou celestes
Sofista (τόπος) e (χώρα)	Χώρα: 254a9 Τόπος: 217a1, 239c7, 253e8, 254a6, 260c11	A resplandecente região do ser Em todos os casos: a localização, o lugar onde se encontra uma coisa

Político (τόπος) e (χώρα)	Χώρα: 259a6 Τόπος: 269a3, 271d4, 272e7	O território Em todos os casos: a localização, o lugar onde se encontra uma coisa (ou que um deus governa)
Teeteto (τόπος) e (χώρα)	Χώρα: 153e1, 180e4, 181c6, 181c6 Τόπος: 176a8, 177a5	A posição que ocupa uma coisa segundo seu movimento O lugar ou a região "aqui", oposto ao lugar ou região "pura do mal"
Parmênides (χώρα)	138c6, 138d3, 139a1, 148e9, 149a1	A localização que ocupa o um, segundo seu movimento
Carta VII (χώρα)	327d6, 329e5, 348e2 344c7	Em todos os casos: o território A parte de um homem que é a mais bela
Filebo (χώρα)	24d2	"no lugar" da quantidade definida
Timeu (τόπος) e (χώρα)	Χώρα: 22e1, 23b8	O território da cidade

	19a5	Reenviar à sua posição as crianças indignas
	52b1, 52d3	A “terceira realidade”
	52b5, 53a6, 57c2, 58b2, 79d6, 82a3, 83a4	A posição que alguma coisa ocupa, ou sua posição própria
Timeu	Τόπος: 22d4, 22e5, 23a2, 24b6, 24c6, 24d2, 25b5	As regiões geográficas
	45e5, 52a6, 52b4 (com χώρα na mesma frase), 70e2, 72b7, 85b4, 87a4	A localização, o lugar onde se encontra uma coisa, quer se trate de um objeto ou, por exemplo, de um órgão preciso situado no corpo
	43b4, 44e5, 57c3 (com χώρα na mesma frase), 57c 6, 58b8, 58c1, 60c1, 62c5, 62d7, 63a5, 63b2, 63c6, 63d3, 63d6, 63d7, 63d7, 66e6	Lugar onde se encontra um corpo em função de seu movimento

Crítias (τόπος) e (χώρα)	Χώρα: 109b6, 109c9, 109d6, 110d5, 110c3, 110e5, 111b7, 111e1, 114a4, 114b3, 114d7, 115c2, 117e10, 119a4 Τόπος: 109b1, 109c5, 111b2,111d5, 113c4, 114a4, 114b3, 114e5, 118a2, 118b1, 119a5, 120d7, 120d7 112c8	Em todos os casos: o território da cidade (Atenas ou Atlântida) Em todos os casos: as regiões geográficas O lugar onde se encontra a acrópole

Editora
PPGFIL
UFMG