
O CORPO DOS DEUSES*

THE BODY OF GODS

Luc Brisson
Centre Jean Pépin du CNRS, Paris
lbrisson@agalma.net

Resumo: Para Platão, os deuses têm um corpo, de acordo com o que é encontrado na mitologia tradicional. Entretanto, isto não faz dele um defensor da tradição, como podemos ver no livro II da *República*, onde ele condena os poetas que representam os deuses atribuindo-lhes a aparência e o comportamento dos homens. Como então podemos conciliar essas duas afirmações?

Palavras-chave: Platão. Corpo. Deuses.

Abstract: For Plato, the gods have a body, according to what is found in traditional mythology. However, this does not make him a defender of tradition, as we can see in book II of the *Republic*, where he condemns poets who represent the gods by attributing to them the appearance and behavior of men. How then can we reconcile these two statements?

Keywords: Plato. Body. Gods.

* [N.T. JTS] O presente artigo é uma tradução autorizada pela Presses Universitaires de Caen, em função da primeira publicação do artigo original, a saber: « Le corps des dieux », *Les dieux de Platon*. Actes du Colloque international organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie, les 24, 25 et 26 janvier 2002, textes réunis et présentés par Jérôme Laurent, Caen (Presses Universitaires de Caen) 2003, p. 11-23. As citações ao longo do artigo foram traduzidas pela JTS. Já as referências constam aqui no mesmo formato e estilo do original.

Para Platão, os deuses têm um corpo, de acordo com o que é encontrado na mitologia tradicional. Entretanto, isto não faz dele um defensor da tradição, como podemos ver no livro II da *República*¹, onde ele condena os poetas que representam os deuses atribuindo-lhes a aparência e o comportamento dos homens. Como então podemos conciliar essas duas afirmações?

1. O que é *um deus*?

Quando, no *Fedro*, ele tenta descrever o que é um deus, Platão é muito cuidadoso. Ele começa situando seu discurso não no nível de *lógos*², baseado em conhecimentos argumentativos que afirmam ser verdadeiros, mas no de *mûthos*, uma narrativa que permanece plausível; e conclui com um apelo à benevolência da divindade que toma a forma de uma oração: “Quanto ao qualificativo ‘imortal’, não existe um discurso argumentativo que nos permita dar conta dele racionalmente (*oud’ ex henòs lelogisménou*); o fato é que, sem ter visão ou conhecimento suficiente dele (*oúte idóntes oúte noésantes hikanòs*), forjamos para nós mesmos (*pláttontes*) uma representação de deus: ele é um ser vivo imortal, que tem uma alma, que tem um corpo, ambos naturalmente unidos para sempre. Mas sobre este ponto, que seja e seja falado como agrada à divindade (*hópei tòi theôi philon*)” (*Fedro*, 246c-d). Esta definição é clara e não variará: um deus é um imortal vivo (*athánathón ti zôion*). Vamos examinar os dois elementos desta definição.

Para Platão, um ser vivo é aquele que tem um corpo e uma alma³. Mas entre os vivos, alguns são mortais e outros não⁴. A alma sendo por definição imortal⁵, um ser vivo só pode ser

¹ Especificamente em 376e-383c

² Usei o seguinte sistema de transliteração: eta = *g*; omega = *o*; dzeta = *z*; theta = *th*; xi = *x*; phi = *ph*; khi = *kh*; psi = *ps*. O iota subscrito é escrito (por exemplo, *ei*); e quando é um alfa, este alfa é longo = *ai*). O aspirado é marcado com *h*, e o suave não é marcado. Todos os acentos são anotados.

³ “O que se chama ‘viver’ é este todo, uma alma e um corpo ligados a ele”. (*Fedro*, 246c5)

⁴ *Fedro*, 246c5-6.

⁵ “A alma é imortal, pois o que se move a si mesmo é imortal, ao passo que, naquilo que move alguma coisa, mas, por sua vez, é também movido por outra, a cessação do movimento corresponde ao fim da existência. Somente o que se move a si mesmo não deixará de mover-se e, sendo assim, constitui também fonte de movimento para as outras coisas que se movem. Ora, um princípio constitui algo inato, pois é a partir de um princípio que necessariamente assume existência tudo aquilo que existe, ao passo que o princípio não provém de coisa alguma,

declarado “mortal” de acordo com seu corpo. Aqueles seres vivos cujos corpos podem ser destruídos e cujas almas podem ser separadas dos corpos que eles movem, são portanto mortais⁶: este é o caso do homem e de todos os seres vivos que habitam o ar, a terra e a água⁷. Mas há seres vivos cuja alma e corpo estão unidos para sempre, porque seu corpo não pode ser destruído. O corpo desses seres vivos não é indestrutível em si mesmo, pois, segundo um axioma do pensamento grego, tudo o que nasce é passível de perecer⁸. É a bondade daquele que os fez que garantirá que não sejam destruídos: “Quando, então, todos os deuses nasceram, tanto aqueles cujas evoluções circulares observamos como aqueles que só se mostram quando desejam fazê-lo, o deus que gerou este universo lhes disse: ‘Os deuses que são descendentes de deuses, cujas obras eu sou o demiurgo e o pai são indissolúveis, porque eles tiram de mim o seu nascimento; pelo menos este é o meu desejo. Mesmo que tudo o que foi montado possa ser dissolvido, apenas um ser perverso desejaria dissolver aquilo que é o resultado de uma bela harmonia e aquilo que está em boas condições⁹. Portanto, embora tu não sejas imortal (*athánatoi*) nem totalmente indissolúvel (*álutoi*), desde que viestes a ser, certamente não experimentará a dissolução, nem terá a morte como tua sorte, pois em minha vontade (*tés emés bouléseos*) lhe foi dado um vínculo que é ainda mais poderoso e imperioso do que aqueles que asseguraram sua coesão¹⁰, quando viestes a ser”. (*Timeu*, 41a-c) O demiurgo se dirige não somente ao universo (*Timeu*, 32c-37c) e aos deuses celestes (*Timeu*, 37a-39e), mas também aos deuses tradicionais (*Timeu*, 40d-41a), dada a descrição da geração de todos esses deuses que imediatamente precede.

Além de serem dotados de um corpo indissolúvel, os deuses são dotados de uma alma cuja faculdade superior, o intelecto (*noús*), está constantemente ativa e agarra seu objeto, ou seja, a realidade inteligível, imediatamente e sem impedimentos. Quando sua alma é

pois, se começasse a ser partindo de qualquer outra fonte, não seria princípio. Por outro lado, como não proveio de uma geração, não se encontra sujeito à corrupção, pois é evidente que, umavez o princípio anulado, jamais poderia gerar-se nele, porque ele é o princípio, e tudo provém necessariamente desse princípio”. (*Fedro* 245a-d)

⁶ A morte é a separação da alma do corpo, ver *Timeu*, 85e.

⁷ Para um inventário rápido, ver *Timeu*, 90e-92c.

⁸ Em virtude do axioma segundo o qual tudo que é gerado é passível de perecer (*Timeu*, 28a). Ver também 38b.

⁹ Como o demiurgo é bom (*Timeu*, 29d-30a) ele não pode desejar destruir sua obra, que é bela.

¹⁰ Sobre este vínculo, ver *Timeu*, 38e.

encarnada, o homem só pode acessar o inteligível através de seus sentidos no final desse complexo processo ao qual Platão dá o nome de reminiscência¹¹; e quando é separado deste corpo, sua contemplação do inteligível pode não ser perfeita¹². Em resumo, é a qualidade desta contemplação que faz um deus ser um deus¹³. A partir daí, seguem estas duas consequências. 1) O deus é necessariamente bom¹⁴, simplesmente porque seu intelecto contempla permanente e diretamente a realidade inteligível. 2) O homem, cuja contemplação permanece imperfeita, não pode ser declarado sábio (*sophós*) porque só um deus pode ser um; ele deve contentar-se em aspirar ao conhecimento, para ser um *filósofo*. Mas é procurando tornar-se um sábio (*sophós*) que o homem se assimila a deus¹⁵. Ser “divino” (*theîos*) é ser perfeito. Conseqüentemente, o homem pode ser qualificado como “divino” de acordo com a semelhança que ele pode adquirir com a divindade

2. Quem é Deus?

Para Platão, portanto, um deus é um ser vivo imortal dotado de um intelecto perfeito. Como ser vivo, ele é dotado de uma alma e de um corpo que, tendo sido feito, é passível de ser destruído; mas, pela bondade de seu criador, ele não será destruído. Tendo aceitado esta definição, devemos nos perguntar que tipo de realidades são os deuses.

¹¹ É necessário que o homem compreenda o que é chamado de “forma inteligível”, passando de uma pluralidade de sensações para a unidade que é abraçada no final de um raciocínio. Agora isto é uma reminiscência das realidades outrora contempladas por nossa alma, quando ela acompanhava o deus em sua jornada, quando olhava para baixo o que agora chamamos de “ser” e levantava sua cabeça para contemplar o que realmente é. Portanto, é certamente correto que somente o pensamento do filósofo tenha asas, pois as realidades às quais ele não cessa, na medida em que é capaz de se apegar por lembrança, são precisamente aquelas que, por se apegar a elas, fazem de um deus um deus”. (*Fedro*, 250b-d)

¹² *Fedro* 247e-249b.

¹³ O inteligível fornece ao deus seu alimento e sua própria divindade (*Fedro*, 247d, 249c-d).

¹⁴ “O divino é belo, sábio, bom e possui todas as qualidades desta ordem” (*Fedro*, 246d-e)

¹⁵ Ver *Fedro*, 278d e *Banquete*, 204d.

2.1. Formas inteligíveis

Imutáveis e absolutamente separadas do mundo dos corpos, as formas inteligíveis não podem ser deuses. Platão admite “que existem dois tipos de seres, de um lado o tipo visível, e do outro o tipo invisível”¹⁶, que são distintos. O inteligível está no mais alto nível: é “aquilo que é totalmente ser”¹⁷, “aquilo que é pura e simplesmente ser”¹⁸, “aquilo que é verdadeiramente o que é”, ou simplesmente, “aquilo que não é”¹⁹, ou simplesmente, “o que realmente é”²⁰. De tal ser, pode-se dizer “simplesmente que é”; só se pode falar dele usando o presente da eternidade²¹. Este ser é caracterizado antes de tudo pela unidade: é um ser matematicamente²² e sobretudo estruturalmente²³, porque é “puro”²⁴ e sem mistura²⁵. Diante de coisas sensíveis que nunca param de mudar e que, portanto, nascem e perecem, a realidade inteligível é caracterizada por sua identidade: “permanece sempre a mesma”, “mantém sempre as mesmas relações”²⁶, “mantém sempre as mesmas relações e a mesma natureza”²⁷. Em virtude de sua imutabilidade, o inteligível é em si mesmo e pode, portanto, ser considerado como a causa de seu ser. Agora são estas realidades em si mesmas que são definidas como Formas²⁸. Incorpóreas, as formas inteligíveis não podem ser dotadas de um corpo, e imutáveis, não podem ser nem ter alma, o que por definição é um movimento que se move a si mesmo.

¹⁶ Fedro, 79a6-7. A espécie inteligível que não é capturada pelos olhos, é captada pelo intelecto. Ver *República*, VI 509d4.

¹⁷ *República*, V 477a3, *Sofista*, 248e7.

¹⁸ *República*, V 477a7.

¹⁹ Fedro, 247e2.

²⁰ Fedro, 249c4.

²¹ *Timeu*, 37d1-7.

²² *Philebus*, 15a6, b1.

²³ *Phaedo*, 80b2.

²⁴ *Banquete*, 211e1

²⁵ *Filebo*, 59c2-4.

²⁶ I.e. *aei katà tautà ón*: *Timeu*, 27d6-28a4, 52a1-7. Também encontramos a expressão equivalente: *tò katà tautà ékhon*, ver *Timeu*, 28a7 e *Fedro*, 79a9; *República*, VI 500c3.

²⁷ I.e. *aei katà tautà kai hosaútos ékhei*: *Fedro*, 78c6; ver também 78d2, 6, 79d5; *República*, V 479a2-3. Para expressões equivalentes, ver *hosaútos ... katà tautà ékhein* em *Fedro*, 78d8 e *Timeu*, 29a1-2; ver também *tôi aei hosaútos ékhonti*: *Phædo* 79e4-5 *aei hosaútos ékhei kai tò autó esti*: *Crátilo*, 439e3-4.

²⁸ “Vejam, então, Sócrates”, diz-se que Parmenides respondeu, ‘em que grande dificuldade nos encontramos, se definimos formas como realidades em si mesmas’”. (*Parmênides*, 133a8-9)

Além disso, nunca é uma forma inteligível, mesmo a mais elevada, a do Bem, chamada de deus (*theós*)²⁹ por Platão, mesmo que o inteligível seja às vezes chamado de divino (*theíon*)³⁰: no *Fedro* (81a3, ver 83e1, 84a1, 86a9), na *República* (VI 500e3, VII 517d5, X 611e2), na *Política* (269d6), no *Teeteto* (176e4), no *Parmenides* (134e4) e no *Filebo* (22c6, 62a8). O adjetivo então tem um valor hiperbólico que implica um movimento de oposição em relação ao *antropíon*. *Theíon* designa o que é perfeito em seu gênero, de acordo com sua relação com o que prodigaliza esta perfeição: o inteligível, que é, portanto, também *theíon*. O inteligível traz ao deus seu alimento e sua própria divindade (*Fedro* 247d). Consequentemente, para imitar o deus que é conhecedor (um *sóphos*), o homem deve procurar tornar-se conhecedor a si mesmo, *filósofo*, e tender para aquela sabedoria que a contemplação do inteligível confere.

2.2. O *khóra*

Como é desprovido de qualquer característica, o *khóra* não pode de forma alguma ser associado a deus. Além disso, quando ele evoca um estado anterior à intervenção do demiurgo, onde as partículas elementares, mal desenhadas, eram animadas por um movimento desordenado, *Timeu*, afirma sem ambiguidade: “Antes do estabelecimento desta ordem, todos estes elementos estavam sem proporção ou medida; e quando o arranjo do universo foi feito, embora primeiro o fogo e depois a água e a terra e o ar possuíssem alguns traços de suas propriedades, eles estavam no entanto no estado em que podemos esperar encontrar tudo quando Deus está ausente.” (*Timeu*, 53a-b). Em resumo, seja em si mesmo ou movido por movimentos erráticos, o *khóra* platônico é a coisa mais distante do divino.

²⁹ A. Diès, “Le dieu de Platon”, *Mélanges A. Mansion*, Louvain, 1955; ver a seção com o mesmo título em *Autour de Platon II*, 1927, pp. 523-574.

³⁰ J. Van Camp e Paul Canart, *Le sens du mot theíos chez Platon*, Louvain, 1956.

2.3. *Organismos vivos superiores*

Sendo um composto de corpo e alma, um deus se encaixa em uma estrutura hierárquica muito vasta³¹. Eles estão no topo com os demônios³²; depois vêm os seres humanos, homens e mulheres, depois os animais que vivem no ar, no solo e na água, e nos quais as almas dos seres humanos podem vir a encarnar em virtude da qualidade de sua atividade intelectual³³; e na base, devemos classificar as plantas (*Timeu*, 76e-77a). Dois critérios nos permitem isolar os deuses do resto dos vivos: sua indestrutibilidade e a perfeição de seu intelecto.

Tendo admitido isto, vamos fazer um inventário dos seres que podem ser qualificados como “deuses”.

2.3.1. *O universo*

Em primeiro lugar, é o universo. O universo é um deus abençoado porque tem um corpo indestrutível e uma boa alma porque tem um intelecto perfeito³⁴. O corpo do mundo, que é único³⁵, tem a aparência de uma vasta esfera sem órgãos e membros³⁶. Esta esfera contém o conjunto dos elementos³⁷, para que nada de fora possa atacá-la e para que esteja livre da doença e da morte³⁸; além disso, por causa de sua bondade, o demiurgo não deseja que o

³¹ Veja meu artigo, “Le corps animal comme signe de la valeur d’une âme chez Platon”, *L’Animal dans l’Antiquité*, editado por Barbara Cassin e Jean-Louis Labarrière, sob a direção de Gilbert Romeyer Dherbey, Paris (Vrin) 1997, 227-245.

³² Que devem ser associados aos deuses, mesmo que devam ser considerados como estando em um nível intermediário entre os deuses e os homens, ver *Banquete*, 202d.

³³ *Fedro*, 248c-249b; *Timeu*, 90a-e.

³⁴ “Este era o plano do deus que é sempre sobre o deus que deveria nascer um dia”. De acordo com este plano, ele fez para este último um corpo liso e uniforme, em cada ponto equidistante de seu centro, um corpo completo, um corpo perfeito composto de corpos perfeitos. Então, no centro deste corpo, ele colocou uma alma³⁴ e a estendeu através de todo o corpo e até mesmo além dele e a envolveu. Ele constituiu assim um céu circular, que naturalmente é transportado em um movimento circular, um céu único, só de sua espécie, solitário, mas capaz por sua excelência de viver em união consigo mesmo, sem precisar de mais nada, sendo suficiente para si mesmo como um conhecimento e um amigo. Desta forma, o demiurgo trouxe o mundo à existência, que é um deus abençoado. “(*Timeu*, 34a-b)

³⁵ *Timeu*, 31a.

³⁶ *Timeu*, 33b-34a.

³⁷ *Timeu*, 32c-33a.

³⁸ *Timeu*, 33a-b.

universo esteja sujeito à corrupção. Neste corpo ele colocou uma alma que está situada entre o sensível e o inteligível³⁹, é dotada de uma estrutura matemática⁴⁰ e tem uma dupla função: motora, já que move o corpo como um todo, incluindo os corpos celestes, e cognitiva, na medida em que é Providência. O movimento que anima o mundo é o mais simples possível: é o de uma esfera que gira em torno de seu eixo, de oeste para leste, no local⁴¹. Agora, este movimento físico está por sua vez associado a uma dupla faculdade cognitiva que parece incidir sobre o inteligível e o sensível⁴²; esta é uma condição necessária, se admitirmos que a alma do mundo deve estar na condição de governante⁴³.

Associado a um corpo indestrutível que ela governa, a alma do mundo também é dotada de um intelecto, perfeito e cuja atividade é incessante. Como então não podemos concluir que o universo é um deus abençoado. Além disso, é apresentado nas *Leis* (VII 821a) como o maior deus.

2.3.2. Os corpos celestes e a terra

Os corpos celestes compostos pelo fogo, e a Terra composta principalmente de terra, são qualificados como “divinos”, uma vez que atendem aos critérios listados acima. São de fato seres vivos imortais, que consistem de um corpo o qual não pode ser destruído e uma alma

³⁹ *Timeu*, 35a-b.

⁴⁰ *Timeu*, 35b-36b.

⁴¹ *Timeu*, 36b-d.

⁴² “Desde então, a alma tem sido constituída a partir de uma mistura de três ingredientes, que vêm do Mesmo, do Outro e do Ser, e tem sido dividida e amarrada de acordo com as proporções, e, além disso, move-se em círculo próprio, voltando sobre si mesma, sempre que entra em contato com algo cujo ser é divisível ou com algo cujo ser é indivisível um movimento percorre-o e diz ao que tal objeto é idêntico e do que é diferente, e em relação ao que, acima de tudo, e em que aspecto e como e quando acontece que cada um, em relação ao outro, é e sofre tanto em seres em processo de se tornar e em relação a seres que permanecem sempre os mesmos. Agora, este discurso é tão verdadeiro quando se trata de uma identidade quanto quando se trata de uma diferença. Sempre que ela é levada dentro daquilo que se move por si só sem ruído ou eco, e diz respeito ao sensato, e é o círculo do Outro, que é regular, que transmite a informação a toda a alma, as opiniões e crenças são formadas, firmes e verdadeiras; e sempre que se aplica àquilo que se relaciona com a razão, e é o círculo do Mesmo, que é perfeitamente redondo, que revela estas coisas, o resultado é necessariamente a intelectualidade e a ciência. Mas esses dois processos cognitivos, de que forma eles ocorrem? Qualquer um que responda que está em algo que não seja a alma estaria dizendo tudo menos a verdade”. (*Timeu*, 36e-37c)

⁴³ *Timeu*, 34c.

própria com um intelecto⁴⁴. Uma hierarquia é estabelecida entre os corpos celestes, que está associada ao seu movimento, e à qual a passagem acima testemunha. As estrelas fixas seguem o curso do mesmo círculo de leste a oeste de maneira perfeitamente uniforme, porque o movimento de suas almas não causa nenhuma interferência. A alma das estrelas errantes introduz anomalias em relação à trajetória do círculo do Outro, que as transporta ao longo de todo o percurso. Por sua vez, a terra permanece no centro do universo, simplesmente porque o movimento do Mesmo e do Outro se anulam mutuamente⁴⁵.

2.3.3. Os deuses tradicionais

Estes deuses são referidos numa passagem enigmática: “Quando então todos os deuses, tanto aqueles cujas evoluções circulares observamos como aqueles que só se mostram quando desejam (*hósoi phainontai kath’ hóson ethélosin*)”...⁴⁶ Eles também são viventes imortais.

É difícil saber de que é feito o corpo dos deuses tradicionais. Podemos pensar que é de fogo, porque encontramos no *Timeu*, uma passagem onde as diferentes espécies de seres vivos estão associadas a um elemento: no fogo os deuses, no ar os pássaros, na terra os vivos que

⁴⁴ “Ele tirou do fogo a maior parte da estrutura da espécie divina, para que ela pudesse ser o mais brilhante e bela possível; e para conformá-la à imagem do todo, ele a deu uma forma bem arredondada. Então esta espécie ele se estabeleceu na regularidade do movimento mais poderoso, para que pudesse ser impulsionada por ele, depois de dividir todo o céu em um círculo, diversificado em um bordado cujo conjunto confere ao céu uma ordem e uma verdadeira beleza. A cada deus ele anexou dois movimentos: um uniforme no mesmo lugar, pois cada deus pensa sempre a mesma coisa a respeito das mesmas coisas, e o outro, para frente, pois cada corpo celeste é dominado pelo movimento circular do Mesmo e do Semelhante. Esta espécie é desprovida dos outros cinco movimentos e permanece em repouso, de modo que cada um destes deuses possa ter a maior perfeição possível. Esta é a razão do nascimento de todas aquelas estrelas que não vagam, vivendo divinas e eternas, e que, animadas por um movimento uniforme no mesmo lugar, permanecem sempre fixas. Então os corpos celestes que retornam em seus passos e neste sentido têm um rumo errante, nasceram, como já dissemos acima, ao mesmo tempo que eles. Quanto à terra, nossa enfermeira, ferida ao redor do eixo que percorre o todo, o deus a estabeleceu como guardiã e demiurgo da noite e do dia, ela que é a primeira e mais antiga de todas as divindades que nasceram dentro do céu.” (*Timeu*, 40a-c)

⁴⁵ Para uma tabela de todos estes movimentos, ver Platão, *Timeu*, / *Critias*, apresentação e tradução por Luc Brisson, GF 618, Paris (Flammarion) 1992, 20015, Apêndice 4.

⁴⁶ *Timeu*, 41a. Estes são os deuses tradicionais em cujas representações de honra são feitas; mas estas representações são inanimadas (*Leis*, XI 930e-931a). Devemos, portanto, pensar nestas epifanias que abundam na mitologia tradicional. Mas nos vemos então confrontados com as críticas às metamorfoses divinas encontradas na *República*, III 380d-383a.

andam ou que rastejam e na água os peixes⁴⁷. Pode-se pensar que a associação da divindade com o fogo só é válida para corpos celestes, mas é admissível, parece-me, extrapolar para os deuses tradicionais. E isto por duas razões: na sequência, fala-se primeiro dos corpos celestes⁴⁸, depois dos deuses tradicionais⁴⁹; e é a todos esses deuses que o demiurgo se dirige então⁵⁰.

Em sua estrutura⁵¹, a alma dos deuses tradicionais é, em todos os aspectos, semelhante à dos seres humanos; é por isso que os deuses podem estar sujeitos à agressividade e conhecer sentimentos e paixões⁵². Ao contrário dos homens, a alma dos deuses é sempre boa, porque sua alma é permanentemente dirigida por seu intelecto, que contempla o inteligível à perfeição: “Bem, o ser que é incolor, sem rosto, intangível, isto é, o ser que só pode ser contemplado pelo intelecto - o piloto da alma - o ser que é objeto do verdadeiro conhecimento, é ele quem ocupa este lugar. Segue-se que o pensamento de um deus, que se alimenta da inteligência e do conhecimento não misturado - e também o pensamento de toda alma que se preocupa em receber o alimento que lhe convém - se regozija quando, depois de muito tempo, contempla a realidade, e nesta contemplação da verdade encontra seu alimento e seu deleite até que a revolução circular a traz de volta ao ponto de partida. Agora, enquanto realiza esta revolução, ela contempla a justiça em si mesma, contempla a sabedoria, contempla o conhecimento, não o que está ligado a tornar-se, nem, sem dúvida, o que muda quando uma daquelas coisas que, no curso de nossa existência atual, chamamos de reais, muda, mas o que se aplica ao que é

⁴⁷ “De acordo com a natureza e o número das espécies que o intelecto discerne no que é o Vivo, o deus considerou que este mundo também deveria ter a mesma natureza e número. Agora são quatro: a primeira é a espécie celestial, a dos deuses, a segunda a espécie alada, ou seja, a que circula no ar, a terceira a aquática, e a quarta a que vai a pé e vive em terra firme. A espécie divina, portanto, ele fez a maior parte de sua estrutura de fogo, para que fosse tão brilhante e bela quanto possível; e para conformá-la à imagem do todo, ele lhe deu uma forma bem arredondada.” (*Timeu*, 39e-40a)

⁴⁸ *Timeu*, 40a-d.

⁴⁹ *Timeu*, 40d-e.

⁵⁰ *Timeu*, 41a-c.

⁵¹ “Devemos, portanto, representar a alma como um poder composto pela natureza de um carro alado e de um cocheiro”. Sendo assim, nos deuses, os cavalos e cocheiros são todos bons e de boa raça, enquanto no resto dos vivos há uma mistura” (*Fedro*, 246a-d)

⁵² Parece haver uma contradição entre esta representação da alma no *Phaedrus*, onde se diz que toda a alma é imortal, e o fato de que no *Timeu* (69c-d), estas espécies que são os *thumós* e a *epithumía* são ditas “mortais”. Poderíamos tentar resolver esta dificuldade, considerando que Platão qualifica estas espécies como “mortais”, pois, com a destruição do corpo onde desempenham suas funções de defesa e desejo, perdem todas as características que poderiam individualizá-las, o que não é o caso do intelecto que guarda na memória seu passado, quanto mais não seja para tornar possível a retribuição.

realmente realidade. E quando contemplou de forma semelhante as outras realidades que são reais, quando as desfrutou, entra novamente, dentro do céu, e retorna a sua casa. Quando ela voltou, o cocheiro coloca os cavalos na frente de sua manjedoura, derrama ambrosia neles e depois lhes dá néctar para beber”. (*Fedro* 247c-e) Neste magnífico texto, encontramos uma mistura constante entre tradição e novidade, entre mito e filosofia, sendo o mito o objeto de uma transposição. Os deuses, representados como levando uma vida de Banquete e no Olimpo onde se alimentam de um alimento particular, néctar e ambrosia, são descritos no *Fedro* como alimentando suas almas com inteligibilidade⁵³. Também se notará sua linguagem particular mais correta do que os homens, provavelmente por causa da qualidade de sua contemplação⁵⁴.

E é esta contemplação que permite a assimilação a um deus: “Esta é a vida dos deuses”. Passemos para as outras almas. O que é melhor, porque segue o deus e procura assemelhar-se a ele”... (*Fedro*, 247e-249a). É neste sentido, já foi dito, que devemos entender que formas inteligíveis são qualificadas como “divinas”. Dito isto, o movimento que anima os deuses tradicionais é menos uniforme do que os que animam os corpos celestes. No mito central do *Fedro*, eles são de fato vistos como subindo e descendo, mesmo que muitos dos verbos que descrevem estes movimentos apresentem a ideia de circularidade.

2.3.4. O demiurgo

Resta o caso mais controverso: o *demiourgós* do *Timeu*, ao qual, como tentei mostrar em um artigo ainda inédito⁵⁵, devemos assimilar os *phútourgos* da *República*.

O demiurgo de *Timeu*, explicitamente chamado de “deus”, é no entanto descrito como um trabalhador que pensa, sente, fala e age: “Digamos agora por que razão aquele que constituiu o devir, isto é, nosso universo, o constituiu. Ele era bom, e no que é bom, não há ciúmes de ninguém. Sem ciúmes, ele desejava que todas as coisas se tornassem o mais parecidas possível com ele. Este, portanto, é o primeiro princípio de tornar-se, isto é, do mundo; se o

⁵³ Veja acima.

⁵⁴ *Crátilo*, 391d-e; *Fedro* 252b; *Íon*, 534c.

⁵⁵ “O deus plantador (phutougos)”, em *Kairos*, 19, 202, p. 31-48.

aceitamos com base em homens de bom senso, não podemos aceitar nada mais correto. Porque o deus desejava (*bouletheis*) que todas as coisas fossem boas, e que não houvesse nada imperfeito na medida do possível, ele tomou em mãos tudo o que era visível - não estava em repouso, mas movido sem concerto e sem ordem - e o trouxe de desordem em ordem, tendo considerado que a ordem é infinitamente melhor do que a desordem. Agora, não era permitido, nem é permitido, pois o melhor é fazer tudo, menos o mais belo. Tendo refletido (*logisámenos*), ele percebeu (*heúriskēn*) que seu trabalho (*érgon*) nunca poderia trazer um todo sem intelecto que fosse mais belo que um todo com intelecto, e que, além disso, era impossível que o intelecto estivesse presente em nada sem uma alma. Como resultado destas reflexões (*dià tòn logismòn*) ele colocou (*sunistās*) o intelecto na alma, e a alma no corpo, para construir (*sunetektáinetō*) o universo, de modo a conseguir uma obra (*érgon*) que fosse por natureza a mais bela e melhor possível. Assim, de acordo com uma explicação apenas plausível, deve-se dizer que este mundo (*tòn kósmon*), que é um ser vivo dotado de alma e intelecto (*zōion émpsuikhon énnoun*), foi na verdade trazido à existência como resultado da decisão pensativa de um deus (*dià tēn toū theōû prónoian*)” (*Timeu*, 29e-30c). Desta passagem, emerge que o demiurgo é um deus dotado de um intelecto: ele “raciocina”, “calcula” e “reflete”⁵⁶; ele “considera”⁵⁷ e “prevê”⁵⁸. Ele faz um ato de “vontade”⁵⁹, sua responsabilidade é assumida⁶⁰. Ele “fala”⁶¹. E quando ele contempla seu trabalho, ele “se regozija”⁶².

Além disso, a descrição de sua atividade é dificilmente compatível com uma ausência de corpo. Além de ser chamado de “pai”⁶³, o personagem que faz o universo aparecer é

⁵⁶ *Logígestgai*, ver *Timeu*, 30b, 34a, 55c.

⁵⁷ *Nomízein*, *Timeu*, 33b.

⁵⁸ *Prónoia*, *Timeu*, 30b, 73a.

⁵⁹ *Ethélein* em *Timeu*, 41a e *boulesthai* em *Timeu*, 30a, d, 41b.

⁶⁰ Veja os *anítios* em *Timeu*, 42d.

⁶¹ Em *Timeu*, 41a-e.

⁶² *Timeu*, 37c.

⁶³ *Timeu*, 28 b 3. Note que o verbo *gennáo* (gerar) se aplica ou ao conjunto dos seres gerados (*Timeu*, 37 a), ou àquelas entidades particulares que o são: 1) o universo (*Timeu*, 34 b, 37 c, 48 a, 68 e); 2) o corpo do universo (*Timeu*, 32 c); 3) os deuses que ajudarão o demiurgo (*Timeu*, 41 a); 4) o tempo e o céu (*Timeu*, 38 b); 5) os corpos celestiais (*Timeu*, 38 c, e, 39 d); 6) os mortais (*Timeu*, 41 d); e 7) até mesmo os répteis (*Timeu*, 92 a)

chamado de “demiurgo”⁶⁴, “fabricante”⁶⁵, “modelador de cera”⁶⁶, “carpinteiro”⁶⁷, e ele é um construtor, cuja função mais importante é a montagem. Ele é um construtor cuja função mais importante é a montagem⁶⁸. Além disso, se considerarmos os verbos que metaforicamente descrevem sua ação, percebemos que o demiurgo realiza um certo número de operações típicas de certas atividades artesanais.

No entanto, em nenhum lugar se diz que ele tem uma alma e um corpo. E isto é simplesmente porque é ele quem faz a alma e o corpo como um todo. Esta é provavelmente a razão pela qual Harold Cherniss⁶⁹, seguindo a F.-M. Cornford⁷⁰, argumentou que o demiurgo não pode ser separado da alma, da qual deve ser de alguma forma como o intelecto⁷¹. Acho que é muito difícil aceitar esta posição, porque seria como remover a escada que acabamos de usar. Em resumo, Platão descreve o demiurgo, ainda que apenas metaforicamente, como um deus com corpo e alma.

No topo da hierarquia divina platônica está, portanto, o demiurgo que faz os outros deuses. Portanto, ele é considerado o deus que sempre é, e está em uma situação paradoxal com relação à alma e ao corpo que supostamente ele deve fazer. Então encontramos o universo que vem a ser como resultado da intervenção do demiurgo; a este deus é atribuída a forma mais perfeita (a esfera) e é atribuído o movimento mais perfeito: ele gira no lugar. Em seguida vêm as estrelas fixas e os planetas, cujos corpos também são esféricos: mas as estrelas fixas têm um movimento circular que é perfeitamente regular comparado com o dos planetas, que têm certas irregularidades. A terra, privada de movimento e com uma forma imperfeitamente

⁶⁴Em *Timeu*, 29 a, 29 a, 41 a, 68 e, 69 c. etc. Sobre a polissemia deste termo na Grécia Antiga, cf. Luc Brisson, *Le Mème et l'Autre ...*, 1974, p. 86-97.

⁶⁵ Em grego antigo, *poiētēs* (*Timeu*, 28 b), Sobre a ligação que pode existir entre a representação do discurso, seu criador e sua produção, e a do universo, seu produtor e sua produção, cf. em *Le texte et ses représentations*, Etudes de Littérature ancienne 3, Paris (Presses de l'Ecole Normale Supérieure) 1987, p. 121-128; reimpresso em *Lectures de Platon*, Paris (Vrin) 2000, p. 209-218.

⁶⁶ Em grego antigo, *keroplástēs* (*Timeu*, 74 c).

⁶⁷ Em grego antigo, *tékton* (*Timée* 28 c, 33 b, 36 e).

⁶⁸ Em grego antigo, *suntheís* (*Timeu*, 30 b, 33 d, 76 e).

⁶⁹ H. Cherniss, *as críticas de Aristóteles a Platão e à Academia* [1944], Nova Iorque (Russell & Russell) 1962, Apêndice XI.

⁷⁰ F.-M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Londres (Routledge & Kegan Paul) 1937, p. 197

⁷¹ Minha resposta no *Le Mème et l'Autre...* p. 76-81

esférica, está em uma situação paradoxal. Os deuses tradicionais, por outro lado, têm movimentos não apenas circulares, mas também lineares, pois podem subir e descer no céu.

Em resumo, seja na mitologia tradicional, em Platão, em Aristóteles⁷², nos Estoicos ou nos Epicureus, os deuses são sempre considerados como seres vivos imortais, dotados de um corpo indestrutível e uma alma com intelecto. A ideia de que poderia haver deuses que não tivessem alma nem corpo é contemporânea, me parece, com os esforços do médio platonismo⁷³ para assegurar a preeminência do primeiro deus⁷⁴, que eles consideravam um intelecto em ato cujas formas inteligíveis eram pensamentos, e com a assimilação definitiva do Intelecto e do Inteligível por Plotino. Mesmo neste contexto, permaneceu um lugar importante para os deuses inferiores com almas e corpos. O mesmo vale para os neoplatonistas e, de qualquer forma, para os deuses sob a mônada separadora dos deuses intelectuais.

Platão concorda assim com a mitologia tradicional, especialmente quando afirma que os deuses têm um corpo. No entanto, mesmo neste ponto, ele difere de seus contemporâneos: ele não apoia a ideia de que os deuses têm um aspecto corporal ou um comportamento que os torna semelhantes aos homens, nem a ideia de que os deuses podem mudar seu aspecto corporal ou sua opinião. Tudo isso teve a consequência de tornar a religião tradicional obsoleta. Em tal contexto, não se tratava mais de fazer orações ou oferecer sacrifícios para dobrar este ou aquele deus. O propósito da adoração é glorificar os deuses para se assimilar a eles pela sua contemplação. Em resumo, se ele continua sendo um tradicionalista em termos de crença, Platão aparece como um revolucionário no campo da religião; ele censura os mitos e dá ao culto um propósito completamente diferente.

⁷² Nas palavras de Richard Bodéüs, *Aristotle et la théologie des vivants immortels*, Montréal (Bellarmine) / Paris (Les Belles Lettres) 1992.

⁷³ Por exemplo, Alcinoos, *Teaching of Plato's Doctrines [Didaskalikós]*, pp. 165.7-166.14).

⁷⁴ Em quem ele viu o Demiurgo de *Timeu* e o Bem da *República*.

Referências bibliográficas

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, theology 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, 2013⁴.

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 *Timeu*,. 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, « Le divin planteur (*phutourgós*), *Kairos*, 19, 2002, p. 31- 48.

Brisson Luc, « How and Why Do the Building Blocks of the Universe Change Constantly in Plato's *Timeu*, (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 *Timeu*, called an *eikôs muthos* and an *eikôs 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: Vinzent 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.

Brisson Luc, « Can one speak of teleology in Plato ? », in Luca Pitteloud and Evan Keeling, *Psychology and Ontology in Plato*, in Luca Pitteloud and Evan Keeling (eds.), Cham [Switzerland], Springer, 2019, 109-123. [Philosophical Studies Series]. Traduction en Portugais : « Podemos falar de Teleologia em Platão ? », *Journal of Teleological Science* (URL : [http:// journals.openedition.org/cps/1630](http://journals.openedition.org/cps/1630) ; DOI : 10.4000/cps.1630) I, 1, p. 75-97

Broadie Sarah, [Nature and Divinity in Plato's Timeu](#), 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 Timeu,-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 Tieme*, 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 kantiennees*, 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 *Timeu*, », *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.

Creative Commons License

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

Received: 05/07/21

Accepted for publication: 15/08/21

Published: 11/11/21
