

O TEMPO NA NARRATIVA PLATÔNICA DA CRIAÇÃO: O *TIMEU*

TIME IN THE PLATONIC ACCOUNT OF CREATION: THE *TIMAEUS*

JOSÉ GABRIEL TRINDADE SANTOS*

Resumo: A cosmologia proposta no *Timeu* visa a dupla finalidade de criticar o naturalismo grego e compatibilizar o mundo visível com a teoria das Formas, introduzindo uma série de conceitos reformuladores da tradição. Assente no pressuposto dualista de que a mutabilidade sensível nasceu do modelo eterno, perfeito e imutável, das Formas inteligíveis (28a-31b), a narrativa platônica harmoniza os mundos opostos e coexistentes, dominados pelo teleologismo da Inteligência (nous) e mecanicismo da “causa errante”. É o que este texto pretende expor.

Palavras-chave: cosmologia antiga; tempo; dualismo; Teleologia.

Abstract: The cosmology presented in the *Timaeus* has the twofold purpose of criticizing Greek naturalism and of making the visible world compatible with the Theory of Forms. It does this by reformulating a series of traditional concepts. By adopting the dualistic assumption that the changing sensible world is generated from the eternal, perfect and unchangeable model of intelligible Forms, the Platonic story presents a harmony of opposed but coexistent worlds where the teleologism of Intelligence dominates in one and the mechanism of the “wandering cause” dominates in the other.

Key-words: Ancient Cosmology; Time; Dualism; Teleology.

1. DUALISMO E FENOMENOLOGIA

O *Timeu* constitui uma peça única no *Corpus*, estilística e doutrinariamente. O longo discurso da personagem eponima do diálogo pode ser entendido como a tentativa de Platão de esboçar uma concepção de saber global, versando questões de Cosmologia, Ontologia, Física, Antropologia, Biologia e Teologia, de uma perspectiva original ou alimentada por fontes não identificadas.

A sua primeira finalidade parece ser a de enquadrar o saber contemporâneo, particularmente no domínio da Cosmologia, no núcleo da proposta

* José Gabriel Trindade Santos é professor da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: jtrin@terra.com.br

epistêmica, dominada pelas chamadas Teorias das Formas e da anamnese. Tal objectivo é atingido mediante:

- 1) a adequação da síntese esboçada às propostas do *Fédon*, *Fedro* e *República*.
- 2) a crítica da tradição pré-socrática.

Começemos pela primeira. Se aceitarmos a hipótese segundo a qual só as Formas inteligíveis causam e explicam os fenômenos (*Fédon* 100a-105c), somos obrigados a prescindir da observação direta do mundo exterior (*Fédon* 95c-99e). Que compreensão dos fenômenos se poderá então conseguir? Não haverá um resíduo intrinsecamente sensível, irreduzível à inteligibilidade? O *Timeu* responde às perguntas, argumentando fenomenologicamente. Harmoniza a mutabilidade sensível com o modelo eterno, perfeito, imutável e vivo das Formas inteligíveis postulando, entre o teleologismo da Inteligência (*noûs*) e o mecanicismo da “causa errante”, a “persuasão” de uma pela outra:

... a geração deste mundo ordenado foi uma mistura, uma vez que foi gerado por ação conjunta da necessidade e do pensamento; mas o pensamento governava a necessidade, persuadindo-a a orientar para o melhor a maior parte das coisas geradas; e foi assim, e de acordo com este processo, através da submissão da necessidade, por via de uma sábia persuasão, que este nosso universo foi constituído desde o princípio¹ (47e-48a; *vide Phd.* 99a-c).

Do ponto de vista metodológico, a oposição onto-epistemológica do Ser e Razão, de um lado, à aparência e sensibilidade, do outro, é superada pelo discurso plausível. Partindo de uma análise do visível, o objetivo deste será mostrar como a Inteligência consegue impor unidade e finalidade à desordem mecânica. Tal como a Inteligência “persuade” a causalidade mecânica, a teoria das Formas enquadra a experiência sensível, buscando na pesquisa da regularidade do cosmos a chave que permitirá salvar as aparências fenomênicas. O projeto requer a introdução de uma série de conceitos operatórios, cuja finalidade será explicar como a ordem cósmica submete o visível.²

¹ A tradução utilizada é de M. José Figueiredo, PLATÃO, *Timeu* (Introdução de José Trindade Santos), Lisboa 2005, com pequenas modificações.

² Mas a compreensão do sentido destas noções é marcada por dificuldades. Os termos usados por Platão são metafóricos, ou acham-se impregnados, “tanto na Antiguidade, como hoje”, de cargas teóricas distintas, que as traduções amalgamam.

2. A NARRATIVA DA CRIAÇÃO

Seguindo o texto. Na seqüência do estabelecimento da oposição ontológico-epistemológica do ser racional à geração e corrupção sensível³ (27d-28a), é afirmado o princípio de causalidade de toda geração (28a). A pergunta sobre a natureza do modelo em que se terá inspirado o demiurgo – eterno ou gerado? (28a-b) – é dirigida à natureza do cosmo. Em virtude do princípio da causalidade (28a4-6, 28c2-3), o cosmo terá de ter sido “gerado” (28b), por ser “visível, tangível e ter um corpo” (28b8-9; b9-c2). Teve, portanto, um criador⁴ (28c). Porém, se a obra é bela e o criador bom, este deverá ter-se inspirado no modelo eterno e imutável⁵ (29a).

Todavia, a cadeia dedutiva terá de atender a uma reserva metodológica. Enquanto os raciocínios sobre o ser são irrefutáveis e inabaláveis, os dirigidos à cópia do ser serão apenas verossímeis⁶ (29b-d). Estabelecidos estes princípios e suas conseqüências, é possível passar à abordagem da causa da criação do todo (29d). Porque o demiurgo era bom, quis que toda a geração se lhe assemelhasse e fosse boa, excluindo, “na medida do possível”,⁷ a deficiência. Para isso, trouxe à ordem o visível (*horaton*), da agitação desordenada em que se achava, por aquela lhe parecer melhor (30a). Tendo ainda refletido que no visível, o melhor é a Inteligência, a qual só pode surgir na alma, construiu a Inteligência na alma e esta no corpo.⁸ Eis a conclusão plausível do proêmio da narrativa (30b-c).

³ Seguimos a emenda de WHITTAKER, J., *Timaeus 27D5 ff.*, *Phoenix* 23, 1969 2, 181-185, que suprime *aei* em 27d7. Para evitar a contradição com a leitura literal da narrativa e a tese da criação, lemos: *to gignomenon men, on de oudepote*.

⁴ A conclusão não decorre das premissas. Ou o céu “foi sempre, sem ter um princípio de geração” (28b7), ou foi gerado e teve um princípio. Ora, se o sensível foi gerado por uma causa (c2-3), daí não se segue que a causa tenha sido um criador. Torna-se, portanto, necessário apontar um vínculo que una o criador à sua obra, para o identificar como o princípio, o que será feito adiante: 37c sqq.

⁵ O postulado teológico da bondade do criador é relevante pelas conseqüências éticas e ontológicas que implica (*vide infra* o seu reforço: 41a-d).

⁶ Prolongando o dualismo numa perspectiva epistemológica, a analogia da entidade à verdade (29c4-9), decorrente da atribuição de um sentido veritativo ao Ser, implica a da persuasão à gênese (29c1-3). O “raciocínio plausível” (29c3-d1 *passim*) exprime a intenção de definir uma terceira via entre as atrás referidas.

⁷ Esta fórmula restritiva reaparece amiúde (32b, 37d, 38c, 42e, *passim*). Por um lado, torna o criador irresponsável pelas deficiências da sua obra, de uma perspectiva teológica, ontológica e física, com conseqüências éticas, e antropológicas; por outro, do ponto de vista metodológico acima expresso, justifica a falibilidade do discurso plausível.

⁸ Para uma abordagem tanto quanto possível não teleológica da construção da alma cósmica, *vide* KUNG, J., “Mathematics and Virtue in Plato’s *Timaeus*”, *Essays in Ancient Greek*

2.1 O problema da origem da vida

A composição surpreende pela heterogeneidade dos elementos que a constituem. Começando pela oposição onto-epistemológica do ser/razão, ao devir/opinião/sensação (27d-28a), passa ao esboço de um argumento sincrético⁹ (27d-29b), que remata com um postulado teológico-ético (29d-e), rico de conseqüências físicas e cosmológicas, tudo isto num discurso colorido por um forte matiz religioso.

Mas devemos ficar atentos à diferença de contextos culturais. Alheio à disciplina definida por uma religião revelada, o filósofo tenta argumentar, em terrenos em que a argumentação não proporciona segurança.¹⁰ A narrativa das origens do cosmos integra noções como as de um “criador bom”, “isento de erro”, de uma “obra bela”, de “alma”, num raciocínio que explica como a inteligência traz o “todo visível”..., “que se movia discordante e desordenadamente”, da “desordem” para “ordem” (30a; *vide* 53a-b), para um leitor atual, situadas no domínio da religião. A intromissão da argumentação na descrição da ordem transcendente provoca, porém, uma cadeia de problemas. Não se percebe como podia “existir” algo, “antes” de o cosmos ser criado, conseqüentemente, em que teria consistido a criação. É certo que ambas as perguntas são indiretamente respondidas pela declaração de a criação começar pela da “alma” do cosmo (34b-c). Mas então, que poderá o Criador ser, senão “outra alma”? E, se é, por quem e como foi criado? Como então, antes dele, já havia o visível?

Os problemas, motivados pela estreita associação da criação à existência – normal para um leitor atual –, regridem ao infinito, sem que a cadeia de absurdos possa ser detida.¹¹ Para a evitarmos haverá que esclarecer pre-

Philosophy (doravante *EAGPh*) III, J. P. Anton & A. Preus (eds.), New York 1989, 309-340; LISI, F., “A alma do mundo e a alma humana no *Timeu*”, *Hypnos* 14, S. Paulo 2005, 57-70.

⁹ Pelo fato de associar elementos de proveniências, para nós, muito diversas: de um lado, a bondade do demiurgo e a permanência do modelo inteligível; do outro, a beleza da criação e a sua mutabilidade.

¹⁰ O “argumento plausível” cobre não apenas a instabilidade do sensível e a fragilidade das capacidades humanas, como a dificuldade das questões substantivas (29c3-6). Com esta observação, Platão mostra ter uma consciência das limitações dos seus argumentos, incompatível com a degradação num “mito” que não deve ser levado à letra (*vide* a extensa bibliografia sobre a questão em VALLEJO, A., “No, It’s not a Fiction”, *Interpreting the Timaeus-Critias*) (doravante *ITC*), T. Calvo, L. Brisson (eds.), Sankt Augustin 1997, 141-148, cuja posição partilhamos. Partilhamos igualmente a leitura construtiva do *eikos mythos*, apresentada por SANTA CRUZ, M. I., “Le discours de la Physique”: *Eikos Logos*, *ITC*, 133-139.

¹¹ CHERNISS, H. *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy* (doravante *ACPA*), Baltimore 1944, 425 sqq., argumenta contra as leituras literais do *Timeu*. Para ele a narrativa

viamente o sentido a atribuir aos termos envolvidos: “criação”, “visível”, “ordem”, “movimento desordenado” e, sobretudo, “alma”.

A alma é criada para comandar a constituição do cosmos e dotada de Razão para melhor assegurar a realização da tarefa que lhe é confiada. Ora, se foi criada para executar uma finalidade, é porque, em si e por si, é capaz de a eleger como sua. Portanto, da necessidade de criá-la não se segue que nada existisse antes dela, mas apenas que, além do Criador, o que havia – designado como “o visível” –, caracterizado pelo “movimento desordenado”, era destituído de finalidade. A criação da alma trará então a ordem ao visível. Mas o que poderá significar, ou implicar, “ordem”, neste contexto? A resposta óbvia para um leitor atual – “regularidade” – poderá não ser bastante, dado o sincretismo da narrativa.

Ora, a continuação do texto deixa sobremaneira claro que a primeira consequência da criação da alma é a difusão da vida. A intenção de criar a vida é coerente com o estabelecimento da identidade entre o que se move com vista a um fim, que elege como o melhor, e o vivente. A cadeia das perguntas perde, portanto, a circularidade com que se apresenta, para se ordenar linearmente: a ordem da vida institui o movimento teleológico da alma visando o bem. Mas aqui há, para nós, duas criações simultâneas. A primeira é a da alma, que trará então ao visível aquilo que nele não existia antes: a vida (36e, 38b). Só poderá, portanto, ser obra de criação, por um demiurgo, também ele vivo, que decidiu criá-la à sua semelhança (29e). A alma deve ser então entendida como o princípio vital, a Vida (*bios*: 36e5), princípio divino e imortal de todos os viventes¹² (41c2). A outra criação, como vimos, é a do cosmo propriamente dito.

Esta conclusão elucida o sentido da crítica platônica à tradição pré-socrática. A motivação do demiurgo é criar um vivente sensível: o cosmos. Com este argumento, Platão associa a criação do cosmos à da vida, mediando-a pela criação da alma. São assim corrigidas as cosmogonias pré-socráticas (*vide Leis* X 889a-890c). Justifica a criação¹³ pela oposição do não

da criação deve ser encarada como um mito (*Op. Cit.*, 423-431) para evitar as consequências absurdas acima referidas. No entanto, o próprio Cherniss sugere uma solução para elas. O corpo é movido pela alma com uma finalidade, sem que o movimento desordenado seja por isso abolido (*ACPA*, 442, 445-450).

¹² *Vide* a ligação entre o argumento a favor da imortalidade da alma, no *Phdr.* 245c-246a, e a demonstração final do *Fédon* (100b-106e): CHERNISS, H., *ACPA*, 436.

¹³ O termo *genesis* traduz-se não apenas por “devir”, mas, em mais de uma acepção, por “geração”. O sentido é claro: “devém” tudo o que “foi gerado”, que nasceu e há-de morrer. Importa que, em virtude da distinção onto-epistemológica inicial, esta “geração devenida” se oponha à permanência do ser, tal como a sua natureza sensível se opõe ao inteligível. A

vivo ao vivo (30c-31b), implicando a necessária anterioridade da criação da alma à do corpo do cosmo.¹⁴ Parece oportuno interpretar a decisão de um demiurgo bom, de constituir um ser visível à sua semelhança (30c7-31a1), como a de criar¹⁵ outras almas, “outros” seres vivos, diferentes dele primeiro por terem sido criados, depois por serem dotados de naturezas sensíveis.

De acordo com a hipótese, a ordem estaria identificada com a vida, tal como a desordem com a sua ausência.¹⁶ A alma constituiria o princípio portador da vida (*vide Fedro* 245c-247c), sendo identificada como “princípio de movimento” por ser dotada da capacidade de eleger e atingir uma finalidade.¹⁷ E aí o *Timeu* 46c-e é bem claro: só a inteligência é dotada da capacidade de eleger uma finalidade, representando a Razão (*nous*) a única forma de atingir a melhor finalidade: o Bem¹⁸ (30b).

perspectiva epistemológica complementa a anterior, atribuindo ao inteligível a estabilidade e permanência, enquanto o sensível será a província em que impera a mutabilidade, perceptível pela sensibilidade.

¹⁴ É deste modo afastada a contradição da criação da alma com a afirmação da sua eternidade (*Fedro* 245c-246a). Visto o demiurgo só poder ser uma alma, esta será eterna; pelo contrário, criadas serão todas as outras almas, a começar pela do cosmo.

¹⁵ Parece-nos que a utilização de metáforas como “construir” (*tektainesthai*), “reunir”, “desenvolver”, “constituir” (*synistanai*), não contradiz o carácter da criação (*genesis*).

¹⁶ Esta interpretação é suportada por outra referência à desordem, em 53b, que enceta o final do processo de contenção e sobreposição da alma ao corpo do visível na descrição do início do cosmo. O deus estará ausente da desordem pelo facto de nela ainda não haver vida, logo, ordem, e ordem geométrica: 52b. CHERNISS, H., *ACPA* 436, n. 372, considera esta “identificação da alma com a ideia de vida ... inteiramente injustificada”, argumentando contra NATORP, P., *Platos Ideenlehre*, 477, 499, e RODIER, L., *Études de Philosophie Grecque*, 152-153. Salientamos que a interpretação aqui proposta não implica – ao contrário das acima referidas – que a alma deva ser tomada como uma “ideia”.

¹⁷ No *Fedro*, todo o discurso de retratação de Sócrates (*Phdr.* 244a-257c) pode ser entendido como a tentativa de revelar à alma do amante que a verdadeira finalidade do amor é a reminiscência do Bem. De volta ao *Timeu*, a identificação da vida com o movimento ordenado é entrevista por CLEGG, J. S., “Plato’s Vision of Chãos”, *Classical Quarterly* 26, 1976, 1, 52-61. Depois de ter enumerado os absurdos resultantes da identificação do “caos” pré-cósmico com a Necessidade (errando ao ler “movimento” de uma só maneira), o autor propõe que “[Deus] deve ser visto como uma espécie de criador de animais” (60), o que *grosso modo* é equivalente à nossa leitura. É oportuno referir que não sentimos a obrigação de confrontar a interpretação aqui apresentada do *Timeu* com a introdução da “alma irracional”, nas *Leis* X.

¹⁸ Como é sabido, para além do sentido ético, o termo tem um sentido etiológico, exprimindo a finalidade. Afirmar que o demiurgo é bom equivale a defender que visa o bem, que essa é a finalidade que explica o ato criador. O pressuposto é de que o bem constitui a única finalidade não só do demiurgo, mas da sua obra, embora, neste caso, “na medida do possível”. Será agora possível compreender a construção da alma como a transmissão da vida e a introdução da inteligência como a dotação daquela com o meio que lhe vai permitir realizar a finalidade que lhe é própria: atingir o Bem, e o “seu” bem, como toda a obra sustenta

3. O TEMPO

Constituída a alma, do centro para a periferia do corpo do cosmos (34b, 36d-37a), esta começa a girar, arrastando consigo o visível¹⁹ (36d-e), segundo os círculos do Mesmo e do Outro, mantendo fixas as proporções harmônicas nela inseridas pelo demiurgo (36b-d, 38c-39b). A alma viva é, por assim dizer, ciente²⁰ da sua unidade e diversidade (37a-c), expressas nos dois círculos que congrega no seu movimento. A narrativa prossegue com a abordagem do primeiro dos conceitos operatórios, introduzidos para regular o funcionamento do cosmos: o Tempo. O problema com que o demiurgo inicialmente se confronta é o de “tornar [a “imagem” (*agalma*: 37c7)] mais semelhante” (*mallon homoion*: 37c8) ao modelo.²¹ A dificuldade reside no fato de a natureza do “ser vivo eterno” (*zôion aidion on*: 37d2) só poder ser conferida à cópia “na medida do possível”:

...foi por isso que concebeu produzir uma imagem móvel da eternidade. Assim, ao ordenar o céu, produziu uma imagem ‘viva’ da eternidade que permanece na unidade, imagem essa que se move segundo o número e que é aquilo a que chamamos tempo (*chronon*: d8; 37d5-8; *vide* 38a7-8).

A motivação do demiurgo não é difícil de compreender. Ao contrário do modelo, a imagem move-se. Como poderá então ser-lhe conferida eternidade? A solução poderia passar por lhe atribuir não mais que “perpetuidade”, permanência no tempo, como é claro logo na continuação da narrativa. A distinção acha-se implícita na comparação do modelo com a cópia, no entanto, parece não ser respeitada, por terem sido usados termos da mesma família (*aiônos*: d6, 7; *aiônios*: d4, 8), sugerindo que a imagem é tão eterna quanto a eternidade que imita.²²

(*vide* CHERNISS, H., *ACPA* 607, para quem “*noúé* não é uma “entidade”, mas apenas a capacidade da alma (...), de “ver” as ideias ou o estado na alma (... ..) por elas produzido. Deus deve, portanto, ser uma “alma possuidora de *núus*, ou uma “alma iluminada”...”.

¹⁹ Se o corpo do cosmos é formado pelo envolvimento do visível pela alma, esta lhe é necessariamente anterior (34c).

²⁰ Aham-se aqui presentes as capacidades cognitivas da alma, tutelares de todo o saber. É oportuno notar tanto na constituição da alma, como nas funções que lhe são atribuídas, a sua natureza ambivalente, expressa no cuidado de articular o sensível (o Outro) com o inteligível (o Mesmo). Este aspecto é capital para compreender o alcance epistêmico da ordenação do cosmo pela introdução de paradigmas racionais, de que o Tempo será o primeiro exemplo (*vide* 47a-c).

²¹ A idéia da “semelhança” deve exprimir o vínculo que no argumento inicial sobre a criação (28b-c) implica a idéia de vida, personificando a causa do cosmos.

²² Para Cornford, “everlasting”; para Brisson, “eternelle”; para M. J. Figueiredo, “eterna”. R. BRAGUE., “Pour en finir avec “le temps, image mobile de l’éternité” (Platon, *Timée*, 37d)”,

Mas o problema não se porá, se entendermos que os dois termos manifestam o sentido profundo de “vida”, para nós, patente apenas na tradução do segundo. Isto é claro na continuação do texto, que mostra ser o tempo produto da criação do céu:²³

O tempo foi, pois, gerado com o céu, a fim de que, tendo sido gerados simultaneamente, também simultaneamente fossem dissolvidos, se alguma vez conhecessem a dissolução. E foi gerado de acordo com o modelo²⁴ da natureza eterna, para que fosse, na medida do possível, semelhante a ela; porque o modelo é um ser para toda a eternidade, enquanto a cópia foi gerada, é e será, em todo o tempo e ao longo da sua realização (38b-c).

À imagem cabe a persistência no tempo, caracterizada pela sua afetação ao passado, presente²⁵ e futuro. Quanto às cláusulas que rematam a definição, não nos parecem pôr dificuldades: “permanece na unidade” significa que o conjunto dos movimentos a seguir referidos define unidades percep-

in Du Temps chez Platon et Aristote, Paris 1982, 11-71, analisa minuciosamente 37d5-8 e passos relacionados, concluindo que “há um erro na atribuição do sujeito” na definição “imagem móvel da eternidade” (69; o sujeito seria “o céu”: 63-69). Não nos parece que Platão se tenha dado conta do problema criado pela utilização de termos aparentados, talvez por *aiôn* significar primordialmente “vida” (vide FESTUGIÈRE, A., “Le sens philosophique du mot AIÏN”, in *Études de Philosophie Grecque*, Paris, 1971, 254-272). A vida “eterna” do modelo inteligível poderá ser captada como “perpétua” (*pantelôs ou dynaton*: 37d5) pela sua cópia sensível. Mas o que interessa a Platão é ressaltar que a morte do cosmo só poderá dever-se a uma decisão do demiurgo (38b, 41a-b).

²³ Respondendo a R. Brague (*vide nota anterior*): na frase, inicial, é indiferente que o sujeito seja “o tempo”, ou “o céu”. Tal como ocorre com qualquer vivente sensível, o “seu” tempo começa com o início da sua vida. No caso da alma do cosmoS, o tempo começa em absoluto, não só porque o corpo do cosmo não existia antes de a alma o ter envolvido, como não havia vida “antes” da sua criação. Lembremos que o visível se movia de modo “desordenado” e o demiurgo se acha fora do tempo cósmico. Aceitando esta interpretação, o problema do que “existia antes” do cosmos desaparece. Embora MOHR, R. D., “Plato on Time and Eternity”, *The Platonic Cosmology*, Leiden 1985, 53-81; 60-70, não partilhe desta idéia, chama a atenção para a constelação de falsos problemas levantados por este passo (quanto a nós, criados pela não consideração da relevância da “vida” na criação do cosmos). Lembremos ainda que foi porque a narrativa argumenta a partir do sensível que a consideramos “fenomenológica”.

²⁴ *Vide R. VII 529d7*.

²⁵ Neste sentido, concordamos com a leitura de CHERNISS, H., “*Timaeus* 38A8-B5”, *Selected Papers*, L. Tarán (ed.), Leiden 1977, 340-345 (confirmando a interpretação proposta em *ACPA*, 419, n. 350). Subscrevemos em particular a sua caracterização das várias leituras dos *einai* de 38b1-2, como de “imprecisão deliberada” (345). O uso do presente neste passo (38c3) parece ser inconsistente com a reserva da sua utilização para caracterizar a “entidade eterna” (37e-38b). Mas a inconsistência, atenuada pelo recurso à forma *gegonôs*, no início da cláusula, é reveladora da ambivalência onto-fenomenológica do presente.

tíveis, de modo regular e ordenado; “segundo o número” significa que é através da experiência dessas unidades que os homens aprendem os números²⁶ (*vide R. VII 528e-530d*): “Efetivamente, os dias e as noites, os meses e os anos, não existiam antes de o céu ter sido gerado; pois foi ao mesmo tempo que constituía este que produziu também a geração daqueles; e todos eles são partes do tempo (37e1-4). O céu surge por efeito colocação dos planetas²⁷ nos pontos determinados pelas divisões do Outro (*vide 38c-39d*), contra o fundo dos astros imóveis (40b):

Assim, pois, quando todos os astros necessários para ajudar a constituir o tempo foram lançados em movimento, cada um no movimento que lhe convém, sendo gerados como seres vivos, como corpos ligados por laços animados, aprenderam aquilo que lhes foi prescrito: o movimento oblíquo que é o do Outro, que passa através do movimento do Mesmo e é comandado por ele; uns movendo-se num círculo maior, outros num círculo menor, e os do círculo menor girando mais depressa, enquanto os do círculo maior giram mais devagar (38e3-39a6).

Foram assim criadas as divisões do tempo, resultantes da regularidade dos movimentos dos planetas²⁸ (38c3-39e2), balizando a duração, no passado e no futuro. Quanto ao presente, refere, condensada na plenitude de sentidos de *estin* (*vide* Parmênides: *nyn estin homou pan: Da natureza 8. 5-6*) “a entidade eterna” (*tên aidian ousian: 37e5*).

A fim de salvar a aparência de irregularidade, mais tarde designada “retrogradação” dos planetas, o argumento recorre à combinação dos movimentos do Mesmo com o Outro (39a-b). Mas a intenção epistêmica fica bem clara na caracterização do Sol:

E, a fim de que houvesse uma certa medida visível da lentidão ou rapidez relativa a que procediam os oito movimentos circulares, o deus suspendeu uma luz no

²⁶ Como dissemos, o Tempo é o primeiro dos padrões criados pelo demiurgo para ordenar o cosmo. Pode ser usado como padrão de medida do movimento, ele próprio não mensurável. É “incompletamente vivo” (37d3-5) porque a sua vida é criada. Para o tratamento do Tempo como um padrão sensível, *vide* MOHER, R. D., *Op. Cit.*, 56-70; “Plato’s Theology Reconsidered: What the Demiurge Does”, *EAGPh* III 1989, 293-308.

²⁷ *Planêta*, ou seja, “errantes”, porque se deslocam sobre o “mapa” dos astros fixos.

²⁸ É indiferente que os planetas sejam instrumentos “que produzem o tempo”, ou “dos quais se serve o tempo” (*vide* BRAGUE, R., *Op. Cit.* 36). Globalmente, os *organa chronou* (42d5; diferentes de *organa chronôn*: 41e5) “são” o Tempo, tal como, por analogia, qualquer vivente é ele mesmo [o tempo d]a sua vida (“tantos anos de vida”: *vide* Homero, *Il. IX 415*; *vide* ainda ONIANS, R. B., *The Origins of European Thought*, Cambridge 1951, 200). *C i t a n d o* CALLAHAN, F. J., *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge (Mass.), 1948, 23: “Longe de dizer que o tempo é a medida do movimento, Timeu tende antes a dizer que o movimento, a saber, o movimento do Universo, é a medida do tempo, pois os corpos celestes fornecem os números do tempo”.

segundo circuito a contar da terra, à qual chamamos agora mesmo Sol, a fim de que todo o céu brilhasse ainda mais e de que todos os seres vivos aos quais isso convêm participassem no número, aprendendo a conhecê-lo pelas órbitas do Mesmo e do semelhante. E foi assim, e por estas razões, que foram gerados a noite e o dia, o circuito do único movimento circular, que é o mais racional; o mês, quando a lua apanha o círculo do sol, depois de ter completado o seu próprio círculo; e o ano, quando o sol completa o seu próprio círculo (39b2-c1).

A coerência do todo (*vide* 37d7) é enfim captada quando as diferenças relativas dos movimentos de cada um dos planetas se repetem na sua unidade:

Ainda assim, não deixa de ser possível compreender que o número completo do tempo preenche o ano completo quando a totalidade dos oito circuitos, completadas as suas velocidades relativas, volta ao ponto inicial, sendo essas velocidades novamente medidas pelo círculo do Mesmo, que tem movimento uniforme. Foi, pois, assim e por estas razões, que foram gerados aqueles astros que percorrem o céu e que efectuam mudanças de direção: a fim de que ele fosse o mais semelhante possível ao ser vivo perfeito e dotado de pensamento e de que fosse uma imitação da natureza eterna (39d2-e2).

A apreensão desta ordem transcendente, preludiando a descrição da difusão da vida pelo cosmo, culmina o sentido da introdução do Tempo tanto na obra do demiurgo, quanto no discurso que a descreve:

... vendo o dia e a noite, os meses e o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios, inventámos os números, que nos proporcionaram a noção do tempo e nos permitiram investigar a natureza do universo. A partir daí, abrimos caminho para o gênero da filosofia, um bem maior que nenhum outro, concedido ou a conceder pelos deuses à geração mortal. E afirmo que este foi o maior dos bens que ganhamos com os olhos (47a5-b2; *vide* R. VII 529c3-530b5).

3.1. Conclusão

Como vimos, a introdução do Tempo na narrativa da criação visa diversas finalidades:

1. relacionar a eternidade com a mortalidade, através da criação de padrões sensíveis, susceptíveis de medirem a unidade e a regularidade do movimento e da mudança;
2. introduzir as dimensões do Tempo, como “duração” e “cronologia”,²⁹ que trazem consigo a sucessão “passado, presente e futuro” (37e-38c; *vide* c3);

²⁹ Ao todo, conjugam-se três sentidos de “tempo”: (1) a categoria criada pelo “relógio” celeste (os planetas são como ponteiros: *vide* GUTHRIE, W., *A History of Greek Philosophy* V,

3. definir as divisões do Tempo pelas balizas instituídas para as regular (anos, dias, meses, etc.);
4. descrever e racionalizar a estrutura do cosmos, visível no céu.

A primeira destas conseqüências é de transcendente importância. Trata-se de explicar como a vida eterna do demiurgo pode ser compatível com a vida temporal da hierarquia dos seres criados. E aqui há que distinguir três níveis: o do demiurgo, o dos deuses criados e o dos mortais. Ao demiurgo é atribuído o “eterno presente”: “é”, conseqüentemente a eternidade imutável (37e-38a). Aos mortais corresponde o passado e o futuro – pontualmente mediados por um presente parasitário –, de modo inalienável associados à geração e ao devir,³⁰ que, “em si” nunca propriamente “são”.

Finalmente, à alma do cosmo e aos deuses, criados e postados nas estrelas fixas e nos planetas (40a-d), cabe a função intermediadora de marcar e medir o processo da geração, não se achando nem na eternidade, nem no devir, ao constituí-lo como imagem visível do inteligível.

3.2 Epílogo

Inserida na narrativa da criação, a introdução do Tempo perde todo o mistério que lhe é conferido pela leitura anacrônica das fórmulas expressas no texto. E até em excesso, pois uma das funções que lhe é atribuída acaba por passar despercebida ao leitor atual. Referimo-nos à harmonização das noções de *chronos* e de *aiôn*. Os três níveis temporais acima referidos radicam em noções distintas. O demiurgo acha-se fora do tempo. Atribuir-lhe a eternidade não põe qualquer dificuldade a um leitor familiar à ideia de criação. Todavia, a concepção será dificilmente compreensível por um contemporâneo de Platão (*vide* 28c3-5).

Da divindade, o cosmos retira duas valências, para nós, distintas: a vida e a unidade. A primeira é captada, em 37d8, pela expressão “imagem viva da eternidade”; a segunda, em 37d5-6, pelo seu análogo, “imagem móvel”, e atributos que a completam: “que permanece na unidade” e “se move segundo o número” (*vide* 38a7). Sobre a vida, nada há a acrescentar ao já dito.

Cambridge 1975, 299-301); (2) a dimensão da vida medida (“cronologia”); e (3) a divisão instituída (“duração definida”). *Vide* MOHR, R. D., *Op. Cit.*, 59). O Tempo cósmico (1), vida do todo, iniciado pelo circuito teleológico da alma, regula a vida dos seres criados (2), através dos paradigmas sensíveis (3) – dias, anos, etc. –, dotados dos movimentos teleológico e mecânico.

³⁰ Nisto consistirá a “imagem móvel da eternidade” de 37d5-8, da qual as divisões temporais conhecidas representarão “o número”.

Contudo, a idéia de um movimento unitário da alma exige esclarecimento ulterior. A necessidade de regular “duração” e “cronologia”, através da instituição de balizas – anos, dias, meses –, não só corresponde a uma noção diferente da anterior, como introduz uma significativa novidade nas concepções gregas de tempo.³¹

Ela é patente na distinção entre *aiôn* e *chronos*,³² pois, enquanto *aiôn* é tradicionalmente caracterizado pelo movimento circular³³ (37d5-8; vide 38a7-8; 38b-c), *chronos* reflete a experiência quotidiana, sentida de forma linear.³⁴ Nesse sentido, a série de especificações, patente nos passos citados acima, insere a vivência humana do tempo/duração no modelo eterno (*Parm.* 152b-e), selando-a pela percepção dos padrões que descrevem e racionalizam a estrutura do cosmo, visível no céu.

Particular relevância deve ser concedida à ideia do ano completo (39d2-e2), que cumpre a finalidade de impor unidade à variedade e diversidade dos movimentos celestes: “... a fim de que ele [o cosmo] fosse o mais semelhante possível ao ser vivo perfeito e dotado de pensamento e de que fosse uma imitação da natureza eterna”. Como dissemos, globalmente encarada, a concepção platônica de Tempo enquadra-se no objetivo de reformar as cosmologias pré-socráticas à luz da TF. Constitui-se, portanto, como a síntese crítica, sobre a qual Aristóteles vai desenvolver a sua Física. Não será correto considerá-la “certa” ou “errada”. Adequa-se perfeitamente ao pro-

³¹ O problema tinha sido resolvido no poema cósmico de Empédocles, resultante da unificação do *Peri physeôs* com os *Katharmoi*: vide MARTIN, A., O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. Gr. inv. 1665-1666), Introduction, édition et commentaire, with an English summary, Strasbourg-Berlin-New York 1999.

³² A remissão para Empédocles parece evidente. Pois, também nele, é defendida a tese de a geração dos mortais inaugurar um tempo, uma vida (*aiôn*: B16.2, B17.10, B26, B110.3), diferentes daqueles em que alternam os reinados do Amor e do Ódio (*chronoi*: B17.28, B30.2, B110.8). Vide SANTOS, José Trindade, “Empédocles: endireitando o Ciclo”, comunicação apresentada ao Encontro da ANPOF, em Outubro de 2006.

³³ Sem considerar a tradição (para isso, vide CORNFORD, *Plato's Cosmology*, London & Henley 1937, 103-105; ONIANS, R. B., *Op. Cit.*, 200-206; EGGERS LAN, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, Mexico 1984), o movimento circular dos astros, que a narrativa minuciosamente reproduz e racionaliza (aí se achando o sentido da remissão ao número e à unidade: 37d7-8, 38a7), constitui propriamente a *imagem* da eternidade.

³⁴ Conjugando os dois sentidos derivativos de “tempo” – aquele que é medido e a unidade medida (“ano”, “mês”, “dia”), vide n. 29 –, esta leitura é nítida em 38a2-7, 40c8, 42d5, 44b4, 86a7, sendo encarado numa perspectiva cósmica em 38b6-c2. O sentido de padrão temporal avulta em 38c6, 39d1, 47a6. O sentido original, do Tempo, como categoria, está presente em 37d8, 38c4, e5, 39d4, 41e5. Em 42b3, 89b7, 90d7, “tempo” tem o sentido de “duração da vida”.

grama em que se acha inserida. Cumprida essa função, serve ainda de base à concepção aristotélica de tempo, que, como é habitual, a submete a uma crítica desapiedada. Parece-nos ser esse o mais elevado objetivo a que uma concepção filosófica pode aspirar.

BIBLIOGRAFIA

Edições utilizadas do *Timeu*:

Textos estabelecidos por Albert Rivaud, Paris 1925 ; R. G. Bury, Cambridge, Massachussets – London 1929; Brisson, L. Paris, 1982 ; Cornford F. M., *Plato's Cosmology (The Timaeus of Plato)* London, 1937; Figueiredo M. José, *Platão* (Introdução de José Trindade Santos), Lisboa 2005.

Livros:

BRISSON, L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris 1995².

CALLAHAN, F. J., *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge (Mass.), 1948.

CALVO, T. e BRISSON, L. (editores), *Interpreting the Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt Augustin 1997.

CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944.

DIJKSTERHUIS, E.J., *The Mechanization of the World Picture* (ed. holandesa 1950), Oxford 1961.

EGGERS LAN, C., *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, Mexico 1984.

GUTHRIE, W., *A History of Greek Philosophy V*, Cambridge 1975.

MARTIN, A., PRIMAVESI, O., *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. Gr. inv. 1665-1666)*, Introduction, édition et commentaire, with an English summary, Strasbourg-Berlin-New York 1999.

MOHR, R. D., *The Platonic Cosmology*, Leiden 1985.

ONIAN, R. B., *The Origins of European Thought*, Cambridge 1951.

VLASTOS, G., *Plato's Universe*, Oxford 1975 (*O universo de Platão* Brasília 1978).

Artigos:

BRAGUE, R. B., *Pour en finir avec 'le temps, image mobile de l'éternité' (Platon, Timée, 37d), Du Temps chez Platon et Aristote*, Paris 1982, 11-71.

CLEGG, J. S., *Plato's Vision of Chaos, Classical Quarterly* 26, 1976, 1, 52-61.

CHERNISS, H., *The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues* 1957, in *idem* 339-378.

CHERNISS, H., *A much misread passage of the Timaeus (Timaeus 49c7-50b5), American Journal of Philology* 75, 1954, 113-130 (reprod. em *Selected Papers L. Tarán* (ed.), Leiden 1977, 346-363).

CHERNISS, H., *The Sources of Evil According to Plato, Proceedings of the American Philosophical Society* 98 (1954) 23-30 (reproduzido em *Selected Papers*, L. Tarán (ed.), Leiden 1977, 253-260).

FESTUGIÈRE, A., *Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ, Études de Philosophie Grecque*, Paris 1971, 254-272.

- KUNG, J., Mathematics and Virtue in Plato's *Timaeus*, *Essays in Ancient Greek Philosophy* (doravante *EAGPh*) III, J. P. Anton & A. Preus (eds.), New York 1989, 309-340.
- LISI, F., A alma do mundo e a alma humana no *Timeu*, *Hypnos* 14, S. Paulo 2005, 57-70.
- LLOYD, G.E.R., Saving the Appearances, *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991, 248-277.
- MOHR, R. D., Plato's Theology Reconsidered: What the Demiurge Does, *EAGPh* III 1989, 293-308.
- OWEN, G., The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues, 1953 in *Studies in Plato's Metaphysics* R. E. Allen (ed.), London 1965, 313-338.
- WHITTAKER, J., *Timaeus* 27D5 ff., *Phoenix* 23, 1969, 2, 181-185.

[recebido em maio 2006]