

PODE-SE FALAR DE TELEOLOGIA EM PLATÃO?*

CAN ONE SPEAK OF TELEOLOGY IN PLATO?

Luc Brisson

Centre Jean Pépin du CNRS, Paris

lbrisson@agalma.net

Resumo: Gostaria de investigar aqui uma tendência interpretativa, aquela que invoca a “teleologia”, um termo composto cujo primeiro elemento deriva do grego *telos*, “fim”, e o segundo do *logos*, “explicação”; o termo, em última instância, refere-se à causa final em Aristóteles. O termo “teleologia” tornou-se uma fórmula encantatória entre aqueles que agora se concentram em Platão, Aristóteles e até mesmo os estoicos. O termo “teleologia” tornou-se um encantamento para aqueles agora interessados em Platão, Aristóteles e até mesmo os estoicos. Em Platão, três lugares são particularmente visados: a autobiografia de Sócrates no *Phaedo* (96e-99d), o *Timaeus* e o livro X das *Leis*. Neste trabalho em andamento, limitar-me-ei ao *Timaeus*. Trabalhei muito no *Timaeus* e, desde o início, quis ler este texto em e para si mesmo, removendo a espessa camada de interpretações que, desde a época de Aristóteles, cobriu este texto tão original e enigmático.

Palavras-chave: Teleologia. Platão. *Phaedo*. *Timaeus*.

Abstract: I would like to investigate here on an interpretive trend, one that invokes “teleology,” a compound term whose first element derives from the Greek *telos*, “end,” and the second from *logos*, “explanation”; the term ultimately refers to the final cause in Aristotle. The term “teleology” has become a relentless formula among those who now focus on Plato, Aristotle, and even the Stoics. The term “teleology” has become an incantation for those now interested in Plato, Aristotle, and even the Stoics. In Plato, three places are particularly targeted: the autobiography of Socrates in the *Phaedo* (96e-99d), the *Timaeus*, and book X of the *Laws*. In this work in progress, I will limit myself to the *Timaeus*. I have worked hard on the *Timaeus* and, from the beginning, I wanted to read this text in and for itself, removing the thick layer of interpretations that, since the time of Aristotle, has covered this very original and enigmatic text.

Keywords: Teleology. Plato. *Phaedo*. *Timaeus*.

Received: 07/04/21

Accepted for publication: 12/04/21

Published: 18/04/21



* [N.T. JTS] O presente artigo é uma tradução autorizada pela *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, em função da primeira publicação do artigo original, a saber: Luc Brisson, « Peut-on parler de téléologie chez Platon ? », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [Em ligne], 45 | 2019, mis en ligne le 30 mai 2019, consulté le 30 mai 2019. URL: <http://journals.openedition.org/cps/1630> ; DOI : 10.4000/cps.1630. As citações ao longo do artigo foram traduzidas pela JTS, mas as referências constam aqui no mesmo formato e estilo do original.

Gostaria de investigar aqui uma tendência interpretativa, aquela que invoca a “teleologia”¹, um termo composto cujo primeiro elemento deriva do grego *telos*², “fim”, e o segundo do *logos*, “explicação”; o termo, em última instância, refere-se à causa final em Aristóteles³. O termo “teleologia” tornou-se uma fórmula encantatória entre aqueles que agora se concentram em Platão, Aristóteles e até mesmo os estóicos. O termo “teleologia” se tornou um encantamento para aqueles agora interessados em Platão, Aristóteles e até mesmo os estóicos. Em Platão, três lugares são particularmente visados: a autobiografia de Sócrates no *Phaedo* (96e-99d), o *Timaeus* e o livro X das *Leis*⁴. Neste trabalho em andamento, limitar-me-ei ao *Timaeus*. Trabalhei muito no *Timaeus* e, desde o início, quis ler este texto em e para si mesmo, removendo a espessa camada de interpretações que, desde a época de Aristóteles, cobriu este texto tão original e enigmático.

A invenção da “teleologia”

O termo “teleologia” foi cunhado em 1728 por Christian Wolff em seu *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*. Para ele, a filosofia é definida da seguinte forma: “A filosofia é a ciência do possível na medida do possível”⁵. Há três partes da filosofia: “... a primeira trata de Deus, a segunda da alma humana e a terceira do corpo”⁶; estas três partes são a teologia natural⁷, a psicologia⁸, e a física⁹. A parte da filosofia que trata da alma humana é a teleologia da mente humana. A parte da filosofia que lida com corpos é a física. Mas, neste campo, é necessária uma nova divisão:

¹ Sobre o assunto, ver A. WOODFIELD, *Teleologia*.

² [Nota dos editores: de acordo com a prática dos *Cahiers philosophiques de Strasbourg*, os acentos das palavras gregas transliteradas não são notados; è = η, ô = ω].

³ C. NATALI & S. Maso (a cura di), *Antiaristotelismo; Plato physicus*. IIDEM, *Cosmologia e antropologia nel Timeo*; IIDEM, *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo no pensiero antico et in quello contemporaneo*. E agora F. FRONTEROTTA (a cura di), *La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*.

⁴ Para outros lugares, ver A. PAYNE, 'A Teleologia da Ascensão no *Simpósio de Platão*', sobre o discurso de Diotimus no *Banquete* (210a-212b); M. M. MACKENZIE, 'Impasse e Explicação; da *Lise* ao *Phaedo*'; L. FRANKLIN, 'Técnica e Teleologia nas *Górgias de Platão*'.

⁵ Ch. WOLFF, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, II § 29.

⁶ *Idem*, III § 56.

⁷ *Idem*, III § 57.

⁸ *Idem*, III § 58.

⁹ *Idem*, III § 59.

É verdade que uma dupla razão pode ser dada para coisas naturais, uma das quais é derivada da causa eficiente e a outra do fim. Aqueles que são derivados da causa eficiente são apreciados nas disciplinas até agora definidas. Há, portanto, além destas, outra parte da filosofia natural que explica os fins das coisas e que, embora muito extensa e útil, ainda não tem nome. Pode ser chamada de ‘Teleologia’¹⁰.

A teleologia é, portanto, aquela parte da física que se preocupa com a causa final. Não há necessidade de ressaltar que estamos em um contexto aristotélico aqui.

Kant usará este termo novamente. Ele define a teleologia da seguinte forma: “O juízo sobre a finalidade inscrita nas coisas da natureza - uma finalidade que é vista como fundadora da possibilidade delas (como fins naturais) - é chamado de juízo teleológico”¹¹.

Ele rejeita a teleologia na *Crítica da Razão Pura*. Entretanto, na *Crítica da Faculdade de Julgamento* (§ 66-68), aceita ao regulamentá-la. A faculdade teleológica de julgamento dá origem a uma antinomia: o ponto de vista mecanicista não é o único possível sobre o mundo dos fenômenos, pois a finalidade deve ser levada em conta. Mas é claro que a finalidade implícita pela teleologia pressupõe a ideia de liberdade, que se refere à ação intencional, ou seja, a ação livre: daí a antinomia do determinismo e da liberdade encontrada na *Crítica da Razão Pura*. Esta antinomia deixa claro que a questão da teleologia aparece em um contexto físico onde se confrontam uma explicação mecanicista e uma explicação intencional.

Para nossos contemporâneos, a “teleologia” é na verdade uma forma de contrastar as teorias físicas modernas baseadas na necessidade mecânica com explicações antigas que procuram controlar o acaso envolvendo um intelecto bom e benevolente. A questão neste texto será determinar se esta explicação, que se refere principalmente à doutrina de Aristóteles sobre as causas, e mais precisamente sobre a causa final, pode ser encontrada em Platão.

¹⁰ Idem, III § 86.

¹¹ E. KANT, *Crítica da Faculdade de Julgamento*, primeira introdução. Citado por A. PHILONENKO, “A Antinomia do Julgamento Teleológico”.

Teleologia em Aristóteles

Aristóteles, para quem a filosofia poderia ser reduzida à busca de causas, expõe sua doutrina de causas em *Física*, II 3 e 7, e em *Metafísica*, A 3. Para ele, há quatro causas:

A causa formal: “aquilo em virtude do qual”.

A causa material: “aquela da qual”.

A causa eficiente: “aquela pela qual”.

A causa final: “aquilo em vista do qual”.

Concentrar-me-ei na causa final da física, sendo a física definida por Aristóteles como a ciência de uma região do ser. Diz-se “naturais” os seres que possuem em si mesmos o princípio de seu movimento, sendo este último termo entendido como “mudança” de acordo com todas as categorias afetadas por um movimento. Uma planta viva tem em si mesma o princípio de seu crescimento, o elemento fogo tem em si uma tendência a se mover em direção à periferia do universo. Por outro lado, é em algo diferente de si mesmo, ou seja, no artesão que maneja suas ferramentas, que a cama encontra o princípio de sua vinda a ser; então não estamos mais no domínio da natureza, mas no da técnica. O estudo da física é assim limitado a certas realidades que Aristóteles enumera nas primeiras linhas de seu tratado intitulado *Os Meteorológicos*: seres em movimento e seus elementos, ou seja, corpos celestes, seres vivos, fenômenos “meteorológicos”, que designam por um lado as realidades que chamamos por este nome - chuva, granizo, arco-íris -, mas também as marés, o mar e os rios, os terremotos, assim como fenômenos como cometas, estrelas cadentes, a via láctea etc. Todas essas realidades fazem parte da natureza, que pode ser definida da seguinte forma: “...a natureza é um princípio, ou seja, uma causa de movimento e descanso para aquilo em que reside imediatamente, por essência e não por acidente”¹².

O sistema dos seres físicos - ou seja, o cosmos - é um todo finito, fechado, eterno. Aristóteles se recusa a fazer todas as transformações que acontecem nele apenas alterações de uma substância, ou de substâncias que são sempre as mesmas, como alegavam os

¹² ARISTÓTELES, *Física*, II 1, 192b20-22, trans. Carteron; ver também III 1, 200b12; *De Caelo*, 301b17ff.

filósofos (pré-socráticos), que afirmavam que o mundo era feito de uma única realidade fundamental. Na física aristotélica há geração e desaparecimento de seres naturais, mas em uma cadeia ininterrupta de transformações baseadas na contínua transmutação dos elementos uns nos outros. Aristóteles toma de Empédocles os quatro constituintes da matéria: terra, água, ar, fogo. Mas ele define cada uma delas por um par destas propriedades fundamentais que são quentes e frias, secas e úmidas: fogo é quente e seco, ar quente e úmido, água fria e úmida, terra fria e seca, notadamente no *De generatione et corruptione*. Ao perder ou ganhar qualidades, os elementos podem ser transformados um no outro, e isto acontece mais facilmente, mas não exclusivamente, entre dois elementos que têm uma qualidade comum: do fogo virá o ar se a secura for transformada em umidade, por exemplo. No entanto, estas explicações mecanicistas precisam ser completadas.

Este sistema fechado não é autossuficiente. Tudo o que é movido é movido por um motor, que por sua vez é movido por outro motor. O último dos motores movidos, a cujo movimento todos os outros movimentos estão suspensos, direta ou indiretamente, é o “primeiro céu”, o conjunto de estrelas fixas, que Aristóteles pensou fixar sobre uma esfera, o último em seu universo geocêntrico e finito. Mas o primeiro céu em si recebe o movimento de um motor imóvel, que para Aristóteles é o deus supremo¹³. Esse conceito limitador do motor imóvel mostra o status que Aristóteles dá à Física. Sendo imaterial e não tendo nenhuma outra atividade possível, ou seja, compatível com sua eminente dignidade de puro ato, do que a de pensar em si mesmo, o Primeiro Motor não pode se mover, mas move tudo o mais que é físico. É antes de mais nada o primeiro céu que é movido pelo desejo, pois a perfeição do Primeiro Motor também o torna supremamente desejável. O mundo físico deriva assim seu impulso e até mesmo sua possibilidade de além de si mesmo, de uma realidade “metafísica” no sentido etimológico daquilo que “está além da realidade física”¹⁴. Assim, a região eminente do ser escapa à física. Daí uma fórmula deste tipo: “O deus, ou seja, a natureza, não faz nada em vão”¹⁵.

¹³ Cf. *Metafísica*, Λ.

¹⁴ Sobre esta noção, ver L. BRISSON, “Un si long anonymat”.

¹⁵ ARISTÓTELES, *De caelo*, I 4, 271a33, cf. também *Physics*, II 8, 199a 16, *Parts of Animals*, I 5, 645a5.

Estamos então em um contexto aristotélico, o das quatro causas: formal - razão de ser; material - substrato; eficiente - o ponto de partida de toda geração e movimento; final - o fim de toda geração e movimento.

Platão

Aristóteles concorda assim com o *Timaeus* de Platão sobre um ponto fundamental: uma explicação mecanicista não é suficiente. Mas enquanto Aristóteles fala de um Primeiro Motor, objeto de desejo para todos os seres, Platão traz um demiurgo, um artesão, um técnico. Além disso, enquanto Platão fala de *khôra* e necessidade (*anagkè*), Aristóteles, que considera que se trata de matéria prima mal-acabada, fala de matéria (*hylè*). Escrevi sobre a questão do assunto¹⁶, e hoje vou tratar do demiurgo.

A oposição entre natureza e tecnologia

A oposição fundamental é, portanto, entre natureza, por um lado, e arte e técnica, por outro, como Aristóteles viu muito bem:

Além disso, o objetivo de toda técnica é trazer algo à existência, e o fim da técnica consiste em descobrir o meio de trazer à existência uma ou outra das coisas que podem ou não ser, e cujo princípio está no produtor e não na coisa produzida. Pois o objeto de arte não é necessariamente coisas que são ou vêm à existência, nem coisas que são ou vêm à existência por natureza, pois essas coisas têm seu princípio em si mesmas¹⁷.

Neste texto, Aristóteles contrasta arte ou técnica com necessidade e natureza. Para Aristóteles, no mundo sensível, a causa determinante da ação e da produção é a causa final, que não é apenas o fim de um processo, mas também seu objetivo, “aquilo em vista do qual” este processo se desdobra, o que explica porque, neste nível, a causa final coincide com a forma, isto explica porque, neste nível, a causa final coincide com a forma, que é o

¹⁶ L. BRISSON, “Aristóteles, *Física* IV 2”.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Nicomachean Ethics*, VI 4, 1140a10-16, trans. Gauthier / Jolif.

princípio de organização interna de cada ser, e porque, de uma forma mais geral, todos os seres visam seu próprio bem considerado como seu fim, por causa de sua dependência de um primeiro motor imóvel, bem último e causa final, que move todas as coisas como “um objeto de amor”¹⁸.

Natureza se opõe à arte ou técnica nos dois pontos seguintes: arte ou técnica não está interessada no fim, mas procura descobrir os meios para levar a ser algo cujo princípio está no produtor. Portanto, a existência de um objeto artesanal ou técnico, e especialmente o do mundo sensível, não é necessária, mas contingente, pois depende de uma decisão no tempo. Daí resulta que o mundo tem uma origem temporal e, portanto, pode ser destruído, já que tudo o que nasce deve morrer, consequência que Aristóteles não pode admitir.

A questão das causas no *Timeu*

Para entender o *Timeu*, devemos supor que as coisas sensíveis são apenas imagens de formas inteligíveis. Mas uma imagem deve ser tanto similar a seu modelo quanto diferente dele. Para resolver este problema, Platão usa duas ficções¹⁹: o demiurgo e o *khôra*.

O demiurgo é um deus bom e livre de ciúmes²⁰ que é um intelecto que usa a matemática como instrumento (proporções para a alma do mundo, poliedros regulares para o corpo do mundo) a fim de tornar o sensível semelhante ao inteligível, colocando nele permanência e regularidade suficientes para que o mundo possa ser pensado e falado, bem como para que nele se possa agir. Sua ação deve ser comparada à de qualquer artesão ou técnico:

... pegue aquele que quiser, você verá que cada elemento de seu trabalho está organizado de acordo com uma determinada ordem e que ele força todos os elementos, com os quais ele trabalha, a se adaptarem uns aos

¹⁸ ARISTÓTELES, *Metaphysics*, A 7, 1072b3.

¹⁹ Não devemos interpretar “ficção” da maneira errada. O contrato social de Rousseau, que continua sendo a base da democracia, é uma ficção.

²⁰ Sobre esta importante noção em Platão, ver L. BRISSON, “La notion philosophique de *phthónos* chez Platon”. Em uma sociedade competitiva, na Grécia antiga, por exemplo, *phthónos* é o sentimento que leva um indivíduo a manter por todos os meios um concorrente potencial em um estado de inferioridade em relação a ele.

outros e a se harmonizarem uns com os outros, até que sua totalidade constitua uma realidade ordenada e bem disposta²¹.

Esse demiurgo, seja um artesão ou um técnico²², deve lidar com um princípio de resistência, o *khôra*.

O *khôra*, no qual coisas sensíveis são encontradas e das quais são feitas, explica que o mundo sensível é distinto do inteligível; deve-se ter cuidado para não identificar o *khôra* com a matéria aristotélica²³. *Khôra* torna as coisas sensíveis espalhadas no espaço, porque são impenetráveis. Dito isto, o *khôra* não tem nenhum papel positivo no estabelecimento da ordem no mundo, pois é desprovido de qualquer característica. No entanto, ele é preenchido com os elementos, em forma de traços ou em seu estado final, que são animados por um movimento errático, que o demiurgo tentará colocar em ordem; este movimento sem proporção ou medida, que o demiurgo tentará colocar em ordem, é chamado de *anagkê* por Platão, ou seja, “necessidade”, um princípio de resistência ao intelecto.

Além disso, a estrutura literária da *Timaeus* confirma esta análise:

Introdução (27c-29d)

Desenvolvimento (29c-92c)

O que o intelecto tem feito (29c-47e)

O que é a necessidade (47e-69a)

Cooperação do intelecto com a necessidade (69a-81e [81e-92c])

Conclusão (92c)

No *Timeu*, apenas dois tipos de causas são consideradas: intelecto e necessidade. Nosso mundo é o melhor possível, pois é o trabalho de um intelecto que só pode ser bom porque está do lado da verdade, pois é modelado no inteligível, embora deva enfrentar o

²¹ PLATÃO, *Gorgias*, 503d7-504a4, trans. M. Canto-Sperber.

²² Ver capítulo 1 de L. BRISSON, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Um comentário sistemático sobre o Timaeus de Platão*.

²³ L. BRISSON, “La 'matière' chez Platon et dans la tradition platonicienne”.

princípio de resistência à necessidade; é por isso que só pode alcançar o melhor na medida do possível²⁴.

Em Platão, devemos distinguir entre dois significados do termo *aição*: “ ‘o agente responsável por um estado de coisas’ e aquele em virtude do qual o agente é responsável por um estado de coisas”²⁵.

No primeiro sentido, é uma questão de qualificar o agente que produz um determinado efeito, enquanto no segundo sentido, é uma questão de levar em conta o propósito de produzir esses efeitos.

Neste segundo sentido, *aition* refere-se ao design, e está associada aos *logismos*²⁶ (cálculo, raciocínio) e *pronoia*²⁷ (plano, previsão). Disso decorrem duas consequências: é evidente que este segundo sentido só pode se aplicar à primeira causa, sendo a segunda causa desprovida de intelecto; além disso, só o homem pode fazer o mal, sendo o deus responsável por nenhum mal (42d-e, ver 87b-c). Após ter estabelecido a distinção entre o que sempre foi, ou seja, formas inteligíveis, e o que foi gerado, ou seja, coisas sensíveis (27d5-28a4), e após ter lembrado o postulado segundo o qual tudo o que foi gerado foi gerado pela ação de uma causa (28c4), Platão sustenta que o criador do mundo sensível que é a mais bela das coisas é a melhor das causas (29a6). Ele é um deus, um intelecto ligado a uma alma (46d4-7). Como tal, ele é bom e, portanto, livre daquele ciúme que limitaria sua generosidade por medo da concorrência (29e1-2). Consequentemente, o projeto do demiurgo, que mantém seus olhos fixos no inteligível, só poderia ser para tornar todas as coisas comparáveis a si mesmo (29e3); ele fez do mundo um ser vivo único e perfeito (32d1-33a1), dotado de um corpo movido por uma alma dotada de um intelecto (30b4c1). Este é o desígnio que governou o movimento das estrelas fixas (40b4) e das estrelas errantes (38d7), mas no caso destas últimas, nenhum detalhe é dado. Quanto a este outro ser vivo, homem, encontramos um raciocínio semelhante no que diz respeito à visão. O deus nos deu a visão para que pudéssemos contemplar o universo e descobrir o número, o tempo,

²⁴ *Timaeus*, 30a3, b5, 32b5, 37d4, 38c1, 42e2, 53b5, 65c1, 71d7, 89d6.

²⁵ M. FREDE, “The Original Notion of Cause”, pp. 222-223.

²⁶ Ver PLATÃO, *Timaeus*, 33a6, e também 30b4, 34a8.

²⁷ *Id.* a 30c1, 44c7, 45b1.

pesquisar a natureza, praticar a filosofia e, ao contemplar a permanência e a regularidade dos movimentos celestes, dominar os movimentos dos círculos da nossa alma (46e-47c). É este desígnio (47a2, b6) que explica a utilidade da visão²⁸.

Platão se opõe assim ao “grande número”, ou seja, a maioria das pessoas, que acreditam que tudo neste mundo pode ser explicado pelas causas que Platão chama de “acessórias” (*sunaitiai*) em 46c7, d1 76d6, “concomitantes” (*summetaitia*) em 46e6 e “segundas” (*deuterai*) em 46e2. Esse tipo de causas deve estar relacionado à necessidade (*anagkè*), que pode ser definida como aquele movimento errático que se manifesta no *khôra* quando recebeu nele os quatro elementos em sua forma completa ou inacabada²⁹. Estes movimentos mecânicos, que são explicados pela ausência de uniformidade, causados pela desigualdade (58a1)³⁰, são considerados como causas segundas, porque são utilizados (46c9), ou seja, persuadidos (48a2) pelo intelecto demiúrgico, e, em nosso mundo, dominados pela alma dotada de um pensamento discursivo (*dianoia*) que é a primeira causa (*aitiôtatè*, 76d7-8). As causas acessórias são consideradas como as servas (*huperetousai*³¹) do demiurgo, sem as quais no entanto “não é possível apreender as próprias causas divinas” (68e); elas desempenham metaforicamente o papel de “madeira de construção” (*hulè*³²). Mesmo que sejam secundárias, estas causas são, portanto, muito importantes; caso contrário, não haveria colaboração entre intelecto e necessidade.

Então Platão passa para o que nos corpos é a causa das impressões que colocam em movimento os órgãos sensíveis (61c5, 64a7). No que diz respeito ao toque, a causa da aspereza (63e9) é a dureza unida à ausência de homogeneidade, e a suavidade à homogeneidade unida à densidade. A causa do prazer e da dor (64a3) está na aspereza ou

²⁸ Um estudo geral gramatical e semântico confirma estas conclusões. Se são as cláusulas circunstanciais finais introduzidas por *hina*: 31a8, 38b6, c4, 39d8, 41c3, 61d4, ou por *hopôs*: 30b5, 37b1, 40a3, 73a4, 77e3, 90a1; a preposição *heneka*: 39d7, 47a1, c5, 74a7, 75d6, 76d1, d7; ou as fórmulas *kharin*: 33c1, 72b7, c2, 65e1; ou *dia tèn aitian*: 33a6, 38d7, 40b4, um está do lado da intenção do demiurgo, o que apóia o fato de que, como aponta Lennox, estas expressões estão ausentes de 49-69, que trata da necessidade.

²⁹ Ver PLATÃO, *Timaeus*, 53a7-b7.

³⁰ Ver L. BRISSON, “Como e por que os blocos de construção do universo mudam constantemente no *Timaeus* de Platão (51a-61c)? ».

³¹ Ver PLATÃO, *Timaeus*, 68e4-5.

³² *Id.* em 79a6-8.

na suavidade das alterações que afetam o corpo. Depois passamos às causas do gosto (65b7), um choque no ar. O gosto ácido é causado por musgos e fermentos (66b5-6), então chegamos ao que causa a audição (67b1). Por fim, olhamos longamente para o que causa a visão (67c8); partículas de fogo de objetos encontram-se com as partículas de fogo dos olhos (67e4) à luz do dia³³.

A partir daí, voltamos aos problemas biológicos. Primeiramente, analisamos o que causa o crescimento do cabelo (76c6). Deve-se notar que, no caso dos pregos, o desenho (76d7) que preside sua fabricação é mencionado: o fato de que a reencarnação passa por mulheres e animais que precisam de garras. A ausência de vazios é a causa da respiração (79a6, c1), da deglutição (80a1). E o diálogo termina mencionando as causas da saúde dos mortais vivos (87c2).

Em vários diálogos tardios, Platão, questionando a produção do mundo sensível, se opõe à necessidade cega assimilada à natureza, à produção de um intelecto³⁴, opondo assim natureza e arte ou técnica. Esta oposição já pode ser encontrada na passagem do *Fédon* (95e-106c), onde Sócrates conta sua admiração por Anaxágoras, que rapidamente o desaponta³⁵; por outro lado, o mito contado no final do mesmo diálogo descreve um mundo ordenado pelo intelecto³⁶, sem, contudo, intervir a figura do demiurgo³⁷. Essa é, portanto, uma posição constante em Platão³⁸.

A síntese do médio-platonismo

Podemos ver como é problemática a interpretação teleológica do *Timeu*. Enquanto no caso de Aristóteles há quatro causas, no caso de Platão há apenas duas, sendo que a

³³ Ver L. BRISSON, “Teoria da Percepção dos Sentidos de Platão no *Timaeus*”. Como funciona e o que significa”.

³⁴ *Sophist*, 265c-266c; *Leis*, X 889a-890a; *Philebus*, 28d-e; *Timaeus*, 46c-47c, 68e-69d.

³⁵ S. K. ESTRANHO, “A Dupla Explicação no *Timaeus*”; M. J. CRESSWELL, “A Teoria da Causalidade de Platão”. *Phaedo* 95-106’, pp. 244-249; D. WIGGINS, ‘Teleologia e o Bem no *Phaedo* de Platão’.

³⁶ G. BETEGH, “Conto, Teologia e Teleologia no *Phaedo*”.

³⁷ D. W. GRAHAM, “Socrates, the Craft Analogy, and Science”.

³⁸ R. S. BRUMBAUGH, “Plato's Relation to the Arts and Crafts”.

questão inteira é se podemos identificar o intelecto demiúrgico ao Primeiro Motor, qualquer que seja a definição que dermos a esta entidade. No caso de Aristóteles, *telos* designa o objeto de um desejo, enquanto no caso de Platão, *telos* designa a boa intenção de um artesão, o demiurgo. O demiurgo é bom porque é um intelecto que contempla as Formas e em particular o Bem, que estão separados dele e das coisas sensíveis que ele faz. Por outro lado, o Primeiro Motor toma a si mesmo como objeto, sendo além disso o objeto de desejo de todo o resto. Estamos, portanto, em dois universos interpretativos diferentes.

A única maneira de juntar os dois é apelar para a interpretação medioplatônica que identifica o demiurgo com o Bem considerado como a Forma mais elevada, e que faz das outras Formas os atributos de Deus e seus pensamentos³⁹. Isto é para interpretar Platão com a ajuda de causas aristotélicas: o Bem, a causa formal; o demiurgo, a causa eficiente; e a matéria, a causa material. Historicamente, este tipo de interpretação é a do medioplatonismo encontrado em Alcinoos, o autor, cerca de 150 CE, de um *Didaskalikos: ensino das doutrinas de Platão*. Esta interpretação considera que há três princípios em Platão: Deus, o Modelo e a Matéria, e dá o primeiro lugar a Deus, porque o Modelo, ou seja, o Inteligível, torna-se o pensamento de Deus:

Deus é o Bem, porque Ele derrama o bem sobre todas as coisas de acordo com sua capacidade de recebê-lo, já que Ele é a causa de todo o bem. [...] Ele é o pai [= o demiurgo, pai e criador do universo, *Timaeus* 28c], porque ele é a causa de tudo e ordena o intelecto celestial e a alma do mundo de acordo consigo mesmo e com seus próprios pensamentos. [...] As Formas são as intelecções de Deus. [...] Quer Deus seja um intelecto ou tenha a ver com o intelecto, Ele tem intelecções, e estas são eternas e imutáveis⁴⁰.

Essa interpretação será retomada de uma forma diferente primeiro pelos cristãos⁴¹, depois pelos neo-platonistas que situarão o único bem além do Intelecto ao qual o Inteligível estará associado⁴².

³⁹ Veja agora A. MICHALEWSKI, *O Poder do Inteligível. A Teoria Plotiniana das Formas no Espelho da Herança Medioplatônica*.

⁴⁰ ALCINOOS, *Didaskalikos*, X 164.36-42; depois IX 164.32-34 (Hermann, trans. P. Louis), ver 163.14-15.

⁴¹ L. BRISSON, “Clemente e Cirilo de Alexandria: Confrontando o Platonismo com o Cristianismo”.

⁴² PROCLUS, *Comentário sobre o Timaeus de Platão* (29d6-e1), II 355.18ff

O interesse de uma interpretação medio-platônica vem do fato de que ela torna o demiurgo do *Timeu* compatível com a física aristotélica, especialmente sobre a questão do Primeiro Motor:

Como o intelecto é melhor que a alma, e o intelecto em ato que abraça tudo ao mesmo tempo e sempre é melhor que o intelecto em potência, e como mais belo que o intelecto em ato é a causa deste último e tudo mais que existe acima destas três coisas, é aqui que devemos colocar o primeiro deus, que é a causa da atividade eterna do intelecto de todo o céu. Ele age sobre ele, embora ele mesmo esteja imóvel, como o sol age quando o último é dirigido para ele, e como o objeto desejado põe em movimento o desejo, embora ele mesmo esteja imóvel. Da mesma forma, este intelecto colocará em movimento o intelecto de todo o céu⁴³.

Assim, chegamos a um acordo perfeito entre Platão e Aristóteles. Mas será isso possível para um historiador contemporâneo da filosofia?

Para obter este resultado, devemos considerar o Bem como uma forma inteligível, mesmo que seja a mais elevada; situar o Bem além do ser tornaria impossível identificá-lo como o Primeiro Motor. Além disso, devemos identificar um deus, o demiurgo, com uma forma inteligível, o Bem, o que em Platão é impossível. Finalmente, Platão, na primeira parte do *Parmênides*, explica que formas inteligíveis não podem ser consideradas como pensamentos de Deus ou de seres humanos.

Podemos falar de teleologia em Platão?

Nenhum comentarista moderno foi tão longe, mas vários deram um passo nessa direção, usando a noção de teleologia. Entretanto, muitas interpretações contemporâneas vão nessa direção simplesmente porque seus autores lêem Platão através de uma grade aristotélica.

Thomas K. Johansen abre o capítulo 4 de seu livro, intitulado “Teleologia e Artesanato”, com esta declaração:

É comum distinguir entre dois tipos de abordagens teleológicas. Um tipo explica uma consequência como resultado de um agente intencional.

⁴³ ALCINOOS, *Didaskalikos*, X 164,18-27 (Hermann, trans. P. Louis).

Neste sentido, eu poderia explicar porque fui ao circo dizendo que queria me divertir. Outro tipo de explicação teleológica faz sem intenções e postula objetivos sem referência a pensamentos ou outros estados intencionais. A teleologia natural de Aristóteles⁴⁴ é normalmente tomada como um exemplo desta última, de tipo não intencional. Em contraste, a cosmologia de Platão no *Timaeus* é, com boa razão, tomada como exemplo do tipo intencional de teleologia, ou ‘teleologia não natural’ como J. Lennox⁴⁵ a chamou⁴⁶.

Essa distinção entre teleologia natural em Aristóteles e teleologia não natural em Platão, inspirada respectivamente por Cooper e Lennox, será adotada por alguns comentaristas do *Timeu*, a saber David Sedley⁴⁷ e Sarah Broadie⁴⁸, que assim impõem a Platão uma grade de interpretação aristotélica.

Para Aristóteles, de fato, podemos falar de “teleologia natural”, porque a natureza, ou seja, o Primeiro Motor, é o objetivo de todos os seres e, portanto, sua causa final:

Além disso, à mesma ciência pertence o ‘aquilo em vista do qual’, ou seja, o objetivo, e tudo aquilo do qual é o objetivo. Agora a natureza é um objetivo e uma ‘coisa em vista do que’. De fato, para aquilo que, estando sujeito a um movimento contínuo, tem um certo objetivo, para este movimento este objetivo é o termo extremo e o ‘aquilo em vista do qual’⁴⁹.

O primeiro céu, o das estrelas fixas que move todo o resto, é ele mesmo movido pelo desejo de assemelhar-se o mais próximo possível ao objeto de amor que é o Primeiro Motor, que pode assim ser considerado como o fim (*telos*) do céu e de tudo o que ele contém⁵⁰.

Mas podemos falar de “teleologia não-natural” para Platão? O adjetivo “não natural” pode ser explicado pelo fato de que, como o próprio Aristóteles notou, o princípio da explicação do mundo, para Platão, não é natureza, mas técnica, aquela implementada por um demiurgo. Além disso, o substantivo “teleologia” não pode ter o mesmo significado

⁴⁴ J. M. COOPER, “Aristóteles sobre Teleologia Natural”.

⁴⁵ J. LENNOX, “A Teleologia Não Natural de Platão”.

⁴⁶ T. K. JOHANSEN, *Filosofia Natural de Platão. A Study of the Timaeus-Critias*, p. 69. Ver também T. K. JOHANSEN, “The Place of the Demiurge in Plato's Teleology”.

⁴⁷ D. SEDLEY, *Creationism, and its Critics in Antiquity*; ver também “Teleology and Myth in the *Phaedo*”, e D. SEDLEY, ‘Sócrates’ Lugar na História da Teleologia’.

⁴⁸ S. BROADIE, *Nature and divinity no Timaeus de Platão*.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Physics*, II 2, 194a28-30, trans. P. Pellegrin.

⁵⁰ *De Caelo*, I 9, 279a25ff.

que em Aristóteles, por três razões: 1) no *Timeu*, há apenas uma causa real, o intelecto, que usa a necessidade como causa auxiliar; 2) no *Timeu*, nunca encontramos o termo *telos* no sentido de objetivo, de fim⁵¹; 3) e acima de tudo, o tipo de finalidade que intervém no *Timeu* nada tem a ver com a “teleologia” aristotélica, já que o demiurgo, que além do mais se retira num determinado momento⁵², não é objeto de desejo de todos os seres.

A bondade está ligada como um predicado ao demiurgo da mesma forma que a beleza está ligada como um predicado ao mundo sensível. O mundo é belo porque o demiurgo, que é livre de ciúmes, procura fazer com que todas as coisas, num mundo que é um deus, se conformem consigo mesmo; porque ele é um intelecto, é contemplando o inteligível que ele introduz a ordem que se manifesta no mundo:

Mas ainda devemos nos perguntar, em relação ao universo, de acordo com qual dos dois tipos de modelos seu criador o fez, de acordo com o que permanece idêntico e no mesmo estado, ou de acordo com o que se torna? Se nosso mundo é belo e seu criador é bom, é evidente que o criador fixou seus olhos no que é eterno; caso contrário - uma hipótese que nem é permitido mencionar - é sobre o que é gerado. É óbvio para todos que o demiurgo fixou seus olhos no que é eterno; pois este mundo é a mais bela de todas as coisas que foram geradas, e seu criador a melhor das causas. Consequentemente, o que foi gerado, está em conformidade com o que pode ser apreendido pela razão e pelo pensamento, ou seja, em conformidade com o que permanece idêntico, que foi feito pelo demiurgo⁵³.

Certamente o demiurgo é bom, é até a melhor das causas, e ele faz um mundo que é o mais belo possível. Mas o demiurgo não é um objeto de desejo para os seres que ele fez, pois ele não é o Bem; e o mundo é perfeito apenas porque contém todos os seres vivos que estão em seu modelo inteligível, o Vivente total:

Mas o todo, ao qual todos os outros seres vivos pertencem como partes, seja individualmente ou como espécie, é, supomos, aquele com o qual este mais se assemelha. De fato, este ser vivo contém todos os seres vivos inteligíveis dentro de si, assim como nosso mundo nos contém a nós e a

⁵¹ Em *Timeu*, 40d5, 90e3 e 92c4, ele designa o fim de uma exposição; em 55a8, o fim da construção de um octaedro; e em 81d4, e4, o fim da vida, ou seja, a morte. O único uso “filosófico” é em 90d5, onde o termo se refere ao objetivo ao qual o homem deve aspirar, a assimilação à divindade. Por outro lado, a fórmula *dia telous* tem seu significado habitual: “de uma ponta a outra” (38c2), “até o fim” (85e4).

⁵² *Timaeus*, 42º.

⁵³ PLATÃO, *Timaeus*, 28c5-29b1.

todas as outras criaturas visíveis. Pois, como é para o mais belo dos seres inteligíveis, ou seja, para um ser perfeito entre todos, que o deus quis precisamente fazer assemelhar-se, ele formou um ser vivo único, visível, tendo dentro dele todos os seres vivos que estão relacionados a ele pela natureza⁵⁴.

Esta passagem deve estar relacionada a 31b2 e 37d4. Em qualquer caso, é claro que a bondade do demiurgo e a beleza do mundo dependem do inteligível, do objeto do intelecto e do modelo do nosso mundo.

O *demiurgo*. - O verdadeiro problema então torna-se o de tomar uma posição sobre a figura do demiurgo. Se ele está separado, qual é a sua relação com o inteligível? Se ele é imanente, qual é sua relação com a alma do mundo e ele pode ser identificado com o Bem?

O *inteligível*. - Os intérpretes que consideram o demiurgo separado do mundo que ele faz⁵⁵ são confrontados com o problema de sua relação com o inteligível. Sarah Broadie faz uma distinção interessante a este respeito:

De um modo, o paradigma eterno do cosmos é um original do qual o Demiurgo faz uma cópia ou representação ou reprodução em um meio diferente, de acordo com o outro o paradigma é uma receita que ele segue⁵⁶.

Para ela, a primeira posição pode ser chamada de “hiper-realismo”, enquanto a segunda pode ser declarada “realismo”. A primeira posição é a adotada pelos neoplatonistas, enquanto a segunda é a adotada por ela e por muitos autores modernos que não podem admitir a hipótese de formas inteligíveis.

Consideremos em primeiro lugar a primeira posição. Franco Ferrari, tendo notado que o demiurgo está ausente desta passagem essencial do *Timaeus*:

Por enquanto, então, devemos colocar na cabeça que há três coisas: o que se torna, aquilo no que se torna e à semelhança de quem nasce o que se torna. E, naturalmente, é apropriado comparar o receptáculo com uma mãe, o modelo com um pai e a natureza que segura o meio entre os dois a uma criança⁵⁷,

⁵⁴ *Idem*, 30c4-31a1; ver também 92c4-9

⁵⁵ S. BROADIE, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, cap. 1.

⁵⁶ *Id.*

⁵⁷ PLATÃO, *Timaeus*, 50d2-4.

por seu turno, no início de sua apresentação, *Timeu* declara:

Por sua vez, o que é gerado, é, dizemos, necessariamente pela ação de uma causa que ele é gerado. Dito isto, encontrar o criador e pai do universo requer um esforço, e quando alguém o encontrou, não é possível contar a todos sobre isso⁵⁸.

Franco Ferrari⁵⁹, que segue M. Baltes⁶⁰, conclui que o demiurgo é “o aspecto ativo e produtivo do ser”, ou seja, do inteligível, já que o mundo é a imagem de seu modelo, o “vivente total”. A ausência do demiurgo poderia ser explicada de muitas outras maneiras: ou é antes do início do trabalho do demiurgo, se pensarmos que a fabricação do mundo desenvolve-se no tempo; ou a presença do demiurgo está implícita neste nível da exposição. A objeção fundamental é encontrada no texto citado acima⁶¹. É impossível não fazer distinção entre o criador de nosso mundo, o demiurgo, e seu modelo inteligível, o vivente total (31b1).

Mas e quanto à segunda posição mencionada e defendida por Sarah Broadie⁶²? Essa posição equivale, me parece, a considerar as Formas como os pensamentos do demiurgo. A consequência disto é insistir no aspecto mítico do caráter do demiurgo, e assim ligá-lo ao deus do *Gênesis*; o demiurgo não é separado do mundo, que ele fabrica no tempo⁶³. É compreensível, portanto, que David Sedley faça de Platão o ancestral do criacionismo e da ideia de “design inteligente”. Também é compreensível que o demiurgo não contemple mais o inteligível para agir, mas implemente um plano que organize seus pensamentos numa perspectiva razoável, como sustentado em M. Burnyeat⁶⁴.

⁵⁸ *Id.* em 28c2-5.

⁵⁹ F. FERRARI, “Causa paradigmatica e causa eficiente”. Il ruolo delle idee nel *Timeo*”.

⁶⁰ M. BALTES, “*Gegonen* (Platão, *Tim.* 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht?”.

⁶¹ *Timaeus*, 30c5-31a1.

⁶² S. BROADIE, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, cap. 1.

⁶³ S. BROADIE, *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, p. 196; D. SEDLEY, *Creationism, and its Critics in Antiquity*, p. 105; Th. K. JOHANSEN, *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, p. 87.

⁶⁴ M. F. BURNYEAT, “*Eikós muthos*”. Veja a resposta de L. BRISSON, “Por que o *Timaeus* é chamado de um *eikós muthos* e de um *logo eikós*?”

O *intelecto da alma do mundo*. - Muitos intérpretes contemporâneos acreditam que o demiurgo é imanente. H. Cherniss⁶⁵, que segue F. M. Cornford⁶⁶, e G. R. Carone⁶⁷ para o livro X das *Leis*, pensam que este demiurgo poderia ser identificado com o intelecto da alma do mundo; estaríamos então em uma configuração parecida com a do Primeiro Motor. Isto é impossível, simplesmente porque a alma do mundo, cujo intelecto é a maior atividade, é feita pelo demiurgo. Seria então uma questão de auto-fabricação. Isto é, no mínimo, estranho. A única maneira de evitar esta contradição é interpretar de forma não literal a fabricação da alma do mundo em *Timaeus* 35a-b. É por isso que tudo leva a considerar que o demiurgo é um intelecto separado do mundo e, portanto, independente, e isto apesar dos múltiplos problemas que esta posição implica⁶⁸.

O *Bem*. - Resta a identificação do demiurgo com o Bem, como A. J. Festugière⁶⁹, e sobretudo, num contexto completamente diferente, os proponentes de uma interpretação esotérica de Platão, que, baseando-se em considerações ideológicas, admitem que não encontramos em Platão nenhuma passagem que vá nessa direção.

Conclusão

Gostaria de terminar mencionando o anacronismo, contra o qual eu sempre lutei. Muitas vezes me foi apontado que o anacronismo é inevitável, na medida em que o exegeta moderno fala de um contexto muito diferente daquele em que viveu um filósofo da antiguidade. Admito isto, mas a questão é se se está praticando ou não o anacronismo controlado. Uma leitura teleológica leva 1) a ler o *Timeu* através dos olhos de Aristóteles, como fizeram os medio-platonistas no período imperial, ou a tradição neo-kantiana, que inspirou a interpretação analítica; 2) a limitar-se a questões “filosóficas”, esquecendo todo

⁶⁵ H. F. CHERNISS, *Críticas de Aristóteles a Platão e à Academia*, Apêndice XI, pp. 602-610.

⁶⁶ F. M. CORNFORD, *Cosmologia de Platão*, p. 187.

⁶⁷ G. R. CARONE, “Teleologia e Maldade nas *Leis* 10”.

⁶⁸ S. MENN, *Platão sobre Deus como Nous*. Ver também, R. HACKFORTH, “Plato's Theism”; C. H. CHEN, “A Teleologia Teística de Platão”.

⁶⁹ A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplação e Vida Contemplativa segundo Platão*, pp. 204-205, 265-266.

o lado matemático que rege a astronomia, a física, a química e a biologia, o que, em minha opinião, torna o *Timeu* verdadeiramente original⁷⁰. Ao adotar um único modelo de leitura, pode-se ver o *Timeu* como uma obra “filosófica”, e entender o significado do termo “filosófico”. Ao adotar um único modelo de leitura, apagam-se as diferenças que tornam interessantes os filósofos da antiguidade, especialmente aqueles que precedem Aristóteles, porque tornam possível considerar os problemas relativos à constituição do universo de outro ângulo; e acaba-se com um único pensamento, sendo a paixão pela teleologia um bom exemplo.

No *Timeu*, Platão adota uma posição contraditória. Ele descreve a origem do mundo sensível adotando, como Hesíodo na *Teogonia*, a forma literária da narrativa que envolve tempo. Ao fazer isso, ele contradiz uma explicação que envolve a matemática, que nada tem a ver com a temporalidade. Aristóteles aborda o ponto fraco do *Timeu*, seu fascínio narrativo, mas ignora seu ponto forte, sua matematização. Será preciso aguardar Galileu para que a explicação dos fenômenos naturais passe pelas matemáticas.

⁷⁰ Ao qual reagi escrevendo com F. W. MEYERSTEIN, *Inventando o Universo. O problema do conhecimento e dos modelos cosmológicos*.

Referências

Baltes Matthias, « Gégonen (Platon, Tim. 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht ? », in: Algra K., Van der Horst P. W. and D.-Runia (eds.), *Polyhistor. Studies in the History of Ancient Philosophy*, presented to Jaap Mansfeld, Leiden / New York / Köln : Brill, 1996, 88.

Betegh Gábor, « Tale, heology and Teleology in the Phaedo », in: Partenie Catalin (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge / New York : Cambridge University Press, 2009, p. 77-100.

Brisson Luc, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon* [1974], Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998.

Brisson Luc & Meyerstein F. Walter, *Inventer l'univers. Le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques*, Paris: Les Belles Lettres, L'âne d'or, 1991. Traduction en anglais sous le titre *Inventing the Universe*, Albany: Suny Press, 1995.

Brisson Luc, « Un si long anonymat », in: Narbonne Jean-Marc et Langlois Luc (éd.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Actes du congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française, Université Laval-Québec, 18-24 août 1998, Paris/Québec: Vrin / Presses de l'Université Laval, 1999, p. 37-60.

Brisson Luc, « Plato's Theory of Sense Perception in the *Timaeus*. How It Works and What It Means » [1997], in: Cleary J. and Gurtler G. (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 13, Lanham / New York / London : University Press of America, 1999, p. 147-176.

Brisson Luc, « Aristote, *Physique* IV 2 » [1997], repris dans *Lectures de Platon*, Paris: Vrin, 2000, p. 99-110.

Brisson Luc, « La notion philosophique de *phthónos* chez Platon » [1996], repris dans *Lectures de Platon*, Paris : Vrin, 2000, p. 219-234.

Brisson Luc, « How and Why Do the Building Blocks of the Universe Change Constantly in Plato's *Timaeus* (51a-61c) ? », in: Natali Carlo e Maso Stefano (a cura di), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam : Hakkert, 2003, p. 189-204 et figures.

Brisson Luc, « La "matière" chez Platon et dans la tradition platonicienne », in: Giovannozzi Delina e Veneziani Marco (a cura di), *Materia*, XIII Colloquio Internazionale, Roma, 7-8-9 gennaio 2010, Firenze : Leo S. Olschki editore, Lessico Intellettuale Europeo, 2011, p. 1-40.

Brisson Luc, « Why is the *Timaeus* called an *eikós muthos* and an *eikós logos*? », in: Collobert Catherine, Destrée Pierre and Gonzalez Francisco J. (eds.), *Plato and Myth. Studies in the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden / Boston : Brill, 2012, p. 369-391.

Brisson Luc, « Clement and Cyril of Alexandria: Confronting Platonism with Christianity », in: Vincent Markus (ed.), *Studia Patristica. Papers Presented at the Sixtieth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford 2001*, vol. 6, *Studia patristica*, 58, Neoplatonism and Patristics, Leuven : Peeters, 2013, p. 19-44.

Broadie Sarah, [*Nature and Divinity in Plato's Timaeus*](#), Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Brumbaugh Robert S., « Plato's Relation to the Arts and Crafts », in: Werkmeister W. H. (ed.), [*Facets of Plato's philosophy*](#), Assen: Van Gorcum, Phronesis, Suppl. II, 1976, p. 40-52.

Burnyeat Myles F., « Eikos muthos », *Rhizai*, 2, 2005, p. 143-165.

Carone Gabriela R., « Teleology and Evil in *Laws* 10 », *Review of Metaphysics*, 48, 1994-1995, p. 275-298.

Chen Chung Hwan, « Plato's Theistic Teleology », *Anglican Theological Review*, 43, 1961, p. 71-87.

Cherniss Harold F., [*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*](#), New York : Russell & Russell, 1944.

Cooper John M., « Aristotle on Natural Teleology », in: Schofield M. and Nussbaum M. C. (eds.), [*Language and logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen*](#), Cambridge, 1982, p. 197-222.

Cornford Francis M., [*Plato's Cosmology*](#), London: Routledge and Kegan Paul, 1937.

Cresswell Maxwell J., « Plato's Theory of Causality. *Phaedo* 95-106 », *Australasian Journal of Philosophy*, 19, 1971, p. 244-249.

Ferrari Franco, « Causa paradigmatica e causa eicient. Il ruolo delle idee nel *Timeo* », in: Natali Carlo e Maso Stefano (a cura di), *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Amsterdam: Hakkert, 2003, p. 83-96.

Festugière André J., [*Contemplation et vie contemplative selon Platon*](#), Paris: Vrin, 1936.

Franklin Lee, « *Techne* and Teleology in Plato's *Gorgias* », *Apeiron*, 38, 2005, p. 229-255.

Frede Michael, « The Original Notion of Cause », in: Schofield M., Burnyeat M. and Barnes J. (eds.), [*Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*](#), Oxford, 1980, p. 217-249.

Fronterotta Francesco (ed.), [*La scienza e le cause a partire dalla Metafisica di Aristotele*](#), Napoli: Bibliopolis, collana Elenchos, 54, 2010.

Graham Daniel W., « Socrates, the Craft Analogy, and Science », *Apeiron*, 24, 1991, p. 1-24.

Hackforth Reginald, « Plato's Theism » [1936], in : Allen R. E. (ed.), [Studies in Plato's Metaphysics](#), London : Routledge & Kegan Paul, 1965, p. 439-447.

Johansen Thomas K., [Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias](#), Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Johansen Thomas K., « The Place of the Demiurge in Plato's Teleology », in: Natali Carlo e Maso Stefano (a cura di), *Plato physicus. Cosmologie e antropologia nel Timeo*, Amsterdam: Hakkert, 2003, p. 83-96.

Lennox James G., « Plato's Unnatural Teleology », in: O'Meara Dominic J. (ed.), [Platonic Investigations](#), Washington: The Catholic University of America, 1985, p. 195-218

Mackenzie Mary M., « Impasse and Explanation; from the Lysis to the Phaedo », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70, 1988, p. 15-45.

Menn Stephen, [Plato on God as Nous](#), Carbondale (Illinois): Southern Illinois University Press, The Journal of the History of Philosophy Monograph Series, 1995.

Michalewski Alexandra, [La puissance de l'intelligible. La théorie plotinienne des Formes au miroir de l'héritage médioplatonicien](#), Leuven : Leuven University Press, 2014.

Natali Carlo & Maso Stefano (a cura di), *Antiaristotelismo*, Amsterdam : Hakkert, 1999.

Natali Carlo & Maso Stefano (a cura di), *Plato physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, 2003.

Natali Carlo & Maso Stefano (a cura di), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico et in quello contemporaneo*, 2005.

Payne Andrew, « The teleology of the Ascent in Plato's Symposium », *Apeiron*, 41, 2008, p. 123-146.

Philonenko Alexis, « L'antinomie du jugement téléologique », *Revue de métaphysique et de morale*, 82, 1977, p. 13-37; repris dans *Études kantienne*s, Paris : Vrin, 1982.

Sedley David N., « Teleology and Myth in the Phaedo », *Boston Area Colloquium*, 5, 1989, p. 359-383.

Sedley David N., « Socrates' Place in the History of Teleology », *Elenchos*, 29, 2008, p. 317-334.

Sedley David N., [Creationism, and its Critics in Antiquity](#), Berkeley / Los Angeles / London : University of California Press, 2007.

Strange Steven K., « The Double Explanation in the Timaeus », *Ancient Philosophy*, 5, 1985, 25-39.

Wiggins David, « Teleology and the Good in Plato's Phaedo », [*Oxford Studies in Ancient Philosophy*](#), 4, 1986, p. 1-18.

Woodfield Andrew, [*Teleology*](#), Cambridge: Cambridge University Press, 1976.



BRISSON, L. PODE-SE FALAR DE TELEOLOGIA EM PLATÃO?. *Journal of Teleological Science*, v. 1, n. 1, p. 75-97, 2021. Disponível em: <https://www.telosjournals.com.br/ojs/index.php/jts/article/view/5>



www.telosjournals.com.br
