

RODOLFO PAIS NUNES LOPES

O *TIMEU* DE PLATÃO: MITO E TEXTO

Estudo teórico sobre o papel do mito-narrativa fundacional
e tradução anotada do texto

Dissertação de Mestrado em Cultura Clássica, na especialidade de Cultura Clássica, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação das Professoras Doutoradas Maria do Céu Fialho e Maria Luísa Portocarrero.

**Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
2009**

Agradecimentos

Ao meu pai e à Leonor, por tudo; e também aos meus avós, pelo resto;

À Prof. Doutora Maria do Céu Fialho e à Prof. Doutora Maria Luísa Portocarrero, pela forma diligente, cuidada e criteriosa como orientaram este trabalho;

Ao Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, na pessoa da sua Coordenadora Científica, Prof. Doutora Maria do Céu Fialho, por ter suportado na íntegra os custos de impressão e encadernação desta dissertação;

Ao Prof. Doutor Delfim F. Leão, Investigador Responsável pelo projecto *Plutarco e os Fundamentos da Identidade Europeia*, por me ter garantido condições para articular as minhas obrigações de bolseiro daquele projecto com a investigação inerente a esta dissertação;

Ao Instituto de Estudos Clássicos e às funcionárias que garantem o seu funcionamento, D. Maria do Céu Lucas e D. Custódia Morgado André, pelo incansável apoio na obtenção da bibliografia necessária.

Prefácio

Galileo, Kepler, and the atomists of the seventeenth century all rely not so much on the idea of creation in the *Timaeus* as on its mathematics. And the atomists in particular were justified in their recourse to the *Timaeus*. But even that does not change the fact that the *Timaeus* remained on the periphery of Plato's works and, more specifically, that its mythical narrative was not integrated into what, properly speaking, may be called Plato's dialectic. Thus a task is precisely set for us. We must make up for what has not been done and, in penetrating behind the form of the myth, we must make clear its relationship to Plato's dialectic as a whole (Gadamer, 1980, pp. 158-159).

Abordar o *Timeu* sob uma perspectiva filosófica, literária ou de um ponto de vista que misture ambas as vertentes – tarefa tão necessária quanto difícil em qualquer contexto – requer, como pressuposto inicial, uma reinterpretação de algumas ideias admitidas ao longo dos tempos em relação tanto a obra em particular como ao próprio platonismo em geral. Esta é, afinal, uma consequência da eficácia histórica de qualquer texto ou *corpus* que, ao longo de vários séculos, perdura em diferentes épocas e períodos culturais como objecto de estudo e análise.

Será esta a nossa proposta de leitura.

No caso do *Timeu*, uma das questões que cumpre reconsiderar tem que ver com o mito; mais propriamente com o papel que este assume na arquitectura de um diálogo com um tão demarcado conteúdo filosófico, e, em última análise, com o modo como esse papel potenciará uma redefinição daquilo que se entende por “mito” em Platão. Com efeito, as leituras mais tradicionais fazem equivaler a esta modalidade narrativa expressões como “discurso falso”, “fábula”, “estória” ou “lenda”, implicando assim que os mitos não contribuem em nada para os desígnios da filosofia platónica. Desta forma, com base em algumas reflexões teóricas sobre o mito, pretendemos ensaiar uma abordagem, tão delicada quanto arrojada, que permita interpretar o *Timeu* de um modo mais desprendido de abordagens tradicionais, evitando, por outro lado, cair em anacronismos comprometedores; não se trata de reabilitar o mito do *Timeu* através de pressupostos posteriores ao texto, mas sim de relê-lo e reconsiderá-lo à luz desses pressupostos para perceber de que modo a interpretação deste problema possa seguir uma orientação diferente.

Assim, na senda do que sugere Gadamer nesta epígrafe que citámos, tentaremos, ao longo destas páginas, averiguar em que medida esta proposta permite desvincular o diálogo, ainda que de forma mitigada, do tradicional rótulo de “tratado de Filosofia

Natural”. É evidente que, independentemente do tipo de abordagem que lhe queiramos dedicar, o conteúdo principal do *Timeu* é e sempre será o fundamento da física platónica; ainda assim, tomando em consideração o modo tão particular como esse conteúdo está estruturado, cremos ser legítima uma abordagem para além da Filosofia Natural.

Portanto, sabendo de antemão que se trata de uma empresa arriscada, entendemos que este aspecto, ainda que particular, exigiria um conjunto de meios acessórios que permitissem, de algum modo, sustentar tal incursão. Deste modo, considerámos necessário fazer acompanhar esta via de investigação, primeiro, de algumas páginas de reflexão teórica preliminar e, segundo, da tradução integral do texto.

No primeiro caso, cremos ser absolutamente incontornável o esclarecimento prévio de alguns conceitos-base bem como do sentido em que entendemos esses conceitos, de modo a que a análise ao texto propriamente dita ficasse devidamente circunscrita a um determinado conjunto de orientações teóricas e, simultaneamente, afastada de ideias pré-concebidas que poderiam contaminar o sentido da investigação. Quando se trata de lidar com os mitos, essa necessidade é ainda mais evidente; em boa verdade, o que dissemos há pouco acerca das concepções tradicionais de mito como “discurso falso”, “fábula”, “estória” ou “lenda” não se aplica (ou tem aplicado) exclusivamente à concepção platónica dos mitos, mas também ao entendimento mais lato da palavra.

Quanto ao segundo – a tradução – a sua inclusão neste projecto poderá causar alguma estranheza, principalmente pelo facto de ocupar a maior parte do volume de páginas. Contudo, cremos que, mais do que uma opção, a tradução integral do texto neste contexto constitui uma imposição. Se a proposta de uma nova leitura de um texto por meio de um estudo de um determinado elemento que diga respeito a toda a sua estrutura – como é o caso desta investigação – implica o enquadramento da posição defendida nesse estudo em **todo** o texto e não somente nas secções em que ela é mais evidente, a presença de **todo** o texto “ao lado”, por assim dizer, das páginas dedicadas ao estudo propriamente dito será obrigatória. Sabendo, portanto, que o texto em causa se situa num tempo e numa língua somente reconstituíveis por um processo de tradução, por um acto de relacionamento dos dois parceiros em causa – estrangeiro e leitor –, como diria Paul Ricoeur¹, traduzi-lo será a única forma de trazê-lo a essa posição de “leitura lateral”. Por outro lado, visto que uma tradução será sempre parcial e dependente do

1 Vide Paul Ricoeur, *Sobre a Tradução*, Lisboa, Cotovia, 2006, p.10.

modo como o tradutor lê o texto de partida, a orientação da investigação será obrigatoriamente a mesma que a da tradução, como se dela proviesse, pois, neste caso, tradutor e investigador coincidem na mesma entidade. Assim, a tradução do *Timeu* deve ser entendida não como fruto do estudo particular sobre o mito nem muito menos como simples anexo, mas sim como base de fundamentação; não será um resultado, mas um ponto de apoio.

Finalmente, cumpre referir que a tradução, como é costume nos trabalhos de investigação em Estudos Clássicos, será precedida de um conjunto de observações e reflexões acerca do diálogo em si e de algumas as condições contextuais que o enquadram.

Quanto a questões de ordem metodológica, cumpre referir dois aspectos: (1) para a tradução, seguimos a edição fixada por John Burnett (Burnett, 1962); no que respeita à numeração de Henri Estienne, pela qual costuma ser citado o *corpus platonicum*, decidimos colocá-la dentro do corpo de texto, em vez de na margem.

I. Introdução ao *Timeu*

Qualquer diálogo de Platão, ou, em última análise, qualquer obra da Literatura Grega, exige, primeiro que tudo, um conjunto de observações preliminares que, de algum modo, a contextualizem e, simultaneamente, a introduzam. Porém, a delimitação dos vectores de análise a que essa obra pode ser submetida são de tal forma numerosos e díspares que seria impensável resumi-los a tão reduzido número de páginas, além de que uma tentativa dessa natureza correria seriamente o risco de redundar num exercício de diletantismo.

Conscientes, portanto, da necessidade de balizar os aspectos a ter em conta nesta secção preambular, considerámos necessário dividir essas observações em dois grupos distintos: aspectos extra-textuais (1.) e aspectos temático-estruturais (2.). No primeiro caso, o objectivo será discorrer brevemente sobre algumas questões de natureza histórica que se prendem com as circunstâncias em que o texto foi produzido e, posteriormente, tratado – literal e metaforicamente – até aos nossos dias, particularmente no que concerne à sua autenticidade (1.1), à data (1.2) em que foi redigido (data real de composição) e também à que a acção se reporta (data dramática); à posição do diálogo no cânone das obras de Platão (1.3 Cronologia absoluta) e no grupo daquelas com que forma uma secção desse cânone (1.4 Cronologia relativa); e, finalmente, à transmissão do texto e sua subsequente recepção (1.5). Quanto à segunda parte, dirigida ao texto propriamente dito, nela abordaremos apenas três aspectos que consideramos serem de fundamental importância para a sua compreensão e que, por razões óbvias, não poderão ser tratados na anotação que segue a tradução: a tradição em que o *Timeu* se inscreve (2.1), as personagens que nele participam (2.2) e, por último, a forma como os assuntos estão estruturados (2.3).

1. Aspectos extra-textuais

1.1 Autenticidade

No caso concreto do *Timeu*, esta questão (muito delicada em alguns diálogos) praticamente nem se coloca, pois é e sempre foi tido por autêntico. Na verdade, ao longo dos séculos, a única voz discordante foi a do filósofo alemão Friedrich Schelling, tendo, porém, mais tarde mudado de opinião e assumido que errara ao supor que o *Timeu* não era de Platão¹.

Com efeito, desde muito cedo que o diálogo é atribuído a Platão, a começar desde logo

¹ Sobre este assunto, vide Taylor (1928, p. 1).

pelos tempos da Academia antiga²; também o próprio Aristóteles, em diversas ocasiões, se refere ao diálogo, citando e comentando algumas passagens³, dizendo, por vezes, muito claramente que essa obra pertence a Platão⁴; igualmente Teofrasto lhe atribui a autoria sem hesitações⁵. Além disso, como veremos posteriormente na secção relativa à transmissão e recepção do *Timeu*, a associação das ideias ou teorias nele expostas são amiúde identificadas, mais directa ou indirectamente, com as de Platão, pelo que deveremos concluir que a questão da autenticidade não tem quaisquer fundamentos sequer para ser formulada.

1.2 Datação

Ao abordarmos a data de uma obra dramática, como são as de Platão, deveremos, antes de mais, ter em conta que este aspecto deve ser entendido sob dois pontos de vista: o da data dramática, isto é, a altura ou época a que se reporta a acção narrada; e, por outro lado, o da data real de composição, o mesmo que dizer quando foi realmente escrita a obra.

No que respeita à data dramática, e deixando, por enquanto, de parte os problemas que abordaremos na secção sobre a cronologia absoluta, o seu estabelecimento dependerá da escolha de uma de duas vias. Se considerarmos que Sócrates, em 17c, se refere à *República* quando alude ao discurso que tinha tido com aqueles intervenientes no dia anterior sobre o tipo de Estado que lhe parecia ser o melhor, então a data dramática do *Timeu* situar-se-á no dia a seguir à daquele outro diálogo, que, provavelmente, se desenvolvera por volta do ano 420 ou 421 a.C., durante as Bendideias, que se realizavam no mês de *Thargeleion* (Junho)⁶. Porém, se nos ativermos unicamente àquilo que diz o texto sobre este aspecto, a data apontada é um pouco diferente, pois, em 26e, Sócrates refere, ainda que de forma indirecta, que aquele encontro se processa durante as Panateneias, que tradicionalmente se celebravam no 28º dia do mês de *Hecatombeon*, isto é em meados de Julho. Quanto ao ano, pensa-se que terá sido entre 430 e 425 a.C.⁷; portanto, alguns anos antes da *República*.

Aquela associação com a *República* de que depende a primeira via carece de alguma

² Vide Étienne (2000, p. XXX).

³ E.g. em *Cael.* 293b cita 40b-c e, em 315b, alude a 54d-sqq.

⁴ E. g. *GC* 325b24-25: ὅσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφε Πλάτων; ibidem 332a29-30: ὅσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ Πλάτων ἔγραψεν.

⁵ Fr. 12.125 Diels: ἢ φησιν ἐν Τιμαίῳ Πλάτων.

⁶ Apud Pereira (2001, p. XIII).

⁷ Apud Taylor (1928, p. 15); Durán (1992, p. 134); Brisson (2001, p. 72).

consistência, podendo mesmo ser refutada convincentemente por mais do que uma ordem de razões. Nota muito bem Cornford que o “ontem” a que Sócrates se refere não tem forçosamente que ser o dia do encontro na casa de Céfalo, mas poderá ser um qualquer dia em que aqueles intervenientes tenham abordado algumas questões que na *República* são também discutidas, bem como a referência às Panateneias no diálogo não é de todo inocente, pois coaduna-se com o elogio de Crítias à vitória de Atenas sobre a Atlântida (20d-26c), bem como justifica a presença de Hermócrates (um estrangeiro) na cidade⁸. Além disso, o resumo que Sócrates faz da dita conversa que tinham tido no dia anterior sobre o melhor Estado não inclui todos os assuntos tratados na *República*, mas somente os que respeitam aos livros II-V, deixando de parte os dos livros VI-VII, o que entra em contradição com o facto de aquele resumo incluir os assuntos principais (τὸ κεφάλαιον: 17c2)⁹. Ora, sabendo que a proposta de que tenha havido uma segunda edição da *República* é quase inconcebível¹⁰, parece-nos que a identificação do “ontem” com a data dramática deste diálogo é muitíssimo forçada. Por outro lado, há que ter também em conta que Sócrates inclui todos os presentes (e até o quarto personagem que não chegou a participar) na dita conversa do dia anterior¹¹, ideia que torna ainda mais manifesta se atentarmos no facto de ser frequentemente utilizada a primeira pessoa do plural nos verbos que se referem a essa mesma conversa¹². Contudo, sabemos que nenhum dos participantes do *Timeu*, excepto Sócrates, participara na *República*. Deste modo, será porventura mais prudente optar pela segunda hipótese e estabelecer a data dramática na altura das Panateneias.

Quanto à data real de composição, cujo estabelecimento depende também das questões que abordaremos de seguida, a maioria dos estudiosos considera que se situará nos últimos anos da vida de Platão¹³. Como veremos, essa parece ser a hipótese mais viável.

1.3 Cronologia absoluta

O lugar do *Timeu* no *corpus* platónico tem sido uma questão muitíssimo discutida, flutuando as opiniões, de um modo geral, em duas orientações principais: segundo a primeira (a mais antiga), o diálogo pertence à última fase de Platão, de que fazem parte também o *Sofista*, o *Político*, o

⁸ Vide Cornford (1937, pp. 4-5).

⁹ Vide Gill (1977).

¹⁰ Vide Pereira (2001, pp. XVII-XVIII).

¹¹ Cf. 17a1-2: ὁ δὲ δὴ τέταρτος ἡμῖν, ὃ φίλε Τίμαιε, ποῦ τῶν χθὲς μὲν δαιτυμόνων.

¹² E.g. 17c7: διειλόμεθα; 17d2: εἴπομεν; 18c1: ἐπεμνήσθημεν.

¹³ Apud Cornford (1937, p. 1); Durán (1992, p. 133); Brisson (2001, p. 72).

Filebo e as *Leis*; de acordo com a segunda, o diálogo deverá, por outro lado, ser incluído na fase média juntamente com *Crátilo*, *Fédon*, *Banquete*, *República*, *Fedro*, *Parménides* e *Teeteto*.

A primeira hipótese, a mais tradicional, foi postulada ainda na Antiguidade; Plutarco, por exemplo, acreditava que o *Crítias* (que mais não é do que a continuação do *Timeu*) não tinha sido acabado porque Platão morrera enquanto o escrevia¹⁴. Desta teoria é partidária a maioria dos estudiosos¹⁵. Contudo, no século XIX começaram a surgir algumas opiniões pontuais que apontavam para a inclusão do *Timeu* na fase média de Platão¹⁶, e, já na primeira metade do século XX, Taylor admite no seu comentário ao *Timeu* que essa possibilidade deve ser tida em conta¹⁷, até que alguns anos mais tarde esta hipótese atinge o estatuto de tese quando Owen publica um artigo¹⁸ em que defende a sua validade argumentando em dois sentidos – um mais formal, outro temático. Por um lado, partindo das análises estilométricas de Billig¹⁹, conclui que o estilo do *Timeu* (e do *Crítias*) nada tem que ver com o dos diálogos que tradicionalmente lhe surgiam associados (*Sofista*, *Político*, *Filebo* e *Leis*)²⁰, mas que, pelo contrário, estava muitíssimo próximo do dos diálogos médios, particularmente da *República*, do *Fedro*, do *Parménides* e do *Teeteto*²¹. Por outro lado, Owen coloca em confronto a forma como algumas teorias de Platão aparecem no *Timeu* e noutros diálogos da fase média, no sentido de demonstrar que este será obrigatoriamente anterior a alguns daqueles; diz, por exemplo, que o modo admiravelmente estável como a Teoria das Formas aparece formulada no *Timeu* é uma evidência de que a obra será mais anterior do que defende a hipótese tradicional, pois só no *Parménides* foi submetida a uma refutação irrepreensível, de tal forma que seria impensável que Platão tenha redigido o *Timeu* após o *Parménides*²². Assim, conclui que o *Timeu* pertence ao grupo dos diálogos da fase média, imediatamente a seguir à *República*²³.

O artigo de Owen, em virtude das ousadas propostas que apresentava, obteve uma resposta imediata por parte de um outro estudioso. É Cherniss que, quatro anos mais tarde, vem desconstruir

¹⁴ *Sol.* 32.

¹⁵ Vide Cornford (1937, p. 5); Cherniss (1957); Durán (1992, p. 133); Brisson (2001, p. 75); Rowe (2003, pp. 103-104).

¹⁶ Vide Cherniss (1957, p. 226, n. 3).

¹⁷ Taylor (1928, pp. 4-5).

¹⁸ Owen (1953).

¹⁹ Billig (1920).

²⁰ Vide Owen (1953, p. 80).

²¹ Vide Owen (1953, p. 82).

²² Vide Owen (1953, pp. 82-83).

²³ Vide Owen (1953, p. 94).

toda a sua argumentação, reforçando assim a posição da teoria tradicional. As suas conclusões, muitíssimo bem fundamentadas, apontam para que *Crátilo*, *Parménides* e *Teeteto* tenham sido compostos antes do *Timeu* e que, mais importante, as teorias do *Timeu* em nada chocam com as apresentadas nos diálogos da fase tardia²⁴. Com efeito, parece-nos que as teses de Owen não se baseiam em dados suficientemente estáveis para que a hipótese tradicional seja preterida pela que propõe. Por um lado, as análises estilométricas constituem um perigo metodológico que ameaça contaminar a coerência da tarefa, pois baseiam-se numa recolha e posterior tratamento de dados de um modo estatístico, que, por se tratar de um processo linear e mecanizado, pode aduzir à investigação um sem número de pequenos erros que, imperceptivelmente multiplicados de modo igualmente estatístico, podem resultar em conclusões que roçam o ridículo: num desses estudos em que Owen se baseou, o *Crítias* aparece como sendo posterior ao *Timeu*; ainda que seja o próprio autor a confessar e a corrigir esse erro²⁵, acaba por pôr a nu as fragilidades daquele tipo de ferramenta. Por outro lado, a forma como lê o confronto das doutrinas de Platão é também falível, pois admite uma perspectiva inversa e igualmente sustentável; por exemplo, o caso que referimos da Teoria das Formas poderá ser interpretado do modo oposto: após ter sido refutada no *Parménides*, Platão reformulou-a no *Timeu* ao acrescentar a $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ao processo de participação entre Formas e particulares. De modo análogo pensa Vlastos, ao dizer que a tentativa de Owen em colocar o *Timeu* na fase média fracassou, em virtude de neste diálogo ser evidente a ideia de que a Teoria das Formas é repensada²⁶. Daí que a hipótese mais segura seja a tradicional: considerar o *Timeu* um diálogo da fase tardia.

1.4 Cronologia relativa

Partindo, então, do princípio que o *Timeu* pertence à última fase de produção de Platão, vejamos de que modo se insere naquele conjunto. Mas antes disso, convém esclarecer que o lugar que ocupa nesta parte do cânone é preenchido em paridade com outra obra: o *Crítias*. A unidade entre as duas obras verifica-se a um nível que está muito para além do simples facto de partilhar as mesmas personagens. Logo no início do *Timeu*, Crítias, ao anunciar a Sócrates qual será o programa de conversações para aquela ocasião, diz muito claramente que ao discurso de Timeu se seguirá o dele próprio:

²⁴ Cherniss (1957, p. 266).

²⁵ Owen (1953, p. 80).

²⁶ Vide Vlastos (1991, p. 264).

*Observa, então, ó Sócrates, o programa que preparámos para a tua recepção. Com efeito, pareceu-nos que Timeu, por de nós ser o mais entendido em astronomia, e o que mais se empenhou em conhecer a natureza do universo, deveria ser o primeiro a falar, começando pela origem do mundo e terminando na natureza do homem. Depois dele, serei eu, como se dele tenha recebido os homens gerados pelo seu discurso (...)*²⁷

A inclusão de ambos os discursos no mesmo programa (διάθεσιν), aliada ao gesto de Timeu no princípio do *Crítias* passar a palavra a Crítias, tal como fora combinado (παραδίδομεν κατὰ τὰς ὁμολογίας Κριτία τὸν ἐξῆς λόγον: 106b6-7), é motivo suficiente para considerar que há uma clara unidade temática entre os dois diálogos²⁸. Para além disso, uma leitura superficial de ambas as obras será com certeza suficiente para perceber que é notória a intenção de Platão em considerá-las partes de um todo, na medida em que, em termos gerais, o *Timeu* se ocupa da constituição do mundo e do homem enquanto que o *Crítias* dá seguimento a esse projecto, ao apresentar a constituição da dimensão social, isto é, da integração do homem em comunidade no mundo. Na verdade, de acordo com algumas breves referências de que dispomos, era provável que este projecto de Platão incluísse um terceiro diálogo – o *Hermócrates* –, formando assim uma trilogia. Logo no início do *Timeu*, quando Sócrates refere Hermócrates, faz questão de o declarar competente em todos aqueles assuntos (πρὸς ἅπαντα ταῦτ' εἶναι ἰκανὴν: 20a8) e, ao apresentá-lo nos mesmos moldes em que apresenta Timeu e Crítias, parece que também uma parte dos discursos pudesse estar reservada para ele. Essa possibilidade esclarece-se já no *Crítias*, quando Sócrates diz que Hermócrates será o terceiro a falar²⁹.

Tendo, então, em conta os autores que colocam o *Timeu* (a par do *Crítias*, como dissemos) na última fase, as opiniões variam um pouco em relação à posição exacta do diálogo no grupo que constitui essa fase. Cornford inaugura o seu comentário ao *Timeu* precisamente com esta questão, dizendo que o par *Timeu-Crítias* segue o *Sofista* e o *Político* e antecede o *Filebo* e as *Leis*³⁰, opinião

²⁷ 27a2-27a8: Σκόπει δὴ τὴν τῶν ξενίων σοι διάθεσιν, ὃ Σώκρατες, ἧ διέθεμεν. ἔδοξεν γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μὲν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον, πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευταῖαν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν· ἐμὲ δὲ μετὰ τοῦτον, ὡς παρὰ μὲν τούτου δεδεγμένον ἀνθρώπους τῷ λόγῳ γεγονότας.

²⁸ Apud Johansen (2004, p. 7). Cf. Welliver (1977, pp. 58-sqq); Clay (1994).

²⁹ Vide *Criti.* 108a.

³⁰ Cornford (1937, p.1).

de que também partilha Brisson³¹. Cherniss, numa postura mais contida, adianta apenas que as *Leis* será o último diálogo de todos³², e que é bastante provável que o *Timeu* seja posterior ao *Sofista* e ao *Político*³³. Por seu turno, Rowe acredita que o diálogo ocupa a primeira posição da fase tardia, precedendo *Sofista*, *Político*, *Filebo* e *Leis*³⁴. Como é evidente, as opiniões são de tal forma variadas que não nos resta outra hipótese senão considerar apenas que o *Timeu* pertence, de facto, à última fase de Platão, embora não seja possível determinar com certeza exactamente que lugar ocupa nessa secção do cânone, pois os dados disponíveis são todos eles bastante discutíveis e passíveis de múltiplas interpretações.

1.5 Transmissão e recepção

No que respeita à tradição manuscrita, o texto do *Timeu* chegou até nós em excelentes condições de preservação. Além do manuscrito *Parisinus* 1807 (A) (uma das duas principais fontes textuais das obras de Platão), datado entre finais do século IX e princípios do século X da nossa Era³⁵, a *recensio* do diálogo conta também com um outro ramo de que são testemunho dois manuscritos de Viena: o *Vindobonensis* 21 (Y), que, apesar de datar já de finais do século XIV d.C., será uma cópia de um exemplar anterior ao século V d.C.³⁶; o *Vindobonensis* 54 (W), que, embora anterior a Y, granjeia de muito menos fiabilidade³⁷. Curiosamente, nem o *Timeu* nem o *Crítias* constam no manuscrito *Bodleianus* 39³⁸, a outra grande fonte textual das obras de Platão³⁹.

Quanto à tradição indirecta, é de tal forma vasta e rica que se chega a confundir com a própria recepção do diálogo. Com efeito, desde os tempos da Academia Antiga até à Modernidade que o *Timeu* foi sendo alvo de interpretações, traduções e comentários contínuos.

Na Antiguidade Grega, o período mais profícuo em comentários à obra, o primeiro grande pensador a interessar-se pelo *Timeu* foi Xenócrates, o segundo sucessor da Academia, em c. 335 a.C. (que a dirigiu logo após Espeusipo, este que sucedera directamente ao próprio Platão), o qual,

³¹ Brisson (2001, p. 75).

³² Vide Cherniss (1957, p. 225).

³³ Vide Cherniss (1957, p. 266).

³⁴ Vide Rowe (2003, pp. 103-104).

³⁵ Apud Rivaud (1925, p. 120); Ángeles Durán (1992, p. 148); Dixsaut (2003, p. 13).

³⁶ Vide Rivaud (1925, p. 121).

³⁷ Vide Ángeles Durán (1992, p. 150).

³⁸ Cf. Madan (1897, p. 309).

³⁹ Sobre a tradição manuscrita do *Timeu* vide Jonkers (1989).

segundo nos diz Proclo⁴⁰, orientou o seu discípulo Crantor na realização do primeiro comentário.

Mais tarde, já na Era Cristã, surge o comentário de Proclo (*In Platonis Timaeum Comentarium*) – o mais antigo de que dispomos – que, de certo modo, marca um ponto de viragem na interpretação do *Timeu*, na medida em que o aborda sob uma perspectiva marcadamente teológica e teleológica, principalmente na concepção do Demiurgo como a entidade una, eterna e transcendente que cria o mundo⁴¹, que, mais tarde, haveria de fundamentar as leituras judaico-cristãs do diálogo, particularmente na identificação do Demiurgo com Deus. Houve também outros comentários que chegaram até nós apenas em estado fragmentário, como os de Porfírio⁴² e de Iâmblico⁴³, ou ainda outro que, simplesmente, se manteve anónimo⁴⁴ – este, datado do século IV d.C., de cariz assumidamente estóico; ou mesmo um, de Plutarco, que apenas se ocupa da secção sobre a constituição da alma (*De animae procreatione in Timaeo*). Quanto à versão para Latim, o *Timeu* foi traduzido parcialmente (27d-47b) logo no século I a.C. por Cícero, ao que parece com o intuito de incluir aquela secção num seu projecto pessoal de redigir um tratado cosmológico que, todavia, nunca chegou a fazer⁴⁵. Também parcialmente (até 53c) o traduziu Calcídio, e, provavelmente inspirado em Porfírio⁴⁶, também lhe dedicou um comentário (31c-53c), que redigiu à luz de critérios aristotélicos, centrando as suas atenções em aspectos como a eternidade ou o mundo do devir⁴⁷, e no qual abordou algumas questões de ordem teológica, como a possibilidade de coincidência entre *daemones* e anjos⁴⁸.

Ainda durante a Antiguidade, o diálogo exerceu grande influência na formação de alguns dos pensadores mais ilustres, não só nos platonistas nem somente nos filósofos. Inclusivamente o próprio Galeno demonstra um profundo conhecimento do diálogo e, além disso, recorre a alguns dos seus axiomas para redigir os seus tratados de Medicina; nas obras *De placitis Hippocratis et Platonis* e *Quod animi mores* isso é particularmente evidente, pois espelham as teorias, por exemplo, sobre a alimentação do corpo ou sobre a alma estabelecidas no texto de Platão⁴⁹; na

⁴⁰ *in Ti.* 1.76.

⁴¹ Vide Lernould (2000, pp. 71-72).

⁴² Vide Sodano (1964).

⁴³ Vide Dillon (1973).

⁴⁴ Vide Lasserre (1991).

⁴⁵ Vide Puelma (1980, pp. 151-153); Lemoine (1997, p. 64); Lévy (2003, pp. 95-110).

⁴⁶ Vide Reydamas-Schils (2007, pp. 311-314).

⁴⁷ Vide Rudolph (2000, pp. 99-106); (Reydamas-Schils (2007, p. 16).

⁴⁸ Vide Somfai (2003, pp. 133-141).

⁴⁹ Vide Vegetti (2000, pp. 6-7, 11-12).

astronomia, a dívida de Eudoxo e Calipo aos postulados do *Timeu* é também manifesta⁵⁰. No âmbito da Filosofia, a influência do *Timeu* assume contornos impossíveis de circunscrever neste contexto, pelo que daremos apenas alguns exemplos – aqueles que nos parecem ser os mais importantes. Começando, desde logo, por Aristóteles, poderíamos citar algumas das ligações pontuais que mantém com este diálogo, porém todas elas seriam insuficientes para ilustrar o papel que a obra desempenhou na própria estruturação do sistema filosófico aristotélico, particularmente na concepção de *matéria* que o Estagirita desenvolveu, a qual, em larga medida, se deve às linhas de orientação que encontrou neste diálogo do mestre⁵¹. No quadro do Neoplatonismo, o *Timeu* exerceu também uma forte influência, de modo geral em todos os seus representantes, mas particularmente, e de modo mais evidente e importante, na obra de Plotino. Muitas das doutrinas que explora nas *Enéades* reflectem claramente os axiomas mais importantes do *Timeu*, não sendo rara a possibilidade de identificar claras ligações intertextuais entre as duas obras; por exemplo, num tratado que dedica ao tempo e à eternidade (3.7), é perfeitamente evidente a presença quase palimpséstica da secção 37c-38c do texto de Platão⁵². Mais tarde, já em Língua Latina, as mesmas concepções de tempo e eternidade, contudo, nessa altura, já mediadas por aquela secção das *Enéades* de Plotino, vão determinar as teorias de Boécio que, em *Consolatio philosophiae*, associa à eternidade os conceitos de transcendência, plenitude e inteligência divinas⁵³ as quais haveriam de determinar o modo como o diálogo seria interpretado posteriormente.

Passando ao Período Medieval, convém, antes de mais, ter em conta que os textos de Platão estavam apenas acessíveis a partir de traduções latinas, que, além de muitas vezes serem parciais, contemplavam apenas uma pequena parte do *corpus*, a saber, *Ménon*, *Fédon*, *Parménides* e *Timeu*; para além disso apenas existiam alguns meios adulterados pela pena de outros autores como comentários a determinadas secções ou simples referências⁵⁴ – no caso particular do *Timeu*, o texto estava disponível apenas através das traduções de Cícero e Calcídio, ambas elas parciais, o que fez com que fosse somente conhecido até 53c.

É precisamente a Calcídio que se remete um comentário anónimo ao diálogo, datado já de 1363 e redigido no contexto académico parisiense do século XIV, que evoca sobretudo os aspectos

⁵⁰ Vide Gregory (2003).

⁵¹ Vide Happ (1971, pp. 526, 533-540).

⁵² Cf. Nikulin (2000, pp. 16-17).

⁵³ Cf. Mesch (2000, pp. 117-135).

⁵⁴ Cf. Étienne (2000, p. XXXIV, n. 18).

éticos e políticos, em grande medida para fundamentar a construção da moral cristã⁵⁵. O aparecimento do texto integral, embora ainda na versão latina, terá que aguardar até 1484, ano em que Ficino publica a decisiva obra *Platonis opera omnia*⁵⁶, na qual inclui, além da tradução do *Timeu*, um anexo – o *Compendium in Timaeum* – que oscila entre comentário e resumo do diálogo, no qual tenta uma aproximação entre o platonismo e o cristianismo; um pouco à imagem de Agostinho de Hipona, porém de forma mais audaciosa, ao tentar restabelecer uma ligação entre o homem, o Universo e a transcendência divina, ao mesmo tempo que empreende a ruptura com algumas visões do meio académico, na altura dominado pelas interpretações averroísto-aristotélicas⁵⁷. Além desta nova proposta de leitura que ensaia a síntese entre humano, cósmico e divino, o texto de Ficino potenciou o aparecimento das primeiras edições do texto no original grego que surgiram já em pleno século XVI: a *princeps* em 1513, na imprensa de Aldo Manúcio, em Veneza; uma outra, que se haveria de tornar canónica, em 1578, em Genebra, da autoria de Henri Estienne⁵⁸, cuja paginação ainda hoje é utilizada pelos estudiosos, inclusivamente pelos comentadores modernos⁵⁹.

2. Aspectos temático-estruturais

2.1 Antecedentes

O projecto do *Timeu* consiste, como dissemos, em formular uma proposta de constituição do mundo sensível e, posteriormente, dos seres que o habitam, com particular evidência para o homem. Considerando que este será o eixo temático em torno do qual gira toda a narrativa, é forçoso que o diálogo seja contextualizado num movimento que começara nos filósofos pré-socráticos, cuja principal preocupação era, precisamente, fornecer uma descrição do mundo sensível; trata-se da tradição a que chamamos “περὶ φύσεως”. Contudo, partir deste axioma para ler o *Timeu* poderá colocar em risco o seu valor filosófico dentro do sistema platónico, já que a sua esfera de acção se situa no plano do sensível, conseqüentemente, do opinável e do falso, pois trata-se de analisar o mundo que temos diante dos olhos. De facto, o descrédito que Platão sentia por aquela tradição de

⁵⁵ Vide Kaluza (2000, pp. 150, 170-171).

⁵⁶ Apud Kristeller (1978, pp. 25-35).

⁵⁷ Cf. Étienne (2000, pp. 178-182).

⁵⁸ Apud Dixsaut (2003, p. 14).

⁵⁹ Para uma lista de comentários modernos ao *Timeu* vide Brisson (1998, pp. 536-537).

obras sobre a natureza é bastante evidente em vários passos dos seus diálogos; por exemplo, no *Fédon*, Sócrates confessa que ficara bastante desiludido ao ler o livro de Anaxágoras por o autor enveredar por uma interpretação materialista, já que via nas forças naturais o princípio de causalidade que criou e mantém o Universo⁶⁰; ou nas *Leis*⁶¹, onde Platão traça um percurso dessa tradição *περὶ φύσεως*, apontando-lhe todos os defeitos que lhe merecem, ligados principalmente no facto de aquelas investigações estarem presas ao mundo do sensível e, por isso, impassíveis de constituírem conhecimento estável. Por outro lado, a crítica de Platão a esta tradição assume ainda outros contornos, ao comparar aqueles filósofos, a que chama *φυσικοί*, com os próprios sofistas, dirigindo a ambos o mesmo tipo de críticas, à luz dos mesmos pressupostos, por considerar que partilham das mesmas deficiências epistemológicas⁶². Com efeito, ainda que nos possa parecer um pouco exagerada a atitude de Platão perante aquele tipo de tratados, teremos que concordar que aquelas obras sobre a natureza se limitavam a descrever os elementos do mundo natural, sem que procurassem fornecer qualquer explicação para além dele; isto é, não tinham quaisquer aspirações metafísicas⁶³. Deste modo, o *Timeu* surge como uma resposta a esta ineficácia que Platão vê nos tratados dos seus antecessores, inscrevendo-se, portanto, nessa tradição como um ponto de viragem e jamais como um marco de continuidade, embora, como veremos, lhe deva muitos elementos.

Entre os vários pensadores pré-socráticos de que Platão retira variadíssimos dados, doutrinas ou teorias que (re)formula no *Timeu*, é sem dúvida Empédocles aquele que exerceu uma influência mais forte em Platão, particularmente na composição deste diálogo⁶⁴, ao passo que a presença dos restantes apenas se manifesta de um modo pontual ou mesmo casual⁶⁵. Para além das óbvias semelhanças entre os quatro elementos do *Timeu* e as “raízes” (*ρίζωματα*) de Empédocles, cuja relação implica uma abordagem mais aprofundada⁶⁶, há inúmeros pontos de contacto entre estes dois autores, entre os quais poderemos citar alguns exemplos. Contudo, como veremos, é incorrecto supor que Platão tenha simplesmente decalcado esses dados, doutrinas ou teorias, pois, na maior parte dos casos, essa importação implicou uma evidente recriação que se esclarece num ponto fundamental em que as duas concepções cosmológicas se distanciam, o qual dependerá precisamente do carácter inovador do *Timeu* em relação à tradição em que se inscreve; ao contrário

⁶⁰ Vide. *Phd.* 98b-c.

⁶¹ Vide 888d-890a.

⁶² Vide Naddaf (1997, p. 32).

⁶³ Apud Brisson (2009, p. 213).

⁶⁴ Vide Taylor (1928, p. 11).

⁶⁵ Apud Hershbell (1974, p. 145).

⁶⁶ Vide Skemp (1942, pp. 52-sqq.); Hershbell (1974, pp. 152-sqq.).

de Empédocles, o texto de Platão evidencia uma clara preocupação metafísica materializada na distinção entre uma dimensão pré-cósmica e outra pós-criação.

No passo em que *Timeu* diz que o mundo foi constituído a partir dos quatro elementos e posto em harmonia através da proporção, para que, como sumo fim, obtivesse amizade (φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων: 32c), é muitíssimo convidativa a coincidência entre este termo e a Φιλία de Empédocles, pela qual enveredam alguns comentadores⁶⁷. No entanto, deveremos ter em conta que, ao passo que neste autor, se trata de uma força dinâmica que, de certo modo, unifica as raízes⁶⁸, no texto de Platão é claramente um resultado ou objectivo estático em que culmina (ou deve culminar) um processo criativo; ou seja, ainda que estejamos perante o mesmo conceito, cuja formulação nos mesmos moldes semânticos nos permitirá esboçar uma relação sobre o modo de funcionamento ideal do mundo, convém ter em conta que cada um deles tem implicações de ordem pragmática muito distintas: um é meio ou instrumento (no caso de Empédocles), outro será fim ou resultado (no caso de Platão).

Ainda assim, há outras ocasiões em que, embora crivadas por um processo de adaptação, as doutrinas do primeiro se espelham no segundo. Ao descrever o corpo do mundo como uma esfera, *Timeu* evoca claramente a esfera de Empédocles; muito embora a daquele resulte de um processo criativo, enquanto que a deste se situa numa fase pré-cósmica, as semelhanças são evidentes, particularmente a nível vocabular: tal como a esfera do pré-socrático, o mundo de *Timeu* é único⁶⁹, esférico⁷⁰, razão pela qual não teria necessidade de membros⁷¹ e todos os pontos da sua superfície estavam a igual distância do centro⁷². Embora, por vezes, as palavras utilizadas não sejam exactamente as mesmas, é bastante evidente que ambos se situam num mesmo plano semântico, insistindo, por outro lado, a caracterização nos mesmos pormenores e, inclusivamente, no mesmo princípio geométrico: se a forma é esférica, todos os pontos da superfície serão equidistantes do centro.

De um ponto de vista estrutural, a cosmologia do *Timeu* produz um mundo bastante próximo do que descreve Empédocles, principalmente no que concerne ao modo como o seu equilíbrio é

⁶⁷ Vide Taylor (1928, p. 100); Cornford (1937, p. 44).

⁶⁸ Apud Hershbell (1974, p. 148).

⁶⁹ ἕν: 33a1, ad μονήν: B28.2 DK.

⁷⁰ σφαιροειδής: 33b4, ad κυκλοτερής: B28.2 DK.

⁷¹ χειρῶν δέ, αἷς οὔτε λαβεῖν οὔτε αὖ τινα ἀμύνασθαι χρεῖα τις ἦν, μάτην οὐκ ᾤετο δεῖν αὐτῷ προσάπτειν, οὐδὲ ποδῶν οὐδὲ ὄλως τῆς περὶ τὴν βᾶσιν ὑπηρεσίας: 33d3-34a1, ad οὐ γὰρ ἀπὸ νότιοι δύο κλάδοι αἰσσοῦνται, οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα γεννήεντα: B29.8-9 DK.

⁷² ὁμαλὸν πανταχῆ τε ἐκ μέσου ἴσον: 34b2, ad σφαῖρος ἔην καὶ <πάντοθεν> ἴσος ἑαυτῷ: Diels-Kranz B29.10.

garantido. Quando o Demiurgo fabrica a alma do mundo, fá-lo através de uma mistura em que entram as naturezas do Outro e do Mesmo, às quais atribui dois movimentos distintos, contudo, complementares:

*Fez com que o movimento do Mesmo se orientasse para a direita, girando lateralmente, e que o do Outro se orientasse para a esquerda, girando diagonalmente (...)*⁷³

Tal como acontece com o Amor e a Discórdia de Empédocles, que actuam com os elementos de um modo diametralmente oposto promovendo o intercâmbio cíclico entre si⁷⁴, é a concomitância dos movimentos contrários de entidades igualmente contrárias como o Mesmo e o Outro que garantem o equilíbrio do mundo natural; a colocação destas naturezas na órbita da alma do mundo, cuja função primordial será governar o seu corpo⁷⁵, garante-lhe essa função decisiva. É evidente que poder-se-ia admitir que esta noção de equilíbrio enquanto negociação pacífica de forças opostas tenha outra matriz que não a de Empédocles – por exemplo, Heraclito –, ou mesmo, que se trata de uma concepção transversal que não pode ser identificada com nenhum autor em particular. Contudo o carácter estrutural que a convivência destas forças assume no equilíbrio global do mundo, pois não se trata de um princípio que afecta várias entidades como acontece em Heraclito, aliado ao facto de essa relação ter como sumo fim a Φιλία, como dissemos anteriormente, far-nos-á reconhecer a estreita ligação.

A par de Empédocles, a outra grande influência na composição do *Timeu* foi o Pitagorismo. Ela é de tal modo acentuada que, durante a Antiguidade, alguns comentadores neo-platónicos acreditavam que Platão se baseara na obra ΤΙΜΑΙΩ ΛΟΚΡΩ ΠΕΡΙ ΨΥΧΑΣ ΚΟΣΜΩ para compor o diálogo, sendo aquela da autoria do filósofo pitagórico Timeu de Lócride; embora hoje se saiba que, de acordo com um fragmento que dela restou, se trata apenas de uma versão da obra de Platão em Dórico, datada do século I d.C.⁷⁶, esta curiosidade é bem ilustrativa de quão acentuada é a presença do Pitagorismo no *Timeu*.

Os conceitos, teorias ou doutrinas desta escola filosófica presentes no diálogo são muitíssimo variados e numerosos, de tal forma que, se, por um lado, há que delimitá-los a um conjunto de exemplos ilustrativos, por outro lado, teremos também que colocar num plano distinto

⁷³ 36c5-7: τὴν μὲν δὴ ταῦτοῦ κατὰ πλευρὰν ἐπὶ δεξιὰ περιήγαγεν, τὴν δὲ θατέρου κατὰ διάμετρον ἐπ' ἀριστερά.

⁷⁴ Vide B17 DK.

⁷⁵ 34c.

⁷⁶ Vide Taylor (1928, p. 37).

aqueles elementos que influenciam a própria estrutura do diálogo.

Ao primeiro grupo pertence, por exemplo, a teoria sobre o desejo amoroso formulada no final do diálogo⁷⁷ que se inscreve no debate sobre a origem do esperma e a natureza da medula, cujo esboço se começara a traçar nos finais do século VI a.C., e que Platão parece desenvolver à luz da hipótese encefalomielogénica defendida pelos Pitagóricos⁷⁸. Fora da fisiologia, já no âmbito da simbólica astronómica, é também pitagórica a concepção da terra como astro central que serve de guarda do Universo⁷⁹, ou ainda, na estereometria, a concepção do corpo do Universo como um dodecaedro⁸⁰. Mas, como dissemos, estes são aspectos pontuais.

A um outro nível de manifestação, a influência pitagórica no *Timeu* assume contornos que ultrapassam em muito a referência breve ou o eco isolado, contribuindo de uma forma decisiva para a montagem da estrutura principal do diálogo, o que, na verdade, era já reconhecido pelos comentadores antigos. Diz Proclo, no seu comentário ao *Timeu*,⁸¹ que, tal como pensam outros autores – refere-se, muito provavelmente, a Iâmblico⁸², cuja obra *De Vita Pythagorica* tem por principal finalidade demonstrar a subordinação das doutrinas de Platão a Pitágoras⁸³ –, considera que o próêmio, o qual, por um lado, estabelece os axiomas à luz dos quais se desenvolverá o discurso principal e, por outro, resume de forma muito sintética o essencial do que vai dizer, como que anunciando-o, consiste numa preparação simbólica para a exposição propriamente dita, como era costume dos Pitagóricos.

Para além de definir a estrutura, entendendo este conceito como a *dispositio* dos assuntos, a influência pitagórica funciona também como uma âncora teórica a que toda a exposição se fixa. Como sabemos, o conteúdo e a orientação da física pitagórica tinham um carácter profundamente teológico; isso, por si só, seria suficiente para que Platão adaptasse este modelo ao seu sistema filosófico, na medida em que também este tem um sentido teológico. Contudo, mais do que adaptar, o filósofo preferiu incluir essa perspectiva e promovê-la a parte integrante, criando aquilo a que podemos chamar “uma física pitagórica de Platão”. Ao tornar a sua filosofia natural teológica, tem a possibilidade de cumprir o principal objectivo do diálogo que é dar a conhecer o processo de constituição do mundo, ou seja, revelar aos homens aquilo que se situa na esfera do divino. Ora,

⁷⁷ 91b-c.

⁷⁸ Vide Paganardi (1990); Smith (2006, pp. 4-5).

⁷⁹ Vide Kingsley (1995, p. 201).

⁸⁰ Vide Burkert (1962, p. 460); Kingsley (1995, p. 93).

⁸¹ 1.30.3-18.

⁸² Apud Lernould (2000, p. 65).

⁸³ Vide O'Meara (1989, pp. 214-sqq.).

para estabelecer esse contacto entre divino e humano, seria imprescindível esta vertente teológica, quase ritual – lembremos que Timeu invoca os deuses antes de iniciar o seu discurso⁸⁴ e torna a invocá-los novamente quando tem necessidade de forjar um novo começo à narrativa aquando da introdução da $\chi\acute{o}\rho\alpha$ ⁸⁵ – e Platão viu nos ensinamentos do Pitagorismo essa preciosa ferramenta, pois combinavam o saber físico com a atitude teológica, que garantia à sua filosofia ambas aquelas orientações, verdadeiramente imprescindíveis para o caso particular deste diálogo.

Essa vertente religiosa que determinará a orientação teológica deverá ser procurada um pouco para além de Pitágoras: nos Mistérios Órficos. Como observa o próprio Proclo, em *Theologia Platonica*⁸⁶, Pitágoras recebeu de Aglaofemo, um iniciado de Orfeu, os rituais e Platão recebeu de Pitágoras os escritos que encerravam este tipo de conhecimento. É, portanto, por intermédio de Pitágoras que Platão tem acesso às ferramentas teóricas órficas que lhe permitirão sondar os procedimentos divinos pelos quais o mundo e o homem foram constituídos e partir do que tem diante dos olhos – o mundo sensível – até chegar, por meio de uma dedução regressiva, à sua criação.

Essas ferramentas são, fundamentalmente, a matemática – sobretudo as suas vertentes geométrica e estereométrica –, a música e a astronomia que, utilizadas em conjunto, permitirão uma observação do mundo fenoménico de que se poderão retirar conclusões com valor filosófico. É, por exemplo, através da estereometria que Timeu consegue deduzir as formas dos elementos, atribuindo a cada um a figura estereométrica correspondente de acordo com as suas propriedades cinéticas: o cubo à terra, pois é, de entre os elementos, o que se move mais lentamente⁸⁷; o icosaedro à água⁸⁸; o octaedro ao ar⁸⁹; a pirâmide ao fogo⁹⁰. De forma análoga, a dedução destas figuras estereométricas depende também de um raciocínio matemático que, através da combinação dos triângulos-base (rectângulo, equilátero e isósceles) mediada pela proporção, a geometria em plano passa a estereometria tridimensional⁹¹, dando assim corpo às formas representáveis mentalmente e de forma abstracta. Em suma, ao apoiar-se nos ramos matemáticos da aritmética e da geometria, a mensagem teológica pode tomar corpo e tornar-se numa física filosófica, pois permite representar aquilo que

⁸⁴ 27c-d.

⁸⁵ 48d.

⁸⁶ Vide 1.25.26.

⁸⁷ Vide 55d.

⁸⁸ Vide 55b, 56a.

⁸⁹ Vide 55a, 56a.

⁹⁰ Vide 55d.

⁹¹ Vide 54d-sqq.

não pode ser alcançado pelos olhos; trata-se de uma matemática teológica⁹².

Por outro lado, é através da harmonia que proporcionada pela música que se pode conceber a dos movimentos dos corpos celestes, na medida em que ambos obedecem a um mesmo princípio cinético:

*De facto, os sons mais lentos apanham os movimentos que de entre os mais rápidos chegaram primeiro e, quando esses movimentos estão a cessar e atingem a constância, chocam com os últimos e põem-nos em movimento.*⁹³

(...) *na segunda o Sol, sobre a terra; a estrela da manhã e o astro que dizem ser consagrado a Hermes na rota circular que tem a mesma velocidade que o Sol, ainda que lhes tenha cabido em sorte um ímpeto contrário ao dele. Daí decorre que o Sol – o astro de Hermes – e a estrela da manhã sucessivamente se alcancem e sejam alcançados mutuamente.*⁹⁴.

Os astros, tal como os sons, circulam juntos a diferentes distâncias uns dos outros – os astros em espaço, os sons em tempo, mas de acordo com uma mesma relação numérica que determina a harmonia do conjunto; é a este raciocínio que, segundo Aristóteles⁹⁵, os Pitagóricos chamavam “a música das esferas”, cuja adaptação é evidente no sistema que propõe o *Timeu*. Neste diálogo, Platão parece recuperar a identificação que Sócrates, na *República*⁹⁶, faz entre música e astronomia. Estabelecendo, contudo, a distinção entre os músicos que se dedicam à demanda do intervalo mínimo mensurável, condenáveis por se aterem em demasia à percepção sensível do som, e aqueles que procuram os números nos acordes que escutam, diz que são estes últimos que se aparentam aos que estudam os astros. Esta teoria da música que Sócrates elogia é a pitagórica⁹⁷.

2.2 Personagens

⁹² Apud O'Meara (1989, pp. 198-sqq.); Lernould (2000, pp. 91-92).

⁹³ 80a6-80b1: τὰς γὰρ τῶν προτέρων καὶ θαπτόνων οἱ βραδύτεροι κινήσεις ἀποπαυομένας ἤδη τε εἰς ὅμοιον ἐληλυθίας, αἷς ὕστερον αὐτοὶ προσφερόμενοι κινουῦσιν ἐκεῖνας.

⁹⁴ 38d1-6: ἥλιον δὲ εἰς τὸν δεύτερον ὑπὲρ γῆς, ἑωσφόρον δὲ καὶ τὸν ἱερὸν Ἑρμοῦ λεγόμενον εἰς [τὸν] τάχει μὲν ἰσόδρομον ἥλιῳ κύκλον ἰόντας, τὴν δὲ ἐναντίαν εἰληχότας αὐτῶ δύναμιν ὅθεν καταλαμβάνουσιν τε καὶ καταλαμβάνονται κατὰ ταῦτα ὑπ' ἀλλήλων ἥλιός τε καὶ ὁ τοῦ Ἑρμοῦ καὶ ἑωσφόρος.

⁹⁵ *Cael.* 290b-291a.

⁹⁶ Vide 531a-c.

⁹⁷ Vide Burkert (1962, p. 372).

No *Timeu* participam quatro personagens, para além de uma outra que é referida logo na primeira frase do diálogo, mas da qual não resta qualquer notícia: Sócrates, Timeu, Hermócrates e Crítias. Quanto ao primeiro, que teria entre 40 a 45 anos à data dramática⁹⁸, pouco haverá a acrescentar aos milhares de páginas que têm sido escritas ao longo dos tempos, a não ser o pormenor que muito bem observou Vlastos acerca da evolução da personagem dentro do contexto macroestrutural de todo o cânone platónico⁹⁹: o facto de Sócrates se interessar por filosofia natural, ou melhor, por ciências naturais, como a biologia, a física, a astronomia ou a química, o que não acontecia em fases anteriores; na fase média, por exemplo, os interesses científicos de Sócrates estavam limitados às ciências matemáticas, como é prova disso a *República*¹⁰⁰. No que respeita às restantes personagens, além da curiosidade de não participarem em mais nenhum diálogo de Platão, cumpre dizer algumas palavras.

Começando pelo protagonista, Timeu, cuja intervenção ocupa a grande maioria de todo o diálogo (desde 27c até ao fim, excluindo uma pequena intervenção de Sócrates em 29d), não há evidências concretas de que tenha realmente existido. Com efeito, todas as referências a este suposto filósofo pitagórico são posteriores a este diálogo, no qual se diz ser um abastado cidadão de Lócride, na Itália, tendo ali ocupado altos cargos na administração política e, por isso, recebido grandes louvores por parte dos habitantes¹⁰¹. De facto, dada a probabilidade de o Timeu histórico não ter verdadeiramente existido, há autores que vêem nele uma máscara para outra personalidade como Filístion, pelo facto de ser também natural de Lócride. Por outro lado, Cícero refere em *Academica*¹⁰² que Platão, quando foi pela primeira vez à Sicília, estadia durante a qual terá obtido grande parte dos seus conhecimentos sobre o Pitagorismo¹⁰³, conviveu muito de perto com Timeu de Lócride e também com Arquitas de Tarento. Se a existência do primeiro é duvidosa, quanto à do segundo não há quaisquer dúvidas: além de um político exemplar, Arquitas foi um matemático brilhante, responsável por descobertas importantíssimas como a duplicação do cubo, cuja autoria lhe é atribuída por Eudemo¹⁰⁴, e de ter sido mestre de ilustres matemáticos como o próprio Eudoxo,

⁹⁸ Apud Brisson (2001, p. 72).

⁹⁹ Vlastos (1991, p. 264).

¹⁰⁰ Vide 522b-sqq.

¹⁰¹ Vide 20a.

¹⁰² 1.10.16.

¹⁰³ Sobre esta viagem de Platão à Sicília, vide Vlastos (1991, p. 128, n. 89).

¹⁰⁴ Fr. A14 DK.

conforme atesta Diógenes Laércio¹⁰⁵. Por isso, há também opiniões segundo as quais Timeu representa Arquitas; contudo os dados disponíveis não permitam mais do que simples conjecturas¹⁰⁶. Por outro lado, este carácter fictício da personagem leva os estudiosos a considerar se Timeu não será um simples pseudónimo de Platão, como fora inicialmente proposto por Wilamowitz¹⁰⁷ e mais tarde desenvolvido por Cornford, que sustentava esta argumentação com o facto de ser impossível apontar alguém daquela época que reunisse conhecimentos tão aprofundados sobre tantas áreas do saber¹⁰⁸.

Quanto a Crítias, personagem responsável por narrar o episódio da guerra que opôs Atenas à Atlântida (20e-26e) que, posteriormente, constituirá o assunto principal do diálogo que segue o *Timeu* e ao qual ele dá o nome, é, sem dúvida, a figura que levanta mais problemas de ordem histórica. A teoria tradicional, fundamentada por Proclo¹⁰⁹ e seguida desde logo por Burnet¹¹⁰, sustenta que se trata de um primo em segundo grau de Platão, 33 anos mais velho, que pertencera ao conselho oligárquico dos Trinta Tiranos. Ainda assim, em virtude de esta posição entrar em conflito com alguns dados que nos fornece o texto, como por exemplo o anacronismo que representa o facto de Crítias dizer que o seu bisavô fora contemporâneo e amigo de Sólon¹¹¹, que vivera cerca de 200 anos antes, ao mesmo tempo que refere que durante a sua infância as composições deste poeta eram uma novidade¹¹², levou a que Cornford adiantasse uma outra proposta que sugeria que este Crítias era sim o avô do Crítias dos Trinta Tiranos, portanto tio-avô de Platão¹¹³. Porém, aqueles mesmos dados que fundamentaram esta posição serviram para reafirmar a validade da tradicional, como faz Rosenmeyer¹¹⁴, pois o facto de os poemas de Sólon serem novidade para Crítias continuava a ser anacrónico; isto é, seja qual for a posição que preferamos, nunca será a correcta. Por outro lado, poderemos abordar a questão de outro modo e pensar, com Brisson, que este anacronismo foi propositado, justificado pelo facto de Platão querer, por um lado, estreitar um pouco mais a via de transmissão do relato de Sólon, ao suprimir uma etapa da linha

¹⁰⁵ 8.86.1.

¹⁰⁶ Cf. Burkert (1962, pp. 84-85).

¹⁰⁷ Wilamowitz (1920, I, pp. 591-592).

¹⁰⁸ Cornford (1937, p. 3).

¹⁰⁹ *In Ti.* 1.70.20-21.

¹¹⁰ Burnet (1914, p. 338).

¹¹¹ Vide 20e.

¹¹² Vide 21b.

¹¹³ Vide Cornford (1937, p. 2).

¹¹⁴ Rosenmeyer (1948).

genealógica, e, por outro lado, proporcionar ao relato um registo de actualidade somente atingível pelo Crítias dos Trinta Tiranos que participou na Guerra do Peloponeso e contribuiu para a guerra civil que se instalou em Atenas, cujo modelo é ilustrado pela guerra que narra no seu discurso¹¹⁵. Em suma, a posição mais correcta a tomar será admitir que é impossível determinar historicamente esta figura, tendo em conta os dados de que dispomos, e sobretudo que há uma clara não-coincidência entre o Crítias histórico e o Crítias dramático.

No que respeita a Hermócrates, o autor do suposto diálogo que estaria pensado para seguir o *Crítias*, mas que Platão nunca chegou a redigir, a sua participação no *Timeu* limita-se apenas a uma breve intervenção em que sugere a Crítias que conte a estória de Sólon¹¹⁶. Quanto à sua existência histórica, ela é indiscutível e os dados que nos fornecem os autores antigos não têm sido objecto de discussão: diz Proclo que era um general natural da Sicília que derrotou os Atenienses numa expedição que fizeram àquela ilha¹¹⁷ (em c. 415 a.C.), e, segundo Tucídides, tratava-se de um homem de admirável inteligência e coragem além de muitíssimo experiente em assuntos militares¹¹⁸.

2.3 Estruturação dos assuntos

De um modo geral, o *Timeu* divide-se em duas grandes secções, cuja delimitação se pode determinar de um modo relativamente estanque: primeiro, a conversa inicial entre os participantes no diálogo que ocupa apenas 1/7 de todo o texto; depois, o discurso de Timeu que ocupará o resto da obra, sem que haja quaisquer interrupções por parte das outras personagens, excepto uma breve intervenção de Sócrates que ocupa apenas três frases¹¹⁹. Contudo, para além desta divisão simples em duas secções independentes, é possível sintetizar a estrutura do diálogo por meio de um esquema que mais facilmente ilustre as várias partes quer da conversa introdutória, quer do discurso de Timeu, o que, neste último caso, se revela uma ferramenta muitíssimo importante para conceber visualmente a estrutura de uma narrativa tão densa e, ao mesmo tempo, extensa. Vejamos, então, esse esquema¹²⁰.

¹¹⁵ Brisson (2001, p. 332).

¹¹⁶ Vide 20d.

¹¹⁷ Procl. *in Ti.* 1.71.19-sqq.

¹¹⁸ 4.72.

¹¹⁹ 29d4-6.

¹²⁰ O esquema aqui apresentado baseia-se nos que estabeleceram Cornford (1937, pp. xv-xviii) e Brisson (2001, pp. 65-69), embora com algumas alterações.

I. DIÁLOGO INTRODUTÓRIO

1. Contexto dramático – 17a-17b
2. Resumo da conversa do dia anterior – 17b-20c
3. Discurso de Crítias – 20c-26e
4. Programa dos discursos a abordar no *Timeu* e no *Crítias* – 26e-27c

II. DISCURSO DE TIMEU – 27c-92c

A. Prelúdio

1. Invocação dos deuses – 27c-27d
2. Distinção ontológica entre *ser* e *devir* – 27d-28b
 - 2.1 Implicações epistemológicas – 28c-29d
3. Pressupostos iniciais – 29d-31b
 - 3.1 O Demiurgo – 29d-30c
 - 3.2 O Ser-Vivo – 30c-d
 - 3.3 O Universo é um ser-vivo – 30d-31a
 - 3.4 O Universo é único – 31a-31b

B. Obras do Intelecto

1. Constituição do Universo – 31b-40d
 - 1.1 O corpo do mundo – 31b-34a
 - 1.2 A alma do mundo – 34a-40d
2. Constituição do homem – 40d-47e
 - 2.1 A alma do homem – 40d-44c
 - 2.2 O corpo do homem – 44c-47e

C. O âmbito da Necessidade

1. A causa errante – 47e-48b
2. Novo começo da narrativa; nova invocação dos deuses – 48b-48e
3. Terceiro princípio ontológico: a *χώρα* – 48e-51e
4. Recapitulação dos três princípios ontológicos – 51e-52c
5. Os elementos – 52d-61c
 - 5.1 Estado pré-cósmico – 52d-53c
 - 5.2 Formação dos sólidos a partir dos triângulos elementares – 53c-56c

5.3 Transmutação e variedades dos compostos – 56c-57d

5.4 Movimentos dos elementos – 57d-61c

6. As sensações e as impressões – 61c-69a

6.1 O tacto – 61c-64a

6.2 O prazer e a dor – 64a-65b

6.3 Os sabores – 65b-66c

6.4 Os odores – 66c-67a

6.5 Os sons – 67a-67c

6.6 As cores – 67c-68d

D. Cooperação entre Intelecto e Necessidade – 68e-81e

1. Recapitulação da acção do Demiurgo – 68e-69c

2. Introdução das divindades menores – 69c-69d

3. Constituição da parte mortal da alma humana – 69d-73b

4. Constituição das restantes partes do corpo humano – 73b-76e

5. Criação dos seres vegetais – 76e-77c

6. Constituição dos aparelhos funcionais do corpo humano – 77c-81e

7. Doenças do corpo humano – 81e-86a

8. Doenças da alma do homem – 86b-92c

Conclusão – 92c

II. Mito e texto no *Timeu*

Of course the tone in which the story is told here has something quite distinctive about it, and the truth which the narrative claims for itself is explicitly limited to what is “probable” both in respect to what is presented as a story (mythos) and in respect to what is presented in rational arguments (logos). So we are indeed faced with the methodological problem of extracting the substantive content of the narrative, extracting its rational themes from a kind of story which, in fairy tale fashion, is peculiarly loose, incoherent, and allusive (Gadamer, 1980, pp. 159-160).

1. Mito, μῦθος e λόγος

Antes de passarmos à abordagem propriamente dita do estatuto do mito no *Timeu*, é conveniente – se não obrigatório – ensaiar uma breve revisão de algumas ideias-base que a fundamentarão. Sabendo que, desde Platão aos nossos dias, o termo “mito” tem sido objecto de inúmeras tentativas de definição e esclarecimento, várias delas implicadas por pressupostos bastante distintos entre si, é forçoso que delimitemos a extensão deste conceito ao âmbito do problema que nos propomos analisar, bem como evidenciemos à luz de quais das linhas em que ele tem sido enquadrado se desenvolverá este estudo. Não se trata de traçar um perfil diacrónico e exaustivo das várias formas como o mito foi sendo entendido – tarefa impossível de acordo com as limitações que um trabalho deste tipo implica –, mas apenas de contextualizar e esclarecer aquilo que posteriormente entenderemos por “mito”, tentando assim determinar as linhas de orientação que tentaremos seguir. Além disso, tentaremos também esclarecer em que medida o conceito de mito se relaciona com o de μῦθος, averiguando se ela implica algo para além da simples tradução, ou melhor, transliteração.

Ao longo da tradição, o conceito de μῦθος tem andado associado a um outro, com o qual mantém uma relação marcadamente dicotómica: o de λόγος. É que, como veremos, cada um deles representa, de um modo geral e globalizante, os dois antípodas das modalidades discursivas, de tal forma que entender aquele implica e depende de relacioná-lo com este, o que obriga a considerar essa relação como algo inevitável e incontornável. Contudo, dada a complexidade e extensão que esta questão atingiu e ainda atinge, limitar-nos-emos a, por um lado, considerar o conceito de λόγος à luz do de μῦθος e, por outro, a particularizar essa relação como um ponto de partida para a sua análise em Platão, particularmente no *Timeu*.

1.1 Mito e μῦθος

Na linguagem do senso comum, o conceito de mito goza de uma admirável polissemia, podendo significar “fábula”, “lenda” ou mesmo representar algo ou alguém que goza de especial apreço ou admiração social. No primeiro caso, é patente a identificação de um mito com o reino do fantástico, do longínquo (no tempo e no espaço), do fictício e, em última análise, do falso; contudo, ainda que redutoras, estas acepções do conceito de mito aproximam-se um pouco mais da sua explicação, já que o consideram uma forma de narrativa. Quanto ao segundo, parece-nos que dizer que *alguém* é um mito constitui uma perversão simplista daquela primeira acepção, além do facto de pertencer ao campo do senso-comum; por isso, deixá-la-emos de parte.

Partindo, portanto, do princípio que um mito é uma forma de narrativa, deixando ainda de lado as categorias a que essa narrativa obedece, vejamos, primeiro que tudo, em que moldes surgiu este conceito, visitando brevemente as suas raízes etimológicas.

Não só em Português, como também noutras línguas, “mito”, do ponto de vista histórico-linguístico, é uma transcrição do grego μῦθος: “mito”, em Espanhol; “myth”, em Inglês; “mythe”, em Francês; “mythos”, em Alemão; “mito”, em Italiano; e até em Russo, “mif”. Ainda que seja bastante difícil reconstituir o passado de μῦθος, como o comprova a indefinição que paira em torno dos estudiosos que se têm dedicado a este assunto¹²¹, é comumente aceite que na sua origem esteja a raiz **meudh-/mudh*, da qual herdou os sentidos de “pensamento”, “reflexão”, “memória” e “representação”¹²². Se na sua origem referia movimentos abstractos de conceptualização ou reconceptualização, o termo passou a implicar a materialização dessa dimensão dianoética, alargando-se ao âmbito da *palavra* enquanto modo de dar a conhecer alguma coisa e instrumento da sua transmissão¹²³. Com efeito, nas primeiras manifestações deste termo na Literatura Grega, o sentido geral situa-se na exteriorização verbal de uma ideia ou acontecimento; concretamente nos *Poemas Homéricos*, reforçam-no associações com outras palavras do mesmo campo semântico como ἔπος¹²⁴ e oposições com palavras de campos semânticos contrários como ἔργον¹²⁵. Ainda nestes textos, são frequentes algumas particularizações deste sentido geral de “coisa dita”, podendo

¹²¹ Sobre os problemas que levanta o esclarecimento do significado original de μῦθος, vide Hampl (1975, pp. 1-2); García Gual (1992, p. 16); Duch (2002, pp. 62-64).

¹²² Apud Stählin (1942, p. 772); Hommel (1983, p. 373).

¹²³ Apud Brisson (2002, p. 1713, col. 2).

¹²⁴ Cf. Hom. *Od.* 11.561.

¹²⁵ Cf. Hom. *Il.* 19.242.

significar “discurso” proferido para uma audiência¹²⁶, “ordem”¹²⁷ ou “relato”¹²⁸ de um determinado acontecimento. Ou seja, na sua origem, μῦθος implicava a palavra enquanto acto performativo, a produção oral de uma ideia¹²⁹, ao mesmo tempo que referia a estrutura narrativa em que essa ideia tomava forma e a que a palavra dava corpo.

Contudo, como veremos mais adiante, este termo, a partir dos filósofos chamados pré-socráticos, começou a adquirir outro tipo de conotações mais particularizadas e a surgir associada em oposição a um outro termo – o λόγος; esta correlação manteve-se até aos nossos dias, o que torna ainda mais difícil tentar esclarecê-la. Para isso, teremos que prescindir por instantes dessa relação, abordando-a somente mais adiante, logo que fique estabelecido em que consiste afinal um mito.

Ignorando, portanto, as acepções de índole mais racionalista que começaram a surgir desde os inícios da Filosofia e também as do senso-comum, e atendo-nos ao seu sentido mais próximo do original, digamos que um mito consiste numa narrativa sobre acontecimentos ocorridos em tempos primordiais, cujas personagens e as suas acções pertencem ao reino do sobrenatural¹³⁰. O seu conteúdo consiste, portanto, num enredo formado por entidades externas ao mundo tangível e imediato, mas cujas interrelações o fundam e lhe dão existência, pois, entretidas numa narrativa, relatam a criação do mundo e do homem e todas as outras coisas em consequência das quais o homem é aquilo em que se transformou¹³¹. Por esse motivo, as coordenadas temporais e geográficas em que essa narrativa se desenvolve não podem ser identificadas pelos mecanismos lógicos habituais, na medida em que decorrem num tempo pré-cronológico e num espaço fisicamente inidentificável. Ainda assim, essa dimensão sobrenatural só o é aos nossos olhos, pois, internamente, a estrutura do mito apresenta uma plenitude anterior à cisão em sobrenatural, natural e humano¹³². Contudo, desta explicação nasce uma aporia: como mediar a comunicação entre as dimensões do sobrenatural e do humano, de tal forma que se preencha o fosso existente entre os dois e seja possível fazer um mito e ler um mito? Cremos que a resposta se encontra no modo de funcionamento da linguagem que marca os mitos, o mesmo que dizer a sua forma simbólica.

¹²⁶ Cf. Hom. *Od.* 1.358.

¹²⁷ Cf. Hom. *Il.* 1.388.

¹²⁸ Cf. Hom. *Od.* 3.94.

¹²⁹ Apud Mardones (2005, p. 39).

¹³⁰ Cf. Eliade (2000, pp. 12-13).

¹³¹ Cf. Eliade (2000, p. 13).

¹³² Cf. Ricoeur (1960, pp. 158-159).

Esta sua característica intrínseca – o facto de ser uma narrativa em linguagem simbólica¹³³ – é aquilo que “nos permite dar o salto e estabelecer a ponte de união com o outro lado daquilo por que ansiamos”¹³⁴ e é por isso que “o mito tem pretensão de transcendência”¹³⁵. De facto, a afirmação de Mardones segundo a qual o homem *anseia* por algo com o qual tem que se unir implica à partida a existência de uma não coincidência entre si e alguma coisa. Não obstante, se a união com ela é potenciada pela ansiedade, quer dizer que não será estranha a si, ao mesmo tempo e, paradoxalmente, que não lhe estará naturalmente aposta, na medida em que a *anseia*. Este problema da *outra coisa* com que o homem parece manter uma relação mista de ansiedade de posse e inevitável incomensurabilidade levanta uma questão de nível ontológico que põe a nu uma das suas principais fragilidades constitutivas: a desproporção e não-coincidência consigo mesmo. De acordo com Paul Ricoeur, esta inalienável condição deve-se ao facto de estarmos situados entre uma origem e um fim e não conseguirmos, por um lado, compreender essa origem nem esse fim e, por outro lado, de nos estar vedada a capacidade de englobar origem e fim¹³⁶. É para superar estas dificuldades que surge o mito e é através da sua constituição simbólica que temos acesso ao nosso outro lado ou, nas palavras de Lluís Duch, o que nos permite “condensar los diacronismos constitutivos de la existencia humana”¹³⁷. Vejamos, então, de que forma estabelecemos essa união através do símbolo.

O âmbito do símbolo situa-se sensivelmente próximo do do signo, na medida em que ambos referem alguma coisa ou remetem para ela através da sua substituição. Todavia, há que estabelecer uma distinção entre ambos que se esclarece à luz dos conceitos de transparência e opacidade: enquanto que os signos referem apenas aquilo que é suposto que refiram, ao remeterem para um significado inequívoco e de forma inequívoca – são transparentes –, os símbolos, pelo contrário, apresentam uma dupla intencionalidade, pois sob o significado inequívoco escondem um outro que precisa de ser descodificado através do primeiro¹³⁸. Assim, um símbolo será uma estrutura de significação em que actuam dois sentidos: o primário, directo e literal que, por sua vez, designa o secundário, indirecto e figurado que só pode ser captado através do primeiro¹³⁹. Daí que todo o símbolo seja um signo, pois remete para alguma coisa e vale por essa coisa, mas nem todo o signo

¹³³ Apud Mardones (2005, p. 37).

¹³⁴ Mardones (2005, p. 5).

¹³⁵ Mardones (2005, p. 5).

¹³⁶ Cf. Ricoeur (1960, p. 32)

¹³⁷ Duch (2002, p. 53).

¹³⁸ Cf. Ricoeur (1969, pp. 285-286).

¹³⁹ Cf. Ricoeur (1969, p. 16).

seja um símbolo, pois só os símbolos têm aquela dupla intencionalidade.

Mas se, ao contrário do signo, cuja intencionalidade única e inequívoca remete automaticamente para aquilo que substitui, o símbolo não é passível de ser completamente entendido com clareza, pois só a sua vertente de signo é transparente, como ter acesso ao segundo sentido? Se, no caso do signo, o seu modo de funcionamento – remeter para a coisa que designa – é simples, directo e inequívoco, pois apenas nomeia, já o símbolo necessitará de um outro tipo de procedimento para dar corpo ao que não é referido. Neste caso será necessária a intervenção da linguagem que fornecerá os instrumentos necessários para uma desmontagem das imbricações que se situam entre os sentidos primário e secundário; mas, para que a linguagem funcione, é necessário um agente que, por meio dela, consiga penetrar na obscuridade da vertente simbólica; é através da interpretação que isso se torna possível – é por meio dela que passamos a poder forjar os níveis de significação do sentido secundário implicados no sentido primário e ter, então, acesso aos dois planos de intencionalidade do símbolo. E quando falamos de interpretação, devemos ter em conta que, muito mais do que acesso, ela dá existência ao próprio símbolo; sem interpretação, o símbolo não existe, na medida em que a sua actuação depende da interpretação da sua estrutura¹⁴⁰.

Sabendo, portanto, que um mito é uma narrativa simbólica cujos sentidos dependem de um processo de interpretação, vejamos com que modalidade de discurso podemos identificar o seu conteúdo. Ao partirmos do princípio que se situa no âmbito do simbólico, devemos concordar que exclui a modalidade de discurso linear, transparente e explícito, admitindo sim, pelo contrário, o domínio do implícito, do sugestivo em detrimento do afirmativo e, paradoxalmente, deixando mais por dizer do que dizendo. Obviamente que as coordenadas desta modalidade não poderão ser identificadas através dos mecanismos lógicos e dedutivos, na medida em que o sub-reptício predomina sobre o evidente.

Com efeito, as características que acabámos de apontar enquadrar-se-iam na perfeição às categorias de um texto literário, o que por si só nos permite aproximar a modalidade mítica da poética. Tanto um como outro transpõem para o humano uma dimensão sobre-humana, cuja intermediação é levada a cabo pelo poeta – um vate –, a entidade que estabelece o contacto entre os dois mundos; Hesíodo recebe o dom da poesia por meio de um encontro com as Musas que lhe conferem esse condão de professar um canto divino sobre o divino¹⁴¹. São elas, as filhas da deusa Mnemósine, que lhe dão o poder de narrar a memória dos primórdios e descrever num discurso codificado as origens; a ele cabe-lhe ser o hermeneuta, o tradutor que interpreta e dá a interpretar os

¹⁴⁰ Cf. Ricoeur (1965, pp. 27-28).

¹⁴¹ Cf. Hes. *Th.* 31-34.

acontecimentos dos tempos primordiais; ao apresentá-los em forma de narrativa, de mito, dá a conhecer, anuncia e expõe. É neste ponto que se cruzam os significados originários de μῦθος com alguns dos sentidos de ἐρμηνεύω, pois, além de “interpretar” ou “traduzir”, o deus Hermes é aquele que “anuncia” e “expressa”, particularmente do sobrenatural para o humano – transposição essa que se consuma na e através da narrativa. É por isso que um sonho só tem sentido depois de reconstituído em estado de vigília; através da interpretação, é formulada uma narrativa que transpõe os acontecimentos para o plano da linguagem e os torna perceptíveis, dando coerência a um discurso já existente¹⁴².

Além disso, o mito partilha com o poético em geral uma outra característica que tem que ver com o tipo de discurso; tal como o μῦθος poético, o mito é uma mimese por meio de enredo. É esta a função principal dos enredos: representar a génese das acções. Segundo Aristóteles, a par do poético, também o μῦθος é uma μίμησις πραγμάτων¹⁴³ – o seu objecto é a acção das personagens (o que fazem, como se relacionam e o que provocam); quanto ao modo, também ele é mimético, pois representa metaforicamente. Mas, ao cunhar este sentido à palavra, Aristóteles faz questão de especificar que entende por μῦθος a combinação dos acontecimentos (σύνθεσις πραγμάτων)¹⁴⁴. Isto é, a representação de personagens em acção não se resume a um mero decalque mecânico e estático; pelo contrário, tem um carácter claramente dinâmico e construtivo, pois implica um processo de montagem sequencial e ordenada dos vários elementos em questão¹⁴⁵. Ao articular os sentidos “exposição verbal” e “comunicação” com os de “conteúdo de uma exposição” e “enredo”, Aristóteles opera uma fusão entre o modo de narrar e aquilo que é narrado, aproximando o dinâmico e o estático através de um mesmo conceito.

De modo a salvaguardar as prerrogativas a que um mito deve obedecer, teremos que assumir que o modo como a acção é representada no mito diverge um pouco do do discurso poético, na medida em que cada um deles tem diferentes objectos de referência. Noutro passo da *Poética*, Aristóteles refere que a mimese se refere à acção dos homens¹⁴⁶, isto é, representa a dimensão humana em actuação e interacção (a πράξις); porém, os mitos não representam os homens, mas sim entidades do sobrenatural. Esta diferença nos objectos de representação implica um processo

¹⁴² Cf. Ricoeur (1960, pp. 325-326; 1969, p. 17).

¹⁴³ Cf. Arist. *Po.* 1450a.

¹⁴⁴ Cf. Arist. *Po.* 1450a.

¹⁴⁵ Como bem nota Soares (2006, p. 79), “é de remarcar que, em grego, as palavras terminadas pelo sufixo *-sis*, como *poiesis*, *sustasis*, *mimesis*, são substantivos abstractos com o traço semântico de «processo», «acção», «dinamismo»”.

¹⁴⁶ Cf. Arist. *Po.* 1448a.

mimético intermédio que permite unir as duas dimensões – a humana e a sobre-humana – numa mesma forma de as conceber na narrativa. É uma primeira representação da dimensão humana que permite encenar o sobrenatural através da tradução dos elementos daquela para os desta; é por este motivo que os personagens dos mitos, ainda que pertençam a uma dimensão sobre-humana, evidenciam características e atributos humanos – falam e sentem como os humanos, bem como muitos deles têm formas semelhantes ou iguais à humana. Quer isto dizer que os mitos representam as entidades sobre-humanas através da lente da mimese da acção humana. É precisamente neste sentido que devemos entender o passo em que Aristóteles reconhece ao discurso poético uma dupla valência: universal e particular. Ao contrário da história, que apenas dá conta do que aconteceu (o particular), a poesia, pelo contrário, permite, através da verosimilhança, a intersecção do que pode acontecer (universal) e do que acontece ou aconteceu (particular); para ilustrar esta sua visão, o filósofo dá um exemplo esclarecedor: os comediógrafos estruturam as suas peças em primeiro lugar e só depois atribuem, ao acaso, os nomes aos personagens¹⁴⁷.

No fundo, Aristóteles concebe a criação poética como um processo que se desenvolve em dois movimentos fundamentais, a μίμησις e o μῦθος, a partir de um objecto bifacetado, a πράξις. O labor construtivo (a ποίησις) do poeta consiste em representar por meio da verosimilhança (μιμέομαι) uma série de elementos da interacção humana (πράξις), cujo encadeamento (μῦθος) resultará na depuração (κάθαρσις) alcançada por meio da compaixão (ἔλεος) e do temor (φόβος) identificados pelo receptor na dramatização destes elementos. Através da tríade μίμησις-μῦθος-κάθαρσις, a acção dos deuses é transmutada para o reino do humano através do filtro do poético; o mito torna-se o palco onde os homens assistem à sua própria πράξις representada na dos deuses. Porém, de que modo podemos desvincular esta sequência do palco da tragédia grega? Isto é, como alargá-la até aos outros campos da produção artística e, em última instância, à manifestação praxiológica humana *per se*? Para responder a estas perguntas, Ricoeur, ao libertar o conceito de μῦθος das constrações aristotélicas, empreende a sua ascensão a estrutura comum a ambos drama e narração, passando portanto a incluir, enquanto “encadeamento”, todo o tipo de géneros literários que representam uma πράξις, como, por exemplo, o discurso histórico; trata-se da sua promoção à categoria de metagénero¹⁴⁸.

É por isso que um mito representa uma acção através da sua narrativa e é neste ponto de cruzamento que devemos aproximar os conceitos de mito e de μῦθος. Se um μῦθος é o enredo ou

¹⁴⁷ Vide Arist. *Po.* 1451b. Para uma discussão desta dupla valência da mimese, vide Halliwell (1986, pp. 136-sqq.); Soares (2006, pp. 76-sqq.).

¹⁴⁸ Sobre esta problemática relação, vide Soares (2006, pp. 151-152.).

narrativa e um mito é uma forma de narrativa, a relação entre os dois conceitos será com certeza de complementaridade; ou seja, todo o mito tem um μῦθος, mas se, como dissemos, o mito é uma narrativa em forma simbólica, é evidente que o seu μῦθος será também ele simbólico; ou melhor, a articulação dos símbolos da acção em forma de enredo. Numa frase, um mito é um μῦθος simbólico. Porém, devemos ter em conta que esta distinção entre mito e μῦθος não é completamente estanque nos autores antigos de língua grega, visto que ela depende da escolha de uma de duas possibilidades de tradução de um termo daquela língua em cujo contexto ele designava por si só essas duas mesmas possibilidades; daí que muitas vezes se torne muito difícil apurar a tradução de μῦθος.

Mas, afinal, para que serve um mito e qual será a sua ligação com a filosofia? Como veremos, a duas perguntas distintas cabe uma mesma resposta.

As primeiras questões que intrigavam os primeiros dos filósofos, no contexto ocidental, tinham que ver com o papel do homem no mundo e com as causas e fins do próprio homem e do próprio mundo. Ora, as questões que subjazem aos mitos são precisamente as mesmas, pois têm que ver com o início, com a razão de ser e com o próprio ser das coisas¹⁴⁹. Além disso, é àquelas mesmas perguntas levantadas pela Filosofia que o mito visa responder, bem como lhe fornece um ponto de começo; o recurso ao primordial evita um começo radical e faz com que a primeira tarefa da Filosofia seja, não a de começar, mas a de relembrar para começar¹⁵⁰. Estabelecendo um paralelo com um dos pilares do platonismo, a anamnese não recupera acontecimentos efectivos, mas sim arquétipos, estruturas do real, isentas de qualquer particularização lógica; o mesmo fazem os mitos.

Por outro lado, os mitos respondem também à pergunta sobre o papel do homem no mundo, ao conceptualizarem de forma plena as suas experiências e as suas relações com estas experiências, pois pretende representar e apresentar uma imagem englobante do universo, estabelecendo o lugar de cada coisa e dando sentido a cada uma delas que integra num todo significativo.

De acordo com Paul Ricoeur, os mitos têm uma tripla função: universalidade concreta, tensão cronológica e consciencialização ontológica¹⁵¹. Se bem que Ricoeur tenha em mente principalmente os mitos sobre o mal – em boa verdade, a terceira função do mito, a que chamámos consciencialização ontológica, tem que ver sobretudo com a falibilidade humana¹⁵² e com o drama

¹⁴⁹ Cf. Mardones (2005, p. 40).

¹⁵⁰ Cf. Ricoeur (1960, p. 324).

¹⁵¹ Cf. Ricoeur (1969, p. 289).

¹⁵² Segundo Ricoeur, a falibilidade consiste não no mal em si mas na possibilidade (inerente ao homem) de praticar o mal: “que veut-on dire quand on appelle l’homme faillible? Essentiellement ceci: que la *possibilité* du mal moral est inscrite dans la constitution de l’homme.” (1960, p. 149).

da entrada do mal no homem –, a sua proposta adequa-se perfeitamente ao mito em geral. Quanto à primeira função, todo o mito tende a universalizar a experiência humana ao representar em acção personagens modelares (a conduta de Adão é a conduta dos homens; Adão representa os homens). No que respeita à segunda, também ela se verifica em todos os mitos, pois a narrativa apresentada desenvolve-se de acordo com uma tensão orientada cronologicamente de um princípio para um fim, da génese para o apocalipse. Já a terceira, embora nem todos os mitos formulem o drama da entrada do mal no homem, todos eles têm uma vertente de consciencialização ontológica, na medida em que propõem uma identificação do *si* através do outro. Isto é, ao propor uma reflexão intermédia à interpretação¹⁵³, a linguagem simbólica proporciona uma ligação entre a compreensão dos símbolos e a compreensão do si, pois o intérprete, ao apropriar-se do sentido do outro, compreende-o e passa a compreender-se também a si mesmo. É, segundo Ricoeur, através deste processo de alterização que define a própria hermenêutica: “toute hermeneutique est ainsi, explicitement ou implicitement, compréhension de soi-même par le détour de la compréhension de l'autre”¹⁵⁴.

1.2 Μῦθος e λόγος

A relação entre μῦθος e λόγος representa e levanta uma infinidade de implicações e problemas de tal forma delicados que seria impossível e sempre incompleto sintetizá-los de forma adequada e sistemática em apenas algumas páginas. Em grande medida, isso acontece em virtude de este par de conceitos e, particularmente, a relação que mantêm entre si serem objecto de reflexão e discussão desde o início da Filosofia Ocidental até aos nossos dias, bem como pelo facto de λόγος abranger num vastíssimo campo semântico. Assim, de modo a evitar uma abordagem incompleta e, ao mesmo tempo, a não fugir em demasia do assunto principal da investigação, consideramos mais adequado que apenas se esclareça em que medida o conceito de λόγος será entendido nas páginas subsequentes, sublinhando desde já que apenas será tida em conta a sua acepção discursiva. Os diversos sentidos que o termo implica, como “faculdade racional”, “razão” ou “proporção”, entre outros, que escapem ao âmbito de modalidade discursiva serão deixados de parte.

Os inícios do conflito entre estes dois conceitos são admiravelmente fáceis de identificar, bem como o são as razões pelas quais se originou, na medida em que coincide, cronológica e geograficamente, com uma das viragens civilizacionais mais importantes da História: o aparecimento da escrita alfabética. Não quer isto dizer que a concorrência de ambos os fenómenos

¹⁵³ Cf. Ricoeur (1969, p. 20).

¹⁵⁴ Ricoeur (1969, p. 20).

seja exactamente sincrónica, mas, como veremos, estão estritamente relacionados entre si sob um evidente nexo de causalidade.

Foi por volta dos séculos VIII/IX a. C. que, na Grécia, após um período de cerca de quatro séculos de obscuridade entre o Heládico Recente e a Época Arcaica, apareceu um novo sistema de escrita cujo modo de funcionamento assentava na combinação de consoantes e vogais em vez de sílabas, como acontecia com o seu predecessor¹⁵⁵. As implicações deste novo sistema foram de uma importância ímpar. É que, ao serem representados os fonemas através de associações entre consoantes e vogais, o processo de escrita e sua consequente compreensão foi bastante simplificado, proporcionando a sua generalização relativa e acesso a um muito maior número de pessoas, o que resultou numa mudança radical na forma como o conhecimento era transmitido¹⁵⁶. Ora, uma alteração no meio de transmissão de conhecimento implica também uma outra que respeita ao modo de o formular, isto é, à modalidade de discurso utilizada. Se nos tempos da oralidade a modalidade privilegiada era a narração de um episódio tendo em vista a sua conceptualização por parte da audiência – ou seja, um μῦθος –, com o advento da escrita a orientação discursiva passou a valorizar a descrição argumentativa de um acontecimento cujo sumo fim era a sua confirmação ou verificação – são, na verdade, estes os pressupostos basilares do λόγος. Consequentemente, a autoridade que sustentava o discurso foi também forçosamente substituída; as Musas, filhas da Memória, que fundamentavam a palavra do poeta deram lugar à prova concreta, à observação objectiva que determinava a verificação; a verdade deixou de ser representada pela memória primordial e passou a estar indelevelmente dependente da confirmação empírica.

O aparecimento de uma nova modalidade discursiva implicou a criação de novos veículos para transmitir o tipo de informação que propunha e, ao mesmo tempo, pôs em causa a outra modalidade através do estabelecimento de contrastes entre os pressupostos e objectivos que cada uma propunha; foram eles dois: a Filosofia e a História¹⁵⁷. Contudo, ironicamente, a primeira crítica ao μῦθος de que há memória advém do domínio do poético; é Píndaro que numa *Ode Olímpica* diz que “os mitos enganam-nos por estarem ornamentados com mentiras variegadas”¹⁵⁸. Este surpreendente verso de um dos maiores poetas de língua grega anuncia uma das traves-mestras da crítica ao mito que veremos desenvolvida nas décadas posteriores e que tem que ver com a

¹⁵⁵ A data de aparecimento do alfabeto na Grécia é de tal forma discutível que o intervalo cronológico proposto pelos vários autores varia entre os meados do século VIII a.C. e os inícios do século IX a.C. Sobre este problema, vide Lactacz (1988, p. 158); Powell (1989).

¹⁵⁶ Sobre as implicações deste novo sistema de escrita, vide Havelock (1981); Morgan (2000, pp. 26-28).

¹⁵⁷ Cf. Brisson (2002, p. 1714, col. 1; 2005, pp. 18-24).

¹⁵⁸ Pi. O. 1.29.

redefinição do conceito de verdade; mais ainda, depende da aplicação do conceito de verdade ao μῦθος mas à luz dos critérios de verdade do λόγος. Trata-se de um processo de racionalização.

No âmbito da Filosofia, as primeiras manifestações da nova modalidade discursiva surgem logo com os primeiros filósofos – os chamados pré-socráticos – que empreendem um movimento de reconfiguração do discurso do conhecimento motivado por uma ânsia de descrição do mundo natural. Com efeito, essa identificação destes autores mais com as ciências naturais do que com a Filosofia era reconhecida já na Antiguidade: em primeiro lugar, pelos próprios autores, dada a escassez de termos como φιλοσοφία, φιλόσοφος e φιλοσοφεῖν¹⁵⁹; em segundo lugar, pela vasta tradição que, desde o século IV a.C. ao século IX da nossa Era, estabeleceu os escritos destes autores e agrupou os fragmentos de cada um em conjuntos individualizados, aos quais coube, de um modo geral, o título Περὶ Φυσεῶς¹⁶⁰.

Uma das primeiras manifestações dessa preocupação de reconfigurar o discurso vemo-la espelhada na obra de Heraclito, onde chega inclusivamente a assumir contornos de categoria metaliterária; ao conceber o mundo como uma conjunção de opostos¹⁶¹, diz que a força eterna que unifica todas as forças contrárias é um λόγος¹⁶². Contudo, o filósofo não usa este termo apenas para referir essa força misteriosa, mas identifica-a com as coisas que expõe e com o modo como as expõe, pois diz, na primeira pessoa, o mesmo que o λόγος diz; ou seja, esse λόγος é também o seu discurso¹⁶³. Consequentemente, aliada a esta nova modalidade discursiva, surgiu como que automaticamente uma vasta crítica à outra modalidade que assentava, como dissemos, num processo de racionalização; lendo os mitos presentes nos textos literários de Hesíodo e Homero à luz dos critérios do λόγος, os pré-socráticos descredibilizavam os episódios e as personagens que aqueles narravam. O principal motivo pelo qual, ainda que inconscientemente, estes filósofos erigiam aquele tipo de crítica aos mitos homéricos e hesiódicos prende-se com o facto de estarem perante narrativas que se remetiam a tempos longínquos e historicamente inidentificáveis e que, por isso, apresentavam um sistema de valores em muitos pontos contrastante com aquele que vigorava na época; convém ter em conta que, à parte as delicadas questões que envolvem os *Poemas Homéricos*, é certo que o seu estabelecimento na escrita dista muitos séculos do tempo da acção que ali é narrada, além de que no texto coexistem elementos de quase todos os períodos que esse

¹⁵⁹ Cf. Brisson (2005, p. 20, n. 2).

¹⁶⁰ Cf. Santos (2002, p. 47, n. 1).

¹⁶¹ Vide fr. B10 DK.

¹⁶² Vide fr. B1 DK.

¹⁶³ Vide fr. B4 DK.

intervalo temporal envolve¹⁶⁴. Deste modo, as censuras dirigidas aos mitos de Homero e Hesíodo têm que ver sobretudo com concepções morais e religiosas: Xenófanes, por exemplo, insurge-se veementemente contra o antropomorfismo¹⁶⁵, advoga a existência de um só deus, abolindo as divindades do Olimpo¹⁶⁶, bem como condena que se atribuam aos deuses faltas exclusivamente humanas como o roubo e o adultério¹⁶⁷.

Além disso, estes pensadores, preocupados em fazer uma descrição material do mundo, tentavam estabelecer uma terminologia estável e constringente, fixada na escrita, que lhes permitisse operar essa mudança de atitude; daí que muitos dos textos de, por exemplo, Heraclito e Empédocles visassem criticar o tipo de terminologia vigente na época cujos erros, segundo eles, estavam ligados a uma forma de pensar também errónea¹⁶⁸. De forma análoga, vemos nos filósofos milésios uma preocupação semelhante, pois, na sua terminologia, os personagens míticos como Gaia ou Hefesto são racionalizados e as suas designações começam a ser trocadas por “terra” e “fogo”¹⁶⁹; o símbolo perde a sua dupla intencionalidade e passa a ser um simples signo. E a essa busca de uma nova terminologia surge uma outra relacionada com a delimitação do âmbito epistemológico do homem, cuja manifestação arquetípica vemos no *Poema de Parménides*. Ao estabelecer a diferença fundamental entre “o que é” e “o que não é”¹⁷⁰, Parménides articula esta bipolaridade ontológica com uma outra que lhe está subjacente de carácter epistemológico: se “o que não é” não pode ser conhecido, também não pode ser indicado¹⁷¹, isto é, referenciado por meio da linguagem; ou seja, à possibilidade de conhecer está indelevelmente associada a possibilidade de referenciar, pois o que não pode ser referenciado de modo algum pode ser conhecido. Confrontando este contacto hierofântico com aqueloutro de Hesíodo, verificamos que, embora ambos recebam da divindade um dom que consiste numa capacidade de formular um discurso, em cada um dos casos o dom em si é muitíssimo diferente, em virtude de a essência da divindade que o transmite ser também ela igualmente distinta: se as Musas sabem dizer coisas falsas, mas também verdades – potencialidade essa que transmitem ao poeta –, já a divindade que mostra a Parménides a Verdade

¹⁶⁴ Para uma discussão detalhada dos problemas que envolvem a chamada “Questão Homérica”, vide Pereira (2003, pp. 49-68).

¹⁶⁵ Vide fr. B14 DK. Cf. frs. B16, 23 DK.

¹⁶⁶ Vide fr. 23 DK.

¹⁶⁷ Vide frs. B11-12 DK.

¹⁶⁸ Vide Havelock (1983).

¹⁶⁹ Cf. Morgan (2000, p. 31).

¹⁷⁰ Vide fr. B2 DK.

¹⁷¹ Vide fr. B2 DK.

apenas lhe oferece o poder de dizer as verdades, reservando para si própria a capacidade de dizer “o que não é”¹⁷².

Ainda que os exemplos citados das primeiras manifestações do λόγος e conseqüente crítica ao μῦθος sejam suficientes para deduzir que essa ideia já se começa a verificar entre os filósofos pré-socráticos, ela só é verdadeiramente sistematizada em Platão. Mas, tendo em conta que esse é um problema bastante mais delicado, bem como nos ocupará um dos capítulos posteriores, deixemos esse assunto em suspenso.

A par da Filosofia, surge, como dissemos, a História como veículo de transmissão e valorização do λόγος, cujos inícios e codificação se ficaram a dever essencialmente a dois nomes: Heródoto e Tucídides. Em ambos os escritos destes autores é evidente a preocupação em garantir a autenticidade do discurso, fazendo-se valer, por isso, de testemunhos objectivos e verificáveis. Ao contrário das narrativas dos mitos, a verdade do discurso histórico depende de critérios de adequação à realidade, daí que a sua fundamentação assente em termos como ὄψις e ἀκοή. Em Tucídides, é clara a distinção entre os factos históricos – isto é, cuja correspondência à realidade pode ser apurada – e as estórias que, contadas de geração em geração, adquirem um estatuto de verdade, que, segundo o autor, não têm¹⁷³. Quanto a Heródoto, ele valida muito claramente a sua argumentação através de dois tipos de critérios: sabe porque viu¹⁷⁴ (ὄψις) ou então porque recolheu as informações de pessoas que soubessem¹⁷⁵. Já Tucídides assume uma postura um pouco mais cautelosa, ao colocar em dois planos diferentes de validade aquilo que viu (ὄψις) e o que ouviu (ἀκοή)¹⁷⁶.

No que respeita a tentativas de racionalização dos mitos, o exemplo mais admirável de que dispomos pertence a Hecateu. Segundo nos diz Heródoto, em tom de crítica, este autor, convencido de que tinha conseguido reconstituir, por meio de um cálculo regressivo, o seu rasto genealógico até ao princípio de tudo, considerava que a sua origem se cruzava com a dos deuses à 16ª geração¹⁷⁷!

Mas voltando ao conceito de “História” que Heródoto propõe, tendo desde já em conta que o faz logo na primeira linha da sua obra, o que lhe confere particular importância, o autor, colocando as palavras na boca de uma terceira pessoa, diz que a obra que se segue consiste na

¹⁷² Vide fr. B8 DK.

¹⁷³ Cf. Th. 1. 21. 1. Sobre a distinção entre μῦθος e λόγος em Tucídides, vide Detienne (1981, pp. 87-122).

¹⁷⁴ Hdt. 2. 99. 1.

¹⁷⁵ Vide Hdt. 2. 118.1.

¹⁷⁶ Th. 1. 20-22.

¹⁷⁷ Vide Hdt. 2. 143 1.

exposição (ἀπόδειξις) das histórias (ἱστορίης) de Heródoto de Halicarnasso¹⁷⁸. Em primeiro lugar, é clara a ideia de que o autor tem consciência de que não apresentará os factos em si, mas sim a sua versão individual daquilo que aconteceu, pois faz questão de referir o seu nome que, ao colocar em genitivo dependente de ἱστορία, denuncia uma ligação estreita entre si e o que vai dizer, isto é, que esses acontecimentos terão que passar antes de mais pela sua apreciação; com efeito, comparando este passo com um outro em que Heródoto refere que o seu discurso se estrutura através daquilo que vê (ὄψις), da ἱστορία e também da sua reflexão (γνώμη)¹⁷⁹, torna-se evidente essa consciência de participação pessoal no relato dos acontecimentos. Além disso, parece-nos que a escolha da palavra ἀπόδειξις não é de todo inocente, na medida em que, ao estar ligada ao verbo δείκνυμι, denota uma aceção muito para além de uma simples “comunicação” ou “notícia”; implica o acto de “mostrar” alguma coisa que, por oposição conceptual, estaria escondida e também de “demonstrar” essa mesma coisa, no sentido de “mostrar” com base numa prova que sirva de fundamento – tenhamos em conta que ἀπόδειξις é a palavra utilizada por Aristóteles para definir a demonstração silogística¹⁸⁰. Em segundo lugar, a própria palavra ἱστορία, ainda que condicionada por séculos de uso, remete-nos para um sentido original bastante curioso; é que, etimologicamente, consiste numa combinação entre ἵστωρ, que em Homero significava “juiz” ou, em termos mais gerais, “alguém que decide”¹⁸¹, e οἶδα, “saber”¹⁸², uma forma verbal que devém da raiz εἶδον do verbo ὀράω (“ver”); ou seja, é um “saber” que depende de um “ver”. Portanto, o termo ἱστορία, encerrando em si os sentidos de “decidir” e “saber oriundo da observação”, implicará sem dúvida uma forma de juízo ou escolha de um determinado dado. Se cruzarmos esta significação de ἱστορία e os sentidos de ἀπόδειξις e de γνώμη com alguns dos sentidos de λόγος como “cálculo”, “escolha” e “explicação”, torna-se bastante mais fácil de perceber de que forma se relaciona com o μῦθος. Se este pretende narrar acontecimentos universalizantes e impassíveis de serem identificados com referentes da realidade nem tampouco de admitirem o tempo cronológico e o espaço geográfico, já aquele tem por principal objectivo de particularizar e identificar com a máxima exactidão no tempo e no espaço os elementos que apresenta e de excluir aqueles que não obedecem

Portanto, colocando lado a lado μῦθος e λόγος, digamos que, se o primeiro encerra em si a realidade entendida como os horizontes da compreensão do mundo, já o segundo será cada uma das

¹⁷⁸ Hdt. 1. p. 1. Sobre os problemas que levanta o próemio das *Histórias*, vide Nagy (1987).

¹⁷⁹ Hdt. 2. 99. 1.

¹⁸⁰ E. g. Arist. *APo.* 71b.

¹⁸¹ E. g. Hom. *Il.* 18. 501.

¹⁸² Sobre a etimologia de ἱστορία, vide Pereira (2002, p. 286).

compreensões, reflexões e interpretações que possamos extrair desse horizonte¹⁸³. O λόγος, enquanto força de ordenação, classificação e estruturação, fornece as reflexões e demarca os limites do μῦθος, não sendo forçoso que o racionalize. Na verdade, o próprio conceito de μυθολογία parece ter significado, na sua origem, apenas e só “contar mitos”¹⁸⁴; ou seja, aplicar o λόγος ao μῦθος implica reflectir e falar sobre os mitos. Por outro lado, enquanto força ordenadora, classificativa e estruturante, o λόγος estabelece relações de semelhança e diferença entre vários mitos, agrupando-os em conjuntos a que chamamos, por exemplo, “Mitologia Grega” e “Mitologia do Mal”.

Inversamente, o μῦθος põe a nu a incapacidade que o λόγος evidencia em relação a determinadas questões mesmo do foro filosófico, mostrando-se, por vezes, como a modalidade discursiva mais adequada para aceder a certas dimensões. Voltando ao *Poema de Parménides*, se é óbvia a distinção que nele é feita entre o que pode ser referenciado e pensado e aquilo que não pode, é também óbvio que, ao fazê-lo, entra num contra-senso; ou seja, se Parménides, um homem, refere o que não pode ser referenciado pelos homens, como o faz? A resposta reside precisamente no recurso à modalidade mítica: o filósofo precisa também de ser também poeta – um poeta-filósofo¹⁸⁵ – para formular aquilo que a linguagem constringente não permite que formule; precisa de representar uma figura do sobrenatural que referencie aquilo que o homem não pode referenciar, pois só a divindade tem essa capacidade; conseqüentemente, precisa do discurso poético para construir essa dramatização do sobrenatural ou, em última análise, para dar a conhecer aos mortais aquilo a que não podem ter acesso senão através dele.

Em suma, digamos que μῦθος e λόγος são duas modalidades discursivas e não dois discursos diferentes, pois cada um deles refere também duas modalidades da dimensão humana; e para concatenar estas teremos que conjugar aquelas.

2. O mito no *Timeu*

Tecidas as necessárias considerações acerca dos conceitos-base que nortearão a análise do mito no *Timeu*, convém ainda, antes de passarmos ao problema principal, aflorar a questão geral em cuja particularização assentará este capítulo e que tem que ver com o tratamento que Platão dá aos mitos. Não sendo este o lugar nem dispendo nós de tempo e espaço para discutir o problema de forma detalhada e sistematizada, façamos, porém, algumas observações de carácter genérico que

¹⁸³ Cf. Mardones (2005, p. 65).

¹⁸⁴ Cf. Duch (2002, p. 82).

¹⁸⁵ Sobre a figura do poeta-filósofo nos inícios da Filosofia Grega, vide Giuliano (2004).

nos permitam enquadrar o tratamento do mito, em particular, no *Timeu*.¹⁸⁶

Numa palavra, a relação que Platão mantém com os mitos é ambígua. Se, por um lado, chama aos mitos “fábulas falsas” (μύθους ψευδεῖς; R. 377d), por outro, atribui-lhes um papel fundamental nas suas obras a ponto de serem parte integrante do saber filosófico que tenta sistematizar¹⁸⁷; prova disso é, como veremos, o carácter mítico de todo o *Timeu*. Essa ambiguidade desconcertante reside no facto de ser pela primeira vez em Platão que o mito adquire o estatuto de categoria discursiva a que é reconhecida particular importância¹⁸⁸, ao mesmo tempo que, como vimos pelo exemplo da *República*, relega essa categoria para o plano da falsidade, bem como segue as pisadas de alguns dos seus antecessores, ao, nesse mesmo diálogo, racionalizar os mitos, quer criticando a forma como Homero descrevia os deuses (599c-601a), quer propondo-lhes leituras alegóricas que depurem a virtude e a excelência (408b-c); no *Éutifron*, Sócrates, abordando o motivo pelo qual fora condenado, chega a dizer que não nega os deuses mas sim os actos condenáveis que os poetas atribuem aos deuses (6a-c). Contudo, em sentido inverso, no *Fedro*, ao ser interrogado pelo personagem que dá o nome ao diálogo sobre se tinha por verdadeiro que havia sido ali, naquele lugar onde se encontravam, que Bóreas tinha raptado Oritia, diz que a tarefa de apurar a verdade desse tipo de coisas (τὰ τοιαῦτα: 229d3) não está ao seu alcance e parece-lhe ridículo dedicar-se ao exame de algo que lhe é estranho e desconhece (γελοῖον δὴ μοι φαίνεται τοῦτο ἔτι ἀγνοοῦντα τὰ ἀλλότρια σκοπεῖν: 229e6-230a1). Poderíamos dizer que o diferente tratamento do mito em duas obras se justificaria pelo facto de cada uma delas ter diferentes implicações externas subjacentes à sua composição, mas, ainda na *República*, o mesmo Sócrates, ao referir-se ao objectivo da empresa – criar uma cidade exemplar – usa precisamente o verbo μυθολογέω para situar a sua concepção num plano teórico (ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν: 501e4). Em primeira instância, este conjunto de referências ao mito por parte de Platão, todas elas bastante distintas entre si, evidencia que se trata de um problema muitíssimo delicado e que merece ser abordado à luz das particularidades de cada uma das obras e, mais precisamente ainda, de cada contexto em que ocorre dentro de uma mesma obra; além disso, introduz uma outra questão que se prende com a associação dos dois antípodas discursivos que discutimos no capítulo anterior – μῦθος e λόγος – materializada no uso do verbo μυθολογέω.

Todavia, antes de passarmos a esse ponto, convém abordar o problema de ordem

¹⁸⁶ Sobre o tratamento dos mitos por Platão, vide e.g. Reinhardt (1927); Frutiger (1930); Stöcklein (1937); Brisson (1982); Moors (1982); Elias (1984, pp. 75-118); Droz (1992); Mattéi (1996); Morgan (2000, pp. 132-289); Pradeau (2004); Ferrari (2006).

¹⁸⁷ Cf. Annas (1982, pp. 119-143); Moors (1982, pp. 57-58); Morgan (2000, p. 158).

¹⁸⁸ Cf. Pradeau (2004, p. 11).

terminológica que deve preceder qualquer abordagem aos mitos de Platão, pois a forma como os refere nas suas obras nem sempre é muito clara; é que, em certos casos, Platão introduz mitos no discurso, embora não os refira como μῦθοι, como, por exemplo, o mito de Theuth, que Sócrates classifica apenas como algo que ouviu dizer dos antigos (Ἀκοίην γ' ἔχω λέγειν τῶν προτέρων: *Phdr.* 274c). Por esse motivo, será mais sensato seguirmos o conselho de Morgan e centrar as atenções mais no conteúdo do que na terminologia que o classifica¹⁸⁹.

Voltando ao passo anterior da *República*, Sócrates refere que a cidade ideal que têm vindo a delinear se situa em dois planos distintos, o teórico e o prático; é uma abstracção conceptualizada que posteriormente tomará corpo na realidade (ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ ἔργῳ τέλος λήπεται: 501e4-5); primeiro, formularão a cidade através do discurso (λόγῳ) que só depois culminará em actos (ἔργῳ). Porém, essa projecção teórica que representa a cidade num plano não factual, não constringente nem geograficamente identificável – não é a cidade de Atenas nem de Esparta, mas sim o modelo abstracto da cidade – é concebida na linguagem por um composto verbal que combina as palavras μῦθος e λόγος; para que apuremos de que forma se articula essa associação semântica, vejamos, em primeiro lugar, de que forma Platão usa uma e outra isoladamente.

Segundo Brisson, a oposição entre μῦθος e λόγος em Platão assenta nos critérios de argumentação e verificabilidade; ou seja, enquanto que o λόγος é um discurso argumentativo e verificável, o μῦθος será não-argumentativo e não-verificável¹⁹⁰. No *Sofista*, logo após o prólogo (216a-218b), o Estrangeiro de Eleia, ao longo da definição de sofista que Sócrates lhe pedira que delineasse (218b-268d), diz que o discurso (λόγος) consiste num entrelaçamento de nomes e verbos (συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι: 262d4) e acrescenta que esse discurso deve referir-se sempre a alguma coisa, pois não é possível que não se refira a coisa nenhuma (Λόγον ἀναγκαῖον, ὅταν περ ἦ, τινὸς εἶναι λόγον, μὴ δὲ τινὸς ἀδύνατον: 262e5-6); portanto, para além de simples articulação de palavras, um λόγος deverá ter sempre um referente, e é da relação entre o que é referido no discurso e o seu referente na realidade que dependerá o critério de verdade ou falsidade. Por isso, o Estrangeiro propõe a Teeteto que classifique as frases “Teeteto está sentado” (Θεαίτητος κάθηται: 263a2) e “Teeteto, com quem eu agora discuto, voa” (Θεαίτητος, ᾧ νῦν ἐγὼ διαλέγομαι, πέτεται: 263a8), ao que Teeteto responde: “Penso que uma seja falsa e a outra verdadeira” (Τὸν μὲν ψευδῆ που, τὸν δὲ ἀληθῆ: 263b3). A verdade ou não do que é referido no enunciado depende da sua adequação à realidade a que se refere, pois o verdadeiro discursivo terá que corresponder ao verdadeiro verificável e factual, e, em sentido inverso, um enunciado será falso caso aquilo que diz

¹⁸⁹ Morgan (2000, p. 160).

¹⁹⁰ Brisson (1982, pp. 114-143; 2005, pp. 32-40).

não se adequa a essa realidade a que se refere. Ora, sabendo que os mitos remetem para uma realidade que não está acessível à verificação de adequação entre o que é referido e o referente, é forçoso que a noção de “falso” tenha que ser diferente neste caso; retomando o passo do *Fedro* em que Sócrates diz não ter capacidade para averiguar a verdade do que se diz sobre o rapto de Oritia, digamos que, por ser impossível aplicar o critério da verificabilidade, um mito só é falso porque não podemos apurar a sua verdade em termos de adequação à realidade.

Por outro lado, a distinção entre μῦθος e λόγος assenta também, como dissemos, no critério argumentativo. No *Protágoras*, quando o personagem que dá o nome ao diálogo é impellido por Sócrates a explicar de que modo pode a virtude ser ensinada, pergunta se Sócrates prefere que ele o faça através de um mito ou de um discurso argumentativo (μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξελλῶν: 320c3-4) e, sendo-lhe dada a oportunidade de escolher, prefere um mito; então, expõe a narrativa sobre Epimeteu, que fornece aos seres-vivos apetrechos para sobreviverem, e Prometeu, que, completando o trabalho inacabado do anterior, entrega ao homem as artes, terminando com a oferenda de Zeus, mediada por Hermes, da organização social (320c-322d). Contudo, posteriormente, quando se trata de abordar o problema que envolve a transmissão da virtude dos pais para os filhos – isto é, no âmbito da dimensão humana –, Protágoras muda de direcção e troca o mito pelo discurso argumentativo (τούτου δὴ περὶ, ὃ Σώκρατες, οὐκέτι μῦθόν σοι ἐρῶ ἀλλὰ λόγον: 324d6-7). Nesta altura, Protágoras vai montando um raciocínio argumentativo em torno do problema da educação (324d-328d), cujos dados fundamentais são aqueles que expôs através do mito; ou melhor, é o mito que lhe fornece os pressupostos que guiarão a sua argumentação. Deste modo, além da clara distinção entre μῦθος e λόγος, notamos também uma complementaridade entre as duas modalidades discursivas, pois o mito é tido como uma narrativa simbólica e não-argumentativa nem analítica, mas clarificadora de acções, como acontece em grande parte das obras de Platão¹⁹¹, e não como um discurso de falsidade ou indigno de crédito filosófico. Inclusivamente nas *Leis*, a mesma ideia de complementaridade entre o μῦθος e o λόγος é bastante evidente, na medida em que Platão coloca um mito antes de uma lei (τῷ πρὸ τοῦ νόμου μύθῳ: 927c); ou seja, a lei será um discurso argumentativo e analítico que o legislador faz acerca de um costume ancestral que vê retratado num mito. No fundo, ambas as modalidades estabelecem uma contraposição dialéctica, pois, ao combinarem dois tipos distintos de explanação, permitem outras possibilidades de abordagem dos problemas filosóficos, bem como sugerem outras interpretações para além das que encerra o texto¹⁹².

¹⁹¹ Cf. Brisson (1982, pp. 120, 139); Morgan (2000, p. 179).

¹⁹² De acordo com McCabe (1993, p. 61), a conjugação destes dois tipos de discurso constitui um desafio ao leitor

Uma outra objecção que Platão por vezes levanta contra os mitos é o facto de implicarem irremediavelmente uma linguagem mimética, pois imitam uma determinada *realidade*¹⁹³ que não está sujeita aos critérios de verificabilidade e, conseqüentemente, adequação – objecção essa que, como veremos, se alarga também ao discurso poético. Não querendo desviar o rumo da discussão do seu assunto principal¹⁹⁴, digamos apenas que, se por um lado, Platão condena determinantemente o discurso mimético e poético¹⁹⁵, por outro, parece render-se à evidência de que todo o discurso, poético ou não, é inevitavelmente mimético, pois faz uso da linguagem. No *Crátilo*, Sócrates diz muito claramente: “um nome é, segundo me parece, uma imitação vocal daquilo que é imitado, e quem imita nomeia por meio da voz aquilo que imita” (“Ὄνομα ἄρ' ἐστίν, ὡς ἔοικε, μίμημα φωνῆ ἐκείνου ὃ μιμεῖται, καὶ ὀνομάζει ὁ μιμούμενος τῆ φωνῆ ὃ ἂν μιμῆται: 423b9-11); é bastante evidente que Platão tem plena consciência de que a relação entre aquilo que é referido e a sua referência é marcadamente mimética e que um enunciado linguístico não é mais do que um meio para referir algo por meio da sua imitação, pois nomear alguma coisa não significa decalcá-la, mas sim representá-la. É que o acto de nomear qualquer espécie de objecto pressupõe que esse mesmo objecto esteja ausente, caso contrário seria suficiente apontá-lo; mas como nomear tudo aquilo que diz respeito ao mundo da acção e à sua intriga própria, tudo aquilo que não pode ser apontado, ou, no contexto da filosofia platónica, tudo quanto pertence ao inteligível? É, segundo cremos, a esta questão que o *Timeu* pretende responder.

2.1 Εἰκός λόγος e εἰκός μῦθος

Após uma breve introdução (17a-27b), em que se apresenta os intervenientes e são revisitados os discursos do dia anterior, começa um discurso que irá ocupar praticamente o resto de toda a obra (27b-92c), à parte uma pequena interrupção feita por Sócrates (29d) logo após *Timeu* delinear um prelúdio inicial, no qual começa por declarar o objectivo daquele encontro:

produzir discursos sobre o universo (...) ¹⁹⁶,

das obras de Platão.

¹⁹³ Cf. Vernant (1975); Brisson (1982, p. 81; 2005, p. 28).

¹⁹⁴ Sobre a problemática relação entre mimese, poesia e filosofia em Platão, vide McCabe (1993, p. 48); Murray (1993); Halliwell (2000).

¹⁹⁵ E. g. *R.* 595b, 597e, 599a.

¹⁹⁶ 27c4-5: τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιῆσθαί (...).

bem como por estabelecer os dois níveis ontológicos em que o objecto de análise se possa situar:

*Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é eternamente e não devém, e o que é aquilo que devém sempre, sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão: pois é imutável; enquanto que o segundo é objecto da opinião e da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca.*¹⁹⁷

O propósito de *Timeu* é, portanto, apresentar um conjunto de apreciações lógico-argumentativas do universo (λόγους ποιῆσθαι); daí que considere fulcral, antes de tudo, distinguir aquilo que “é eternamente” (τὸ ὄν ἀεί) daquilo que está sempre sujeito ao devir e, por isso, nunca chega a ser (τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε). A esta distinção surge associada uma outra, de carácter epistemológico, que tem que ver com a forma como cada um desses níveis ontológicos pode ser apreendido: se o que *é* é apreendido com o pensamento e por meio da razão, já o que pertence ao nível do devir destina-se apenas a ser captado pelos sentidos. Toda esta argumentação em torno da distinção entre o sensível e o inteligível faria adivinhar a célebre oposição platónica entre δόξα e ἐπιστήμη, estando a primeira destinada ao que devém e a segunda ao que *é* sempre; e, visto que o propósito do diálogo é apresentar um λόγος sobre o universo, implicando por isso a obediência à verdade, este discurso, para ter validade, teria que se situar no âmbito da ἐπιστήμη. Contudo, ao começar a descrever os atributos do objecto em estudo, *Timeu* dá-se conta de que o universo pertence à ordem do devir, pois apresenta todas as características do sensível (πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά: 28b8): é visível (ὄρατος: 28b7), tangível (ἄπτός: 28b7) e tem corpo (σῶμα ἔχων: 28b7). Ora, se o universo é deveniente, como produzir um discurso verdadeiro e estável sobre ele? É da resposta a esta pergunta que dependerá a validade de toda a intervenção de *Timeu* que ocupará o resto do diálogo.

Sabendo, então, que o universo pertence à ordem do devir, o próximo passo será averiguar qual a sua causa, pois, de acordo com o preceito platónico, todas as coisas devenientes são geradas por uma causa¹⁹⁸. No caso do universo, a sua causa foi uma divindade que o fabricou por meio de

¹⁹⁷ 27d5-28a4: Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταῦτά ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

¹⁹⁸ Cf *Plt. Lg.* 891e, *Phd.* 98c, 99b, *Phlb.* 27b, *Ti.* 38d, 44c, 46d-e, 57e, 64d, 68e-69a, 87e.

um acto intelectual de contemplação do arquétipo imutável (29a): o demiurgo. Não querendo antecipar as questões que este personagem levanta e que serão analisadas posteriormente, digamos apenas que ele será o centro das atenções do discurso de Timeu; perante a falibilidade da descrição das coisas sensíveis, tentará reconstituir o processo de fabricação do mundo através da descrição da acção demiúrgica deduzida a partir da observação directa daquilo que tem perante os olhos – a obra dessa divindade. Ou seja, se o mundo consiste numa entidade fabricada a partir de um arquétipo, significa que esse mesmo mundo é uma representação; portanto, o método para descrever a forma como foi fabricado poderá também ele ser uma representação, sem que com isso ponha em causa a sua validade, pois, como diz Timeu:

*(...) no que diz respeito a uma imagem e ao seu arquétipo, o seguinte: os discursos explicam aquilo que é seu congénere (...)*¹⁹⁹

Como muito bem nota Johansen²⁰⁰, aquilo que determina o estatuto do discurso é o facto de esse discurso ser congénere do seu assunto; ou seja, um discurso sobre uma representação será também ele um discurso de teor representativo, constituindo ele próprio o instrumento que nos permite situar o âmbito do conteúdo a que se refere; os discursos são intérpretes. E Timeu evidencia bastante esta relação ao qualificar com adjectivos semanticamente muito próximos ambos referente e referido: diz ele que o que é estável e fixo (μονίμου καὶ βεβαίου: 29b6) é interpretado por discursos claros, estáveis e invariáveis (καταφανοῦς μονίμους καὶ ἀμεταπτώτους: 29b7), ao passo que aqueles que interpretam algo produzido como representação (ἀπεικασθέντος: 29c1), por serem eles próprios também representações (ὄντος δὲ εἰκόνοϋ: 29c2), estabelecem com aquilo que representam uma relação de verosimilhança e analogia (εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας: 29c2). Ora, seguindo o paralelo onto-epistémico estabelecido por Timeu, se o mundo é uma representação do arquétipo imutável, o discurso que lhe cabe fazer será o do segundo tipo que se situará no âmbito da verosimilhança²⁰¹; daí que Timeu avise logo Sócrates acerca do carácter da sua exposição e sublinhe alguns problemas que daí possam advir:

Portanto, ó Sócrates, se, no que diz respeito a variadíssimas questões sobre os deuses e sobre a geração do universo, não formos capazes de propor explicações perfeitas e totalmente

¹⁹⁹ 29b3-5: (...) περί τε εἰκόνοϋ καὶ περί τοῦ παραδείγματος αὐτῆϋ (...). ὡϋ ἄρα τοὺϋ λόγουϋ, ὄνπέρ εἰϋιν ἐξηγηταί, τοῦτότων αὐτότων καὶ συγγενεῖϋ ὄντας (...).

²⁰⁰ Johansen (2004, p. 50).

²⁰¹ Cf. Witte (1964, pp. 1-16); Ferrari (2007, pp. 6-7).

*concordantes consigo mesmas, não te admires; mas se providenciarmos discursos verosímeis que não sejam inferiores a nenhum outro, é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juízes, somos de natureza humana, de tal forma que, em relação a estes assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verosímil e não procurar nada para além disso.*²⁰²

Esta curiosa afirmação de Timeu faz referência a duas questões de extrema importância para o entendimento do tipo de mensagem que o *Timeu* pretende fazer passar e também da forma como o faz; o facto de toda ela ser aceite por Sócrates sem quaisquer reservas coloca-a num plano de ainda maior importância. Em primeiro lugar, refere que tanto ele como quem o ouve são apenas seres humanos e, por isso, nem, por um lado, lhe é permitido aflorar determinadas questões nem, por outro, lhes seria possível a eles compreendê-las; em segundo lugar, e mais importante, ao apontar o âmbito do verosímil como única alternativa, distingue muito claramente dois níveis discursivos: um, a que chama “discursos verosímeis” (29c8: [λόγους] εικότας), e outro, a que chama “narrativa verosímil” (29d2: εικότα μῦθον), de cujo confronto ressalta, obviamente, a partilha do termo εικός, que traduzimos por “verosímil”, mas também a associação deste termo a μῦθος, num caso, e a λόγος, noutra caso. Vejamos de que forma se manifestam estas expressões ao longo do discurso do protagonista e de que modo poderemos relacioná-las.

Além de neste prelúdio, a expressão εικός μῦθος aparece mais duas vezes. Na primeira delas, enquadra-se na secção em que Timeu fala sobre as cores²⁰³:

*Quanto às restantes cores, é relativamente evidente, a partir destes exemplos, a que misturas se devem assemelhar de modo a salvaguardar a narrativa verosímil.*²⁰⁴

Depois de ter abordado o modo como se formam algumas cores a partir de misturas mútuas, Timeu cessa a argumentação dizendo que, para os casos que não abordou, bastará aplicar o mesmo método; contudo, essa metodologia deve ter sempre em vista a salvaguarda da narrativa verosímil. É evidente que a preocupação de Timeu não se centra propriamente na validade de cada um dos

²⁰² 29c4-29d3: Ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντα πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχώμεθα εικότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εικότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

²⁰³ 67c-68d.

²⁰⁴ 68c7-68d2: Τὰ δὲ ἄλλα ἀπὸ τούτων σχεδὸν δῆλα αἷς ἂν ἀφομοιούμενα μείξεσιν διασῶζοι τὸν εικότα μῦθον.

processos que descreveu sobre a produção de cores nem naqueles que se possam vir a produzir ao seguir aquela metodologia, mas sim na sua adequação ao teor verosímil de toda a sua exposição, para aquém e para além desta parte em que aborda as cores; é a narrativa como o conjunto de tudo quanto disse que deve ser salvaguardada, bem como o âmbito em que se situa. De igual modo, Timeu toma a mesma posição quando discursa sobre os vários compostos que os elementos primários podem originar²⁰⁵:

*No que respeita às outras substâncias deste tipo, não será complicado discorrer sobre elas, se investigarmos a modalidade da narrativa verosímil.*²⁰⁶

A mesma metodologia deve ser aplicada às outras coisas que Timeu não refere directamente, tendo sempre em conta a macro-estrutura narrativa a que devem obedecer. Além disso, é evidente o estatuto de modalidade (ιδέαν) discursiva que reconhece ao εικός μῦθος, cuja função principal será servir de ponto de partida à investigação; é a narrativa verosímil que deve ser investigada, ou seja, os dados que faculta que devem ser discutidos. Ao referir que essa narrativa é uma modalidade, parece dar a entender que haverá uma outra, pois, se é essa narrativa que deve ser investigada, então a forma como esse processo toma corpo na linguagem deverá obedecer a uma modalidade diferente, caso contrário, estaríamos perante uma redundância de linguagem. Como veremos, a essa modalidade corresponde o εικός λόγος.

Ao longo da vasta narrativa que vai expondo, Timeu muitas vezes interrompe, por momentos, o papel de narrador de uma acção e assume o papel de crítico daquilo que diz, comentando, analisando e explicando alguns pormenores. Enquanto descreve a transição dos elementos como entidades amorfas para o estatuto de corpos, recorre às relações matemáticas e geométricas para esclarecer o modelo pelo qual o demiurgo se guiou e, assim, dar a conhecer o modo como atingiram a proporção²⁰⁷; é este um dos casos mais evidentes em que Timeu deixa de ser um narrador e passa a ser um demonstrador de uma teoria lógica²⁰⁸. Mais evidente será essa vertente lógica do discurso de Timeu se atentarmos à presença da matemática e da geometria na sua argumentação sobre a criação do mundo, ponto em que, segundo se crê, Platão tenha sido

²⁰⁵ 58c-61c.

²⁰⁶ 59c5-7: Τᾶλλα δὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ποικίλον ἔτι διαλογίσασθαι τὴν τῶν εἰκότων μύθων μεταδιώκοντα ιδέαν

²⁰⁷ 53b-54a.

²⁰⁸ Apud Gadamer (1980, p. 178).

pioneiro²⁰⁹. Anteriormente, quando falava sobre a finalidade da visão, já fora bastante explícito em deslocar a fonte daquilo que diz para a sua opinião, ao dizer que, em seu entender (κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον: 47a1-2), a visão é de extrema utilidade pois permite-nos observar os movimentos dos corpos celestes e daí partir para a compreensão do tempo e do universo²¹⁰. É bastante evidente, também do ponto de vista estilístico, a insistência no teor explicativo e também especulativo das deduções: Timeu tenta “esclarecer” (δηλοῦν: 53c1) e “afirma”, na primeira pessoa, (λέγω: 47b2), ou, por outra, engloba também os ouvintes nessa missão (ἐπορισάμεθα: 47b1; λεγέσθω παρ' ἡμῶν: 47b5; συνέψεσθε: 53c3; συγχωρησόμεθα: 53e5), embora tenha noção da falibilidade das observações (τούτου γὰρ τυχόντες ἔχομεν: 53e3). Mas, visto que se reporta à narrativa verosímil que vai expondo, que por sua vez se refere ao mundo do sensível, qual será o âmbito em que se situa aquilo que diz?

Logo após a anuência de Sócrates ao âmbito verosímil da sua narrativa, Timeu começa por descrever, em linhas gerais, o processo de fabricação do mundo, durante o qual diz que o demiurgo estabeleceu o pensamento na alma do mundo e, por sua vez, colocou a alma no corpo²¹¹; logo após dar a conhecer esta síntese da actividade demiúrgica, que, posteriormente, descreverá em pormenor, Timeu retira a primeira conclusão: o mundo é um ser-vivo com alma e pensamento²¹²; mas faz questão de referir que esta dedução é conforme a um discurso verosímil (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα: 30b7). De igual modo, numa das suas últimas, após ter recorrido desde o mundo até à geração do homem, o âmbito verosímil das observações à narrativa mantém-se (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα: 90e8) quando relembra o que dissera anteriormente sobre a degenerescência em mulheres, em gerações posteriores, dos homens que levam uma vida injusta²¹³.

A dada altura, numa das partes mais delicadas da sua exposição, quando Timeu tem necessidade de inserir na narrativa um terceiro nível ontológico – a χῶρα²¹⁴ –, diz:

Mas, prestando atenção ao que foi dito no início e ao poder dos discursos verosímeis, voltando ao princípio, tentarei abordar, de forma não menos verosímil, mas até mais, cada pormenor e também a totalidade do que dissemos. Voltando agora ao princípio dos discursos, invoquemos o deus, para que nos assista novamente e, a partir de uma exposição estranha e

²⁰⁹ Apud Brisson (2009, p. 218).

²¹⁰ 47a.

²¹¹ 30b.

²¹² 30c.

²¹³ Cf. 90e, 42b.

²¹⁴ 48e.

*inusitada, nos guie numa conclusão verosímil.*²¹⁵

Enquanto que na descrição da acção demiúrgica Timeu é apenas um narrador que, por isso, fala na terceira pessoa, assumindo somente o papel de intermediário entre acção e discurso, neste caso, é ele quem protagoniza: “tentarei” (πειράσομαι); e, também ao contrário do demiurgo, não diz que fará aquilo que pretende, mas sim que tentará fazê-lo, pois, ao contrário da divindade, ele é apenas humano, o que, como vimos, é decisivo para o âmbito em que desenvolverá o seu discurso. E, nesta altura em que deve passar à apresentação de algo tão complicado de referir como aquele terceiro nível ontológico – tanto é que tem necessidade de fazer uma nova invocação aos deuses –, tentará ser ainda mais verosímil, pois, neste caso, as suas observações partirão de uma exposição estranha e inusitada (ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως). O objectivo é, portanto, chegar a uma conclusão – apresentar um resultado – a partir do que diz a narrativa; mas, neste caso, o εἰκός μῦθος a que as suas observações se reportarão tem um carácter diferente, mais complexo e imbricado, pois também o objecto a que se refere é dessa natureza; daí que o discurso que produza acerca dessa narrativa seja também ele inusitado (ἀήθει λόγῳ: 53c1). Contudo, Timeu confia no poder dos discursos verosímeis (τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν).

Situando-se igualmente no âmbito do verosímil, as considerações de Timeu – digamos, o εἰκός λόγος – chocam com o critério de verificabilidade que anteriormente dizíamos ser próprio do λόγος; visto que não permite o apuramento da adequação ou não do enunciado ao referente, em que medida podemos conceber a validade destes discursos? Sabendo, então, que o que ele deduz não obedece àquele primeiro critério, procuremos a resposta na outra característica do λόγος: o carácter argumentativo. Ao longo das suas intervenções acerca da narrativa verosímil, Timeu demonstra constantemente uma preocupação em explicar um ponto de vista, pois tenta fornecer uma “exposição” (διηγήσεως: 48d6), uma “conclusão” (δόγμα: 48d6), e aspira a “apontar a causa” (αἰτιατέον: 57c9). Porém, tem noção de que aquilo que diz possa estar errado (τούτου γὰρ τυχόντες ἔχομεν: 53e3) e, por isso, pode haver alguém que tenha outra opinião (ἕτερα δοξάσει: 55d6), além do facto de se reportar a algo verosímil. Assim, aquilo que Timeu diz, por não poder ser definitivamente validado, situar-se-á no campo do hipotético e do especulativo, e a sua actividade consiste numa exploração de possibilidades, aproximáveis ou provisórias e não dogmáticas, a fim de que o seu discurso deduza proposições coerentes; o seu labor situa-se mais no campo da

²¹⁵ 48d1-48e1: Τὸ δὲ κατ' ἀρχὰς ῥηθὲν διαφυλάττων, τὴν τῶν εἰκότων λόγων δύναμιν, πειράσομαι μηδενὸς ἤττον εἰκότα, μᾶλλον δέ, καὶ ἔμπροσθεν ἀπ' ἀρχῆς περὶ ἐκάστων καὶ συμπάντων λέγειν. θεὸν δὴ καὶ νῦν ἐπ' ἀρχῇ τῶν λεγομένων σωτῆρα ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα διασφύζειν ἡμᾶς ἐπικαλεσάμενοι πάλιν ἀρχώμεθα λέγειν.

διάνοια²¹⁶ do que na argumentação constringente. Ainda assim, não carece de validade filosófica, pois pretende, acima de tudo, representar o universo²¹⁷, fazendo, para isso, uso de ferramentas como a matemática e a geometria.

Confrontando os excertos que acabámos de referir com o prelúdio à narrativa de *Timeu*, torna-se evidente que as duas modalidades discursivas, εἰκός μῦθος e εἰκός λόγος, desempenham papéis bastante distintos; enquanto que o primeiro tem um carácter narrativo, expositivo, não-analítico e não aspira a uma conclusão, já o segundo pretende partir do que refere o primeiro e analisá-lo por meio de uma argumentação que desembocará numa conclusão e, por outro lado, estabelecer também os pressupostos sob os quais se desenrolará a exposição. Em última instância, a própria enunciação inicial dos dois níveis ontológicos (οὐσία e γένεσις) e, posteriormente, a introdução de um terceiro – o da χώρα – é, por si só, uma operação do λόγος, pois estabelecê-los implica uma reflexão argumentativa e *a posteriori* sobre a narrativa²¹⁸. Daí que, como bem nota Mattéi, o *Timeu* consista numa descrição *mito-lógica* da criação do mundo: ao âmbito do λόγος pertencem aqueles axiomas iniciais do prelúdio e as ferramentas matemáticas e geométricas; ao do μῦθος cabem, como veremos posteriormente, os dois tipos de causas, primeiras e acessórias, que surgem identificadas com figuras simbólicas como o demiurgo ou a χώρα²¹⁹. Por este motivo, discordamos em absoluto com posições que consideram sinónimos εἰκός μῦθος e εἰκός λόγος²²⁰ e que defendem que o cerne desta questão reside no εἰκός e não tanto no facto de ser μῦθος ou λόγος²²¹, nem, por outro lado, aceitamos a opinião de Johansen, segundo o qual se distingam por o segundo ser mais verosímil do que o primeiro²²². Digamos apenas que ambas as modalidades discursivas devem ser tomadas isoladamente, bem como participam em igual medida do âmbito da verosimilhança, pois ocupam um lugar de nível idêntico na cadeia inteligível-discurso argumentativo: os pares devir-modelo, narrativa-devir, discurso-narrativa mantêm, todos eles, uma relação baseada no critério verosímil – o devir é verosímil ao modelo, daí que a narrativa sobre o devir seja também verosímil, bem como o serão os discursos feitos a partir dessa narrativa. A verosimilhança é, deste modo, o fio condutor que, por um lado, une os referentes aos referidos nos enunciados discursivos e, por outro, permite ligar os antípodas desta estrutura de referências: o

²¹⁶ Cf. Cruz (1997, p. 137).

²¹⁷ Cf. Brisson (2009, p. 218).

²¹⁸ Cf. Gadamer (1980, p. 160).

²¹⁹ Apud Mattéi (2002, pp. 192-193).

²²⁰ Cf. Cruz (1997, p. 134, n. 6).

²²¹ Partilham desta opinião Vlastos (1995, pp. 249-250) e Johansen (2004, pp. 62-63).

²²² Johansen (2004, p. 63).

inteligível e os discursos.

Contudo, resta ainda resolver uma questão levantada por esta metodologia que tem que ver com o facto de, por mais verosímil que seja um discurso (ou qualquer outra coisa), ele nunca será verdadeiro, pois, como diz Sócrates no *Crátilo* (432b), se uma imagem (εἰκών) tivesse os mesmos atributos que aquilo que representa, não seria uma imagem, mas sim o próprio objecto representado. Como dissemos, Platão concebe a verdade como adequação: um discurso será verdadeiro se o que afirma sobre um objecto estiver de acordo com a natureza desse objecto. Ora, no caso do *Timeu*, o objecto em causa é a fabricação do mundo sensível (27c), um processo empreendido pelo demiurgo num tempo anterior ao tempo cronológico dos homens, logo inacessível; ou seja, a confirmação de que a acção demiúrgica se terá processado exactamente como diz Timeu é impossível – somente um deus o poderia fazer (72d) –, o que implica que o critério de verdade não seja aplicável a este caso. Além disso, vimos que, para o nosso narrador, os discursos são congéneres daquilo que dão a conhecer; sabendo, desde o início do diálogo, que o mundo sensível é também ele uma imagem (εἰκών), é evidente que igualmente os discursos serão dessa natureza – isto é, verosímeis. Assim, um discurso – em ambas as suas modalidades: μῦθος e λόγος – sobre a fabricação do mundo sensível será **forçosa** e **unicamente** verosímil por estas duas razões incontornáveis: (1) a verdade do seu objecto é inacessível e (2) esse mesmo objecto é, já por si, uma representação.

Vejamos, em seguida, de que modo o âmbito da verosimilhança toma corpo no discurso através dos dois instrumentos que a formalizam: linguagem e mimese.

2.2 Linguagem e mimese

Diz Crítias, no início do diálogo a que dá o nome, que tudo quanto se diz é uma imitação ou representação (μίμησιν (...) καὶ ἀπεικασίαν: 107b5-6). A linguagem, enquanto processo de representação de alguma coisa por meio do discurso, carece, portanto, de exactidão que permita identificá-la com uma espécie de decalque; é manifestamente mimética, pois imita recriando aquilo que pretende referir, aquilo a que se reporta. A verosimilhança é, em si, imanente à linguagem. Assim sendo, esse carácter mimético da linguagem será ainda mais evidente quando refere algo que não pode ser identificado no sensível; por isso, Sócrates diz no *Fédon* que não é apropriado **assegurar** (δυσχυρίσασθαι: 114d1) que as suas teorias escatológicas são como ele diz que são, mas é mais prudente tê-las como prováveis (κινδυνεῦσαι: 114d5). É de acordo com esta prerrogativa que Platão cria no *Timeu* a modalidade do εἰκός para dizer o mundo, ao mesmo tempo que fornece a

única possibilidade de ligação entre o humano e o divino²²³; é no campo do especulativo e do hipotético, e não no âmbito da certeza assertiva, que se situará a narração de como se processou a criação do mundo sensível a partir dos arquétipos do inteligível – Timeu, aliás, faz questão de referir que, no que respeita à veracidade do que disseram sobre a alma, só um deus o poderá confirmar (72d). Conforme fora dito no *Sofista*, a forma como a Natureza engendra os seres-vivos é divina, isto é, não está ao alcance dos homens²²⁴; daí que o único modo de ter acesso aos mecanismos divinos seja através de um discurso que reproduza essas acções por meio da verosimilhança. Mas, no caso particular do *Timeu*, a ligação verosímil entre o que se diz e aquilo a que se refere o que se diz é ainda mais forte, pois a narrativa tem uma estrutura muitíssimo semelhante à da acção que descreve²²⁵: a formação do mundo assenta na reprodução mimética das Formas em particulares; de forma análoga, o discurso sobre este processo, para além de reproduzir ideias em palavras, aspira sobretudo, como veremos, ao estabelecimento de um modelo metafórico do mundo por meio da reconstituição desse processo original que se consuma pela imitação.

Como já dissemos anteriormente, a mimese não consiste num processo estático e linear de decalque de um modelo, mas, pelo contrário, implica uma dinâmica de reflexão e imaginação que visa a reconstituição analógica desse modelo a que se reporta. Dito isto, e tendo em conta a estreita ligação entre discurso e acção que dissemos existir no *Timeu* com particular evidência, estaremos em condições de procurar dois níveis miméticos: um discursivo e outro praxiológico; ou, de outro modo, um na narrativa de Timeu e outro na acção do demiurgo.

Que o mundo sensível é uma imitação do arquétipo inteligível é Timeu, ele próprio, quem o diz:

*Foi deste modo e por estas razões que esses astros engendrados que percorrem o céu assumiram um ponto de retorno, para que o mundo fosse o mais semelhante possível ao ser-vivo perfeito e inteligível, bem como para que constituísse uma imitação da sua natureza eterna.*²²⁶

(...)

Decerto que aqueles dois eram suficientes para o que expusemos anteriormente: um foi proposto como sendo o tipo do arquétipo, inteligível, e que é sempre imutável, e o segundo, como

²²³ Apud Charles-Saget (2005, p. 99).

²²⁴ Cf. Pl. *Sph.* 265c.

²²⁵ Sobre a relação entre o discurso de Timeu e aquilo que ele refere, vide Osborne (1996).

²²⁶ 39d7-39e2: Κατὰ ταῦτα δὴ καὶ τούτων ἕνεκα ἐγεννήθη τῶν ἄστρον ὅσα δι' οὐρανοῦ πορευόμενα ἔσχεν τροπίας, ἵνα τόδε ὡς ὁμοιότατον ἦ τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζῳῳ πρὸς τὴν τῆς διαίωνας μίμησιν φύσεως.

*uma imitação do arquétipo, sujeito ao devir e visível.*²²⁷

É notória, em ambos os casos, a condição de imitação (μίμησιν: 39e2; μίμημα: 49a1) a que o mundo sensível está remetido, condição essa que traz associada a distinção ontológica inicial entre οὐσία e γένεσις, colocando o que é imitado – o ser-vivo perfeito (τῷ τελέῳ ζῳῷ: 39e1) ou arquétipo (παραδείγματος: 49a1) – no âmbito do primeiro, e o resultado desse processo mimético no segundo. Ao criar o mundo sensível por meio da imitação do arquétipo, o demiurgo assemelha-se em grande medida a um artífice, pois, antes de produzir alguma coisa, tem em conta a forma a que essa coisa respeita, da qual assimilará, por meio de um processo cognitivo, as propriedades que, posteriormente, fará corresponder no material que trabalha; em suma, manipula um material à luz de um arquétipo²²⁸. Assim, o demiurgo põe os olhos nas coisas que se mantêm sempre iguais (τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ: 28a6-7) e, por meio de um acto intelectual, apreende essas formas (νοῦς ἐνούσας ιδέας τῷ ὃ ἔστιν: 39e7-8); partindo deste conhecimento prévio, age sobre o material de modo a dotá-lo de ordem, pois antes estava desordenado (πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὸν (...) εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας: 30a3-5).

Levando mais longe a caracterização da obra do demiurgo como uma actividade mimética, tenhamos, antes de mais, em conta que esta figura, em termos muito gerais, é um fabricante. Este seu carácter é, desde logo, confessado por Timeu no início da sua narrativa, pois a palavra que utiliza para o definir é, muito simplesmente, ποιητὴν (28c3). Embora fosse demasiado forçado traduzir a palavra por *poeta*, em virtude dos anacronismos que essa opção levantaria, não é de todo inconcebível que, ainda assim, procuremos nele alguns atributos que o possam caracterizar como tal e a sua actividade como algo semelhante à criação poética. Já dissemos que ela é mimética, o que a situa num âmbito muito próximo do poético; vejamos em medida podemos aproximá-la ainda mais, invocando, para o efeito, a forma como Platão descreve a actividade dos poetas e comparemo-la com o modo como, no *Timeu*, caracteriza o processo criativo levado a cabo pelo demiurgo. Primeiro que tudo, é exactamente a mesma palavra – ποιητής – que é usada quer para definir quer o fabricante do mundo neste diálogo²²⁹, quer para definir os poetas, um pouco por todo o *corpus* platónico²³⁰, o que, só por si, permite encetarmos uma aproximação deste tipo; mas as semelhanças não se resumem a este pormenor vocabular. Na *República*, numa altura em que se fala sobre o papel

²²⁷ 48e4-49a1: Τὰ μὲν γὰρ δύο ἰκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἐν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν.

²²⁸ Cf. Karfik (2007, pp. 130-137).

²²⁹ 28c3.

²³⁰ E.g. *Grg.* 485d, *Ion* 534b, *Lg.* 935e, *R.* 379a.

dos poetas na educação, a sua actividade (e também o produto dessa actividade) é descrita como uma fabricação (πλασθέντας: 377b6), criação (ποιήσωσιν: 377c1; ποιῶσιν: 379a3) e composição (συντιθέντες: 377d6). De forma análoga, no *Timeu*, a actividade do demiurgo é igualmente descrita no âmbito semântico dos verbos πλάσσω²³¹, ποιέω²³² e συντίθημι²³³. Quanto aos objectos desse acto criativo, se, no caso do *Timeu*, podemos deduzir que será o mundo, na *República* ele aparece explicitamente em todos os casos que citámos: μῦθος; uma outra relação se impõe. Se ambos os objectos pressupõem um mesmo tipo de actividade que lhes dá forma, formulada no discurso por expressões do mesmo âmbito semântico, é evidente que esses objectos se situarão também no mesmo âmbito, pois, como dissemos, os discursos são intérpretes do seu assunto porque deles são congéneres; ou seja, μῦθος e mundo partilham uma mesma estrutura cujo âmbito se situará, como veremos em seguida, no metafórico²³⁴.

Por outro lado, descendo um degrau na hierarquia deste primeiro nível mimético, as divindades que o demiurgo incumbe de fabricar o corpo humano, para que não lhe seja imputado o mal que o homem possa vir a cometer²³⁵, imitaram, por um lado, o próprio demiurgo (μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν: 42e8²³⁶), que os tinha criado a eles, e, por outro, a sua obra, criando o corpo humano à imagem do universo (τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα ἀπομιμησάμενοι: 44d3-4); conseqüentemente, os humanos, imitações do universo forjadas pelas divindades criadas pelo demiurgo, devem ter uma conduta à imagem do universo que está para eles como um padrão a imitar (τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα ἀπομιμησάμενοι: 88c7-8). Estamos, então, em condições de retomar a sequência de verosimilhança que une o inteligível aos discursos e sobrepor-lhe uma outra, mimética, a que dá corpo o desdobramento de imitações, desde o demiurgo em relação às Formas, das divindades em relação ao demiurgo e ao universo, até ao humano em relação ao universo. E é neste ponto que se entrecruzam os dois níveis miméticos; ao imitar o universo, por meio da observação, o homem está em condições de proceder como o demiurgo:

Foi o facto de vermos o dia e a noite, os meses, o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios que deu origem aos números que nos proporcionam a noção de tempo e a investigação sobre a natureza do universo. A partir deles foi-nos aberto o caminho da filosofia, um bem maior

²³¹ 42d, 73c, 74a, 78c.

²³² 31b, 31c, 34b, 35b, 36c, 37d, 38c, 45b, 71d, 76c, 91a.

²³³ 33d, 69d, 72e.

²³⁴ Cf. Reinhardt (1989, p. 131).

²³⁵ Cf. 42d.

²³⁶ Cf. 69c.

do que qualquer outro que veio ou possa vir alguma vez para a espécie mortal, oferecido pelos deuses.²³⁷

Observando, adquire os instrumentos – os números – para encetar um estudo sobre o meio que o rodeia; é assim que nasce a filosofia e é através dela que podemos reconstituir o processo de criação do universo. Por isso, Timeu, à semelhança de um poeta – como lhe chama Sócrates já no início do *Crítias* (ποιητής: 108b5) –, dedica-se a inverter o percurso desse processo que tenta deduzir regressivamente por meio da verosimilhança, começando por observar aquilo que foi gerado para produzir os discursos congêneres do assunto que lhe servirão de intérpretes.

Assim, vemos a sequência mimética praxiológica espelhada, a um nível discursivo, na narrativa de Timeu que, ao reportar-se ao devenida – gerado por um processo imitativo –, não poderá ser outra coisa senão verosímil. Tal como fora logo advertido no prelúdio, Timeu e os seus ouvintes são apenas humanos e, por isso, incapazes de ter acesso a outra dimensão para além daquela a que assomam pelo discurso verosímil. Estas limitações, para além de causarem impedimentos epistemológicos, acabam também por condicionar também a própria estruturação da narrativa, presa a contingências a que a estruturação do mundo não obedece. Deste modo, e se o carácter dessa narrativa só pode ser verosímil, de modo a que possa reconstituir a sequência mimética, ela situar-se-á obrigatória e forçosamente fora do âmbito do dialéctico-argumentativo e mais próxima do metafórico e imagético; essa narrativa é, como veremos, um mito.

2.3 A narrativa da criação do mundo como mito

Tenhamos em conta, primeiramente, que a narrativa de Timeu visa, acima de tudo, expor a forma como o mundo e tudo o que nele vive foram criados. Assim, após uma breve introdução (17a-27b), em que intervêm também Sócrates, Crítias e Hermócrates, cujo assunto se resume a algumas considerações dramáticas iniciais, à recuperação dos discursos do dia anterior e à breve referência ao mito da Atlândida de que, posteriormente, se ocupará o *Crítias*, Timeu começa a sua exposição monológica.

Primeiro que tudo, estabelece, num prelúdio inicial, os pressupostos à luz dos quais a narrativa se vai desenvolver (27d-29d) e, em seguida passa à exposição propriamente dita que podemos dividir em três partes: a primeira, que descreve as obras do Intelecto (29d-47e), nas quais

²³⁷ 47a4-47b2: Νῦν δ' ἡμέρα τε καὶ νύξ ὀφθεῖσαι μῆνες τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι καὶ ἰσημερίαι καὶ τροπαὶ μεμηχάνηται μὲν ἀριθμὸν, χρόνου δὲ ἔννοιαν περὶ τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν· ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μείζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔτε ἦξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν.

se incluem, num primeiro nível (macrocósmico), a fabricação do corpo do mundo (31b-34a) e a sua alma (34a-40d), e, num segundo nível (microcósmico), a produção da alma do homem (40d-44c) e do seu corpo (44c-47e), fase em que são introduzidas as divindades menores no processo de fabricação; na segunda parte da narrativa, Timeu descreve as obras da Necessidade (47e-69a), altura em que introduz o terceiro princípio ontológico e forja um “novo início” da narrativa (47e), bem como aborda a questão dos quatro elementos primários e as suas variedades (53b-61c), terminando com uma secção sobre as sensações e afecções (61c-69a); finalmente, numa terceira parte, fala sobre as obras produzidas em cooperação entre o Intelecto e a Necessidade (69a-92c), contando-se entre elas a criação das partes mortais da alma humana (69d-73b) e as partes do corpo que restavam (73b-76e) – secção em que intervêm, mais uma vez, as divindades menores –, das plantas (76e-77c), dos mecanismos que asseguram o funcionamento do corpo humano (77c-81e) e também das doenças (81e-92c); a estas três partes é aposta uma conclusão que fecha a narrativa.

Contudo, ao analisarmos algumas das explicações que Timeu vai dando ao longo da sua narrativa, constatamos que a ordem do seu discurso não corresponde exactamente à ordem da acção que ela descreve. Após ter discorrido sobre as obras do Intelecto e antes de entrar nas da Necessidade, vê-se na obrigação de dar um novo início à narrativa, pois terá que abordar alguns dos problemas que já abordou mas, desta vez, à luz de uma perspectiva diferente; ou melhor, à luz de novos pressupostos. Se logo no início tinha definido que havia dois princípios ontológicos, agora introduz um terceiro que lhe obriga a tomar um ponto de partida diferente do anterior (αὐθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντὸς ἔστω μειζόνως τῆς πρόσθεν διηρημένη: 48e2-3). Além da oscilação narrativa ou, se quisermos, da reformulação discursiva, como denúncia da incompatibilidade entre os níveis praxiológico e discursivo, surge-nos uma outra, talvez mais evidente, que tem que ver com a forma como os acontecimentos se sucedem. Aquando da descrição da criação do universo propriamente dito, Timeu fala primeiro sobre a constituição do corpo e só depois sobre a da alma, mas diz muito claramente que não foi essa a ordem que seguiu o demiurgo, que procedeu de modo inverso, para que a alma, por ser mais velha, governasse o corpo e não o contrário (34b-c).

O que realmente merece ser destacado à luz destas duas diferenças entre texto e acção é que a separação dos dois níveis se manifesta por meio de diferentes noções de tempo; é que, enquanto os humanos – ele e os seus ouvintes – necessitam de uma disposição cronológica dos acontecimentos, quer para narrá-los, quer para entendê-los, já o demiurgo age num tempo pré-cronológico, isto é, na ausência de tempo. É por isso que Timeu tem necessidade de proceder àqueles avanços e recuos narrativos, de modo a que possa fornecer uma explicação fidedigna e sólida (πιστῶ καὶ βεβαίῳ χρῆσασθαι λόγῳ: 49b5) de um processo que não circula à volta de um eixo temporal; só desta forma lhe é possível apresentar uma descrição sistemática, todavia

forçosamente cronológica, de algo que não é cronológico²³⁸. De modo a esclarecer esta questão, vejamos como aparecem descritas no texto cada uma destas dimensões temporais.

Na medida em que o mundo sensível era uma imitação do arquétipo eterno, necessitava de algo que imitasse também essa sua condição eterna, pois, como o mundo pertencia ao âmbito do devir, não poderia ser eterno; por isso, o demiurgo

*(...) pensou em construir uma imagem móvel da eternidade, e, quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número, que é aquilo a que chamamos tempo.*²³⁹

Tal como disséramos anteriormente, é através da observação dos corpos celestes que circulam no céu que os homens deduzem as noções de tempo através dos números e assim podem encetar uma investigação sobre o universo; ao construir esta imitação da eternidade, o demiurgo teve duas grandes preocupações: primeiro que fosse o mais semelhante possível (ὡς ὁμοιότατος: 38b8) ao arquétipo e, segundo, que fosse indissociável do céu, de modo a que através deste se medisse aquele²⁴⁰; ou seja, ao assemelhar-se ao máximo com o arquétipo, que é estável e fixo (μονίμου καὶ βεβαίου: 29b6), os discursos produzidos pelos homens acerca desse arquétipo granjeariam de um maior grau de fidelidade²⁴¹, já que seriam seus intérpretes. E essa imagem que se move de acordo com um número, que para nós, humanos, é o tempo, permite, simultaneamente, por meio da correlação número-unidade e tempo-eternidade²⁴², formular particularizações da eternidade como as noções de passado, presente e futuro, imprescindíveis para a estruturação dos acontecimentos na narrativa.

Mas afinal o que faz e quem é demiurgo?

Há poucas linhas atrás, dizíamos que o demiurgo, ao realizar as suas obras por meio de um acto mimético, era um artífice divino; ambos os predicados merecem um esclarecimento.

Logo no início da narrativa, após a anuência de Sócrates, Timeu começa por definir a entidade que constituiu o universo e o devir (γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστὰς: 29d7-e1) – embora não o nomeie directamente, Timeu refere-se obviamente ao demiurgo que já anteriormente

²³⁸ Cf. Tarán (1971, p. 373); Pinotti (1997, p. 81).

²³⁹ 37d5-7: (...) εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητὸν τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν.

²⁴⁰ Cf. Fialho (1990, p. 68).

²⁴¹ Cf. Ferrari (2007, p. 6).

²⁴² Cf. Soares (2006, pp. 6-7).

o tinha apontado como fabricante do devir (29a) – como um deus (ὁ θεός: 31a2) bom (ἀγαθός: 29e1) e livre de inveja (τούτου [φθόνος] δ' ἐκτός: 29e2), a melhor das causas (ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων: 29a5-6); daí que o que produza seja o mais belo (ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον: 30a7). Como é evidente, o estatuto divino do demiurgo não coincide de forma alguma com o das divindades tradicionais do Olimpo grego; ao contrário destes, que protagonizam episódios de adultério (Afrodite e Ares, por exemplo), guerras (a revolta dos Gigantes, por exemplo) e manifestam atributos opostos à bondade como a ganância (de Cronos e, posteriormente, de Zeus, por exemplo), bem como interferem em certa medida com a acção quotidiana dos homens – os Poemas Homéricos são bom exemplo disso ou, em última análise, inclusivamente os próprios rituais religiosos em que os homens devem honrar e alimentar os deuses através de sacrifícios –, o demiurgo é todo ele bom e, após ter criado a sua obra, retira-se, não interferindo mais. É, portanto, uma entidade divina que se situa num patamar superior ao das outras divindades. Isso é bastante evidente se atentarmos aos dois tipos de demiurgia que a narrativa de Timeu apresenta: a primeira, que diz respeito ao universo e à parte divina do homem, é da autoria do demiurgo; já a segunda, que trata das coisas mortais e da parte mortal do homem, foi delegada pelo demiurgo às divindades criadas por si.

Todavia, em sentido inverso, o demiurgo aparece caracterizado no texto mais como um homem do que como um deus. Quanto à sua caracterização (psicológica, bem entendido), é bom (ἀγαθός: 29e1) e bem-intencionado, pois age sempre em função do bem (βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεός ἀγαθὰ μὲν πάντα: 30a2). Chega a ter emoções; quando se apercebe de que a sua obra estava a tomar o rumo certo, já que representava com bastante verosimilhança o arquétipo, rejubilou e ficou satisfeito (ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς: 37c7). Além disso, também a sua metodologia é descrita à luz de critérios humanos, pois descobre por meio de um raciocínio (λογισάμενος οὖν ἤρισκεν: 30b1) e obedece a uma estrutura matemática (47b, 87c). O antropomorfismo do demiurgo é evidente igualmente ao nível estilístico, pois, em grande parte dos casos, é caracterizado com palavras no género masculino; o exemplo mais ilustrativo e importante será o facto de ser definido não como uma “causa” (αἰτία), mas como um causador (αἴτιος: 22c1). Como veremos de seguida, a caracterização antropomórfica não é inocente nem accidental.

Enquanto artífice, o demiurgo está ligado às mais diversas artes, de acordo com o que Platão estabelecera na *República* acerca da terceira classe de cidadãos²⁴³: como ferreiro, quando fabrica a alma do mundo (35a-40d) e lhe dá a forma de uma esfera armilar²⁴⁴; como pintor, desenha os

²⁴³ Vide Brisson (1998, p. 35).

²⁴⁴ Apud Brisson (1998, pp. 36-41; 2001, pp. 23, 288-291).

animais no universo (ἐπὶ τὸ πᾶν (...) διαζωγραφῶν: 55c5-6), isto é, os corpos celestes associados aos animais do Zodíaco; é também um modelador de cera, como lhe chama Timeu (ὁ κηροπλάστης: 74c6); como oleiro, para originar a massa óssea do corpo humano, pois, primeiro, peneira a terra (γῆν διαπτήσας: 73e1), em seguida mistura-a com o elemento líquido – a medula humedecida (ἐφύρασε καὶ ἔδευσεν μυελῶ: 73e2) – e, finalmente, dá-lhe a forma num torno (περιετόρνουσεν: 73e7); como tecelão, quando fabrica os sistemas respiratório e circulatório num entrançado (πλοκάνου: 78c1) semelhante a uma nassa (κύρτοι: 78b4); como agricultor, ao semear (σπαρείσας: 41e4), implantar (ἐμφυτευθεῖεν: 42a3) e enraizar (κατερρίζουν: 73b4) as almas nos corpos ou ainda, quando a medula é comparada a um solo arável (ἄρουραν: 73c7) que deve receber a semente (σπέρμα: 73c7). Em suma, a actividade demiúrgica é constantemente caracterizada com palavras do âmbito semântico da montagem e mistura de elementos como τεκταίνομαι²⁴⁵, συντίθημι²⁴⁶, συνίστημι²⁴⁷, μηχανάομαι²⁴⁸, μίγνυμι²⁴⁹ e κεράννυμι²⁵⁰, colocando-o muito próximo do que anteriormente dissemos ser um artífice. Mas, se no caso do artífice “convencional” o material que trabalha é bastante óbvio, no que trata ao demiurgo essa questão é bastante mais delicada. Dissemos que a actividade do demiurgo consistia em contemplar o arquétipo para trabalhar o material de modo a dotá-lo de ordem, ele que antes estava desordenado (πᾶν ὅσον ἦν ὄρατὸν παραλαβὼν (...) εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας: 30a3-5), mas não especificámos exactamente em que consistia esse material; e não fizemos porque o texto é omissivo a esse respeito. Ora, se a sua função é ordenar e organizar, como o confirmam as diversas ocorrências de palavras derivadas das raízes ταξ-²⁵¹ e κοσμ-²⁵² e impor a medida e a proporção onde a não havia (69b), por meio da geometria e da matemática (53b-c), a matéria-prima de que parte será obviamente o material pré-cósmico que existia na desorganização anterior à acção demiúrgica. Vejamos o exemplo dos elementos:

Na verdade, antes de isto acontecer, todos os elementos estavam privados de proporção e de medida; na altura em que foi empreendida a organização do universo, primeiro o fogo, depois a água, a terra e o ar, ainda que contivessem certos indícios de como são, estavam exactamente num

²⁴⁵ E.g. 28c, 30b, 36e, 68e.

²⁴⁶ E.g. 54d, 72e.

²⁴⁷ E.g. 30b, 31b, 32c, 36d, 37e, 48a, 53b, 57b, 73e, 81e.

²⁴⁸ E.g. 34c, 37e, 40c, 45b, 54b, 70c.

²⁴⁹ E.g. 35b, 42a, 47e, 57d, 59a, 68b.

²⁵⁰ E.g. 41d, 68b-d, 77a.

²⁵¹ E.g. 36d, 42e, 45b, 53b, 69c, 83a.

²⁵² E.g. 37d, 47d, 53a-b, 69c, 75d.

*estado em que se espera que estejam tudo aquilo de que um deus está ausente; a partir deste modo e desta condição, começaram a ser configurados através de formas e de números.*²⁵³

O trabalho produtivo do demiurgo, como vemos, não consiste numa criação *ab ovo*, pois ele age sobre um material pré-existente; tem que ver sim com uma configuração (διεσχηματίσατο) de acordo com uma matriz, a matemática, desse material pré-cósmico. Ao agir como ordenador/organizador, o demiurgo assemelha-se bastante a um administrador ou, em última análise, a um político, se a sua tarefa pretende impor a ordem onde ela não existia; metaforicamente, transmuta a anarquia do caos em sociedade cósmica. A este respeito, a própria palavra δημιουργός confirma essa orientação semântica, pois, noutros contextos, pode significar, precisamente, “magistrado”²⁵⁴. Deste modo, quando Timeu chama ao demiurgo “criador e pai do universo” (ποιητήν και πατέρα τοῦ παντός: 28c3-4), devemos entender esses epítetos, em primeiro lugar, à luz do que dissemos sobre o carácter mimético da criação demiúrgica, e, por outro lado, de acordo com esta função ordenadora; ou seja, será “pai” como educador e não como princípio de geração²⁵⁵. Também como pai, neste sentido de educador, o demiurgo é, para os homens, um exemplo a seguir. Segundo Druart²⁵⁶, a acção do demiurgo deve ser entendida à luz do que Platão diz no *Teeteto* (176b) acerca da necessidade de o homem se tornar o mais semelhante possível à divindade; além disso, ele é o arquétipo a que o filósofo deve aspirar.

Por outro lado, o sentido do epíteto “pai” adquire um significado distinto, aquando da introdução na narrativa do terceiro princípio ontológico, com o qual se articula por meio de uma imbricada rede metafórica; antes de explorarmos este problema, vejamos de que modo se processa essa viragem no discurso de Timeu.

Como já dissemos, no momento em que acaba de narrar as obras do Intelecto e passa às da Necessidade (48a), sente-se obrigado a reiniciar a sua narrativa e a desfazer a dicotomia ontológica οὐσία-γένεσις, acrescentando a estes dois tipos (δύο εἶδη: 48e3) aquilo a que ele chama “um terceiro de outra espécie” (τρίτον ἄλλο γένος: 48e4). É bastante explícito na diferenciação deste terceiro tipo em relação aos outros dois, implicando com ἄλλο γένος que se situará num plano distinto dos anteriores; retomando o que dissemos sobre a relação onto-epistémica entre discurso e

²⁵³ 53a7-b5: Καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως· ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἔχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅττα, παντάπασί γε μὴν διακεῖμενα ὥσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπῆ τινοσ θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς.

²⁵⁴ E.g. Arist. *Pol.* 1275b, Plb. 23.5.16, Th. 5.47. Cf. Brisson (1998, p. 50).

²⁵⁵ Cf. Druart (1999, p. 169).

²⁵⁶ Druart (1999, pp. 163, 175-178).

assunto, vejamos, em primeiro lugar, como ela se manifesta no caso deste terceiro tipo. Ao contrário dos outros dois, cuja relação é bastante clara, o modo de referir este tipo é misteriosamente chamado “um raciocínio como que bastardo” (λογισμῶ τιμι νόθῳ: 52b2), que carece de credibilidade (μόγις πιστόν: 52b2). À luz daquela relação que constitui um dos axiomas principais da narrativa, será inevitável que este carácter híbrido do discurso sobre este tipo se reflita no assunto a que se reporta; em três ocasiões distintas, Timeu caracteriza-o como “um tipo difícil e obscuro” (εἰδός χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν: 49a3), “invisível e amorfo” (ἀνόρατον εἰδός τι καὶ ἄμορφον: 51a7) que “participa do inteligível de um modo imperscrutável” (μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ: 51a7-b1). Deixando de parte os problemas de interpretação que esta descrição levanta, cujo âmbito foge ao nosso propósito, bem como têm sido alvo de análises intensivas e profundas²⁵⁷, a questão que nos ocorre levantar é: como formular um discurso que se reporta a algo imperscrutável?

A dificuldade em formular esse discurso é desde logo anunciada pela incapacidade de, muito simplesmente, o nomear; não só de Timeu, mas também de toda a crítica que durante séculos se tem dedicado a este problema, pois o modo como temos vindo a referi-lo – *χώρα* – é apenas uma das várias designações que lhe são atribuídas no texto – aquela que a tradição acabou por fixar²⁵⁸. Além desta, que traduziremos por “espaço” (*χώρα*: 52a8), este terceiro tipo recebe também as designações de “receptáculo” (ὑποδοχὴν: 49a6), “suporte de impressão” (ἐκμαγεῖον: 50c2), “mãe” (μήτηρ: 50d3, 51a5, 88d7), “aquilo em que” (τὸ δ' ἐν ᾧ: 49e7, 50d1, 50d6), “assento” (ἔδραν: 52b1) e “lugar” (τόπω: 52a6, 52b4), comparável a uma mãe (προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί: 50d2-3) e a uma ama (οἶον τιθήνην: 49a6). Todas estas denominações, que, de um modo geral, se enquadram numa descrição da *χώρα* como **suporte** de alguma coisa, apontam para uma concepção espacial deste tipo; contudo, a flutuação de termos como “espaço”, “lugar” e “aquilo em que” denuncia a impossibilidade de explicar exactamente *onde* é a *χώρα*; e definir algo como espacial sem indicar a sua localização é, em si, um contra-senso. Por isso, Timeu recorre ao metafórico, comparando a *χώρα* a uma mãe ou a uma ama, equivalendo a forma como interage com os arquétipos e com os particulares a um processo de impressão, de que ela é o suporte:

(...) recebe sempre tudo, e nunca em circunstância alguma assume uma forma que seja semelhante a algo que nela entra; jaz por natureza como um suporte de impressão para todas as

²⁵⁷ Vide, Cornford (1937, pp. 193-197); Cherniss (1954); Lee (1967); Zeyl (1975); Mesquita (1995, pp. 123-148); Reshotko (1997, pp. 121-137); Brisson (1998, pp. 180-197); Mattéi (2002, pp. 191-216); Miller (2003, pp. 73-93); Laurent (2006); Merker (2006); Ferrari (2007, pp. 10-12).

²⁵⁸ Vide Pradeau (1995, p. 397); Mattéi (2002, p. 197).

*coisas, sendo alterada e moldada pelo que lá entra, e, por tal motivo, parece ora com uma forma, ora com outra; mas o que nela entra e dela sai são sempre imitações do que é eternamente, impressas nela de um modo misterioso e admirável (...)*²⁵⁹

E, em última análise, faz coincidir as relações entre o arquétipo, a *χώρα* e os particulares, no contexto do processo de criação, com as que, precisamente, mediam a procriação entre os homens:

*É adequado assemelhar o receptáculo a uma mãe, o ponto de partida [isto é, o arquétipo] a um pai e a natureza do que nasce entre eles a um filho.*²⁶⁰

Ora, o que o recurso ao metafórico parece pôr em evidência é a incapacidade de explicar a *χώρα* com recurso ao método dialéctico-argumentativo, bem como o sentido das metáforas aponta sobretudo para a descrição dos seus aspectos funcionais mais do que para a explicação da sua essência²⁶¹; estas duas prerrogativas obrigam-nos a repensar o estatuto do espaço neste caso particular. Em primeiro lugar, se a descrição de um espaço é metafórica, é evidente que também o espaço em si se situe nesse âmbito, pois, como vem vinculado desde o prelúdio do *Timeu*, os discursos são intérpretes do seu assunto, porque lhes são congéneres. Portanto, o “aquilo em que” em que consiste a *χώρα* situar-se-á no plano do metafísico²⁶², num *lugar* que foge à caracterização geométrica e geográfica; é um espaço abstracto que, no lugar de localização, admite e representa uma possibilidade de localização, “uma pura abstracção”²⁶³. Por outro lado, se *Timeu* está preocupado em descrever a *χώρα* dum ponto de vista funcional, deixando de parte a sua essência, parece colocar de parte a sua validade ontológica. Porém, admitir esta possibilidade poderá chocar com o que nos diz o texto acerca dos três géneros:

é necessário que tenhamos em mente que há três géneros: aquilo que devém, aquilo em que

²⁵⁹ 50b8-c6: (...) δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενον τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον – τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων αἰεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν.

²⁶⁰ 50d2-4: Καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρὶ, τὸ δ' ὄθεν πατρὶ, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ.

²⁶¹ Apud Ferrari (2007, pp. 10-11).

²⁶² Apud Ferrari (2007, p. 18).

²⁶³ Mesquita (1995, p. 143).

*algo devém e aquilo à semelhança do qual se cria o que devém*²⁶⁴

É que esta tripartição deve ser lida à luz do que Timeu dissera anteriormente quando introduz este terceiro tipo, pois diz muito claramente que ele é “de outra espécie” (τρίτον ἄλλο γένος: 48e4), embora não refira que espécie é essa. Mas, sabendo que esse espaço não é senão uma abstracção, ou, reformulando por outras palavras, um artifício metodológico para pensar o espaço de contacto entre arquétipos e particulares, estaremos em condições de adiantar que a sua validade se encontrará *no* texto, o espaço de formulação de conceitos; ou seja, a χώρα goza de autonomia ontológica apenas ao nível textual, pois representa, por meio do discurso, um movimento de conceptualização; “não é senão o particular pensado eideticamente”²⁶⁵.

3. Mito e *mito-logia* (conclusão)

Pelo que foi dito ao longo destas páginas acerca do modo como Timeu estrutura a narrativa da criação do mundo, estaremos agora em condições de a considerar um mito, à luz dos pressupostos que definimos no início deste capítulo. Em primeiro lugar, desenvolve-se em torno de acções que se reportam aos tempos primordiais, ou melhor, a uma dimensão atemporal, já que é durante a acção desta narrativa que é criado o tempo dos homens, o tempo cronológico. Quanto ao espaço em que decorre, ele não pode ser geograficamente identificável, tratando-se sim de uma figuração de espaço, de acordo com o que dissemos acerca da χώρα, e, por outro lado, de uma ausência de espaço, no caso da acção do demiurgo. As personagens – o demiurgo, as divindades menores e, em última análise, também a χώρα, visto que também interage no processo criativo – situam-se numa dimensão sobrenatural e a sua acção consiste em fabricar uma imagem englobante do mundo, do homem e do que com ele o habita, a que preside uma lógica de organização e ordenação (relembremos a frequência de compostos de ταξ- e κοσμ-) que tenta atribuir um lugar a cada coisa ou, por outro lado, dar sentido ao lugar que cada coisa ocupa, sem que, com isso, pretenda explicar cada uma delas de forma pormenorizada. Ao sugerir uma origem do universo de interacção humana (mundo natural e homem) e, ao mesmo tempo, colocar como hipótese o seu fim²⁶⁶, proporciona ao homem um princípio e um fim, uma Génesis e um Apocalipse, entre os quais se possa situar e orientar.

²⁶⁴ 50c7-d2: (...) ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρηὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὄθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον.

²⁶⁵ Mesquita (1995, p. 146).

²⁶⁶ 38b.

A narração deste processo, longe de constituir um tratado de ciências naturais, assenta sobretudo numa codificação simbólica e metafórica de uma rede de acontecimentos também eles de índole metafórica e mimética. A figura do demiurgo, ainda que divina, é construída à luz de atributos humanos e é através deste antropomorfismo que o homem se pode identificar com a divindade, estabelecendo com ela uma relação mediada pela verosimilhança, à imagem do que o demiurgo fizera com Inteligível, relação essa que se lhe apresenta de modo ambíguo: por um lado, proporciona-lhe uma tomada de consciência da sua não-coincidência consigo mesmo, da sua desproporção causada pela sua condição de ser, simultaneamente, humano e divino, na medida em que encerra em si uma parte mortal e outra imortal (na alma) – e, como diz Timeu, o homem “é uma planta celeste e não terrena” (ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον: 90a6-7) –, mas o seu contacto com o divino não pode ser senão verosímil, e, por outro lado, permite-lhe superar essa desproporção consigo mesmo ao propor-lhe um modelo de acção divino – o demiurgo – em que possa ver espelhada a experiência humana universalizada. Interpretando aquilo que o demiurgo faz, o homem “conhece-se a si mesmo” através da identificação de *si* no outro; e por meio desta dialéctica identidade-alteridade consegue um rumo que seguir.

Contudo, a convivência das modalidades discursivas μῦθος e λόγος, tal como vimos a propósito da relação entre εἰκός μῦθος e εἰκός λόγος, obrigam-nos a admitir que o *Timeu* não é **exclusivamente** um mito. Além de tudo o que dissemos acerca do εἰκός λόγος, refiramos que esta modalidade discursiva desempenha um papel fundamental na estruturação de todo o *Timeu*. Em primeiro lugar, estabelece os axiomas iniciais à luz dos quais o mito é narrado, tais como os vemos no prelúdio inicial e permite nortear essa narração de modo a que seja adequada aos ouvintes, o que acontece, por exemplo, no segundo começo que Timeu tem necessidade de empreender para falar sobre as obras da Necessidade; de outro ponto de vista, é recorrendo às variantes do λόγος como a matemática e a geometria que se torna possível reconstituir a metodologia seguida pelo demiurgo para levar a cabo a sua tarefa. Por outro lado, é também através do λόγος que se torna possível aos homens extrair do mito algumas conclusões e é isso que tenta fazer durante os seus excursos explicativos apostos à narrativa. Contudo, como vai relembrando Timeu, esses λόγοι que aplica à narrativa situam-se no âmbito da verosimilhança, o que não será de estranhar, se tivermos em conta a máxima que tem sido seguida desde o início da obra: os discursos são intérpretes do seu assunto, porque deles são congéneres; ou seja, se o μῦθος é εἰκός, será inevitável que o λόγος produzido acerca dele também seja εἰκός. Em suma, os εἰκότα λόγοι de Timeu fecham o círculo da sequência mimética que liga o Inteligível ao homem – o demiurgo imita o arquétipo, as divindades menores imitam o demiurgo, o homem imita as divindades menores e o universo, produto do demiurgo – materializada no discurso através da linha de verosimilhança que une as duas modalidades e os

objectos a que se reportam.

Deste modo, a convivência de ambas as modalidades discursivas obriga-nos a ler o *Timeu* não como um mito, mas como uma *mito-logia*, em que ambas as modalidades convivem de um modo dialéctico, cuja finalidade será, no caso do mito, fornecer uma proposta verosímil, e, no caso do λόγος, uma série de ferramentas de concepção dessa proposta, em primeira instância, e, posteriormente, um conjunto de sugestões verosímeis acerca dela.

Finalmente, resta ainda responder a uma pergunta que a natureza do diálogo levanta: de que modo uma *mito-logia* **forçosa** e **unicamente** verosímil pode granjear, em Platão, validade filosófica? Cremos que a resposta a esta inquietante dúvida que ressalta da síntese do diálogo reside no enquadramento da narrativa nos axiomas cuja validade não deixa dúvidas, visto que o conteúdo da sua intervenção – verosímil – não é formulado simplesmente a partir da observação dos fenómenos sensíveis; pelo contrário, a reconstituição do processo de fabricação do mundo ensaiada por Timeu obedece àquilo a que, em Platão, é reconhecida mais validade filosófica: axiomas e pressupostos sólidos. São eles, neste diálogo em particular, a distinção ontológica *ser-devir* (ainda que a certa altura seja introduzido um terceiro, ele situa-se, como dissemos, num nível meramente textual), a relação entre imagem e arquétipo, o constrangimento onto-epistémico entre discurso e objecto do discurso, a dimensão metafísica da estrutura matemática a que o demiurgo obedece e a natureza divina do demiurgo. É, por exemplo, a partir do pressuposto de que o demiurgo é divino que Timeu chega à conclusão de que o universo é belo: como um deus é belo, a sua obra só poderá ser bela.

Assim, é por meio da verosimilhança e com base em axiomas sólidos que se torna possível produzir, com alguma segurança, um discurso filosoficamente válido; como diria Aristóteles, o poético fornece, através da verosimilhança, o universal através do particular; nos termos do *Timeu*, o εἰκός, formalizado por ambas as modalidades μῦθος e λόγος, fornece uma possibilidade válida de reconstituição de um processo inacessível: a fabricação do mundo.

III. Tradução anotada do *Timeu*

TIMEU

Sócrates: (17a) Um, dois, três; mas onde está, meu caro Timeu, o quarto dos nossos convidados de ontem, nossos anfitriões de hoje?

Timeu: Alguma doença o atingiu, ó Sócrates, pois, se dependesse de si próprio, não faltaria a este encontro.

Sócrates: Então, a tarefa de preencher o lugar do que está ausente cabe-te a ti e a estes aqui, não é verdade?

Timeu: (17b) Sem dúvida; e, dentro dos possíveis, não falharemos na nossa tarefa. De facto, não seria justo se, depois de nos teres recebido como é adequado fazê-lo com os hóspedes, nós – os que restamos – não te retribuíssemos de bom grado o festim.

Sócrates: Então, e vocês ainda se lembram de qual era o teor e o assunto que vos propus para a nossa conversa?

Timeu: Lembramo-nos de alguns temas, e os que nos tiverem escapado, tu estarás cá para no-los relembrar; ou, melhor ainda, se não achares inconveniente, passa-os em revista de forma breve e desde o princípio, de modo a que fiquem mais clarificados entre nós.

Sócrates: (17c) Assim seja. O essencial das minhas palavras de ontem tinha que ver com o tipo de estado¹ que me parece ser o melhor e a partir de que tipo de homens havia de ser composto.

Timeu: E de facto, Sócrates, o que nos disseste está perfeitamente de acordo com o que todos nós pensamos.

Sócrates: E não começámos por dividir a classe dos que trabalham a terra, em si, e por

¹ Πολιτεία.

separar este e os outros ofícios de artesãos da classe daqueles que defendem a cidade²?

Timeu: Sim.

Sócrates: (17d) E quando atribuímos, de acordo com a sua natureza específica, uma única profissão e ocupação a cada cidadão que lhe fosse adequada³, dissemos que aqueles que tivessem de lutar em favor de todos, tinham que ser exclusivamente guardiões da cidade, em relação a alguém de fora ou de dentro que cometesse algum crime. (18a) Tinham ainda de aplicar a justiça com moderação sobre aqueles que são regidos por eles e que por natureza são seus amigos, e de tratar com aspereza os inimigos a defrontar no campo de batalha⁴.

Timeu: Sem qualquer dúvida.

Sócrates: Com efeito, dizíamos, segundo creio, que a natureza da alma dos guardiões devia ser enérgica e, ao mesmo tempo, particularmente inclinada para a sabedoria, de modo a que conseguissem ser, em igual medida, moderados para uns e ásperos para os outros⁵.

Timeu: Sim.

Sócrates: E quanto à formação? Não haviam de ter formação no âmbito da ginástica e da música e de todas as matérias adequadas para eles⁶?

Timeu: Com certeza.

Sócrates: (18b) Além disso, foi dito que os homens assim formados não deviam nunca considerar sua pertença nem ouro nem prata nem qualquer outro bem; antes, como guardas, deveriam receber daqueles que protegem um pagamento pela sua guarnição, para ser gasto numa vida de partilha e convivência entre si, em permanente exercício da excelência e

²Cf. R. 374a-d.

³Cf. R. 369e-370c, 423d.

⁴Cf. R. 375c, 414b, 415d-e.

⁵Cf. R. 374e-376c.

⁶Cf. R. 376e-sqq., 403c-sqq., 410c-sqq.

dispensados do desempenho de outras funções⁷.

Timeu: Também isto foi dito deste modo.

Sócrates: (18c) E também, no que respeita às mulheres, mencionámos que o carácter delas devia ser concordante com o dos homens e com o deles harmonizado, e lhes deviam ser atribuídas as mesmas funções que a eles na guerra e nos restantes assuntos do dia-a-dia⁸.

Timeu: Também isto assim foi dito.

Sócrates: E no que respeita à procriação? Será que o carácter inusitado dessas considerações faz com que seja recordado facilmente, porque estabelecemos que todos os casamentos e os filhos seriam comuns. Deste modo se conseguia que ninguém reconhecesse como seus filhos o engendrado por si; (18d) antes, que todos considerariam todos como sendo da mesma família, tendo por irmãs e irmãos aqueles que fossem de idade aproximada, por pais ou avós dos pais os mais velhos e por filhos gerados pelos filhos os mais novos⁹?

Timeu: Sim, também isto é fácil de relembrar, como dizes.

Sócrates: E para que as crianças, na medida do possível, fossem à partida excelentes por natureza, lembrámos o que tínhamos dito sobre os governantes e as governantes: (18e) que deviam celebrar contratos de casamento em segredo, por meio de uma espécie de sorteio, para que os piores e os melhores se unissem, separada e respectivamente, com as suas semelhantes, de modo a que não se criasse entre eles qualquer inimizade por causa disso, uma vez convencidos de que o acaso era o motivo da sua união?

Timeu: Lembramos.

Sócrates: (19a) E também que tínhamos dito que deveriam ser criados os filhos dos

⁷Cf. R. 416d-417b, 464b-c.

⁸Cf. R. 456a-sqq.

⁹Cf. R. 460c-461e.

naturalmente bons, enquanto que os dos piores deveriam ser dispersos pelo resto da cidade¹⁰; mantidos todos sob observação durante o seu crescimento, deviam ser trazidos sempre de volta aqueles que se mostrassem dignos de tal e ser remetidos os inaptos para o local de onde aqueles tinham vindo?

Timeu: Assim foi.

Sócrates: Será que já passámos em revista exactamente o que ontem dissemos, na medida do que se pode recuperar dos assuntos principais, meu caro Timeu, ou querem regressar ainda a algum dos assuntos de que falámos e que eu tenha deixado para trás?

Timeu: **(19b)** De modo algum, pois isto foi exactamente o que dissemos, ó Sócrates.

Sócrates: Porventura querem ouvir agora o que diz respeito ao estado¹¹ que descrevemos e aos sentimentos que eu possa nutrir em relação a ele. Parecem-me ser semelhantes aos de alguém a que, ao contemplar animais belos, representados em pinturas ou efectivamente vivos mas a descansar, sobrevém o desejo de os ver em movimento e a exercitar, **(19c)** como numa competição, alguma das capacidades que parecem ser próprias dos seus corpos. É isso mesmo que eu sinto em relação à cidade que descrevemos. De facto, com prazer ouviria de alguém o relato sobre as disputas que uma cidade trava, as que ela mantém contra outras cidades, a forma correcta como chega à guerra e como, no seu decurso, se apresenta de acordo com a sua educação e formação não só nas práticas de combate como também na negociação de tratados com as outras **(19d)** cidades. Reconheço, Crítias e Hermócrates, que eu próprio não serei capaz de elogiar os homens e a cidade convenientemente. E esta minha posição nada tem de surpreendente: pelo contrário, mantenho a mesma opinião em relação aos poetas antigos e contemporâneos. Não é que eu desconsidere a estirpe dos poetas, mas é perfeitamente evidente que a raça dos imitadores imitará com facilidade e de modo excelente aquilo em que foi educada, porém torna-se difícil para qualquer um imitar bem o que não pertence à sua educação, sendo ainda mais difícil se a imitação for feita por meio de palavras. Penso que a casta dos sofistas se destaca por ter muita

¹⁰Εἰς τὴν ἄλλην πόλιν: quando precedido de artigo, o pronome ἄλλος traduz-se por “o resto” (cf. Goodwin §966).

¹¹ Πολιτεία.

experiência em (19e) variados tipos de discurso e noutras coisas belas. No entanto, tendo em conta que ela vagueia de cidade em cidade e pelas casas, sem dispor de uma morada própria, eu temo que não atinja¹² o que homens simultaneamente filósofos e políticos fazem na guerra e no campo de batalha por meio de actos e palavras e de como se relacionam entre si a falar e a agir. Sobra, portanto, a classe de pessoas da vossa condição que, por natureza e (20a) formação, toma parte de ambas as categorias. É que Timeu, que aqui temos, cidadão de Lócride, a cidade na Itália com melhor organização política¹³, que não fica atrás de nenhum dos outros em riqueza e linhagem, ocupou os mais altos cargos e recebeu as maiores das honras naquela cidade, e, na minha opinião, alcançou o ponto mais alto de toda a filosofia. Suponho que todos nós sabemos que Crítias não é um desconhecedor em qualquer das matérias de que falamos. Além disso, (20b) visto que muitos o testemunham, devemos acreditar que Hermócrates, em virtude da sua natureza e formação, é competente em todos estes assuntos. Por isso é que ontem, quando vocês pediram para discursar sobre o estado¹⁴, acedi de bom grado porque, depois de ter reflectido, percebi que ninguém seria mais adequado do que vocês para dar seguimento a esse discurso, se assim quiserem – é que entre os nossos contemporâneos, vocês são os únicos que, depois de preparar a cidade para uma guerra justificável, podem proporcionar-lhe tudo quanto lhe é conveniente. Uma vez que dissertei sobre o assunto que me tinha sido atribuído, a vosso cargo deixo (20c) aquilo a que agora me refiro. Tinham acordado que, depois de haverem reflectido em conjunto, me seria retribuído por vocês mesmos o banquete de discursos¹⁵. Aqui estou, então, preparado para tal e, mais do que ninguém, pronto para recebê-los.

Hermócrates: De facto, Sócrates, tal como disse Timeu¹⁶, nem faltará boa-vontade nem haverá qualquer motivo que impeça que tal se cumpra se cumpra. De igual modo, também nós ontem, logo depois de nos termos retirado daqui e chegado à casa de Crítias, o

¹²Ἀστοχον: literalmente, “algo que falha o alvo”. Platão recupera a concepção da retórica como uma actividade de dissimulação (cf. *Grg.* 463a).

¹³O sistema político-administrativo de Lócride é elogiado nas *Leis* (638b) e também por Píndaro numa das *Odes Olímpicas* (10.13).

¹⁴Πολιτεία.

¹⁵Embora ξένια signifique simplesmente “presentes de hospitalidade”, pode também ter representar a cerimónia comensal com que o anfitrião recebia os convidados. Neste caso, parece que Sócrates usa a palavra com esse sentido, repetindo a metáfora do banquete de palavras que usara neste (27b) e noutros diálogos (*Grg.* 447a, *R.* 352b, 354a-b) e recuperando o que dissera logo no princípio (17a).

¹⁶Cf. supra 17a-b.

nosso anfitrião, e ainda antes disso, enquanto percorríamos o caminho, fazíamos observações (20d) sobre isto mesmo. Este contou-nos uma estória de antiga tradição. Conta-a agora também a Sócrates, ó Crítias, para que ele considere se é adequada ou desadequada ao fim em vista.

Crítias: Fá-lo-ei, se igualmente parecer bem a Timeu, o nosso terceiro conviva.

Timeu: Parece-me bem, pois.

Crítias: Escuta, então, Sócrates, uma estória deveras ímpar, e contudo absolutamente (20e) verdadeira, como uma vez a contou Sólon¹⁷, o mais sábio de entre os Sete Sábios, que era familiar e muito amigo do meu bisavô Dropidas, tal como ele afirma com frequência na sua obra poética¹⁸. Contou-a a Crítias, nosso avô, que, já velho, nos narrava de memória que grandes e admiráveis feitos¹⁹ dos tempos antigos desta cidade, que tinham sido esquecidos graças ao tempo e à destruição da humanidade²⁰, e a mais grandiosa de todas, seria conveniente que ta déssemos a conhecer (21a) agora, para te oferecer um agradecimento e ao mesmo tempo, em jeito de hino, para elogiar neste louvor a deusa, de forma justa e autêntica, no dia da sua festa²¹.

Sócrates: Falas correctamente. Mas que feito é esse de que não temos notícia, e que foi realmente cumprido pela nossa cidade em tempos antigos, que Crítias vai narrar de acordo com o testemunho de Sólon?

Crítias: Passo a contá-lo, ainda que sob a forma de relato antigo que ouvi da boca de um homem entrado em anos. É que, Crítias, segundo dizia, tinha já perto de 90 anos,

¹⁷O relato de Crítias que se segue é a única referência que existe sobre este episódio entre Sólon e um sacerdote do Egipto, o que causa algumas dúvidas sobre se Platão usou uma fonte para esta narrativa ou se foi ele próprio que a criou. Sobre as implicações e validade do discurso de Crítias, vide Brisson (1982, pp. 32-49); Johansen (2004, pp. 24-47).

¹⁸Não há na obra de Sólon, pelo menos na que chegou até nós, qualquer referência a este nome.

¹⁹Μεγάλα καὶ θαυμαστά é, curiosamente, a expressão com que Heródoto e Tucídides abrem as suas obras. Desta feita, não pode deixar de ser notada na intervenção de Crítias uma certa inclinação para o discurso da História.

²⁰Trata-se das calamidades que provocaram o esquecimento dos acontecimentos e a destruição dos protagonistas e que vão ser descritas em seguida (21d, 22c-sqq.). Cf. *Criti.* 109d, 111a-sqq., *Lg.* 677A-sqq., *Plt.* 270c-d.

²¹Trata-se do Festival das Panateneias, dedicado à deusa Atena, durante o qual decorre a acção deste diálogo.

enquanto que eu (21b) ainda não teria bem dez. Por acaso, era o dia de Cureótis, o terceiro das Apatúrias²². Para as crianças estava reservado o que também nessa altura era costume por ocasião de cada uma dessas festas: os nossos pais organizavam-nos concursos de recitação. Foram declamados muitos poemas de muitos poetas, mas, como naquele tempo os de Sólon constituíam ainda novidade, muitos de nós, crianças, cantámo-los. Um dos elementos da fratria, fosse por realmente pensar desse modo, fosse para prestar como que uma homenagem a Crítias, disse que achava que, além de Sólon ser o homem mais sábio noutros assuntos, no que respeitava à poesia considerava-o o mais independente de todos os poetas²³ (21c). Então, o ancião – lembro-me bem –, muito agradado, disse a sorrir: “Ó Aminandro²⁴, era bom que ele não tivesse usado a poesia como passatempo, mas sim que se tivesse empenhado, como os outros, e tivesse dado corpo ao relato que para aqui trouxe do Egipto. Se as revoltas, entre outros males que encontrou quando cá chegou²⁵ não o tivessem obrigado a descurar a poesia, nem Hesíodo, nem Homero (21d), nem qualquer outro poeta se teria tornado mais célebre do que ele”. “Mas que relato é esse, Crítias?” – perguntou o outro. “– O relato era sobre o feito mais grandioso e, com toda a justiça, mais notável de todos quantos a nossa cidade praticou, mas que não perdurou até agora por causa do tempo e da morte daqueles que nele participaram” – respondeu ele. “Conta desde o princípio o que relatou e como o relatou Sólon e da boca de quem o ouviu como sendo verdadeiro” – pediu o outro.

(21e) “Há no Egipto – começou Crítias –, no extremo inferior do Delta, em redor da zona onde se divide a corrente do Nilo, uma região chamada Saiticos²⁶; e da maior cidade dessa região, Sais²⁷ – precisamente de onde era natural o Rei Ámasis²⁸ –, foi fundadora uma

²² As Apatúrias eram as festas que decorriam em todas as cidades Iónicas, à excepção de Éfeso e Cólofon (apud Hdt. 1.147), cujo terceiro e último dia – o de Cureótis – estava reservado à apresentação das crianças que tinham nascido nos 12 meses precedentes.

²³ Cremos que ἐλευθεριώτατον não se refere ao conteúdo temático ou qualquer outro aspecto literário da obra de Sólon, mas sim ao próprio homem – de facto, a palavra tem uma conotação principalmente sociológica e política. É que, ao contrário de poetas do seu tempo, como Píndaro, Simónides ou Baquilides, Sólon nunca escreveu versos por ser pago para isso nem para agradar a um patrono.

²⁴ Personagem desconhecida.

²⁵ Referência provável às revoltas que, nos finais do século VI a.C., afrontaram Atenas, antes de Sólon ter tomado o poder.

²⁶ Sobre esta região, vide Hdt. 2.152, 165, 172.

²⁷ Sobre esta cidade, vide Hdt. 2.28, 59, 62, 130-132, 163, 169-171, 3.16.

²⁸ Heródoto refere que Sólon, depois de ter composto as leis para os Atenienses, se ausentou durante dez anos e esteve em casa de Ámasis (cf. 1.29-30).

deusa cujo nome em Egípcio é Neith, e em Grego, segundo dizem os que lá vivem, Atena²⁹. Eles nutrem profunda simpatia pelos atenienses e dizem que, de certo modo, com estes têm afinidades.

Dizia Sólon que, enquanto por ali andou, era muitíssimo respeitado por eles, e que, a (22a) certa altura, ao questionar os sacerdotes mais versados sobre acontecimentos antigos, descobriu que nem ele nem nenhum outro Grego sabia, por assim dizer, quase nada sobre aquele assunto. Como ele pretendia induzir os anciãos a conversarem sobre acontecimentos antigos, pôs-se a contar as tradições ancestrais que há entre nós; falou de Foroneu, que se diz ter sido o primeiro homem³⁰, e de Níobe, de como (22b) Deucalião e Pirra sobreviveram ao Dilúvio, e discorreu sobre a genealogia dos que lhes sucederam, e tentou calcular há quantos anos tinha acontecido aquilo que contara, trazendo à memória as suas idades. Foi então que um dos sacerdotes já de muita idade lhe disse: “Ó Sólon, Sólon, vós, Gregos, sois todos umas crianças; não há um Grego que seja velho”. Ouvindo tais palavras, Sólon indagou: “O que queres dizer com isso?” “Quanto à alma, sois todos novos – disse ele. É que nela não tendes nenhuma crença antiga transmitida pela tradição nem nenhum saber encanecido pelo tempo. A causa exacta é (22c) a seguinte: muitas foram as destruições que a humanidade sofreu e muitas mais haverá, as maiores pelo fogo e pela água, mas também outras menores por outras causas incontáveis. Tomemos um exemplo, como o de Faetonte, filho de Hélios, que um dia atrelou o carro do pai, mas, por não ser capaz de seguir a rota do pai, lançou o fogo sobre a terra e ele próprio morreu fulminado. Esta narrativa é contada sob a forma de um mito (22d), pois a verdade é que os corpos que no céu giram à volta da terra sofrem uma variação e, de muito em muito tempo, sobrevém a destruição na terra por causa do excesso de fogo. Nessa altura, aqueles que vivem nas montanhas e em locais elevados e secos morrem em maior número do que os que vivem junto de rios ou do mar. Quanto a nós, é o Nilo, nosso salvador também em outras ocasiões, que nos livra de tais apuros com as suas cheias. Por outro lado, sempre que os deuses provocam um dilúvio para purificar a terra com água, são os boieiros e os pastores que ficam a salvo nas montanhas³¹, enquanto que aqueles que, entre vós, (22e) vivem nas cidades são arrastados para o mar pelos rios. Mas aqui nesta terra, nem num caso

²⁹Também Heródoto estabelece esta relação entre Atena e Neith e chega a referir um grande festival religioso que os egípcios organizavam em honra à deusa (cf. 2.59).

³⁰Alguns autores antigos (Clem. Al., *Strom.* 1.102; Paus. 2.15.5) consideravam Foroneu o primeiro homem.

³¹Como Crítias fará questão de referir no seu discurso (*Crítias* 109d), só as populações que vivem nas montanhas escapam aos dilúvios. O facto de estas pessoas desconhecerem a escrita justifica a inexistência de registos posteriores a essas calamidades.

nem no outro as águas correm pelos nossos campos, mas, pelo contrário, irrompem naturalmente do fundo da terra. Daí que seja este o motivo pelo qual se diz que as tradições mais antigas se conservam nesta região. Em boa verdade, em todos os locais onde nem o frio gélido nem o calor ardente perturbam, aí está sempre, em maior ou menor número, a raça humana. (23a). Assim, desde tempos remotos que, de tudo quanto se passa na vossa terra, aqui ou em qualquer outro local, de que nós tomemos conhecimento pelo que ouvimos dizer, se porventura se tratar de qualquer coisa de belo, grandioso ou de qualquer outra natureza, isso fica gravado nos nossos templos e mantém-se conservado. Por outro lado, acontece que em relação ao que se passa entre vós e entre outros, mal acaba de se ordenar o sistema de escrita e tudo o resto que faz falta a uma cidade, recai novamente sobre vós, durante o habitual número de anos, uma torrente vinda do céu, semelhante a uma doença, e apenas deixa entre vós os analfabetos e os que são estranhos às Musas, (23b) de tal forma que nasceis de novo, do princípio, tal como crianças, sem saber nada do que aconteceu em tempos remotos, quer aqui, quer entre vós. Em todo o caso, ó Sólon, as genealogias sobre as figuras de que acabas de nos falar diferem em pouco dos contos para crianças, pois eles recuperam apenas um único dilúvio na terra, ao passo que houve muitos antes desse. Mas, além disso, vós não sabeis que foi na vossa região que apareceu a mais bela e grandiosa casta de homens, da qual descendes tu e toda a cidade que é agora vossa, por ter restado desse tempo uma pequena semente (23c). É que vós perdestes a memória, pois morreram os sobreviventes sem terem legado o seu depoimento à escrita durante muitas gerações. E, de facto, ó Sólon, na época anterior à maior destruição causada pela água, a cidade que agora é dos Atenienses era a mais brava na guerra e incomparavelmente a mais bem governada em todos os aspectos. Dizem que deu origem aos mais belos feitos e às mais belas instituições políticas³² de entre todas as que debaixo do céu obtivemos notícia”. Sólon disse ter ficado surpreendido pelo que tinha ouvido (23d) e absolutamente desejoso de pedir aos sacerdotes que discorressem com pormenor e exactidão sobre tudo o que soubessem acerca dos seus concidadãos de outrora. Então, o sacerdote respondeu o seguinte: “É sem reserva alguma que to contarei, ó Sólon, por consideração a ti e à vossa cidade e, acima de tudo, por gratidão à deusa, a quem coube em sorte a vossa cidade e também esta, que ela criou e educou – primeiro a vossa, mil anos antes da nossa, (23e) depois de ter recebido de Geia e de Hefesto a semente de onde vós nascestes³³,

³² Πολιτεία.

³³Esta referência mítica a Atenas está intimamente relacionada com o Festival das Panateneias durante o qual decorre a acção deste diálogo. Segundo o mito, quando Atena se dirigiu junto de Hefesto para lhe pedir que

e depois esta aqui. Segundo os números gravados nos escritos sagrados, a nossa cidade foi organizada há oito mil anos. Portanto, vou falar-te brevemente sobre as leis dos cidadãos que viveram há nove mil anos e também do mais nobre dos feitos que levaram a cabo. Posteriormente, discorreremos (24a) sobre os pormenores referentes a todas estas questões e, em seguida, com vagar, pegaremos nos próprios textos. Quanto às leis, observa-as à luz das daqui, pois encontrarás cá muitos exemplos de leis que vigoravam naquele tempo entre vós: em primeiro lugar, a classe dos sacerdotes está separada, à parte das outras; em seguida, no que respeita aos artesãos, a cada um cabe uma função sem que se misturem umas com as outras: uma aos pastores, outra aos caçadores e outra aos agricultores³⁴. (24b) Já a classe dos guerreiros, conforme reparaste, está separada de todas as outras classes, estando obrigados por lei a não se dedicarem a nada mais para além do que diz respeito à guerra; além disso, em relação ao seu armamento, fomos nós os primeiros na Ásia³⁵ a equipá-los com escudos e lanças. É que a deusa o ensinou, tal como a vós, que fostes os primeiros a fazê-lo nesta região. Vês também quão diligente foi a nossa lei no que diz respeito à sabedoria³⁶ e desde o princípio estabeleceu harmoniosamente a ordem das coisas (24c), pois desvelou tudo a partir dos deuses em favor da ação humana, incluindo a arte da divinação e a medicina em benefício da saúde, e adquiriu todos os outros saberes que derivam daqueles³⁷. Toda esta ordem e sistematização³⁸ partilhou a deusa convosco nesse tempo e, fixou-vos uma pátria, antes de o fazer a outros, por aí ter identificado um equilíbrio de estações que haveria de dar origem aos homens mais inteligentes. (24d) Visto que a deusa era amante, simultaneamente, da guerra e da sabedoria, escolheu esse lugar e povoou-o antes de outros, porque era propício para criar os homens que mais se lhe assemelhassem. Vivíeis, portanto, regidos por aquelas leis, ainda melhores do que as nossas, e, além disso, com uma boa organização política, e éreis melhores do que todos os homens em virtude, como é de esperar de rebentos e discípulos dos deuses.

Muitos e grandes foram os feitos da vossa cidade que são motivo de admiração nos registos que deles aqui ficaram. Mas, entre todos eles, destaca-se um em grandeza e beleza;

fabricasse as suas armas, este tentou violá-la e, tendo Atena escapado, o sémen caiu à terra – Geia – da qual nasceu Ericciónio, um dos fundadores da cidade de Atenas. As Panateneias celebravam precisamente o nascimento de Ericciónio.

³⁴Sobre o sistema de castas que vigoraria no Egipto, vide Hdt. 2.164-168.

³⁵Segundo os relatos do *Timeu* e do *Crítias*, a Ásia estendia-se da margem direita do Rio Nilo para Este.

³⁶Φρόνησις.

³⁷Sobre a prática da medicina pelos Egípcios, vide Arist. *Pol.* 1286b; Diod. 1.82.3.

³⁸Σύνταξις.

(24e) os nossos escritos referem como a vossa cidade um dia extinguiu uma potência que marchava insolente em toda a Europa e na Ásia, tendo partido do Oceano Atlântico. Em tempos, este mar podia ser atravessado, pois havia uma ilha junto ao estreito a que vós chamais colunas de Hércules – como vós dizeis; ilha essa que era maior do que a Líbia e a Ásia juntas, a partir da qual havia um acesso para os homens daquele tempo irem às outras ilhas, e destas ilhas iam directamente para todo o território continental que se encontrava diante delas e rodeava o verdadeiro oceano³⁹ (25a). De facto, aquilo que está aquém do estreito de que falamos parece um porto com uma entrada apertada. No lado de lá é que está o verdadeiro mar e é a terra que o rodeia por completo que deve ser chamada com absoluta exactidão “continente”⁴⁰. Nesta ilha, a Atlântida, havia uma enorme confederação de reis com uma autoridade admirável, que dominava toda a ilha, bem como várias outras ilhas e algumas partes do continente; além desses, dominavam ainda alguns locais aquém da desembocadura: (25b) desde a Líbia ao Egipto e, na Europa, até à Tirrénia. Esta potência tentou, toda unida, escravizar com uma só ofensiva toda a vossa região, a nossa e também todos os locais aquém do estreito. Foi nessa altura, ó Sólon, que, pela valentia e pela força, se revelou a todos os homens o poderio da vossa cidade, pois sobrepôs-se a todos em coragem e nas artes da guerra, (25c) quando liderou o exército grego e, depois, quando foi deixada à sua própria mercê, por força da desistência dos outros povos e correu riscos extremos. Mas veio a erigir o monumento da vitória ao dominar quem nos atacava; impediu que escravizassem, entre outros, quem nunca tinha sido escravizado, bem como todos os que habitavam aquém das colunas de Hércules, e libertou-os a todos sem qualquer reserva⁴¹. Posteriormente, por causa de um sismo incomensurável e de um dilúvio que sobreveio num só dia e numa noite terríveis⁴² (25d), toda a vossa classe guerreira foi de uma só vez engolida pela terra, e a ilha da Atlântida desapareceu da mesma maneira, afundada no mar. É por isso que nesse local o oceano é intransitável e imperscrutável, em virtude da lama que aí existe em grande quantidade e da pouca profundidade motivada pela ilha que submergiu⁴³.”

(25e) Acabas de ouvir, ó Sócrates, o essencial do relato de Crítias, o ancião, segundo o

³⁹Isto é, o Oceano Atlântico

⁴⁰Evocação do mito que Sócrates refere no fim do *Fédon* (108c-114c).

⁴¹Cf. *Mx.* 239a-sqq.

⁴²Este dilúvio é igualmente referido no *Crítias* (112a) e também por outros autores (Arist. *Mete.* 343b, 368b; Pausânias 7.24).

⁴³Semelhante testemunho dá Aristóteles nos *Meteorológicos* (354a).

que ele ouviu de Sólon. Ontem, enquanto tu falavas sobre o estado⁴⁴ e dos homens que referias, eu fiquei atónito ao recordar-me disto de que agora vos falo, por me aperceber de que, miraculosamente e por obra de um acaso, sem que fosse tua intenção, tinhas coligido muito do que Sólon dissera. Ainda assim, não quis falar de improviso, pois não me lembrava o suficiente, em virtude do tempo decorrido. (26a) Portanto, decidi que seria preciso que eu próprio recuperasse adequadamente tudo isto, antes de vo-lo contar deste modo. Por isso, concordei prontamente com as tuas determinações de ontem, acreditando que, em todos os casos como este, o encargo mais importante é propor um discurso que seja adequado aos objectivos e possa ser suficientemente vantajoso para nós. Deste modo, tal como Hermócrates disse, ontem, mal saí daqui, repeti-lhes⁴⁵ aquilo de que me lembrava, e, depois de me ter ido embora, reflecti durante a noite e recuperei quase tudo. (26b) Em boa verdade, o que se aprende na infância, segundo se diz, fica admiravelmente retido na memória. Com efeito, o que ouvi ontem, não sei se eu o conseguirei trazer de novo à memória por completo, enquanto que no que respeita ao que apreendi há já muito tempo, ficaria absolutamente admirado se me escapasse alguma coisa. (26c) De facto, era com tanto prazer e entusiasmo infantil que as escutava, além de o ancião mas contar de bom grado, enquanto lhe fazia perguntas repetidamente, que, tal como aquele tipo de escrita em pintura encáustica⁴⁶ que subsiste, se tornaram para mim indeléveis. Assim, logo ao amanhecer, contei-lhes⁴⁷ esta estória, de modo a que me acompanhassem no relato. E agora, pois foi por causa disso que referi tudo isto, estou preparado, ó Sócrates, a relatá-lo não só no que se refere aos seus aspectos principais, mas também ao pormenor, tal como o ouvi; quanto aos cidadãos e à cidade que tu ontem nos descreveste como num mito, ponhamo-los aqui, transportando-os para a realidade⁴⁸, como se aquela cidade fosse esta aqui (26d), e suponhamos que aqueles cidadãos que tu tinhas em mente são os nossos antepassados – os reais –, aqueles de que falava o sacerdote. Estarão em absoluta harmonia e nós não estaremos fora de tom se dissermos que eles são os que existiram naquele tempo. Assim, dentro dos possíveis, tentaremos todos em conjunto ocuparmo-nos da tarefa que nos entregaste. Portanto, ó Sócrates, é preciso ter em atenção se este discurso está de acordo (26e) com o nosso propósito, ou se devemos procurar um outro em substituição

⁴⁴ Πολιτεία.

⁴⁵ Hermócrates e Timeu.

⁴⁶ Método de pintura que consistia em aplicar cera aquecida numa base metálica. Plínio, na sua *História Natural* (35.149), dá uma descrição deste procedimento.

⁴⁷ Hermócrates e Timeu.

⁴⁸ Ἐπὶ τὰληθές.

dele.

Sócrates: E que outro discurso, ó Crítias, poderíamos nós preferir melhor que este, que seja ainda mais adequado ao festival da deusa que celebramos, pois está-lhe intimamente ligado, e, além disso, é muito relevante o facto de não se tratar de uma narrativa forjada, mas sim de um discurso do real⁴⁹. Com efeito, como e onde encontraríamos outros, caso deixássemos este de lado? Não é possível. Agora, boa sorte, pois é a vós que compete falar; quanto a mim, (27a) em troca dos discursos de ontem, mantenho-me em silêncio e retribuo o papel de ouvinte.

Crítias: Observa, então, ó Sócrates, o programa que preparámos para a tua recepção. Com efeito, pareceu-nos que Timeu, por de nós ser o mais entendido em astronomia, e o que mais se empenhou em conhecer a natureza do mundo⁵⁰, deveria ser o primeiro a falar, começando pela origem do mundo e terminando na natureza do homem. Depois dele, serei eu, como se dele tenha recebido os homens gerados pelo seu discurso, e de ti tenha recebido um certo número de homens educados de forma particularmente apurada. Então, (27b) de acordo com as palavras e a lei de Sólon, depois de os trazer à nossa presença, como se estivessem perante juízes, fá-los-ei cidadãos desta cidade, como se fossem os Atenienses de outrora, cuja existência permanece esquecida e foi agora tirada do esquecimento pelo testemunho dos escritos sagrados. Daqui em diante, farei o meu discurso como se na verdade se tratasse de cidadãos e de Atenienses.

Sócrates: Perfeito e brilhante me parece o banquete de discursos que vou receber em troca do que ofereci. É então a tua vez de discursar, segundo me parece, ó Timeu, depois de invocares os deuses, de acordo com o costume⁵¹.

Timeu: É bem certo, ó Sócrates, que todos quantos (27c) partilhem o mínimo de bom-

⁴⁹ Ἀληθινὸν λόγον.

⁵⁰ Κόσμος. Trata-se do mundo organizado que resultou da acção demiúrgica, cujo desenrolar Timeu descreverá de seguida. Note-se que por “mundo” devemos entender não só o planeta Terra, mas sim o conjunto de todos os astros conhecidos na época de Platão e o céu.

⁵¹ É comum, em Platão, a invocação de uma divindade antes de iniciar um discurso (*Ep.* 8 353a, *Epin.* 980c, *Lg.* 887c, *Phlb.* 25b).

senso⁵², sempre que iniciam algum empreendimento, pequeno ou grande, invocam sempre, de algum modo, um deus. Quanto a nós, que nos preparamos para produzir discursos sobre o universo – sobre como deveio ou se de facto nem o toca o devir –, caso não tenhamos perdido por completo o discernimento, é inevitável que invoquemos deuses e deusas, e roguemos que tudo o que dissermos seja conforme ao seu intelecto⁵³ e esteja em concordância com o nosso. (27d) E no que respeita aos deuses, seja esta a nossa invocação. No que nos toca, convém que os invoquemos para que vocês aprendam com facilidade e que eu exponha da melhor forma possível o que penso sobre o assunto que tenho perante mim.

Na minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é eternamente e não devém, e o que é aquilo que devém sempre (28a), sem nunca ser⁵⁴? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão⁵⁵: pois é imutável⁵⁶; enquanto que o segundo é objecto da opinião e da irracionalidade dos sentidos⁵⁷ e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca. Ora, tudo aquilo que devém é inevitável que devenida por alguma causa, pois é impossível que alguma coisa devenida sem o contributo duma causa⁵⁸.

⁵²Σωφροσύνη.

⁵³ Νοῦς. Trata-se da faculdade de inteligir as Formas; é partilhada por deuses, *daimones*, homens e inclusivamente pela alma do mundo. Esta mesma designação é aplicada à sede humana dessa faculdade, a parte racional e imortal da alma, razão pela qual a traduziremos do mesmo modo. Nos casos em que o sentido se distancie desta significação principal, optaremos pela solução mais adequada que justificaremos em nota.

⁵⁴ Trata-se da famosa distinção platónica entre “o que é” (τὸ ὄν) e “o que devém” (τὸ γιγνόμενον), isto é, entre o que pertence ao inteligível e o que diz respeito ao mundo sensível. É à luz deste axioma ontológico que se vai desenvolver todo o discurso de Timeu. Quanto à tradução destes termos basilares, se os derivados de εἶμι não causam quaisquer problemas, já os de γίγνομαι requerem um esclarecimento prévio. Dada a multiplicidade de outras hipóteses como “gerar”, “nascer” ou “criar”, optámos por “devir” (conjugado como composto de “vir”) por considerarmos que seria aquele que manteria mais proximidade com o termo consagrado para γένεσις (“o devir”), bem como evidenciaria o contraste entre os dois níveis ontológicos; além disso, esta forma está atestada em estudos platonistas de língua portuguesa de autoridade inegável (e.g. Mesquita, 1995, p. 125). Por outro lado, sempre que a oposição *ser-devir* não está patente no texto grego, optámos por traduzir γίγνομαι (e respectivos compostos) por “gerar”, um termo complementar que mantém a noção de pertença ao devir (Santos, 2004, p. 16, n. 13), ao mesmo tempo que garante a proximidade semântica com o original grego, principalmente no que respeita à acção demiúrgica (contexto em que γίγνομαι ocorre com mais frequência), a qual, no fundo, consiste num processo de geração.

⁵⁵ Νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν.

⁵⁶ Αεὶ κατὰ ταῦτ᾽ ὄν: literalmente, “aquilo que está sempre de acordo com o mesmo”. Trata-se do arquétipo (παράδειγμα) que, além de inteligível, é imutável, pois não está sujeito às oscilações do devir.

⁵⁷ Μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν: literalmente, “opinável com o auxílio da percepção sensível privada de razão”. Ao contrário do “que é”, “o que devém” não é fonte de saber estável, pois, além de se encontrar em constante mutação, só pode ser apreendido pela falibilidade dos sentidos e não por meio da razão.

⁵⁸ Tal como é referido em muitos outros diálogos de Platão (Lg. 891e, Phd. 98c, 99b; Phlb. 27b), também no

Deste modo, o demiurgo põe os olhos no que é imutável e que utiliza como arquétipo⁵⁹, quando dá a forma e as propriedades ao que cria. É inevitável que tudo aquilo que perfaz deste modo seja belo. (28b) Se, pelo contrário, pusesse os olhos no que devém e tomasse como arquétipo algo deveniente, a sua obra não seria bela.

Quanto ao conjunto do céu ou mundo – ou ainda, se preferirmos chamar-lhe outro nome mais adequado, chamemos-lhe esse –, temos que apurar primeiro, no que lhe diz respeito, aquilo que subjaz a todas as questões e deve ser apurado logo no princípio: se sempre foi, sem ter tido origem no devir, ou se deveio, originado a partir de alguma origem. Deveio, pois é visível e tangível e tem corpo, assumindo todas as propriedades do que é sensível⁶⁰; e o que é sensível, que pode ser compreendido por uma opinião fundamentada na percepção dos sentidos, (28c) devém e é deveniente, como já foi dito⁶¹. Dissemos também que o que devém é inevitável que devenha por alguma causa. Porém, descobrir o criador e pai do universo é uma tarefa difícil e, a descobri-lo, é impossível falar sobre ele a toda a gente⁶². Mas ainda quanto ao mundo, temos que apurar o seguinte: aquele que o fabricou produziu-o a partir de qual dos dois arquétipos (29a): daquele que é imutável e inalterável⁶³ ou do que devém. Ora, se o mundo é belo e o demiurgo é bom, é evidente que pôs os olhos no que é eterno; se fosse ao contrário – o que nem é correcto supor –, teria posto os olhos no que devém. Portanto, é evidente para todos que pôs os olhos no que é eterno, pois o mundo é a mais bela das coisas devenientes e o demiurgo é a mais perfeita das causas. Deste modo, o que deveio foi fabricado pelo demiurgo que pôs os olhos no que é imutável e apreensível pela razão e pelo pensamento⁶⁴. (29b)

Assim sendo, de acordo com estes pressupostos, é absolutamente inevitável que este mundo seja uma imagem⁶⁵ de algo⁶⁶. Mas em tudo, o mais importante é começar pela origem

Timeu, não só neste ponto, como também noutras ocasiões (29d, 38d, 44c, 46d-e, 57e, 64d, 68e-69a, 87e), o que pertence à dimensão do devir depende de uma causa.

⁵⁹ Παράδειγμα. Cf. infra n. 102.

⁶⁰ Αἰσθητά.

⁶¹ Cf. supra 27d-28a.

⁶² Este passo em que *Timeu* aborda a natureza do demiurgo foi muitíssimo citado e discutido ao longo dos séculos por autores de todas as orientações filosóficas e religiosas, mas principalmente por teólogos cristãos e judeus, que o utilizaram para fundamentar a crença monoteísta; sobre este assunto, vide Nock (1962, pp. 79-83).

⁶³ Ὄσαύτως. Isto é, que nunca se torna “outro”. Além de isentas de corrupção por acção do devir, o arquétipo mantém sempre a sua identidade, nunca assumindo atributos de outra coisa. Cf. infra n. 103.

⁶⁴ Πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν.

⁶⁵ Εἰκόν.

natural. Assim, temos que distinguir, no que diz respeito a uma imagem e ao seu arquétipo, o seguinte: os discursos explicam aquilo que é seu congênere⁶⁷. Por isso, os discursos claros, estáveis e invariáveis explicam, com a colaboração do intelecto, o que é estável e fixo – e tanto quanto convém aos discursos serem irrefutáveis e insuperáveis, em nada devem afrouxar esta relação – e quanto aos que se reportam ao que é copiado do arquétipo, sendo ele próprio uma cópia, (29c) estabelecem com essa cópia uma relação de verosimilhança e analogia; conforme o ser⁶⁸ está para o devir⁶⁹, assim a verdade está para a crença⁷⁰. Portanto, ó Sócrates, se, no que diz respeito a variadíssimas questões sobre os deuses e sobre a geração do universo, não formos capazes de propor explicações perfeitas e totalmente concordantes consigo mesmas, não te admires; mas se providenciarmos discursos verosímeis que não sejam inferiores a nenhum outro, é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juizes, somos de natureza humana, de tal forma que, em relação a estes assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verosímil e não procurar nada para além disso⁷¹. (29d)

Sócrates: Excelente, ó Timeu; devemos sem dúvida alguma aceitá-lo, tal como propões. Acolhemos o teu prelúdio com admiração, mas agora termina a ária sem interrupção⁷².

Timeu: Digamos, pois, por que motivo aquele que constituiu o devir e o universo os constituiu. Ele era bom, e no que é bom jamais nasce inveja (29e) de qualquer espécie. Porque estava livre de inveja⁷³, quis que tudo fosse o mais semelhante a si possível. Quem aceitar de homens sensatos que esta é a origem mais válida do devir e do mundo estará a aceitar o raciocínio mais acertado. (30a) Na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder⁷⁴, não existisse nada imperfeito; deste modo,

⁶⁶ Cf. *Plt.* 277d, *R.* 472c, 500e, 561c.

⁶⁷ Συγγενής.

⁶⁸ Οὐσία.

⁶⁹ Γένεσις.

⁷⁰ Conclusão da alegoria da linha epistemológica formulada na *República* (511d-e, 533e-534a).

⁷¹ Cf. *Criti.* 107a-108a.

⁷² A mesma metáfora é utilizada na *República* (531d).

⁷³ Para Platão, um deus é sempre bom e tudo o que é bom está livre de inveja (cf. *Phdr.* 247a, *República* 379b).

⁷⁴ Esta noção de limitação relativa é muitíssimo frequente ao longo da intervenção de Timeu (32b, 37d, 38c, 42e, 53b, 65c, 71d, 89d).

pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, a ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo.

Reflectindo, (30b) descobriu que, a partir do que é visível por natureza, de forma alguma faria um todo privado de intelecto que fosse mais belo do que um todo com intelecto, e que seria impossível que o intelecto se gerasse em algum lugar fora da alma⁷⁵. Por meio deste raciocínio⁷⁶, fabricou o mundo, estabelecendo o intelecto na alma e a alma no corpo, realizando deste modo a mais bela e excelente obra por natureza. Assim, de acordo com um discurso verosímil, é necessário dizer que este mundo, que é, na verdade, um ser-vivo (30c) dotado de alma e de intelecto⁷⁷, foi gerado pela providência⁷⁸ do deus.

Dito isto, devemos agora ocupar-nos do que se deu a seguir: à semelhança de qual dos seres-vivos constituiu o mundo aquele que o constituiu. Assumamos que não foi à semelhança de qualquer um daqueles seres-vivos que por natureza formam uma espécie particular – pois nada do que se assemelha ao que é incompleto pode tornar-se belo –, mas estabeleçamos que o universo se assemelha o mais possível àquele ser-vivo de que os outros são parte, quer individualmente, quer como classe. De facto, esse ser-vivo compreende em si mesmo e encerra todos os seres-vivos dotados de intelecto, tal como este (30d) mundo nos compreende a nós e a todas as outras criaturas visíveis. Assim, por querer assemelhá-lo ao mais belo de entre os seres dotados de pensamento, ao mais perfeito de todos (31a), o deus constituiu um ser-vivo único que contivesse em si mesmo todos os seres-vivos que se lhe assemelhassem por natureza.

Então, será correcto declarar que há um único céu ou será mais correcto dizer que há vários ou até infinitos? Há um único, já que foi fabricado pelo demiurgo de acordo com o arquétipo⁷⁹. É que aquele que abrange todos os seres-vivos dotados de intelecto não pode, de modo algum, vir em segundo lugar, a seguir a outro. Caso contrário, deveria haver um outro ser-vivo que abrangesse aqueles dois, do qual esses dois seriam uma parte, e seria mais correcto dizer que o mundo não se assemelharia a esses dois, mas sim àquele que os

⁷⁵Reafirmação do postulado formulado na *República* (478a-b) e no *Sofista* (249a), segundo o qual todo o acto intelectivo só pode ter lugar na alma. Em todas as referências deste passo à faculdade de entender, o termo usado é νοῦς. Cf. infra nn. 113, 154.

⁷⁶Λογισμός.

⁷⁷Ἐμψυχον ἔνουν τε.

⁷⁸Πρόνοια.

⁷⁹Παράδειγμα.

abrangia⁸⁰. Portanto, (31b) foi para que se assemelhasse ao ser-vivo absoluto pela sua unidade, que aquele que fez o mundo não fez dois nem uma infinidade de mundos; deste modo, o céu foi gerado como unigénito – assim é e assim continuará a ser.

É forçoso que aquilo que deveio seja corpóreo, visível e tangível; mas, separado do fogo, sem dúvida que nada pode ser visível, nem nada pode ser tangível sem qualquer coisa sólida e nada pode ser sólido sem terra. Daí que o deus, quando começou a constituir o corpo do mundo, o tenha feito a partir de fogo e de terra. Todavia, não é possível que somente duas coisas sejam compostas de forma bela sem uma terceira, (31c) pois é necessário gerar entre ambas um elo que as una. O mais belo dos elos será aquele que faça a melhor união entre si mesmo e aquilo a que se liga, o que é, por natureza, alcançado da forma mais bela através da proporção⁸¹. Sempre que de três números, sejam eles inteiros ou em potência⁸², (32a) o do meio tenha um carácter tal que o primeiro está para ele como ele está para o último, e, em sentido inverso, o último está para o do meio como o do meio está para o primeiro; o do meio torna-se primeiro e último e o último e o primeiro passam ambos a estar no meio, sendo deste modo obrigatório que se ajustem entre si e, tendo-se assim ajustado uns aos outros entre si, serão todos um só. Ora, se o corpo do mundo tivesse sido gerado como uma superfície plana, não tendo nenhuma profundidade, um só elemento intermédio teria sido suficiente para o unir aos outros termos (32b)⁸³; mas convinha que o mundo fosse de natureza sólida, e, para harmonizar o que é sólido não basta um só elemento intermédio mas sim sempre dois⁸⁴. Foi por isso que, tendo colocado a água e o ar entre o fogo e a terra, e, na medida do possível, produzido entre eles a mesma proporção, de modo a que o fogo estivesse para o ar como o ar estava para a água, e o ar estivesse para a água como a água estava para a terra, o deus uniu estes elementos e constituiu um céu visível e tangível. Foi por causa disto e a partir destes elementos – elementos esses que são em número de quatro – (32c) que o corpo do mundo foi engendrado, posto em concordância através de uma proporção; e a partir destes elementos

⁸⁰Concepção semelhante ao argumento do terceiro homem discutido no *Parménides* (131e-sqq.).

⁸¹A formação do mundo organizado a partir dos quatro elementos obedece inevitavelmente à proporção, isto é, à relação matemática. Como se tornará evidente ao longo do discurso de *Timeu*, até o próprio demiurgo está forçosamente atido às imposições da proporção matemática.

⁸²A distinção entre números inteiros e em potência fora já estabelecida no *Teeteto* (148a-b) e será retomada nas *Leis* (737c).

⁸³Referência ao problema da duplicação do quadrado que estaria já resolvido no tempo de Platão (vide *Men.* 81e-84b).

⁸⁴Trata-se da duplicação do cubo, uma dificuldade matemática que, de acordo com Eudemo (fr. A14 Diels-Kranz), fora superada pelo pitagórico Arquitas.

obteve a amizade⁸⁵, de tal forma que, tornando-se idêntico a si mesmo, é indissolúvel por outra entidade que não aquela que o uniu.

Ora assim, a constituição do mundo tomou cada um destes quatro elementos na sua totalidade⁸⁶. Foi a partir da totalidade do fogo, da água, do ar e da terra que aquele que constituiu o mundo o constituiu, não deixando de fora parte alguma nem propriedade alguma, pois este era o seu desígnio: em primeiro lugar, que fosse, acima de tudo, um ser-vivo completo e perfeito⁸⁷, constituído a partir de partes perfeitas; (33a) em seguida, que fosse único, posto que não sobraria nada a partir do qual pudesse ser gerado um outro da mesma natureza; e ainda, que estivesse imune ao envelhecimento e à doença, pois ele⁸⁸ tinha perfeita consciência de que o calor, o frio e outras forças violentas, cercado de fora um corpo composto e caindo sobre ele, desintegram-no e, impondo-lhe doenças e envelhecimento, causam a sua destruição. Foi por este motivo, e com base neste raciocínio⁸⁹, que a partir da totalidade dos todos produziu um só todo perfeito, imune ao envelhecimento e à doença (33b).

Além disso, deu-lhe a figura adequada e congénere⁹⁰. De facto, a forma adequada ao ser-vivo que deve compreender em si mesmo todos os seres-vivos será aquela que compreenda em si mesma todas as formas⁹¹. Por isso, para o arredondar, como que por meio de um torno, deu-lhe uma forma esférica, cujo centro está à mesma distância de todos os pontos do extremo envolvente – e de todas as figuras é essa a mais perfeita e semelhante a si própria –, considerando que o semelhante é infinitamente mais belo do que o dissemelhante. E rematou o lado exterior de forma completamente lisa e arredondada por várias razões. (33c) É que este ser-vivo não tinha necessidade de olhos, pois fora dele não restava nada para ver, nem de ouvidos, pois não havia nada para ouvir; não havia ar à sua volta que fosse preciso respirar, nem precisava de ter qualquer órgão através do qual absorvesse alimentos para si

⁸⁵A noção de amizade (φιλία) que Timeu introduz neste ponto em que aborda a combinação dos quatro elementos convida a uma relação intertextual com a φιλία de que fala Empédocles como entidade mediadora desses mesmos elementos. Contudo, essa relação deverá ter em conta determinados factores que impedem uma identificação absoluta deste conceito em ambos os autores. Sobre esta questão, vide supra pp. 17-19.

⁸⁶Como se dirá um pouco mais adiante (33a-b), após a criação do mundo não restou nenhum material que pudesse ficar fora dele.

⁸⁷Cf. *Phdr.* 246c.

⁸⁸O demiurgo.

⁸⁹Λογισμός.

⁹⁰Συγγενής.

⁹¹A possibilidade de a esfera englobar todas as formas estereométricas será mais tarde desenvolvida por Euclides (13.13-17).

próprio nem, por outro lado, que segregasse o que tinha anteriormente filtrado⁹². Na verdade, nada entrava nele nem nada saía dali, pois não havia mais nada. Ele fora gerado de tal forma que o seu alimento seria garantido pela sua própria consumpção, de modo que tudo quanto sofre resulta de si mesmo e tudo quanto faz é em si mesmo (33d). É que aquele que o compôs achou que, para ser mais forte, seria melhor que fosse auto-suficiente do que tivesse necessidade de outros⁹³. Quanto a mãos, não sendo preciso que com elas pegasse em nada ou afastasse algo, considerou que não seria necessário aplicar-lhas, nem pés, nem, de um modo geral, nenhum apetrecho para andar⁹⁴. (34a) Quanto ao movimento, atribuiu-lhe aquele que é característico do corpo: dos sete, aquele que mais tem que ver com o intelecto e com o pensamento⁹⁵. Foi por isso que, ao pô-lo girar em torno de si mesmo e no mesmo local, fez com que se movimentasse num círculo, em rotação, tendo-o despojado de todos os outros seis movimentos e tornado imóvel em relação a eles⁹⁶. Como para esse percurso não eram precisos pés, engendrou-o sem pernas nem pés.

Este foi, de um modo global, o desígnio⁹⁷ do deus que é eternamente para o deus que havia de vir a existir um dia⁹⁸; tendo assim raciocinado, fez-lhe um corpo liso e totalmente uniforme, (34b) em todos os pontos equidistante do centro, e perfeito a partir de corpos perfeitos. Depois, no centro pôs uma alma, que espalhou por todo o corpo e mesmo por fora, cobrindo-o com ela. Constituiu um único céu, solitário e redondo a girar em círculos, com capacidade, pela sua própria virtude, de conviver consigo mesmo e sem depender de nenhuma outra coisa, pois conhece-se e estima-se a si mesmo o suficiente. Foi por todos estes motivos que engendrou um deus bem-aventurado.

No que respeita à alma, ainda que só agora vamos tratar de falar dela, não é posterior ao corpo (34c); o deus não os estruturou desse modo, como se ela fosse mais nova – ao

⁹² Cf. Arist. *Ph.* 213b, Xenoph. fr. A1 DK.

⁹³ É inevitável ler neste passo um eco da ἀντάρκεια de Demócrito (fr. B68 DK).

⁹⁴ Cf. Emp. fr. B29 DK; Xenoph. frs. B26, 29 DK.

⁹⁵ Φρόνησις.

⁹⁶ Trata-se dos seis movimentos rectilíneos: ἄνω (“para cima”), κάτω (“para baixo”), πρόσω (“para a frente”), ὀπίσω (“para trás”), ἐπὶ δεξιὰ (“para a direita”) e ἐπ’ ἀριστερά (“para a esquerda”). Quanto ao sétimo, a rotação sobre si mesmo, será aquele mais afim à razão (cf. supra 40a; *Leis* 897c-sqq.) e, por isso, o apropriado para o corpo do mundo; neste passo, Platão antecipa aquilo a que mais tarde Aristóteles chamará κυκλοφορία, o “movimento circular eterno” (*Ph.* 227b) que é primordial (*Cael.* 269a; *Ph.* 265a-266a) e consiste no quinto elemento de composição dos corpos celestes (*Cael.* 269a-270b).

⁹⁷ Λογισμός.

⁹⁸ Isto é, o corpo do mundo. Apesar de utilizar em ambos os casos o verbo εἶμί (“ser”), parece-nos que a distinção entre “ser”, eterno e atemporal – como é o demiurgo –, e “existir”, passível de ser desintegrado – como o corpo do mundo – é evidente e deve ser marcada deste modo.

constituí-los, não permitiu que o mais velho pudesse ser governado pelo mais novo –, porque, enquanto nós somos muito afectados pela casualidade e, conseqüentemente, falamos também ao acaso⁹⁹, já o deus, graças à sua condição e virtude, constituiu a alma anterior ao corpo e mais velha do que ele, para o dominar e governar – sendo ele o governado – a partir dos seguintes recursos e do modo que se expõe: entre o Ser indivisível (35a), que é imutável¹⁰⁰, e o Ser¹⁰¹ divisível que é gerado nos corpos, misturou uma terceira forma¹⁰² de Ser feita a partir daquelas duas. E quanto à natureza do Mesmo e do Outro¹⁰³, estabeleceu, de igual modo, uma outra natureza entre o indivisível e o divisível dos seus corpos. Tomando as três naturezas, misturou-as todas numa só forma e pela força harmonizou a natureza do Outro – que é difícil de misturar – com o Mesmo. Procedendo à mistura de acordo com o Ser (35b), formou uma unidade a partir das três, e depois distribuiu o todo por tantas partes quantas era conveniente distribuir, sendo cada uma delas uma mistura de Mesmo, de Outro e de Ser¹⁰⁴. Então, começou a dividir do seguinte modo: em primeiro lugar, retirou uma parte do todo; em seguida, retirou outra que era o dobro da primeira; uma terceira, que corresponde a uma vez e meia a segunda e ao triplo da primeira; uma quarta, que era o dobro da segunda; uma quinta, o triplo da terceira (35c); uma sexta, oito vezes a primeira; e uma sétima, que corresponde a vinte e sete vezes a primeira. Depois disto, preencheu os intervalos duplos e triplos (36a), subtraindo partes da mistura inicial e colocando-as entre as outras, de tal forma que cada intervalo tivesse dois centros: um que transpõe um dos extremos e é transposto pelo outro na mesma fracção, e outro que transpõe o extremo que lhe é numericamente idêntico e também

⁹⁹Timeu recorda a imprecisão da linguagem humana – um tema a que voltará mais tarde (46e) e que também Crítias abordará no seu discurso (*Criti.* 107b-108a). Sobre esta questão, vide supra pp. 55-59.

¹⁰⁰ Ἀεὶ κατὰ ταῦτά.

¹⁰¹ Οὐσία.

¹⁰² Εἶδος. Embora seja esta a palavra (em concorrência com *idéa*) que Platão usa em muitos diálogos para definir as Formas inteligíveis, no *Timeu* isso acontece apenas uma vez (51c-d); em vez disso, estas entidades metafísicas são chamadas *παραδείγματα* (sobre as implicações desta mudança vocabular no *Timeu*, vide Ostenfeld, 1997, pp. 167-172), ao passo que *εἶδος* tem apenas o sentido de “tipo, espécie” em todas as outras ocorrências (42d2, 48a7, 48b6, 48e6, 49a4, 51a7, 51c4 etc.).

¹⁰³ Como bem afirma Cornford (1937, p. 61), a compreensão dos termos “Mesmo” (ταυτόν), “Outro” (τὸ ἕτερον) e, neste contexto particular, “Ser” (οὐσία) depende inteiramente de uma leitura prévia do *Sofista*. Neste diálogo (254d-259b), é estabelecido que uma Forma encerra outros dois elementos constitutivos inevitáveis, para além do Ser: o “Mesmo”, que resulta do facto de ela ser aquilo que tudo o que não é ela própria não é – é sua identidade; já o “Outro” denuncia o oposto desta relação, pois uma Forma difere de tudo aquilo que não é ela própria – a sua alteridade. Sobre esta questão, vide Mesquita (1995, pp. 262-265); Dixsaut (2003, pp. 158-165).

¹⁰⁴ Ou seja, a alma do mundo foi formada com os mesmos três elementos que constituem as Formas: Ser, Mesmo e Outro. Sobre as possibilidades desta equivalência constitutiva, vide Johansen (2004, pp. 138-142).

ele é transposto. Destas ligações foram gerados nos intervalos atrás referidos outros intervalos de um e meio, um e um terço e um e um oitavo (36b). Através do intervalo de um e um oitavo, preencheu todos os de um e um terço, deixando uma parte de cada um deles, tendo este intervalo sobrando sido definido pela relação entre o número duzentos e cinquenta e seis e o número duzentos e quarenta e três. Foi deste modo que a mistura, da qual retirou aquelas partes, foi utilizada na sua plenitude. Então, cortou toda esta composição em duas partes no sentido do comprimento e, sobrepondo-as, ao fazer coincidir o centro de uma com o centro da outra, semelhantes a um X, dobrou-as em círculo, juntando-as uma à outra pelo ponto oposto àquele pelo qual tinham sido ligadas (36c), e impôs-lhes aquele movimento circular que gira no mesmo local; destes dois círculos, fez um exterior e outro interior. Então, determinou que o movimento exterior corresponderia à natureza do Mesmo, e o interior à do Outro. Fez com que o movimento do Mesmo se orientasse para a direita, girando lateralmente, e que o do Outro se orientasse para a esquerda, girando diagonalmente, e deu preeminência à órbita do Mesmo e do Semelhante (36d), pois a ela só deixou ficar indivisa. Por outro lado, a órbita interior dividiu-a em seis partes e formou sete círculos desiguais, fazendo corresponder cada um deles a um intervalo duplo ou triplo, de tal forma que havia três tipos de intervalos. Definiu que os círculos andariam em sentido contrário uns aos outros, três dos quais com velocidade semelhante, e os outros quatro com velocidade diferente uns dos outros e dos outros três, mas movendo-se uniformemente.

Logo que a constituição da alma foi gerada de acordo com o intelecto¹⁰⁵ de quem a constituiu, este passou à fabricação de tudo quanto dentro dela é corpóreo (36e), e, ajustando o centro de um ao centro do outro, uniu-os. Deste modo, entrelaçada em todas as direcções, desde o centro até à extremidade do céu, abarcando-o do exterior num círculo, e ela girando em torno de si mesma, a alma deu início ao começo divino de uma vida inextinguível e dotada de pensamento para todo o sempre. Assim foi gerado o corpo do céu, que é visível, e a alma, invisível e que participa da razão¹⁰⁶ (37a) e da harmonia e é a melhor das coisas engendradas pelo melhor dos seres dotados de intelecto que são eternamente. Constituída pela mistura dessas três partes da natureza do Mesmo, do Outro e do Ser, dividida e unida segundo a proporção, ela gira em torno de si própria e, sempre que contacta com qualquer coisa cujo Ser pode ser dividido ou com qualquer coisa cujo Ser não pode ser dividido, é movimentada na sua totalidade; ela informa a que entidade isso é semelhante, de que entidade é diferente, e,

¹⁰⁵ Νοῦς. Neste caso, trata-se obviamente do intelecto do demiurgo.

¹⁰⁶ Λογισμός.

principalmente, em relação a que entidade (37b) e em que circunstâncias acontece afectar o que devém e o que é eternamente, e por cada um destes é afectada¹⁰⁷. Este discurso¹⁰⁸, que é ele próprio verdadeiro quer diga respeito ao Mesmo quer ao Outro, sempre que é levado, sem voz nem som¹⁰⁹, para aquele que é movimentado por si próprio, converte-se num discurso sobre o sensível¹¹⁰; e o círculo do Outro, que se move em linha recta, dissemina-o por toda a alma, e geram-se opiniões e crenças firmes e verdadeiras; todavia, sempre que se aplica ao racional (37c) e sempre que o círculo do Mesmo, que se movimenta com destreza, revela isto, é forçoso que daí resulte saber¹¹¹ e intelecção¹¹². No que respeita àquilo em que se geram estes dois modos de conhecer, se alguma vez alguém disser que é outra coisa que não a alma, esse alguém estará a dizer tudo menos a verdade¹¹³.

Ora, quando o pai que o engendrou se deu conta de que tinha gerado uma representação dos deuses eternos, animada e dotada de movimento, rejubilou; por estar tão satisfeito, pensou como torná-la ainda mais semelhante ao arquétipo¹¹⁴. (37d) Como acontece que o arquétipo é um ser-vivo eterno, tentou, na medida do possível, torná-lo também ele eterno. Mas acontecia que a natureza daquele ser-vivo era eterna, e não era possível ajustá-la por completo ao que deviera; portanto, pensou em construir uma imagem móvel da eternidade¹¹⁵, e, quando ordenou o céu, construiu, a partir da eternidade que permanece uma unidade, uma imagem eterna que avança de acordo com o número, que é aquilo a que chamamos tempo. De facto, os dias, as noites, os meses e (37e) os anos não existiam antes de o céu ter sido gerado, pois ele preparou a geração daqueles ao mesmo tempo que este era constituído. Todos eles são partes do tempo, e o que “era” e o que “será” são modalidades devenientes do tempo que aplicamos de forma incorrecta ao Ser eterno, por via da nossa ignorância. Dizemos que “é”, que “foi” e que “será”, mas “é” é a única palavra que lhe é

¹⁰⁷ Esta passagem, marcada por uma sintaxe imbricada, dá conta das funções cognitivas da alma do mundo. Sobre este assunto, vide Brisson (1998, pp. 340-352).

¹⁰⁸ Λόγος.

¹⁰⁹ Eco do *Fedro* (145c-d).

¹¹⁰ Περὶ τὸ αἰσθητὸν.

¹¹¹ Ἐπιστήμη.

¹¹² Νοῦς. Neste caso, não se trata da faculdade de inteligir nem tampouco da sede dessa faculdade; trata-se sim da sua actividade, isto é, da intelecção, sendo o saber (ἐπιστήμη) o resultado desse processo. Neste contexto particular, νοῦς equivale em absoluto a νόησις, o termo mais comumente utilizado por Platão para designar a actividade intelectual.

¹¹³ De acordo com a doutrina formulada no *Sofista* (249a), a alma, além de intelecção (cf. supra n. 75, infra n. 154.), é também única sede de actividade cognitiva (cf. supra 30b, infra 46d; *Phlb.* 30c).

¹¹⁴ Παράδειγμα.

¹¹⁵ Εἰκὼ κινητὸν τινα αἰῶνος.

própria de acordo com a verdade (38a), ao passo que “era” e “será” são adequadas para referir aquilo que devém ao longo do tempo – pois ambos são movimentos, mas aquilo que é eternamente imutável¹¹⁶ e se mantém imóvel não é passível de se tornar mais velho nem mais novo pelo passar do tempo nem tornar-se de todo (nem no que é agora nem no que será no futuro), bem como em nada daquilo que o devir atribui às coisas que os sentidos trazem, já que elas são modalidades devenientes¹¹⁷ do tempo que imita a eternidade e circulam de acordo com o número; e, além destas, há ainda as seguintes: (38b) o que aconteceu “é” o que aconteceu, o que está a acontecer “é” o que está a acontecer, o que acontecerá “é” o que acontecerá, e o que não é “é” o que não é¹¹⁸; sendo que nenhuma destas afirmações é exacta. Mas este não será o momento oportuno e adequado para nos determos nestas questões.

Assim, o tempo foi, pois, gerado ao mesmo tempo que o céu, para que, tendo sido engendrados simultaneamente, também simultaneamente sejam desintegrados – se é que alguma vez a dissolução venha a ser gerada nalgum deles. Foram gerados também de acordo com o arquétipo da natureza eterna, para que lhe fossem o mais semelhantes possível; é que o modelo é “ser” para toda a eternidade, (38c) enquanto que a representação foi, é e será continuamente e para todo o sempre deveniente.

A partir do raciocínio e do desígnio¹¹⁹ do deus em relação à nascença do tempo, para que ele fosse engendrado, gerou o Sol, a Lua e cinco astros, que têm o nome de planetas, para definirem e guardarem os números do tempo. Tendo construído os corpos de cada um deles – sete ao todo –, o deus estabeleceu-os nas órbitas que o percurso do Outro seguia, em número de sete delas: na primeira a lua (38d), à volta da terra; na segunda o Sol, sobre a terra¹²⁰; a estrela da manhã¹²¹ e o astro¹²² que dizem ser consagrado a Hermes na rota circular¹²³ que tem

¹¹⁶ Αεὶ κατὰ ταῦτά.

¹¹⁷ Γέγονεν εἶδη.

¹¹⁸ Neste caso particular, optámos por traduzir γίγνομαι por “acontecer” em vez de por “devir”, porque a oposição estabelecida com εἶμι não se prende directamente com o axioma ontológico *ser-devir*. Em vez disso, Timeu pretende sublinhar os defeitos da linguagem que define algo que ocorre num determinado momento cronológico, na dimensão do sensível, nos mesmos termos em que refere aquilo que é atemporal (e, por isso, inteligível).

¹¹⁹ Διάνοια.

¹²⁰ Tenhamos em conta que o sistema cósmico apresentado por Timeu é geocêntrico, de acordo com o paradigma vigente naquela época.

¹²¹ Vénus.

¹²² Mercúrio

¹²³ Para Platão, as órbitas dos planetas e do Sol em torno da Terra descreviam círculos perfeitos. Esta teoria, que hoje sabemos ser errada, perdurou como paradigma científico até ao século XVI, altura em que Johannes

a mesma velocidade que o Sol, ainda que lhes tenha cabido em sorte um ímpeto contrário ao dele. Daí decorre que o Sol – o astro de Hermes – e a estrela da manhã sucessivamente se alcancem e sejam alcançados mutuamente. Quanto aos outros astros, se alguém quisesse precisar onde e por que motivos o deus os colocou, sem deixar de lado nenhum deles, esse discurso, que é secundário, causaria mais dificuldades do que o objectivo principal, em função do qual seria desenvolvido (38e). Quanto a este assunto, pode ser que mais tarde o abordemos com a atenção que merece.

Assim, logo que cada um dos astros que eram necessários para constituir o tempo obteve o movimento que lhe era adequado, e depois de terem sido engendrados como corpos vivos, vinculados às almas¹²⁴, aprenderam aquilo que lhes estava prescrito: a órbita do Outro, (39a) que, por ser oblíqua, atravessa a órbita do Mesmo e é dominada por ele. Alguns astros deslocam-se em círculos maiores, e outros em círculos mais pequenos; os que estão nos círculos mais pequenos deslocam-se mais rapidamente e os que estão nos círculos maiores deslocam-se mais lentamente. E por causa da órbita do Mesmo, parecia que os que se deslocavam mais rapidamente eram alcançados pelos que se deslocavam mais lentamente, quando eram aqueles que alcançavam estes. Com efeito, o deus, ao fazer girar em torno do eixo todos os círculos dos astros, como uma espiral, fazia parecer que o movimento era duplo (39b) e em sentidos opostos e que o que se afastava mais lentamente do que era mais rápido era o que estava mais perto. Para que houvesse uma medida evidente para a lentidão e para a rapidez com que se cumprissem as oito órbitas, o deus instalou uma luz na segunda órbita a contar da Terra, a que agora chamamos Sol, de modo a que o céu brilhasse ainda mais para todos e que os seres-vivos aos quais isso dissesse respeito participassem do número, de modo a ficarem a conhecer a órbita do Mesmo e do Semelhante. Deste modo e por estas razões foram gerados a noite e o dia (39c) – percurso circular uniforme e que está mais de acordo com o pensamento¹²⁵; temos um mês quando a lua, depois de ter percorrido o seu próprio círculo, alcança o Sol; temos um ano depois de o Sol ter percorrido o seu próprio círculo. À excepção de uma minoria¹²⁶, a maior parte dos homens não teve em conta os círculos dos outros astros nem lhes deu nomes nem, observando-os, estudou, através dos números, as relações entre eles, de tal forma que, por assim dizer, (39d) não sabe que há um tempo

Kepler demonstrou que as órbitas dos astros eram elípticas e não circulares.

¹²⁴Também os astros são entidades duais, com uma alma aprisionada num corpo (cf. *Lg.* 898).

¹²⁵ Φρονιμοτάτης.

¹²⁶ Este grupo restrito será o número de homens versados em astronomia, isto é, os filósofos.

definido para os seus cursos errantes¹²⁷ nem que são inconcebivelmente numerosos e admiravelmente variegados. Em todo o caso, é pelo menos possível perceber que o número perfeito do tempo preenche o ano perfeito cada vez que as velocidades relativas da totalidade das oito órbitas, medidas pelo círculo do Mesmo em progressão uniforme, se completam e voltam ao início. Foi deste modo e por estas razões que esses astros engendrados que percorrem o céu assumiram um ponto de retorno, para que o mundo fosse o mais semelhante possível ao ser-vivo perfeito (39e) e inteligível¹²⁸, bem como para que constituísse uma imitação da sua natureza eterna.

Tudo o resto, até à geração do tempo, tinha sido feito dentro da maior semelhança ao que lhe tinha servido de modelo. Todavia, o mundo ainda não englobava todos os seres-vivos que dentro dele seriam gerados, pelo que ainda denunciava dissemelhanças. Por isso, o demiurgo completou a parte que lhe restava fazer à imagem da natureza do arquétipo. Assim, tal como o Intelecto¹²⁹ percebe as formas do ser-vivo que é – tantas quantas há nele –, o demiurgo olhou para baixo e decidiu que o mundo deveria ter tantas formas quantas aquele tem. E eles são quatro: a primeira é a espécie celeste dos deuses, outra é a alada e anda pelo ar, a terceira é a forma aquática (40a), e a quarta é a que caminha sobre a terra.

No que respeita à forma da divindade, o deus construiu-a quase toda a partir do fogo, para que fosse a mais brilhante e a mais agradável à vista, e, para ser semelhante ao universo, fê-la redonda. Colocou nela, na sua parte mais forte, para que seguisse em conformidade com o universo, a capacidade de pensar¹³⁰, e distribuiu-a em círculo por todo o céu, para que o mundo constituísse uma ordem verdadeira no seu todo, como um bordado¹³¹ em conformidade com o todo. Atribuiu dois movimentos a cada uma das divindades: um uniforme e no mesmo local, para que cada uma reflectisse sempre da mesma forma sobre o

¹²⁷ Πλάνας.

¹²⁸ Νοητός.

¹²⁹ Νοῦς. Não se trata do intelecto enquanto parte racional da alma e faculdade de intelecção. Este Νοῦς corresponde ao intelecto cósmico e divino que, nas *Leis*, Platão diz ser o responsável por governar tudo (875c-d) e ter ordenado o Universo (966e), cuja translação se reflecte no movimento dos corpos celestes, os quais os homens devem observar para o seguir como paradigma (897d-898a); ou seja, o voῦς humano será uma extensão deste Νοῦς divino, que, no caso particular do *Timeu*, se manifesta pela acção do demiurgo. Na verdade, desde há décadas que se tem discutido sobre se o demiurgo constitui um voῦς independente (Brisson, 1998, pp. 76-84; 2001, p. 235, n. 178) ou se, pelo contrário, coincide com o da alma do mundo (Cherniss, 1944, pp. 407-411, 425, 606-607); já que, como diz Brisson, o demiurgo tem uma existência independente e constitui a causa de todas as coisas do universo (1998, p. 84), razão pela qual não poderá estar incluído naquilo que foi criado por si (a alma do mundo), cremos que a primeira orientação será a acertada.

¹³⁰ Φρόνησις.

¹³¹ Metáfora importada de Ésquilo (*Pr.* 24).

mesmo (40b), e outro dirigido para a frente, pois cada uma delas é dominada pela órbita do Mesmo e do Semelhante. Em relação aos outros cinco movimentos, as divindades mantêm-se imóveis e em repouso, para que cada uma delas seja o mais perfeito possível. Foram estes os motivos pelos quais foram gerados todos os astros não errantes, seres-vivos divinos e eternos, que permanecem para sempre imutáveis e a girar sobre si mesmos. Já os que mudam de direcção e se mantêm, assim, errantes, tal como foi dito atrás¹³², foram gerados ao mesmo tempo que estes. Quanto à Terra, o nosso sustento, enrolada no eixo que atravessa o universo (40c), foi estabelecida como guardiã e artesã da noite e do dia, ela que é a primeira e a mais velha das divindades geradas dentro do céu. Explicar as danças destes astros e as confluências que mantêm uns com os outros, os recuos e os avanços dos seus círculos, uns em relação aos outros, quais são os deuses que se encontram em conjunção e quantos estão opostos uns aos outros, e ainda quais se colocam uns diante dos outros e durante quanto tempo se escondem de nós para tornarem a aparecer, e enviam maus presságios e sinais de eventos que hão-de acontecer àqueles que não conseguem entendê-los à luz da razão (40d), sem ter diante dos olhos uma imitação¹³³ destes fenómenos, essa explicação seria um encargo vão; mas isto é suficiente para nós, pelo que seja este o fim da narrativa sobre a natureza dos deuses visíveis e engendrados.

No que respeita às outras divindades, dizer e conhecer a sua geração é algo que nos supera, devemos portanto confiar nos que falaram outrora, pois são descendentes dos deuses, segundo dizem, e conhecem distintamente os seus ascendentes. É, de facto, impossível desconfiar dos filhos dos deuses, (40e) mesmo que falem sem recurso a argumentos verosímeis ou rigorosos. Quando tratam de dar conta dos episódios que dizem respeito à família, devemos então confiar neles, de acordo com o costume. Deste modo, reproduzamos o discurso deles e façamos o nosso sobre o que foi a génese dos deuses. De Gaia e Urano foram gerados Oceano e Tétis, seus filhos, e destes foram gerados Fórcis, Cronos e Reia, e todos aqueles que os seguiram; de Cronos e de Reia foram gerados Zeus e Hera e todos aqueles que, segundo a tradição, sabemos serem seus irmãos, e ainda outros descendentes destes foram gerados (41a).¹³⁴ Quando foram gerados todos os deuses, quer os que se movimentam em círculos e são visíveis, quer os que se mostram só quando querem, aquele que engendrou o universo disse-lhes o seguinte:

¹³²Cf. supra 39c.

¹³³ Μίμημα.

¹³⁴Esta teogenealogia difere bastante da que Hesíodo estabeleceu na *Teogonia*, sendo provável que misture elementos de tradições variadas, nomeadamente da órfica (vide Brisson, 2001, p. 239, n. 229).

“Deuses gerados de deuses, de quem e de cujas obras eu sou pai e demiurgo, por terem sido gerados por mim, não podem ser desintegrados, enquanto eu não quiser. Na verdade, embora o que tenha sido unido seja desintegrável, é uma maldade querer desintegrar aquilo que pelo bem foi composto em harmonia (41b); por isso, mesmo que tendes sido gerados, e ainda que não sejais imortais nem completamente impassíveis de desintegração, de modo algum sereis desintegrados nem tomareis parte na morte, porque fostes unidos pela minha vontade que é mais forte e mais poderosa do que os elos que vos couberam em sorte e com os quais fostes gerados. Agora aprendei aquilo que vos vou dizer e mostrar. Restam três espécies mortais que ainda não foram engendradas; se elas não chegarem a ser geradas, o céu ficará incompleto, pois não conterà em si todas as espécies de seres-vivos, mas é forçoso (41c) que as tenha, para que fique efectivamente perfeito. Todavia, se elas fossem geradas por mim e tomassem parte na vida através de mim, seriam equivalentes aos deuses. Portanto, para que sejam mortais e que o universo seja realmente um todo, tratai, de acordo com a vossa natureza, de fabricar estes seres-vivos, imitando o meu poder de quando vos gerei. E no que respeita à parte desses seres a que pertence ter o mesmo nome que os imortais, a parte a que chamamos divina e que comanda os que entre eles praticam sempre a justiça e vos querem servir, que eu semeiei e quis que se originasse, essa vo-la confio¹³⁵. (41d) Quanto ao resto, entretecei uma parte mortal nessa parte imortal, formai e engendrai seres-vivos, fazei-os crescer, providenciando-lhes o alimento, e, quando perecerem, recebei-os outra vez.”¹³⁶

Assim falou, e, voltando ao recipiente em que anteriormente tinha composto a alma do universo por meio de uma mistura, deitou nele os restos que tinha para os misturar mais ou menos da mesma maneira; porém, comparativamente à primeira mistura, esta não ficou com o mesmo teor de pureza, mas sim com um segundo ou terceiro grau. Depois de ter constituído o todo, dividiu-o em número de almas igual ao de astros, e atribuiu uma a cada um (41e), e, fazendo-as embarcar como num carro, mostrou-lhes a natureza do universo e deu-lhes a conhecer as leis que lhes estavam destinadas, a saber: a primeira génese seria estabelecida como idêntica para todas, de modo a que nenhuma fosse depreciada por ele. Era obrigatório que, uma vez disseminadas pelos instrumentos do tempo adequados a cada uma, gerassem dos

¹³⁵Trata-se da parte imortal da alma.

¹³⁶Referência à teoria da transmigração das almas formulada no *Fedro* (246a-250c).

seres-vivos o que mais venerasse os deuses; e, por a natureza humana ser dupla¹³⁷ (42a), aquela espécie mais forte seria a que, posteriormente, se chamaria macho. Sempre que fossem implantadas nos corpos, por necessidade, e lhes fossem acrescentadas partes, enquanto outras seriam retiradas do corpo, em todas elas surgiria, por necessidade e em primeiro lugar, uma sensação única e congénita gerada por impressões violentas¹³⁸; em segundo lugar, o desejo amoroso, que é uma mistura de prazer e sofrimento¹³⁹; depois destes, o temor, a cólera e todas as sensações que se lhes seguem e (42b) todas as que por natureza são contrárias e se diferenciam destas. Se as dominarem, viverão de forma justa, mas, se forem comandados por elas, viverão de forma injusta. Aquele que viver bem durante o tempo que lhe cabe, regressará à morada do astro que lhe está associado, para aí ter uma vida feliz e conforme¹⁴⁰. Mas, se se extraviar, recairá sobre si a natureza de mulher na segunda geração (42c); e se, mesmo nessa condição, não cessar de praticar o mal, será sempre gerado com uma natureza de animal, assumindo uma ou outra forma, conforme o tipo de mal que pratique¹⁴¹. Ao mudar o seu estado anterior, não se verá livre destes sofrimentos, enquanto for arrastado pelo percurso do Mesmo e do Semelhante com a vasta massa formada de fogo, água, (42d) ar e terra, que depois se juntou a ele; só quando dominasse por meio da razão essa massa turbulenta e irracional¹⁴², voltaria à forma do seu estado primeiro e ideal. Assim, o deus, depois de lhes ter dado todas as prescrições, para que não fosse responsável pelo mal que pudesse existir entre elas, semeou algumas na terra e outras na lua, e ainda outras nos restantes instrumentos do tempo. Depois da sementeira, concedeu aos jovens deuses a tarefa de formar os corpos mortais, e de adicionar o que restava e era necessário à alma humana; e, depois de terem completado tudo quanto restava fazer (42e), concedeu-lhes a tarefa de governá-la, na medida do possível, para que orientassem este ser-vivo mortal da forma melhor e mais bela, de modo a que não fosse a causa dos seus próprios males.

Depois de ter disposto tudo isto, manteve-se no estado que lhe é próprio e habitual. E

¹³⁷ Isto é, masculina e feminina.

¹³⁸ Uma sensação (αἴσθησις) é uma manifestação somática de uma impressão (πάθημα) sofrida; ou seja, uma resposta a um estímulo externo. Por sensação, Timeu entende tanto os sentimentos como a cólera ou o temor (42a), como os sentidos: por exemplo, a visão é uma αἴσθησις cujo πάθημα é o fogo exterior que contacta com os olhos (45b-c).

¹³⁹ Sobre esta concepção do desejo amoroso, vide infra 64a-65b; *Phd.* 60b-c, *Phdr.* 258e.

¹⁴⁰ Sobre a atribuição de um astro em particular a cada alma, vide *Phdr.* 249a.

¹⁴¹ Como será dito mais à frente (90e-sqq.), tal como o fora noutros diálogos (*Phd.* 81e-82b, *R.* 614b-sqq.), os homens que levem a vida de forma indigna assumirão formas animais em nascimentos futuros.

¹⁴² Θορυβώδη καὶ ἄλογον ὄντα λόγῳ κρατίσας.

assim se mantendo, os filhos reflectiam sobre as disposições do pai e obedeceram-lhe. Pegando no princípio imortal¹⁴³ do ser-vivo mortal, e imitando o seu demiurgo, tomaram de empréstimo ao mundo partes de fogo, terra, água e ar, que depois seriam devolvidas (43a). Colaram numa só entidade os elementos que haviam tomado, não com os laços insolúveis com que eles próprios haviam sido apertados, mas fundiram-nas com cavilhas apertadas que, graças ao seu reduzido tamanho, eram invisíveis. A partir de tudo isto, fabricaram cada corpo, introduzindo as órbitas da alma imortal num corpo submetido a fluxos e refluxos¹⁴⁴. Presas a um rio impetuoso, não dominavam nem eram dominadas pelo rio, mas, ora o moviam, ora eram movidas pela força dele, de tal forma que o ser-vivo se movia globalmente (43b) – mas fazia-o de forma desordenada, irracional e ao acaso, pois tinha em si todos os seis movimentos. Com efeito, andava para a frente e para trás, e ainda para a direita e para a esquerda e para baixo e para cima; errante, avançava em todas as direcções. É que, por ser abundante a torrente de fluxo e refluxo que transportava o alimento, as impressões que com eles chocavam (43c) causavam um tumulto ainda maior, sempre que o corpo de algum colidia com um fogo externo que por acaso encontrasse no exterior, ou com a dureza e firmeza da terra, ou com a humidade deslizante da água, ou apanhado pela tempestade dos ventos transportados pelo ar; ou seja, quando, causados por todas essas entidades, os movimentos, imprimidos ao corpo, recaíam sobre a alma. Por causa disso, esses movimentos foram chamados sensações, e ainda agora, no seu conjunto, são assim chamados¹⁴⁵. Visto que no momento em que ocorrem, elas provocam um movimento muito poderoso e intenso, que se junta ao do canal em que segue uma torrente de forma contínua (43d) e agitando com violência as órbitas da alma, bloqueiam por completo a órbita do Mesmo, por correrem em sentido oposto ao dele, impedindo-o de progredir e de governar, o que chega a desestabilizar a órbita do Outro, de tal forma que cada um dos três intervalos duplos e triplos, os intervalos e as ligações de um e meio, um e um terço e um e um oitavo, que de modo algum eram resolúveis a não ser por aquele que as ligou, fizeram-nas girar todas em círculos, criando todo o tipo de rupturas e desordens nos círculos (43e) – tantas quantas conseguiram. Deste modo, a custo se mantiveram ligados uns com os outros, movendo-se irracionalmente, ora voltadas ao contrário, ora de forma oblíqua, ora invertidas. Por exemplo, quando alguém se coloca em

¹⁴³Isto é, o νοῦς – a parte racional da alma.

¹⁴⁴ A concepção do funcionamento fisiológico do corpo humano como uma sequência de fluxos e refluxos, que Timeu explicará com mais pormenor mais adiante (80d-81b) é também referida nas *Leis* (788d) e no *Político* (272d-e).

¹⁴⁵ Impressões e sensações são também movimentos (cf. *Tht.* 156c-sqq.).

posição invertida, com a cabeça para o chão e projectando os pés para cima contra qualquer coisa, enquanto assim está, tanto do ponto de vista de quem nela se encontra, como de quem está a observá-lo, parece-lhes, tanto a uns como a outros, que a direita é a esquerda e a esquerda é a direita. É exactamente isto e algo do mesmo género que as órbitas sofrem violentamente (44a), sempre que, por acaso, encontram algum elemento do exterior, quer seja da espécie do Mesmo, quer seja da do Outro; atribuem ao Mesmo e ao Outro designações contrárias à verdade, tornando-se mentirosas e dementes¹⁴⁶, visto que nenhuma das órbitas que há nelas governa ou orienta. Porém, quando nelas recaem certas sensações vindas do exterior, arrastando consigo todo o invólucro da alma, as órbitas aparentam estar no comando, quando são elas as comandadas. É por causa de todas estas impressões que, agora e tal como na sua origem, a alma é primeiro gerada sem intelecto¹⁴⁷, (44b) cada vez que é aprisionada num corpo mortal. Mas logo que diminui o fluxo do que alimenta e faz crescer, as órbitas retomam a acalmia e seguem o caminho que lhes é próprio e vão adquirindo maior estabilidade com o passar do tempo; então, as órbitas de cada um dos círculos que seguem a sua trajectória natural acertam-se, atribuindo correctamente as designações de Outro e de Mesmo, e acabam por tornar racional quem os possui. Se, depois, algum alimento correcto (44c) servir de complemento à educação, este tornar-se-á completamente perfeito e saudável, pois escapou à doença mais grave¹⁴⁸. Mas, se for negligente, levando ao longo da vida uma existência desequilibrada, irá novamente para o Hades, em estado de imperfeição e demente. Isto acontece numa altura posterior¹⁴⁹; mas no que respeita ao que temos agora diante de nós, é necessário emprendermos uma explicação mais apurada, e, quanto aos assuntos anteriores – a geração de cada parte dos corpos, o que respeita à alma, o que concerne às causas e à providência¹⁵⁰ dos deuses pelas quais foi gerada –, temos que os descrever, apoiando-nos no que é mais verosímil, seguindo o nosso caminho deste modo e de acordo (44d) com estas prerrogativas.

À imagem da figura do universo, que é esférica, as divindades prenderam as órbitas divinas, que são duas, num corpo esférico, este a que chamamos cabeça, que é a parte mais divina, e domina todas as outras partes que há em nós, à qual os deuses entregaram todo o corpo, como servo, ao qual a juntaram, percebendo que tomaria parte em todos os

¹⁴⁶ Ἀνόητος.

¹⁴⁷ ἄνοους.

¹⁴⁸ Isto é, a ignorância (cf. supra 44a; infra 86b, 88b).

¹⁴⁹ Cf. infra 87b, 89d.

¹⁵⁰ Πρόνοια.

movimentos e em tudo quanto ele tivesse. Para que não rolasse sobre a terra, que tem altos e depressões de todo o tipo, e não tivesse a dificuldade (44e) em transpor umas e sair de outras, deram-lhe este veículo para fácil deslocação; daí que o corpo seja comprido, e tenha por natureza quatro membros extensíveis e flexíveis, fabricados pelo deus para a deslocação; recorrendo a eles para se apoiar e se agarrar, era capaz de se deslocar por todos os locais, enquanto transportava no topo a morada daquilo que em nós é mais divino e sagrado (45a). Foi por este motivo e deste modo que a todos foram anexadas pernas e mãos. Considerando que a parte da frente é mais nobre e própria para governar do que a de trás, os deuses deram-nos a capacidade de caminhar melhor nesse sentido. Portanto, era preciso que a parte da frente do corpo humano fosse distintiva e dissemelhante. Foi por isso que, em primeiro lugar, estabeleceram neste lado da parte exterior da cabeça o sítio do rosto, e em seguida firmaram os instrumentos relacionados com todas as capacidades de antecipação¹⁵¹ da alma (45b), e estabeleceram que, de acordo com a natureza, seria na parte anterior que ficariam situados os órgãos que tomam parte na governação. Entre os instrumentos, fabricaram em primeiro lugar os olhos, portadores da luz, tendo-os ali fixado pela seguinte razão: essa espécie de fogo que não arde, mas antes oferece uma luz suave, os deuses engendraram-no, de modo a que, a cada dia, se gerasse um corpo aparentado. O fogo puro que há dentro de nós, irmão do outro, fizeram com que ele corresse pelos nossos olhos com suavidade e de modo contínuo, pelo que comprimiram ao máximo o centro dos olhos (45c), de tal forma que sustivesse a outra espécie mais espessa, na sua totalidade, e filtrasse apenas esta espécie pura. Deste modo, quando a luz do dia cerca o fluxo da visão, o semelhante recai sobre o semelhante, tornam-se compactos, unindo-se e conciliando-se num só corpo ao longo do eixo da visão, o que acontece onde quer que aquele fogo que sai do interior contacte com o que vem do exterior. Assim, gera-se uma homogeneidade de impressões, pois o todo é muito semelhante; se esse todo tocar em algo (45d) ou se algo tocar nele, distribui os seus movimentos por todo o corpo até à alma, e produz a sensação a que nós chamamos “ver”. Quando o fogo se afasta ao cair da noite, separa-se do fogo de que é congénere¹⁵²; por cair sobre algo que lhe é dissemelhante, ele altera-se e extingue-se, pois a sua natureza não é congénita à do ar que o rodeia, já que este não tem fogo. Então, a visão acaba e gera-se o convite ao sono. De facto, quando se cerra a protecção que os deuses engendraram para a visão – as pálpebras –, (45e) essa protecção sustém o poder do fogo interno. Este dispersa-se e acalma os movimentos do interior. Uma

¹⁵¹ Πρόνοια.

¹⁵² Συγγενής.

vez acalmados, gera-se o sossego, e, uma vez gerado um sossego profundo, abate-se um sono com poucos sonhos; mas quando restam alguns movimentos fortes, conforme a sua natureza e os locais onde ficam, (46a) produzem no interior simulacros que se assemelham, quanto à natureza e ao número, ao exterior, e que serão recordados ao acordar. Assim, já não é difícil perceber a formação de imagens em espelhos e em todas as superfícies reflectoras e lisas. Por causa da relação recíproca que o fogo interior e o fogo exterior mantêm entre si, cada vez que um deles encontra uma superfície lisa, mudando constantemente de forma, (46b) todas estas imagens aparecem, por necessidade, graças à conjugação entre o fogo que circunda o rosto e o fogo que circunda a visão, quando se deparam com uma superfície lisa e brilhante. Aquilo que está à direita aparece à esquerda, porque é com as partes contrárias da visão que as partes contrárias do fogo exterior estabelecem contacto, em oposição ao que habitualmente acontece quando chocam entre si. Pelo contrário, a direita está à direita e a esquerda à esquerda, quando a luz muda de direcção por se fundir com o objecto com que se funde, o que acontece sempre que a superfície lisa dos espelhos, (46c) por adquirir uma saliência de um lado e de outro, empurra para o lado esquerdo da visão a luz que vem do lado direito e vice-versa. Mas, se o espelho for redondo transversalmente, em relação ao rosto, fará com que tudo apareça invertido, porque empurra para cima a luz que vem de baixo e para baixo a que vem de cima.

Todas estas são causas acessórias¹⁵³ que um deus utiliza como auxiliares para cumprir o que lhe compete, conforme pode, a ideia do melhor. No entanto, a maioria considera que (46d) não são causas acessórias mas sim as causas de tudo, visto que produzem o arrefecimento e o aquecimento, a solidificação e a fusão e efeitos desse tipo. Mas não é possível que tais causas possuam raciocínio ou intelecto em relação ao que quer que seja. Temos que dizer que, entre todos os seres, o único ao qual é adequado possuir intelecto é a alma¹⁵⁴ – pois esta é invisível, enquanto que o fogo, a água, a terra e o ar foram todos gerados como corpos visíveis – e que o amante da inteligência¹⁵⁵ e do saber¹⁵⁶ persegue, por necessidade, as causas primeiras do que na natureza é racional; (46e) aquelas que são movimentadas por outros seres e que, por necessidade, transmitem o movimento a outras, essas são causas segundas. Também nós devemos fazer isso; devemos falar de ambos os géneros de causas, distinguindo através do intelecto as que fabricam coisas belas e boas das

¹⁵³ Συναίτια. Por oposição às causas primárias (αἰτίαι), as acessórias são meramente mecânicas.

¹⁵⁴ Sobre a alma como única sede possível do νοῦς, vide supra nn. 75, 113.

¹⁵⁵ Sobre este sentido particular de νοῦς, vide supra n. 112.

¹⁵⁶ Ἐπιστήμη.

que, sem a colaboração do pensamento¹⁵⁷, cada vez que produzem algo, o fazem ao acaso e sem ordem. Coube-nos então falar das causas concomitantes, pelas quais os olhos obtiveram o poder que agora têm. Da obra mais importante, do ponto de vista da sua utilidade, razão pela qual o deus no-la ofereceu (47a), é sobre ela que nós devemos falar.

Em meu entender, a visão foi gerada como causa de maior utilidade para nós, visto que nenhum dos discursos que temos vindo a fazer sobre o universo poderia de algum modo ser proferido sem termos visto os astros, o Sol e o céu. Foi o facto de vermos o dia e a noite, os meses, o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios que deu origem aos números que nos proporcionam a noção de tempo e a investigação sobre a natureza do universo. A partir deles foi-nos aberto o caminho da filosofia (47b), um bem maior do que qualquer outro que veio ou possa vir alguma vez para a espécie mortal, oferecido pelos deuses. Afirmo que este foi o maior bem facultado pelos olhos. Por que razão havemos de celebrar os outros que são inferiores a estes, pelos quais só um não-filósofo choraria, se ficasse cego, com lamentos em vão? Quanto a nós, declaremos que esse bem nos foi dado pelo seguinte motivo: o deus, em nosso favor, descobriu e concedeu-nos a visão, para que, ao contemplar as órbitas do Intelecto no céu, as aplicássemos às órbitas da nossa actividade intelectual¹⁵⁸, que são congéneres daquele (47c), ainda que as nossas tenham perturbações e as deles sejam imperturbáveis. Só depois de termos analisado aqueles movimentos, calculando-os correctamente em conformidade com o que se passa na natureza, e de termos imitado esses movimentos do deus, absolutamente impassíveis de errar, podemos estabilizar os que em nós são errantes. Quanto à voz e à audição, o raciocínio é mais uma vez o mesmo: os deuses concederam-no-las pelas mesmas razões e com os mesmos fins. Na verdade, foi com o mesmo fim que nos foi atribuída a fala, que tem um papel fundamental na nossa interacção; tudo quanto é útil à voz no contexto da música, isso nos foi dado por causa da harmonia da audição (47d). Com efeito, para aquele que se relaciona com as Musas com o intelecto¹⁵⁹, a harmonia, feita de movimentos congéneres das órbitas da nossa alma, não é um instrumento para um prazer irracional – como agora se julga ser¹⁶⁰ – mas, em virtude de as órbitas da nossa alma serem

¹⁵⁷ Φρόνησις.

¹⁵⁸ Διανόησις. Ainda que indirectamente se trate do intelecto, a aposição dos elementos morfológicos διὰ (“através de”) -σις (sufixo que implica uma noção de “processo” ou “acção”) confere ao termo uma acrescida precisão semântica: a imitação das órbitas do Intelecto pelo Homem deve ser dirigida à actividade intelectual, num tempo *durante o qual*, mais do que à simples faculdade – mais estática por natureza.

¹⁵⁹ Νοῦς.

¹⁶⁰ A crítica ao senso-comum que concebe a música unicamente como fonte de prazer é também referida nas *Leis* (656c). De igual modo pensa Aristóteles, o qual considera que só acidentalmente a música pode ser

desprovidas de harmonia desde a geração, (47e) aquela foi concedida pelas Musas como aliado da alma para a pôr em ordem e em concordância¹⁶¹. E o ritmo, por a maioria de nós ser privada de medida e falta de graça, foi-nos concedido como auxiliar, pelas mesmas razões e com os mesmos fins.

O que acabámos de passar em revista, à excepção de pequenos aspectos, ilustra o que foi fabricado pelo Intelecto. É necessário que justaponhamos ao discurso aquilo que foi gerado pela Necessidade¹⁶². De facto, a geração deste mundo resulta de uma mistura (48a) engendrada por uma combinação de Necessidade e Intelecto. Mas, como o Intelecto dominava a Necessidade, persuadindo-a a orientar para o melhor a maioria das coisas devenientes, foi deste modo, através da cedência da Necessidade a uma persuasão racional, que o universo foi constituído desde a sua origem. Portanto, se alguém quiser dizer como foi realmente gerado, de acordo com estes pressupostos, terá que incluir também a espécie da causa errante, tanto quanto a sua natureza o admita¹⁶³. Portanto, recuando um pouco atrás, teremos que começar do início, (48b) tomando para o mesmo assunto um outro ponto de partida anterior que lhe seja adequado, tal como fizemos em relação aos assuntos que abordámos até agora. Antes da geração do céu, teremos que rever a natureza do fogo, do ar, da água e da terra, bem como os comportamentos que tinham antes disso; na verdade, até agora ninguém revelou a sua origem, mas discursamos como se nos dirigíssemos a quem soubesse o que possa ser o fogo e cada um dos outros elementos, dispondo-os como princípios elementares e letras do universo. Ora, é prudente que, com um mínimo de verosimilhança, nem sequer às sílabas (48c) sejam

causadora de prazer (*Pol.* 1339b).

¹⁶¹Sobre a música como agente harmonizador da alma, vide *R.* 530d-532b.

¹⁶²Além da intervenção do Intelecto – racional, matematicamente estruturada e teleológica –, o mundo sensível é formado também com o contributo da Necessidade, um princípio de causalidade marcado pelo acidental, casual, material e exclusivamente mecânico. Por oposição ao demiurgo (o Intelecto), que constitui a causa primária, a Necessidade, uma causa acessória (portanto, simplesmente mecânica) situa-se no âmbito da coincidência e do acaso, da desordem e da desobediência à estrutura matemática – daí que seja uma “causa errante”, como *Timeu* dirá em seguida. Ainda assim, intervém no processo de criação, pois é o estado caótico em que mantém os elementos que o demiurgo terá que corrigir, conferindo-lhes uma ordem e, assim, dar origem a um κόσμος (sobre esta questão, vide *Brisson*, 2001, pp. 33-34; *Brisson & Pradeau*, 2007, pp. 108-110).

¹⁶³(...) ἢ φέρειν πέφυκεν. Passagem bastante obscura e, por isso, muitíssimo discutida. A principal dificuldade reside no sentido de φέρειν que pode ser traduzido tanto por “movimentar, pôr em movimento” (*Cornford*, 1937, p. 160, n. 2; *Brisson*, 1998, p. 145), como por “permitir, admitir” (*Taylor*, 1928, p. 304). Pensamos que a segunda opção é mais acertada, na medida em que neste parágrafo se insiste bastante nas limitações epistemológicas que esta questão implica, além de em todo ele não serem mencionados os movimentos.

comparados por quem tenha um pouco de inteligência¹⁶⁴. Quanto a nós, agora diremos o seguinte: seja qual for o que achamos sobre o princípio ou princípios do universo, convém que não nos pronunciemos sobre isso agora, por nenhum outro motivo que não por ser difícil expressar as nossas opiniões de acordo com o tipo de exposição que nos está disponível; nem vós esperais que seja da minha obrigação dizê-lo, nem eu próprio me tentarei convencer de que eu seja capaz de me atirar a uma tarefa dessa natureza (48d). Mas, prestando atenção ao que foi dito no início e ao poder dos discursos verosímeis, voltando ao princípio, tentarei abordar, de forma não menos verosímil, mas até mais, cada pormenor e também a totalidade do que dissemos. Voltando agora ao princípio dos discursos, invoquemos o deus, para que nos assista novamente e, a partir de uma exposição estranha e inusitada¹⁶⁵, nos guie numa conclusão verosímil. (48e)

Assim, no que respeita ao universo, o novo ponto de partida deve ser mais diferenciado do que anteriormente. Na verdade, nós tínhamos distinguido dois tipos de ser, mas agora temos que estabelecer um terceiro de outra espécie¹⁶⁶. Decerto que aqueles dois eram suficientes para o que expusemos anteriormente: um foi proposto como sendo o tipo do arquétipo, inteligível, e que é sempre imutável¹⁶⁷, e o segundo, como uma imitação do arquétipo (49a), sujeito ao devir¹⁶⁸ e visível. Nesse momento, não distinguimos o terceiro, por considerarmos que os dois seriam suficientes. Mas agora, o discurso parece obrigar-nos a empreender uma exposição que esclareça um tipo difícil e obscuro. Que propriedade temos nós de supor que ele terá de acordo com a natureza? Será sobretudo a seguinte: ser o receptáculo e, por assim dizer, a ama de tudo quanto devém. Falámos agora com verdade, mas é forçoso que digamos algo mais explícito acerca dele (49b), o que, porém, é difícil, pelo facto de ser inevitável esclarecer algumas questões prévias relacionadas com o fogo e com os outros elementos para além do fogo; é difícil dizer, sobre cada um destes elementos, que

¹⁶⁴ Timeu alude muito provavelmente, à explicação atomista de Demócrito que compara os átomos às letras que formam as palavras (fr. A38.10-15 DK), a qual choca com a sua posição: como desreverá em seguida, os quatro elementos empedocleanos são sólidos que obedecem a figuras e estas a triângulos; daí que as letras sejam, sim, os triângulos (54d). Dentro deste quadro metafórico, as sílabas seriam as figuras e os elementos seriam as palavras. Sobre esta questão, vide Hershbell (1974, pp. 153-sqq.).

¹⁶⁵ Ἐξ ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως. Tal como Taylor (1928, p. 311), Cornford (1937, p. 161) e Brisson (2001, p. 146), cremos que esta expressão não constitui o objecto de σιωπῆρα, mas sim uma circunstância de “lugar a partir do qual”, em sentido figurado, significando, portanto, que Timeu tem consciência de que o que vai dizer é “estranho e inusitado” e não que pede à divindade que o desvie de uma exposição dessa natureza.

¹⁶⁶ Sobre este terceiro princípio ontológico – a χῶρα –, vide supra pp. 64-67.

¹⁶⁷ Παραδείγματος εἶδος (...) νοητὸν καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτ᾽ ὄν.

¹⁶⁸ Μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον.

qualidade deve ter para dizermos que é água em vez de fogo, ou que qualidade deve ter para o precisarmos em particular diversamente de tudo o resto, e utilizar para isso um discurso fidedigno e sólido. Como, de que modo e com que dificuldade razoavelmente superada poderemos nós dizer uma coisa dessas? Primeiro, aquilo a que chamamos água, quando congela (49c), parece-nos estar a olhar para algo que se tornou em pedra ou terra, mas quando derrete e se dispersa, esta torna-se bafo e ar; o ar, quando é queimado, torna-se fogo; e, inversamente, o fogo, quando se contrai e se extingue, regressa à forma do ar; o ar, novamente concentrado e contraído, torna-se nuvem e nevoeiro, mas, a partir destes estados, se for ainda mais comprimido, torna-se água corrente, e de água torna-se novamente terra e pedras; e deste modo, como nos parece, dão geração uns aos outros de forma cíclica (49d). Por isso, visto que nenhum de todos eles nos aparece do mesmo modo, qual deles podemos afirmar com firmeza que é uma coisa, seja ela qual for, e não outra, sem nos sentirmos envergonhados? Não é viável, mas para os estabelecer da forma mais segura possível convém falar sobre eles do seguinte modo: sobre o que por vezes vemos tornar-se em outra coisa, como o fogo, não podemos dizer que fogo é “isto”, mas sim que é “aquilo que em determinadas circunstâncias está assim”¹⁶⁹, nem que água é “isto” mas sim “aquilo que está sempre assim”, nem nenhuma outra coisa, como se algum tivesse algo de estável, (49e) usando palavras como “isto” ou “aquilo” para dar a conhecer tais realidades, quando cremos estar a esclarecer alguma coisa. É que eles escapam ao “isto”, ao “aquilo” e ao “para isto” e não os admitem, nem qualquer outra designação que os apresente como realidades estáveis. Mas não se deve falar delas como realidades distintas – antes sim chamar “o que está assim” ao que perdura sempre igual em todos os casos e em cada um em particular; chamar “fogo” ao que permanece como tal, apesar do que quer que seja, e assim sucessivamente a tudo quanto devesse. Mas aquilo em que cada coisa devesse aparece, e do qual se torna a afastar, só isso referiremos (50a) usando as designações “isto” e “aquilo”; enquanto que o que for de um certo tipo, seja quente, seja branco ou seja qualquer um dos seus opostos, bem como tudo o que deles se origine, nenhum deles o referiremos deste modo.

¹⁶⁹ A oposição entre “isto” (τοῦτο) e “que está assim” (τὸ τοιοῦτον) pretende esclarecer a diferença constitutiva entre a *χώρα*, que não se altera, e por isso merece a designação *τοῦτο*, e o que nela entra, a que, por estar em constante mutação, só poderemos chamar *τὸ τοιοῦτον*. A nossa preferência por uma tradução mais adverbial, também preferida por Taylor (1928, p. 316), Brisson (2001, p. 148) e Johansen (2004, p. 120), em detrimento da opção que prefere a introdução de um substantivo como “qualidade” (Rivaud, 1925, p. 48; Cornford, 1937, p. 179), justifica-se pelo facto de o texto original marcar a distinção através da variação de dois pronomes no género neutro com esse sentido adverbial e não de substantivos concretos. Para uma discussão pormenorizada desta secção, vide Brisson (1998, pp. 178-197).

Mas esforcemo-nos por explicar novamente este assunto de forma ainda mais clara. Se alguém forjasse todas as formas possíveis de ouro e nunca cessasse de as transformar a todas elas em outras e lhe fosse mostrada uma de entre elas e lhe fosse perguntado o que era, com toda a certeza responderia, em abono da verdade, (50b) que era ouro. No entanto, de modo algum se pode dizer que o triângulo e quantas outras figuras que foram plasmadas no ouro são “isto”, pois, logo que lhes é aplicado esse termo, começam a sofrer mudanças; mas contentemo-nos se todas elas receberem com segurança a designação “aquilo que está assim”, escolhamos essa. O mesmo discurso deve ser feito acerca da natureza que recebe todos os corpos. A ela se há-de designar sempre do mesmo modo, pois ela não perde, de modo algum, as suas propriedades; recebe sempre tudo, e nunca em circunstância alguma assume uma forma que seja semelhante a algo que nela entra (50c); jaz por natureza como um suporte de impressão para todas as coisas, sendo alterada e moldada pelo que lá entra, e, por tal motivo, parece ora com uma forma, ora com outra; mas o que nela entra e dela sai são sempre imitações¹⁷⁰ do que é eternamente, impressas nela de um modo misterioso e admirável, que investigaremos posteriormente. Por enquanto, é necessário que tenhamos em mente que há três géneros: aquilo que devém, aquilo em que algo devém e aquilo à semelhança do qual se cria o que devém (50d).

É adequado assemelhar o receptáculo a uma mãe, o ponto de partida¹⁷¹ a um pai e a natureza do que nasce entre eles a um filho, e compreender ainda que, se a marca de impressão for diversificada e se apresentar à vista essa diversidade em todos os aspectos, o suporte que recebe o que vai ser impresso não estaria bem preparado se não fosse completamente amorfo e desprovido de todos aqueles tipos que esteja destinado a receber (50e). Se o receptáculo fosse semelhante a alguma das figuras que entra nele, cada vez que entrasse alguma figura de natureza contrária ou heterogénea, assumiria mal a sua semelhança, na medida em que estava a exhibir a sua própria aparência. Por isso, é necessário que aquele que recebe em si todos os géneros esteja desprovido de todas as formas. É o que se passa, de modo idêntico, com os óleos que são perfumados artificialmente. Para fabricá-los, em primeiro lugar é necessário que se comece por tornar o mais inodoros possível os líquidos que vão receber as fragrâncias. É como aqueles que se dedicam a modelar figuras em superfícies moldáveis: não permitem que fique visível figura alguma que já lá estivesse, nivelando-as de

¹⁷⁰ Μίμημα. Sobre os problemas que levanta o carácter imitativo do processo que se desenrola pela acção da χῶρα, vide Mesquita (1995, pp. 123-126).

¹⁷¹ Ὅθεν: à letra, “o ponto a partir do qual”. Trata-se, no fundo, do arquétipo inteligível (ou Forma, se quisermos) “a partir do qual” gera as coisas sensíveis.

antemão para que fiquem o mais lisas que lhes seja possível. O mesmo se passa com aquilo (51a) que deve receber várias vezes e de forma adequada e bela as representações de todos os seres eternos: é-lhe conveniente por natureza que seja desprovido de todas as formas. É por isso que dizemos que a mãe do devir, do que é visível e de todo sensível, que é o receptáculo, não é terra nem ar nem fogo nem água, nem nada que provenha dos elementos nem nada devenida a partir deles. Mas se dissermos que ela é uma certa espécie invisível e amorfa, que tudo recebe, e que participa do inteligível de um modo imperscrutável e (51b) difícil de compreender, não estaremos a mentir. E visto que, a partir do que foi dito, é possível alcançar a sua natureza, eis o modo mais correcto de falar dela: a sua parte que está a arder aparece sempre como fogo, a que está húmida aparece como água, e a que aparece como terra e como ar fá-lo de acordo com as imitações¹⁷² que recebe de cada um. Tendo nós estabelecido estes limites mais precisos no nosso discurso, temos que tecer considerações sobre esses assuntos. Será que algum fogo é em si e, quanto a todas as coisas de que sempre falamos, será que alguma delas é em si, (51c) ou será aquilo que vemos, e tudo o resto que sentimos através do corpo, a única coisa que é real, e não existe outra para além dessa, de modo nenhum e em nenhuma circunstância, mas será em vão cada vez que dizemos que há uma Forma inteligível¹⁷³ de cada coisa, não sendo tudo isto nada senão palavras? Por um lado, não nos é permitido deixar a questão que temos à nossa frente por julgar e por decidir, pois merece que o façamos, nem abandoná-la, afirmando com certeza que é assim; mas, por outro lado, não podemos inserir um longo discurso acessório ao lado de outro que já é longo. Porém, se, ao estipularmos um limite, (51d) focássemos aspectos decisivos em pouco tempo, seria extremamente oportuno. No que me diz respeito, é esse o sentido do meu voto. Se a intelecção e a opinião verdadeira são dois géneros, pois têm em si modos de existir independentes, teremos Formas que não podem ser apreendidas pelos sentidos, mas somente inteligidas¹⁷⁴. Mas se, como a alguns parece, a opinião verdadeira não difere em nada da intelecção, devemos estabelecer que tudo quanto é apreendido pelos sentidos do nosso corpo é o que de mais seguro existe. Ainda assim, temos que afirmar que se trata de duas coisas distintas (51e), pois eles são gerados separadamente e têm uma existência dissemelhante: um deles é gerado em nós através da aprendizagem e o outro é-o pela persuasão¹⁷⁵. Além disso, o primeiro é

¹⁷² Μίμημα.

¹⁷³ Εἶδος νοητόν.

¹⁷⁴ Tal como fora estabelecido na *República* (478a-b), se é verdade que as faculdades intelectiva e sensível são distintas, também os seus objectos hão-de-ser distintos.

¹⁷⁵ Cf. *Grg.* 454c-455a, *Tht.* 200e-201c.

sempre acompanhado de uma explicação verdadeira, enquanto que o segundo é desprovido de explicação¹⁷⁶. Um não se move pela persuasão, enquanto que o outro está aberto à persuasão. Temos também que dizer que todos os homens tomam parte em um, mas na inteligência só tomam parte os deuses, e um reduzido tipo de homens¹⁷⁷. Sendo assim, convenhamos que há uma primeira espécie que (52a) é imutável¹⁷⁸, não está sujeita ao devir nem à destruição, que não recebe em si nada vindo de parte alguma nem entra em nada, seja o que for; não é visível nem de outro modo sensível, e cabe ao pensamento¹⁷⁹ examiná-la. Há uma segunda, que tem um nome igual àquela, que é sensível, é devenida, está sempre em movimento, é gerada num determinado local, para, de seguida, se dissolver de novo, além de que é apreendida pela opinião e pelos sentidos. Há um terceiro género que é sempre: o do lugar¹⁸⁰; não admite destruição, (52b) e providencia um assento a tudo quanto pertence ao devir; é acessível por meio de um certo raciocínio bastardo¹⁸¹, sem recurso aos sentidos, a custo credível; é que olhamos para ele a sonhar e dizemos que é inevitável que tudo quanto esteja num determinado local e lhes caiba um determinado lugar, e que aquilo que não está em algum sítio da Terra nem no céu não existe¹⁸². Todas estas coisas e outras que são irmãs daquelas que pertencem à natureza do que é privado de sono e é verdadeiro, por causa de estarmos a sonhar, não as conseguimos (52c) definir enquanto estamos acordados nem dizer a verdade. É que uma imagem¹⁸³, que não tem em si mesma nada daquilo a partir do qual deveio, pois é um simulacro que está sempre a fugir de outra coisa, tem, por estes motivos, o seu devir numa outra coisa, aderindo assim a uma existência qualquer que ela seja, ou então ela não será absolutamente nada. No que diz respeito ao que realmente “é”, o discurso verdadeiro, através da exactidão, vai em seu auxílio, porque enquanto alguma coisa for uma outra e essa for outra ainda, nenhuma das duas poderá nascer na outra, pois uma coisa não pode ser uma só e a mesma, e, ao mesmo tempo, ser duas diversas. (52d)

Esta é, portanto, a explicação que vai ao encontro do meu voto; concedamos uma descrição em jeito de síntese: o ser, o lugar e o devir são três coisas distintas, de três maneiras diversas, e anteriores à geração do céu; a ama do devir, por ficar humedecida e ardente e

¹⁷⁶ Cf. *Men.* 97c-98b, *Smp.* 202a.

¹⁷⁷ Isto é, os filósofos.

¹⁷⁸ Κατὰ ταῦτά.

¹⁷⁹ Νόησις.

¹⁸⁰ Χῶρα.

¹⁸¹ Λογισμῶ τινι νόθῳ.

¹⁸² Postulado que será retomado e desenvolvido por Aristóteles na *Física* (208a-sqq.).

¹⁸³ Εἰκόν.

receber as formas da terra e do ar, e por sofrer todas as impressões que as acompanham, aparece à visão sob múltiplas feições, (52e) mas, por causa de estar plena de propriedades que não são semelhantes nem equilibradas, não estando ela própria nada equilibrada, a balançar irregularmente para todos os lados, é sacudida pelos elementos e, ao ser movimentada, ela própria novamente os sacode; sendo os elementos assim postos em movimento, separam-se, por serem movimentados de um lado para o outro, tal como acontece com as sementes, quando são agitadas e peneiradas por meio de joeiras ou de outros instrumentos usados para a depuração dos cereais, as partes densas e pesadas vão para um lado, (53a) enquanto que as esparsas e leves são transportadas e assentam noutro local. Do mesmo modo, naquele caso, os quatro elementos, são sacudidos pelo receptáculo; ele próprio produzindo um movimento semelhante ao de um instrumento para sacudir, separou ao máximo esses elementos dissemelhantes dos outros e comprimiu o mais que pôde os semelhantes num só; por isso, uns ocuparam um lugar e os outros outro, ainda antes de o universo ser organizado e gerado a partir deles. Na verdade, antes de isto acontecer, todos os elementos estavam privados de proporção e de medida; na altura em que foi empreendida a organização do universo, (53b) primeiro o fogo, depois a água, a terra e o ar, ainda que contivessem certos indícios de como são, estavam exactamente num estado em que se espera que estejam tudo aquilo de que um deus está ausente; a partir deste modo e desta condição, começaram a ser configurados através de formas e de números. Como é possível que o deus os tenha composto de forma tão bela e excelente a partir de elementos que não são assim, isto será, antes de tudo, e como sempre, o que começaremos por explicar. Agora devo, então, tentar esclarecer para vós a ordenação¹⁸⁴ e a génese destes elementos (53c) por meio de um discurso insólito; mas como, graças à educação, partilhais dos métodos pelos quais se demonstra o que é necessário ser explicado, vós ireis acompanhar-me.

Em primeiro lugar, que o fogo, a terra, a água e o ar são corpos, isso é claro para todos; tudo o que é da espécie do corpo tem profundidade. Mas a profundidade envolve, necessariamente e por natureza, a superfície; e uma superfície plana é composta a partir de triângulos. Todos os triângulos têm origem em dois triângulos, (53d) cada um dos quais com um ângulo recto e com os outros agudos. Destes, um tem em cada lado uma parte do ângulo recto dividido em lados iguais, enquanto que o outro tem partes desiguais do ângulo recto divididas por lados desiguais. Este é o princípio que supomos aplicar-se ao fogo e aos outros corpos, ao seguirmos uma explicação que combina Necessidade e verosimilhança; quanto aos

¹⁸⁴ Διάταξις.

princípios ainda anteriores àqueles, conhece-os o deus e aqueles de quem, entre os homens, ele for amigo. É necessário que se diga então (53e) como são esses quatro corpos mais belos, dissemelhantes uns em relação aos outros, e que têm a capacidade de se gerarem uns aos outros, se porventura forem desintegrados. Se o conseguirmos, obteremos a verdade sobre a geração da terra, do fogo e dos elementos intermediários que estão entre eles segundo a proporção. E não aceitaremos a ninguém a seguinte argumentação: que existem e podem ser observados corpos mais belos do que estes, cada um correspondendo a um só género. Devemos, portanto, empenhar-nos em estabelecer uma relação harmónica entre os quatro géneros de corpos que se distinguem pela beleza e demonstrar que compreendemos satisfatoriamente a sua natureza. (54a)

Dos dois triângulos, o isósceles encerra uma só espécie, ao passo que o escaleno encerra uma infinidade delas; entre esta infinidade, temos que escolher a mais bela, se quisermos começar pelo sítio certo. Se alguém conseguir referir uma mais bela que tenha escolhido em função da sua composição, será ele quem prevalece, não como antagonista, mas sim como aliado. Estabeleçamos, portanto, que, de entre os vários triângulos, há um que é o mais belo, e deixemos de parte os outros. Trata-se daquele a partir do qual se pode constituir um triângulo equilátero. (54b) Dizer por que razão é assim exigiria um discurso muito longo; porém, a quem refute esta afirmação e descubra que não é deste modo será atribuído o prémio com amizade. Seleccionemos, então, dois triângulos a partir dos quais o fogo e os outros corpos foram engendrados: um é isósceles, e, quanto ao outro, o seu lado maior será sempre o quadrado do triplo do mais pequeno¹⁸⁵. Agora devemos esclarecer melhor o que anteriormente dissemos de forma nada clara. Parecia-nos que os quatro géneros de corpos tinham sido todos gerados uns pelos outros, mas isso é uma concepção que não está correcta, pois, em boa verdade, (54c) os quatro géneros são gerados a partir dos triângulos que elegêramos, três dos quais a partir do único que tem os lados desiguais, e o quarto foi o único harmonicamente constituído a partir do triângulo isósceles. Portanto, não é possível que todos eles se decomponham uns nos outros e que um reduzido número de grandes dimensões seja gerado por um grande número de pequenas dimensões, e vice-versa. Todavia, três podem: visto que todos eles provêm de um só triângulo, se os maiores forem decompostos, muitos pequenos serão compostos a partir deles, recebendo o aspecto que é adequado a cada um, (54d) e quando um grande número de pequenos se difunde pelos triângulos, sendo gerado um número

¹⁸⁵ A noção de “quadrado”, isto é, x^2 , está contida no termo δύναις; também com este sentido aparece no *Teeteto* (147d).

único num único todo, ele produzirá uma outra forma única e grande. Eis o que fica dito acerca da sua geração recíproca. O tipo de forma em que cada um deles foi gerado e a partir de que combinações numéricas constituirá o objecto da exposição que se segue. Começaremos pela primeira espécie, constituída como a mais pequena; o seu elemento é o triângulo cuja comprimento da sua hipotenusa é o dobro do do lado mais pequeno¹⁸⁶. Se justapusermos dois destes triângulos pela sua diagonal, (54e) fazendo isto três vezes, fixando no mesmo ponto – que servirá de centro – as diagonais e os lados mais pequenos, será gerado um único triângulo equilátero a partir de um número de seis triângulos. Quatro desses triângulos constituídos por quatro lados iguais, unidos a três ângulos planos¹⁸⁷, formam um único ângulo sólido¹⁸⁸, (55a) que é gerado imediatamente a seguir ao mais obtuso dos ângulos planos. Uma vez formados quatro ângulos desse tipo, está composta a primeira figura sólida¹⁸⁹, que divide um todo esférico em partes iguais e semelhantes¹⁹⁰. A segunda figura é formada a partir dos mesmos triângulos, combinando-se oito triângulos equiláteros que produzem um só ângulo sólido a partir de quatro ângulos planos; e quando se geram seis ângulos deste tipo, o segundo corpo¹⁹¹ está deste modo terminado. A terceira figura é constituída pela conjunção de cento e vinte triângulos elementares, (55b) e de doze ângulos sólidos, cada um deles envolvido por cinco triângulos planos equiláteros, e é gerada com vinte bases que são triângulos equiláteros¹⁹². Engendrados estes sólidos, o outro triângulo elementar foi deixado de parte, e o triângulo isósceles engendrou a natureza do quarto, constituindo quatro triângulos que coincidiram no centro os seus ângulos rectos, formando um único quadrilátero equilátero; quando foram conjugados seis deste tipo, produziu oito ângulos sólidos, (55c) sendo cada um deles constituído pela harmonia de três ângulos planos rectos; a figura do corpo constituído foi a do cubo, que tem seis faces planas, quadrangulares e equilaterais¹⁹³. Visto que havia ainda uma quinta combinação¹⁹⁴, o deus utilizou-a para pintar

¹⁸⁶Triângulo rectângulo escaleno.

¹⁸⁷Isto é, três ângulos de 60°.

¹⁸⁸Ângulo raso, de 180°.

¹⁸⁹Tetraedro regular (pirâmide).

¹⁹⁰ Cf. Euc. 13.13-17.

¹⁹¹Octaedro regular.

¹⁹²Icosaedro regular.

¹⁹³Hexaedro regular.

¹⁹⁴Dodecaedro. Esta figura geométrica, constituída por 12 faces, sendo cada uma delas um pentágono (cf. Euc. 11.28), aproxima-se bastante da forma da esfera. Sabendo que no *Fédon* (110b) o formato esférico da Terra é comparado às δωδεκάσκητοι σφαῖραι (uma espécie de bolas feitas com doze pedaços de pele cosidos uns com os outros) e que os símbolos do Zodíaco são também 12 e também representados de forma

animais no universo¹⁹⁵.

Quem considerar tudo isto de forma adequada, pode encontrar dificuldades quanto ao que se deve dizer: se há uma infinidade de mundos ou em número limitado. Pode considerar que dizer que há uma infinidade de universos é um parecer de alguém que é inexperiente num assunto (55d) sobre o qual deveria ser experimentado; mas então o que é adequado dizer em abono da verdade? Que há só um mundo ou que há cinco? – é uma questão em que é razoável que possamos ter muita dificuldade. Ora bem, em nosso parecer, de acordo com o discurso verosímil, o deus indica que um só mundo foi gerado, mas outra pessoa, ao analisar outros pressupostos, terá outra opinião. Mas deixemos agora esse assunto, e distribuamos os géneros que foram gerados pelo nosso discurso em fogo, terra, água e ar. Atribuamos à terra a forma cúbica, pois a terra, dos quatro elementos, é o que tem mais dificuldade em mover-se e, (55e) dos corpos, o mais adequado para ser moldado – inevitavelmente e com certeza que foi gerado deste modo para que tivesse as bases mais estáveis. De entre os triângulos que estabelecemos no princípio¹⁹⁶, a base de lados iguais é mais estável, de acordo com a natureza, do que a de lados desiguais; e quanto à superfície quadrangular equilátera, composta a partir de cada um daqueles¹⁹⁷, está assente de um modo necessariamente mais estável, em relação quer às partes quer ao todo, do que o triângulo equilátero. Por isso, manteremos a salvo o discurso verosímil se atribuirmos esta forma à terra, e, (56a) das que restam, a forma mais difícil de movimentar à água, a que se movimenta melhor ao fogo e a intermédia ao ar; o corpo mais pequeno ao fogo, o maior à água, e o médio ao ar; o que é mais agudo ao fogo, o segundo mais agudo ao ar e o terceiro à água. Considerando todos estes corpos, aquele que tem as bases mais pequenas será, por natureza, necessariamente o que melhor se movimenta, pois de todos eles é absolutamente o mais pungente e mais agudo (56b) e ainda o mais leve, por ser constituído por um menor número de partes iguais. O segundo corpo deverá vir em segundo lugar de acordo com estes pressupostos, e o terceiro em terceiro.

geometricamente semelhante, a relação parece-nos óbvia; na verdade, Plutarco, nas *Questões Platónicas* (1003C-D), citando este passo do *Timeu*, diz que a representação do Zodíaco se deve precisamente a esta relação.

¹⁹⁵É bastante complicado apurar o sentido exacto de διαζωγραφέω, pois o elemento ζω-, ainda que originalmente significasse “animal”, pelo uso passou também a ter o sentido de “figura”; daí que este verbo possa também significar “pintar de várias cores”. Contudo, sabendo que o universo visto a olho nu, como era observado no tempo de Platão, não apresenta quaisquer variações cromáticas, e de acordo com o que dissemos na nota anterior, pensamos que este sentido de “pintar animais” está relacionado com o Zodíaco que, em grande maioria, é formado por animais.

¹⁹⁶Cf. supra 53c-55c.

¹⁹⁷Triângulos rectângulo, isósceles e escaleno.

Portanto, de acordo com o raciocínio correcto e verosímil, estabeleçamos que a figura sólida da pirâmide é o elemento que gerou o fogo e a sua semente; digamos que, na ordem de geração, o ar é o segundo e a água o terceiro. É necessário ter em mente que todos os corpos são de tal forma pequenos, que, tomando cada um deles de acordo com o seu género, nenhum pode ser observado por nós por causa da sua pequenez, (56c) mas só são visíveis quando reunidos em grande número numa massa consistente. E quanto às proporções que determinam as suas quantidades, aos movimentos e às outras propriedades em geral, é lógico que o deus, tanto quanto a natureza da Necessidade cedeu, ao deixar-se persuadir de bom grado, harmonizou isto de acordo com a proporção de modo a que, em cada caso, tudo fosse produzido por ele com precisão.

A partir de tudo quanto acabámos de dizer sobre os géneros, eis o que deve ter ocorrido, de acordo com o máximo de verosimilhança: (56d) quando a terra encontra o fogo e é dividida pelo que nela há de cortante, pode ser arrastada, por desintegração no próprio fogo, ou ao deparar-se com numa massa de ar ou de água, até que as suas partes se reencontrem e se harmonizem novamente umas com as outras, tornando-se terra outra vez – pois jamais pode passar a outra espécie. Mas quando a água é dividida pelo fogo, ou até pelo ar, é possível que dê origem a um corpo único constituído de fogo e a dois de ar; a partir da desintegração de uma partícula de ar, (56e) os seus segmentos podem dar origem a dois corpos de fogo. E, por outro lado, quando o fogo é envolvido em ar, em água ou numa porção de terra, posto em movimento pelos elementos que o arrastam, entra em conflito com eles, é castigado e desfeito em pedaços. Então, dois corpos de fogo combinam-se num elemento de ar; e quando o ar é dominado e cortado em pedaços, a partir de duas partes e meia, uma forma de ar é compactada num só corpúsculo de água. Mas calculemos novamente estas questões do seguinte modo: logo que um dos outros elementos, (57a) ao ser envolvido em fogo e cortado pela agudeza dos seus ângulos e das suas arestas, é constituído na natureza do fogo, o corte acaba. É que cada género é semelhante e idêntico a si próprio, e não é possível produzir qualquer alteração num outro que tem uma condição semelhante à sua, nem dele sofrer nenhuma; mas, se se tornar num outro género, haverá um mais fraco a combater com um mais forte e não pára de ser desintegrado. Quando as partículas mais pequenas e em menor número são envolvidas (57b) pelas maiores e mais numerosas, são desintegradas e extinguem-se; mas se se deixarem constituir na forma do elemento dominante, param de se extinguir e do fogo é gerado ar, e do ar é gerada água. Todavia, se, enquanto os corpúsculos se estiverem a unir num todo, uma massa de outros elementos entrar em conflito com eles, não param de se desintegrar até que sejam completamente afastados e dissolvidos, refugiando-se junto do que

é seu congénere¹⁹⁸, ou, sendo vencidos, se convertam numa massa única, semelhante à que os dominou, e permaneçam com ela. (57c) Decerto que estas impressões originam mudanças de lugar; é que as massas de cada género estão separadas, cada uma no sítio que lhe compete, em virtude do movimento do receptáculo; mas as que por vezes se tornam dissemelhantes de si próprias e semelhantes a outras são levadas, por via das agitações, para o lugar daquelas a que se tornaram semelhantes.

Eis as causas por que foram gerados os corpos primeiros e puros; mas quanto ao motivo por que nascerem outros géneros nas suas formas, devemos (57d) apontar como causa a constituição dos elementos de cada corpo, pois cada uma delas não foi feita desde o princípio de modo a que o seu triângulo fosse único e de um tamanho só, já que havia uns mais pequenos e outros maiores, com um número de variações tão grande quanto o de géneros que há dentro das formas. Por isso é que, quando esses triângulos se misturam entre si ou com outros, decorre daí uma variedade infinita. Essa variedade deve merecer a atenção daqueles que tencionam fazer uso de um discurso verosímil sobre a natureza.

No que respeita ao movimento e ao repouso, se não chegarmos a um acordo sobre a forma e em que condições se geram, haverá vários impedimentos ao raciocínio¹⁹⁹ que se segue. (57e) Decerto que já se falou sobre este assunto²⁰⁰, mas acrescentemos ainda o seguinte: de modo algum o movimento consente existir na uniformidade; é difícil, ou melhor, impossível, existir o que quer que seja sem que esteja dotado de movimento, ou um motor sem aquilo a que imprime movimento; não é possível haver movimento sem a existência destes termos, mas é impossível que de algum modo eles sejam uniformes. Assim, estabeleçamos para sempre que o repouso existe na uniformidade, (58a) e o movimento na não-uniformidade; a causa da natureza do que é não-uniforme é a desigualdade. Nós já discorreremos sobre a geração da desigualdade²⁰¹, mas não dissemos como se separaram os elementos uns dos outros, de acordo com o seu género, e desse modo cessaram de se mover e passar uns pelos outros. Eis o que diremos novamente: a órbita do universo, visto que engloba todos os géneros e é circular, tende por natureza a querer concentrar-se em si mesma e comprime todas as coisas, não permitindo que lugar algum permaneça vazio. Foi por isso que o fogo, principalmente, penetrou em (58b) tudo, e em seguida o ar, que é por natureza o segundo em subtileza, e assim sucessivamente para os restantes. De facto, os corpos gerados a

¹⁹⁸ Συγγενής.

¹⁹⁹ Λογισμός.

²⁰⁰ Cf. supra 52d-53a, 57a-c.

²⁰¹ Cf. supra 57c-d.

partir de partículas maiores são os que deixam maiores interstícios durante a sua composição, enquanto que os mais pequenos deixam interstícios muito pequenos. O processo de compressão impele os mais pequenos para os interstícios dos maiores. Quando os pequenos se encontram estabelecidos entre os grandes, separando, entre si, os maiores, e os maiores comprimem os mais pequenos, todos são levados, para cima e para baixo, em direcção aos lugares que lhes são próprios. (58c) É que cada um, ao mudar de tamanho, é levado igualmente a mudar de posição. É deste modo e por estes motivos que se gera e perdura a não-uniformidade, fornecendo a esses corpos este movimento que existe sempre de forma contínua.

Além dos mencionados, é necessário ter em conta que existem outros géneros de fogo, como a chama e aquilo que emana da chama, que não queima, mas fornece aos olhos a luz, e aquilo que, quando a chama se extingue, dela subsiste nos corpos inflamados. O mesmo se aplica ao ar, (58d) a que, naquela forma mais pura, nos referimos com o termo “éter”, enquanto que para mais turva designamos por “nevoeiro” e “escuridão”, existindo também noutras formas que não têm nome, e que são geradas por causa da desigualdade dos triângulos. Quanto aos tipos de água, em primeira instância, dividem-se em dois géneros: o líquido e o passível de se liquefazer. O líquido, que tem partes dos mais pequenos compostos de água, os quais são desiguais, é movível por si mesmo ou por outro elemento, em virtude da sua irregularidade e da forma da sua figura. Por outro lado, o que é feito a partir de compostos grandes (58e) e uniformes é mais estável do que aquele e mais pesado, pois foi compactado por causa da uniformidade; mas, sob efeito do fogo, que o penetra e desintegra, perde a uniformidade, e, depois de a perder, participa mais no movimento; ao tornar-se facilmente movível, é impregnado pelo ar circundante e espalhado sobre a terra. Cada uma destas impressões recebeu um nome: “derreter” para a decomposição das suas massas e “fluir” para a sua dispersão sobre a terra. Mas quando o fogo se precipita novamente e de forma espontânea, (59a) visto que não se precipita para o vazio, o ar circundante repele a massa húmida, que ainda é fácil de mover, em direcção aos lugares que o fogo ocupava, obrigando-a a misturar-se com ela própria. Sendo o líquido assim comprimido, recupera a sua homogeneidade, visto que o fogo, que criara esta irregularidade, havia-se retirado, e é reestabelecido no seu estado original. E, porque o afastamento do fogo é “congelamento”, a constrição subsequente ao seu afastamento significa o que chamamos “estado sólido”. (59b) De entre todos os tipos de água a que chamámos “passível de se liquefazer”, uma que é muito densa, por ser gerada através de partículas muito finas e uniformes, única na sua espécie, foi tingida com uma cor brilhante e amarela, e que é o bem mais precioso: o ouro – filtrado

através das pedras solidificou-se. Quanto ao rebento do ouro, que é muito duro em virtude da sua densidade e de cor negra, é chamado “*adamas*”²⁰². Afim ao ouro por causa das partículas, mas tendo mais do que uma espécie, mais compacto em densidade do que o ouro e com pequenas e poucas partículas de terra, de tal modo que é mais duro, (59c) embora seja mais leve por ter em si interstícios maiores, é o género do cobre – uma combinação gerada a partir de águas límpidas e densas. Quanto à porção de terra aí misturada, logo que se torna a separar deste com o passar do tempo, torna-se visível por si só e gera-se aquilo a que se chama “verdete”. No que respeita às outras substâncias deste tipo, não será complicado discorrer sobre elas, se investigarmos a modalidade da narrativa verosímil. Alguém que ponha de parte os discursos relativos ao que é eternamente e analise (59d) o verosímil que diz respeito ao devir, obtém como que um prazer de que não se arrepende, e produzirá na sua vida uma recriação comedida e prudente. Por isso, deixemos também nós, agora, aqueles assuntos e prossigamos a buscar a verosimilhança nestas questões e do seguinte modo. A água misturada com fogo, toda ela fina e líquida, em virtude do seu movimento e do seu percurso é chamada “líquida”²⁰³. Ela rola macia sobre a terra, e, por as suas bases, menos estáveis do que as da terra, cederem, a água, quando é separada do fogo e do ar, (59e) fica sozinha e é mais uniforme, bem como comprimida sobre si mesma por aquilo que dela sai. Solidificada deste modo, a que é mais afectada pelo que está por cima da terra chama-se “granizo” e sobre a terra chama-se “gelo”; aquela que ficou menos afectada, se não for mais do que meio congelada, chama-se “neve”, e se condensar sobre a terra a partir do orvalho, chama-se “geada”. No que respeita às espécies de água mais numerosas, por estarem misturadas umas com as outras – a todo esse género, por ter sido filtrado pelas plantas da terra, (60a) chamamos sucos –, todas elas, por causa das misturas, têm dissemelhanças. Muitos géneros seus foram produzidos que ficaram sem nome. Mas há quatro espécies que contêm fogo, tendo sido as mais conspícuas as que receberam nomes: a que consegue aquecer tanto a alma como o corpo é o vinho; a que é suave e divide o raio visual e, por estas razões, é brilhante e reluzente para a visão e tem uma aparência lustrosa é o óleo, o pez, o óleo de rícino, o próprio azeite e todos os outros produtos que têm esta mesma propriedade. (60b) E o que tem a capacidade de dissolver, nos limites da sua natureza, as partes compactas à volta da boca, proporcionando a doçura através dessa propriedade, tem a designação geral de “mel”; a

²⁰² Ἀδάμας. Pelo facto de lhe ser atribuída uma cor negra e ser chamada “rebento do ouro” (χρυσοῦ δὲ ὄζος), esta misteriosa substância, também referida no *Político* (303e) e na *República* (616c), corresponderá muito provavelmente à hematite. Sobre este assunto vide Lopes (2009, pp. 29-30).

²⁰³ Caracterização homérica do percurso da água (*Od.* 3.71).

espécie que desintegra a carne por queimá-la, um género espumoso, que está aparte de todos os outros sucos, recebeu o nome de “fermento”.

Quanto às espécies de terra, a que foi filtrada pela água torna-se num corpo pedregoso do seguinte modo. Quando a água que estava misturada se separa durante a mistura, torna-se numa espécie de ar; transformada em ar, vai disparada para o lugar que lhe é próprio. (60c) Como não havia nenhum vazio em redor deles, empurrou o ar circundante. Visto que ele é pesado, ao ser empurrado e espalhado na massa da terra, comprime-a atirando-a com força para os locais de onde saíra o novo ar; comprimida pelo ar e insolúvel pela água²⁰⁴, a terra constitui a pedra, que é mais bela quando é brilhante, por ter origem em partes iguais e uniformes, e mais feia quando acontece o contrário. Quando toda a humidade é retirada por causa da rapidez do fogo e se constitui um corpo mais seco do que a pedra, (60d) gera-se aquele género a que chamamos “barro”. Mas acontece que, se restar humidade, a terra torna-se passível de fusão por acção do fogo e, quando arrefece, gera-se uma pedra de cor negra²⁰⁵. Restam dois géneros que igualmente resultam de uma mistura com muita água; sendo constituídos por partes mais pequenas de terra e ambos salgados, tornam-se semicondensados e novamente dissolúveis pela água; um é o género do salitre, que limpa o azeite e a terra; o outro, que se mistura harmoniosamente em combinações (60e) de sabores, é o sal, que, de acordo com a tradição, é considerado um corpo amado pelos deuses²⁰⁶. Quanto aos que são compostos de ambos, solúveis não em água mas sim no fogo, solidificam-se do seguinte modo e pelos seguintes motivos. Nem o fogo nem o ar dissolvem as massas de terra, pois as suas partículas são por natureza mais pequenas do que os interstícios da estrutura da terra, e, como há muito espaço por onde podem passar sem ser pela força, permitem que ela fique indissolúvel e indissociável; por outro lado, as partículas de água, que são por natureza maiores, forçam a passagem e, ao fazê-lo, dissociam a terra, dissolvendo-a. (61a) De facto, quando a terra não se solidifica pela força, só a água a dissolve deste modo; mas, se se solidificar dessa forma, nada a não ser o fogo a pode dissolver, pois não resta entrada para nada a não ser para o fogo. Quanto à estrutura da água, extremamente forte, só o fogo a pode destruir; porém, quando enfraquece, ambos os elementos a podem destruir: o fogo pelos triângulos, e o ar pelos interstícios. Quanto ao ar comprimido pela força, nada o dissolve a não ser que dissolva o elemento propriamente dito, e quando foi comprimido sem força, só o fogo

²⁰⁴ Questão posteriormente desenvolvida por Aristóteles (*Mete.* 383b-sqq.).

²⁰⁵ A lava depois de seca.

²⁰⁶ Esta concepção remonta a Homero. Plutarco, em *Moralia* 684F-sqq., citando este passo do *Timeu*, dedica uma Questão inteira a este assunto.

o dissolve. No que respeita aos corpos misturados a partir de terra e de água, (61b) enquanto a água ocupar os interstícios da terra, que são comprimidos pela força, as partes de água que vêm do exterior não têm entrada, pelo que correm em torno de toda a massa sem que ela permita ser dissolvida; mas as partes do fogo entram pelos interstícios de água, e o que a água faz à terra, o fogo o faz ao ar; são as únicas causas que levam este corpo composto a dissolver-se e a fluir. Acontece que, entre estes seres, uns têm menos água do que terra, género a que diz respeito todo o tipo de vidro e as pedras a que chamamos “fundíveis”, (61c) mas outros têm mais água: são todos os corpos constituídos de cera e incenso.

Estão então mais ou menos demonstradas as variedades de espécies em função das figuras, combinações e alterações de uns para os outros. Temos agora que tentar esclarecer por que causas se geram essas impressões. Primeiro, é obrigatório que pressuponhamos sempre, nos nossos discursos, a existência de sensações, mesmo que ainda não tenhamos discorrido sobre o que respeita à carne e à geração da carne²⁰⁷, nem sobre a parte mortal da alma²⁰⁸. Acontece que não é possível falar-se disso satisfatoriamente (61d) sem que se aborde as impressões sensíveis nem falar daquela separadamente destas; todavia, tratar dos dois assuntos ao mesmo tempo é quase impossível. Assim, temos que pressupor que um dos dois já foi tratado anteriormente; mas regressaremos mais tarde ao que supusemos tratado. Portanto, para que falemos sobre as propriedades a seguir ao que as gera, tenhamos em conta o que respeita à existência do corpo e da alma. Em primeiro lugar, procuremos saber por que dizemos que o fogo é quente, tendo em conta que ele gera dissociação e corte no nosso corpo. (61e) Todos nós temos mais ou menos noção de que a sensação que provoca é como qualquer coisa aguda; no que trata à fineza das suas arestas, à agudeza dos seus ângulos, à pequenez das suas partículas e à rapidez dos seus movimentos, que em todos os sentidos fazem do fogo algo veemente e cortante, que corta de forma pungente o que quer que lhe apareça, devemos considerá-las (62a) relembando a origem da sua figura, e, sobretudo, que essa e não outra a natureza, que divide os nossos corpos e os fragmenta em pequenas partes, é justamente o que deu o nome e a sensação ao que nós agora chamamos “quente”. O contrário disto é evidente, mas, ainda assim, que não fique carecida de explicação. De entre os líquidos que circundam o corpo, quando aqueles que têm partículas maiores se aproximam para expelirem os de partículas mais pequenas, como não lhes é possível ocupar os lugares deles, comprimem a humidade que há em nós, (62b) fazem uma coisa inamovível a partir de uma que é dotada de

²⁰⁷Cf. infra 73b-sqq.

²⁰⁸Cf. infra 69a-sqq.

um movimento irregular, através de homogeneização, compressão e solidificação. Porém, aquilo que é unido de forma contrária à natureza luta de acordo com a sua natureza para se afastar no sentido contrário, que é o seu estado próprio. A este embate e a este abalo pusemos os nomes “tremor” e “arrepio”, enquanto que esta impressão em geral e aquilo que a provoca tem o nome de “frio”. Duro é aquilo a que a nossa carne cede, e mole é aquilo que cede à carne; determinam-se relativamente uns aos outros. Cede aquilo que está assente numa base pequena. Aquele que tem uma base de quadrados, (62c) estando assente firmemente, é a forma mais resistente, porque pode reunir grande densidade e tem muita firmeza. Para que se explique com o máximo de clareza o “pesado” e o “leve”, examinemo-los juntamente com aquilo a que chamamos “por baixo” e “por cima”. Não é nada acertado pensar que há por natureza dois lugares determinados e opostos que dividem o universo em duas partes: a de baixo, para onde é levado tudo quanto tenha uma massa corpórea; e o de cima, para onde tudo se dirige contra a vontade. Sabendo que o céu tem todo ele uma forma esférica, (62d) todos os pontos afastados à mesma distância do centro – são eles as extremidades – devem ter, por natureza, as extremidades na mesma condição, e quanto ao centro, à mesma distância afastado das extremidades, é forçoso acreditar que seja o oposto de todas as extremidades. Visto que o mundo é por natureza formado deste modo, qual dos pontos se diga estar no alto ou em baixo, para que não pareça com justiça que se está a aplicar designações nada adequadas? Com efeito, não é certo dizer que o local que está no centro do mundo seja por natureza em baixo ou em cima, mas sim no centro; já a periferia não está no centro nem tem em si nenhuma parte mais diferenciada do que outra, em relação ao centro ou a qualquer outro dos opostos. Portanto, que tipo de designações contrárias se poderá aplicar àquilo que é em si mesmo semelhante em todos os aspectos e como se pode acreditar que está a falar correctamente? Se houver um sólido em equilíbrio no centro do universo, (63a) de modo algum será levado em direcção a qualquer das extremidades, em virtude de serem semelhantes em todas as direcções. Mas se algo andasse em círculos à volta dele, achar-se-ia frequentemente nos antípodas e referir-se-ia ao mesmo ponto como “em baixo” e “em cima”²⁰⁹. Portanto, se o universo é todo esférico, tal como acabo de dizer, não faz sentido dizer que um sítio é em baixo e outro é em cima; de onde provêm estas designações e aquilo a que elas se aplicam, por causa das quais nos acostumámos a descrever o céu como um todo (63b) e a dividi-lo deste modo, eis aquilo em que devemos estar de acordo ao supormos o que se segue.

²⁰⁹ Em *Cael.* 308a, Aristóteles parafraseia esta secção do texto para tecer considerações sobre a esfericidade da Terra e a sua posição central no universo.

No sítio do universo de que a natureza do fogo mais participa e onde há mais quantidade acumulada daquilo a que ele se dirige, se alguém aí se aproximasse dele, supondo que tinha esse poder, e tirasse partes de fogo para as pesar numa balança, e, erguendo a balança, arrastasse à força o fogo para o ar que lhe é dissemelhante, é evidente que as partes mais pequenas cederiam mais facilmente do que as maiores (63c) – é que quando dois corpos são levantados por uma só força, é inevitável que o mais pequeno anua mais facilmente à força e o maior menos, pois resiste até um certo ponto, e que ao maior, que é levado para baixo, chamemos “pesado”, e ao pequeno, que é levado para cima, chamemos “leve”. É forçoso que nós sejamos levados a fazer isto mesmo em relação a este local. Por andarmos sobre a terra, separamos géneros térreos, às vezes até a própria terra, e, contra a natureza, atiramo-los com violência para o ar que é dissemelhante, pois ambos se mantêm naquilo de que são congéneres²¹⁰, (63d) mas o mais pequeno acompanha mais facilmente o arrastamento para o dissemelhante do que o maior. Por isso lhe atribuímos a propriedade “leve” a ele e “em cima” ao local para onde foi arrastado e ao oposto “pesado” e “em baixo”. Consequentemente, é inevitável que essas propriedades se relacionem umas com as outras de maneiras diversas, em virtude de as massas destes géneros ocuparem um local oposto, umas em relação às outras – se compararmos o que é leve num lugar com o que é leve no lugar oposto, (63e) o que é pesado com aquilo que é pesado, o que está em baixo com o que está em baixo, o que está em cima com o que está em cima, descobriremos que todos se tornam e são opostos, oblíquos e em tudo diferentes uns dos outros. Mas temos que ter em mente uma coisa que diz respeito a todos eles: para cada corpo, é o trajecto que o conduz ao seu congénere que torna o pesado e, do mesmo modo, “em baixo”, o lugar para onde se dirige; e o contrário é válido para os opostos destes. Estão estabelecidas as causas que dizem respeito a estas propriedades. No que respeita à causa da impressão do “liso” e do “rugoso”, qualquer pessoa pode percebê-lo e explicá-lo a outra pessoa; um resulta da dureza misturada com a irregularidade; (64a) o outro é produzido pela homogeneidade combinada com densidade.

No que respeita às questões que são comuns a todo o corpo, resta uma importantíssima, que é a causa dos prazeres e das dores devidos às impressões sobre as quais temos discorrido, que, por receberem as sensações através de todas as partes do corpo, trazem consigo mesmas dor e prazer, simultaneamente²¹¹. Tomemos, portanto, as causas que têm que ver com todas as impressões, sensíveis ou não sensíveis, relembrando a distinção que

²¹⁰ Συγγενής.

²¹¹Sobre a relação entre prazer e dor, cf. *Lg.* (732d-734e); *Phd.* 60b-c; *Phlb.* (50e-sqq.).

estabelecemos anteriormente²¹² entre a natureza do que se move facilmente (64b) e do que se move a custo. É de acordo com ela que devemos procurar tudo aquilo que temos a intenção de perceber. Quando ao que por natureza se movimenta facilmente sobrevém uma impressão, por mais brevemente que seja, as suas partículas diferentes espalham-se em círculo pelas outras partículas, produzindo nelas essa mesma impressão, até que, ao atingirem a sede do discernimento²¹³, dão a conhecer a propriedade do agente. Pelo contrário, o que é estático e não tem nenhum movimento em círculo, apenas sofre a impressão, e não movimenta nenhuma das partículas circundantes, de tal forma que, visto que as partículas não a transmitem (64c) umas às outras, a impressão inicial permanece neles imóvel, sem que esteja na totalidade do ser-vivo nem proporcione nenhuma sensação à parte afectada. Isto é o que acontece aos ossos, aos cabelos e a todas as outras partes maioritariamente térreas que temos em nós. Mas o que dissemos anteriormente tem que ver sobretudo com a visão e com a audição, porque é o fogo e o ar que exercem sobre eles uma influência mais importante. Quanto ao prazer e à dor, é necessário que tenhamos em mente o seguinte: uma impressão violenta e em desacordo com a natureza (64d) que se gera em nós de forma súbita é dolorosa, mas, pelo contrário, o regresso ao estado natural de forma súbita é aprazível; já uma impressão moderada e faseada não é sentida, aplicando-se o oposto aos seus opostos. Mas todas as impressões que se geram com facilidade são extremamente sensíveis, porém delas não participam nem dor nem prazer, como por exemplo as impressões que dizem respeito à visão em si, que, como foi dito anteriormente, é um corpo que durante o dia é aparentado a nós. De facto, os cortes, as queimaduras e tudo o resto (64e) que a afectam não lhes provocam dor nem prazer, quando regressa novamente à sua forma original, embora cause sensações intensas e manifestas em função das impressões que sofra e dos corpos com que de certo modo contacta quando contra eles colide, pois não há qualquer violência na sua dissociação e associação. Mas os corpos com partes maiores, que cedem com relutância ao que age sobre eles e transmitem os movimentos ao todo, sofrem prazer e dor – dor quando são alterados, (65a) prazer quando regressam novamente ao estado original. Todos os que se desvanecem a si próprios gradualmente e se esvaziam, mas que se enchem de forma súbita e em larga escala, tornam-se insensíveis quando se esvaziam e sensíveis quando se enchem, e não provocam dores à parte mortal da alma, mas sim prazeres intensos. Isto é evidente em relação a substâncias

²¹²Cf. supra 55e-56a.

²¹³ Τὸ φρόνιμον.

fragrantes²¹⁴. Mas todos os que são alterados de forma súbita e regressam gradualmente e com relutância ao seu estado original (65b) proporcionam sensações absolutamente contrárias às que atrás referimos; é evidente que é o que acontece em relação às queimaduras e aos cortes no corpo.

Eis uma explicação razoável das impressões comuns a todo o corpo e dos nomes que foram dados aos agentes que as geram. Devemos agora tentar falar, tanto quanto nos for possível, do que se gera nas partes específicas do nosso corpo, das suas impressões e, mais uma vez, das causas dos seus agentes. (65c) Primeiro, devemos esclarecer, na medida do possível, tudo quanto deixámos por dizer nos discursos anteriores acerca dos sucos²¹⁵, e das impressões particulares da língua. É evidente que também estas, tal como outras, se geram por meio de algumas associações e dissociações, mas, além disso, estão, mais do que qualquer outra coisa, relacionadas com a rugosidade e a lisura. Com efeito, todas as partículas terrosas que entram pelos vasos sanguíneos, que se prolongam até ao (65d) coração, são para a língua uma espécie de instrumentos de teste, colidem com as partes húmidas e tenras da carne e, ao dissolverem-se, contraem e secam os vasos sanguíneos²¹⁶; as mais rugosas apresentam-se-nos como amargas e as que são menos rugosas como azedas. De entre elas, as que limpam os vasos sanguíneos lavam toda a superfície da língua. Fazem-no para além da medida justa e excedem-se a ponto de dissolver parte da própria natureza da língua (tal como os salitres) e são (65e) todas chamadas “picantes”, ao passo que as que são mais fracas do que o salitre e têm uma acção de limpeza na medida justa são “salgadas”, sem amargor áspero e evidenciando uma sensação mais amistosa.

Outras que, por terem partilhado do calor da boca e sido trituradas por ela, são inflamadas em conjunto e, em sentido inverso, queimam aquilo que as sobreaqueceu, são levadas para cima, em virtude da sua leveza, para junto da parte sensorial da cabeça, cortando tudo o que lhes sobrevenha; (66a) graças à natureza das propriedades que todas estas substâncias têm, elas foram chamadas “acres”. Por outro lado, há partículas que foram diminuídas por putrefacção. Elas imiscuíram-se nos vasos sanguíneos estreitos, por terem a mesma dimensão que as partículas terrosas e a mesma quantidade de ar que existe nos vasos sanguíneos, de tal forma que fazem com que eles se movimentem e misturem uns com os outros; quando estão misturadas, formam uma cerca e, como as de um tipo se imiscuem nas

²¹⁴ Cf. *Phlb.* 51b; *R.* 584b.

²¹⁵ Cf. *supra* 60a.

²¹⁶ Posteriormente, Aristóteles defenderá a mesma concepção: o paladar está sempre dependente de substâncias em estado líquido (*de An.* 422a). Para uma análise detalhada desta secção, vide Grube (1930, pp. 72-73).

de outro tipo, dão origem a espaços vazios que são distendidos pelas partículas que entram. Quando um espaço vazio húmido, (66b) seja terroso ou em estado puro, se distende em torno do ar, forma um reservatório húmido com ar, e gera-se um espaço vazio de água arredondado; os que são de água pura e translúcidos em toda a volta receberam o nome de “bolha”, enquanto que os que são terrosos e ao mesmo tempo movimentados e efervescentes são referidos com as designações de “ebulição” e “fermentação”. O responsável por estas impressões é chamado “ácido”. Uma impressão que seja contrária ao conjunto das que acabámos de falar é fruto de uma causa contrária. (66c) Sempre que a estrutura das partículas que entram em algo líquido é de natureza afim à da língua, aquelas alisam-na lubrificando as rugosidades, relaxando aquilo que foi comprimido em desacordo com a natureza e comprimindo aquilo que foi relaxado em desacordo com a natureza e restabelecendo tudo, tanto quanto possível, de acordo com a natureza; por todos estes remédios para as impressões violentas serem em tudo aprazíveis e amigáveis, foram chamados “doces”.

Eis o que há a dizer sobre estes assuntos. Em relação à propriedade que diz respeito às narinas, (66d) não há formas a definir. É que todos os odores são semigerados, e acontece que não há qualquer forma com dimensão para ter um cheiro. Pelo contrário, os nossos vasos sanguíneos têm uma constituição demasiado estreita para os géneros de terra e de água e demasiado larga para os de fogo e ar, razão pela qual ninguém nunca sentiu nenhum cheiro destes corpos, pois os cheiros são gerados a partir daquilo que se liquefaz, apodrece, se dissolve ou evapora. Com efeito, os cheiros são gerados durante o estado intermédio em (66e) que a água se está a transformar em ar, ou o ar em água, e todos eles são vapor ou nevoeiro. Entre eles, o nevoeiro é o que passa de ar para água, e o vapor é o que passa de água para ar; daí que todos os cheiros sejam mais finos do que a água e mais espessos do que o ar. Isso é evidente quando um obstáculo se interpõe à respiração de alguém e outra pessoa lhe aspira o sopro respiratório com força. Nenhum cheiro é filtrado juntamente com ele, e passa somente um sopro respiratório livre de cheiros. Deste modo, as suas variedades formam dois grupos (67a) desprovidos de nome, visto que não provêm de uma determinada quantidade de espécies simples; então, às únicas duas que, com justiça, são manifestas chamemos-lhes “aprazível” e “desagradável”; uma exaspera e constringe toda a cavidade que em nós está situada entre a cabeça e o umbigo; a outra amacia esta zona e devolve-lhe alegremente o seu estado natural.

Analisemos agora a terceira parte sensível que há em nós, a que diz respeito à audição, e devemos (67b) explicar por meio de que causas surgem as impressões que lhe dizem respeito. Estabeleçamos que, de um modo geral, o som é uma pancada infligida pelo ar e

transmitida pelos ouvidos, cérebro e sangue até à alma, enquanto que a audição é o movimento dessa pancada, que começa na cabeça e termina na região do fígado; quando o movimento é rápido, o som é agudo; quando é mais lento, o som é mais grave²¹⁷; se o movimento for constante, o som é uniforme e suave, e no caso contrário (67c) será áspero; se o movimento for possante, o som será amplo; caso contrário, será breve. No que trata à harmonia entre os sons, é inevitável que falemos dela em discursos posteriores²¹⁸.

Resta-nos ainda um quarto género de sensação que é forçoso que determinemos, pois envolve em si mesmo um grande número de variedades; a todas elas chamámos cores. Trata-se de uma chama que emana de todos os corpos, cujas partículas têm a mesma dimensão que as do raio de visão de modo a produzir a sensação²¹⁹; nos discursos anteriores dissemos algo sobre as causas da origem da visão²²⁰. (67d) No que respeita às cores, eis a explicação que está mais de acordo com a verosimilhança e que parece ser adequada para expor detalhadamente. As partículas que vêm de outros corpos e chocam com o raio de visão – umas são mais pequenas, outras maiores – e outras têm a mesma dimensão que as partículas do raio de visão; as que são do mesmo tamanho são insensíveis, a essas chamamos-lhe “transparentes”; mas as maiores, que associam o raio de visão, e as mais pequenas, que o dissociam, são irmãs das que parecem quentes e frias à carne e amargas à língua; (67e) assim, chamamos-lhes “acres” porque aquecem. Quanto ao branco e ao preto, são impressões semelhantes àquelas, mas são geradas noutra órgão, motivo pelo qual aparecem de um modo diferente. Eis o modo como devemos nomeá-las: o “branco” é o que dilata o raio visual e o “preto” é o que faz o contrário. Quando se trata de um movimento mais pungente e de um outro género de fogo que chocam com o raio de visão e o dissociam até aos olhos, irrompendo com violência pelas entradas dos olhos, dissolvendo-as, (68a) fazem correr delas essa torrente de água e fogo a que chamamos “lágrimas”; quando este movimento, que é próprio fogo, se encontra com o fogo que vem no sentido oposto, um deles salta como um relâmpago, e o outro entra e extingue-se entre a humidade, gerando-se neste alvoroço todo o tipo de cores; a esta impressão chamamos “ofuscação”, e àquilo que a produz damos os nomes de “brilhante” e “resplandecente”. Porém, quando o género de fogo intermédio (68b) entre estes dois chega à parte húmida dos olhos e se mistura com ela, não é resplandecente; em virtude de a humidade se misturar com o clarão do fogo, produz-se uma cor sanguínea, a que damos o nome de

²¹⁷Princípio formulado por Arquitas de Tarento (cf. fr. A1.35-38 DK).

²¹⁸Cf. infra 79e-80c.

²¹⁹Reminiscência do *Ménon* (76c-d).

²²⁰Cf. supra 45b-46c.

“encarnado”²²¹. Misturando o encarnado com o brilhante e o branco, gera-se o amarelo; em que proporção são misturados, não seria prudente explicá-lo, mesmo que alguém soubesse, pois a partir deles não seria possível expressar razoavelmente nem uma necessidade nem um discurso verosímil. O encarnado misturado com o preto e o branco (68c) dá púrpura ou bistre, quando esta mistura é queimada e lhe é acrescentado mais preto. O fulvo gera-se com a mistura de amarelo e cinzento, o cinzento com a mistura de branco e preto, e o ocre de branco misturado com amarelo. Quando se combina branco com brilhante e se mergulha esta mistura em preto carregado, produz-se o azul-escuro; o azul-escuro misturado com branco dá azul-claro, e o fulvo misturado com preto dá verde²²². Quanto às restantes cores, é relativamente evidente, a partir destes exemplos, a que misturas se (68d) devem assemelhar de modo a salvaguardar a narrativa verosímil. Mas se alguém quiser examiná-las por meio de um teste prático, estaria a ignorar a distinção entre a natureza humana e a divina, porque, enquanto um deus possui, em grau suficiente, o conhecimento e o poder para fazer a mistura de muitas coisas em conjunto numa só e novamente de desintegrar o que é uno em múltiplas coisas²²³, nenhum homem é neste momento, nem alguma vez será capaz de fazer qualquer das duas operações.

Uma vez criadas (68e) todas estas coisas deste modo e de acordo com a Necessidade, o demiurgo do que é mais belo e melhor colocou-as como acessórias naquilo que é gerado, de modo a engendrar o deus auto-suficiente e mais perfeito, usando como auxiliares as ditas causas acessórias, mas foi ele próprio que forjou o bom funcionamento em tudo o que é devenida. Por isso, é necessário distinguir duas espécies de causas: a necessária e a divina. É a divina que devemos procurar em tudo, com vista à obtenção de uma vida feliz, na medida em que a nossa (69a) natureza o admita; quanto à necessária, é em função da divina que a procuramos, tendo em mente que sem as causas necessárias não nos podemos ocupar das próprias causas divinas, as únicas com que nos preocupamos, nem apreendê-las nem participar delas de qualquer modo.

Assim, tal como os carpinteiros têm a madeira²²⁴ já preparada para trabalhar, temos nós agora também à nossa disposição os géneros das causas já filtrados, a partir dos quais é

²²¹ Cf. Arist. *Mete.* 347a.

²²² Sobre as relações entre estas e outras cores, vide Thphr., *HP* 6.2.5.

²²³ Eco do *Filebo* (15c-d).

²²⁴ A palavra ὄλη, que traduzimos por “madeira”, convida a uma tentadora associação com o conceito de matéria a que, em Aristóteles (e.g. *Metaph.* 1032a17), será dado corpo por esta mesma palavra. Contudo, essa leitura, além de anacrónica, é desajustada ao teor marcadamente metafórico desta secção do texto.

forçoso que teçamos o resto do discurso. Regressemos, por um breve instante, de novo ao princípio do discurso e voltemos rapidamente ao ponto a partir do qual aqui chegámos; tentemos dotar (69b) uma cabeça como final à nossa narrativa²²⁵, que esteja em harmonia com o que dissemos até aqui. É que, tal como foi dito de princípio²²⁶, em virtude de estas coisas estarem desordenadas, o deus criou em cada uma delas uma medida que servisse de referência tanto a cada uma em relação a si mesma, como também em relação às outras, de modo a serem proporcionais. Essas proporções eram tantas quantos o podiam ser e possuíam analogia e proporcionalidade. É que até àquele momento, nenhuma delas tomava parte na ordem, a não ser que fosse por acaso, e nenhuma era inteiramente digna de ser chamada do modo que agora são chamadas, como “fogo”, “água” e qualquer um dos outros. Mas tudo isto o deus começou (69c) por organizar, e em seguida constituiu o universo a partir delas – um ser-vivo único que contém em si mesmo todos os outros seres-vivos, mortais e imortais. E ele mesmo se tornou demiurgo dos seres divinos, enquanto que atribuiu o encargo de fabricar os mortais àqueles que tinham sido gerados de si. Estes, imitando-o, depois de terem recebido o princípio imortal da alma, tornaram para ele um corpo mortal a que deram como veículo todo o corpo e nele construíram uma outra forma de alma: mortal, que contém em si mesma impressões terríveis e inevitáveis (69d); primeiro, o prazer, o maior engodo do mal; em seguida, as dores, que fogem do bem; e ainda a audácia e o temor, dois conselheiros insensatos; a paixão, difícil de apaziguar, e a esperança, que induz em erro. Tendo misturado estas paixões juntamente com a sensação irracional e com o desejo amoroso que tudo empreende, constituíram a espécie mortal submetida à Necessidade²²⁷.

Por este motivo, temendo conspurcar a parte divina, o não era de todo inevitável, estabeleceram a parte mortal numa outra morada (69e) do corpo, separada daquela, e construíram um istmo e um limite entre a cabeça e o peito, ao estabelecerem no meio deles o pescoço, para que fosse um separador. No peito, também chamado tórax, sediaram a parte mortal da alma. Visto que uma parte dela é, por natureza, mais forte e outra mais fraca, construíram uma divisória na cavidade do tórax, (70a) como se delimitam os aposentos das mulheres separados dos dos homens. Entre elas puseram o diafragma a servir de barreira.

²²⁵ A mesma imagem é utilizada no *Górgias* (505c-d) e nas *Leis* (752a).

²²⁶ Cf. 30a, 53a-b, 56c.

²²⁷ Tal como Brisson (2001, p. 266, n. 599), cremos que ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν terá este sentido, na medida em que a estrutura humana foi formada com uma parte de Necessidade que, ainda que irracional, se revela essencial à sua sobrevivência; neste caso, trata-se do desejo amoroso que potencia a procriação, fundamental à perenidade da espécie.

Assim, estabeleceram a parte da alma que participa da coragem e do fervor, que é adepta da vitória²²⁸, mais perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para que escutasse a razão²²⁹ e, em conjunto com ela, refreasse pela força a espécie dos desejos, sempre que estes não quisessem de modo algum obedecer prontamente às ordens e aos decretos da cidadela do alto. Quanto ao coração, o entroncamento dos vasos sanguíneos e a fonte (70b) do sangue que circula com energia por todos os membros, estabeleceram-no na morada dos guardiões, para que, quando o sentimento de cólera fervilhasse, por a razão anunciar que uma acção injusta a partir de causas exteriores ou que alguma se prepara a partir do íntimo, causada pelos desejos, tudo aquilo que no corpo há de sensível apreendesse imediatamente, através de todos os canais estreitos, as advertências e ameaças, estivesse atento, obedecesse em absoluto e, desta forma, permitisse que a parte mais nobre prevalecesse (70c) sobre tudo. Quanto ao bater do coração perante a expectativa de perigos e o despertar de paixões, já que sabiam de antemão que era por causa do fogo que toda esta dilatação se produzia nas pessoas encolerizadas²³⁰, os deuses engendraram um reforço, implantando a forma do pulmão, que, primeiro que tudo, é mole e exangue e, por outro lado, tem no seu interior cavidades perfuradas, como as de uma esponja, para que, ao receberem o ar e as bebidas²³¹, arrefecessem o coração e o dotassem de fôlego e acalmia quando aquece (70d). Por isso talharam um canal desde a traqueia até ao pulmão, e estabeleceram este em volta do coração como uma almofada, para que, quando a paixão despoletasse dentro dele, ressaltasse contra algo que amortece e arrefece, para que se esforçasse menos, e, juntamente com as paixões, pudesse submeter-se mais facilmente à razão²³².

Quanto à parte da alma que deseja comida e bebida e tudo aquilo de que o corpo tem necessidade por natureza, essa parte eles estabeleceram entre o diafragma e o (70e) limite do umbigo, fabricando em toda esta região uma espécie de manjedoura para o sustento do corpo. Foi nesse lugar que aprisionaram esta parte da alma como se fosse uma criatura selvagem²³³, mas que era necessário alimentar, para que no futuro pudesse existir uma espécie mortal. De modo a que estivesse sempre situada junto à manjedoura e estabelecida bem mais longe do centro de decisões, provocando nele o menos possível de distúrbios e clamores, e a parte mais

²²⁸ Trata-se do θύμος, a parte passional da alma.

²²⁹ Λόγος.

²³⁰ A relação entre o coração e o sentimento de cólera fora já abordada no *Crátilo* (419d) e na *República* (440c).

²³¹ Note-se que o sistema digestivo descrito por Timeu prevê que os alimentos e os líquidos ingeridos passem pelos pulmões.

²³² Λόγος.

²³³ Sobre a necessidade de aprisionar a alma, vide *R.* 588c-sqq.

poderosa pudesse deliberar com tranquilidade (71a) sobre tudo o que respeita ao conjunto e a cada parte, atribuíram-lhe esta arrumação espacial. Sabendo que ela não conseguia compreender a razão, e, se de algum modo apreendesse alguma das sensações, não estaria na sua natureza a capacidade de perceber algo que pertencesse à razão, mas antes, de noite e de dia, seria sobretudo influenciada por representações e simulacros. De acordo com isto, um deus, delineou um plano conforme à sua intenção, constituiu a espécie do fígado (71b) e estabeleceu-o na morada desta parte da alma. Fabricou-o espesso, liso e brilhante e contendo doce e amargor, para que a potência das noções, ao transportá-las do intelecto até ele, como num espelho que recebe impressões e fornece reflexos a quem o contemplar, o atemorizasse, ao trazer-lhe ameaças terríveis e, fazendo uso da sua parte congénita²³⁴ que tem amargor, espalhasse o amargo por todo ele e fizesse aparecer as cores da bÍlis, (71c) contraindo-o até se fazer áspero e todo rugoso, vergando e contraindo o lobo a partir da posição correcta e obstruindo e fechando a vesícula e as entradas, de modo a provocar dores e náuseas. Em sentido oposto, quando algum movimento inspiratório reflecte do pensamento²³⁵ simulacros de suavidade, converte o amargor em tranquilidade, pois esse movimento não quer ser anexado a uma natureza contrária à sua. Em vez disso, utilizando a doçura que está por natureza presente no fígado, corrige tudo para ficar correcto, liso e livre, (71d) tornando agradável e de bom humor a parte da alma que está estabelecida junto do fígado, passando a noite de forma tranquila e fazendo uso da divinação durante o sono, dado que não participa da razão nem do pensamento²³⁶. A aqueles que nos constituíram, ao lembrarem-se da ordem do seu pai, que lhes tinha mandado fazer o género mortal da melhor forma possível, dentro das suas capacidades, rectificaram as suas deficiências (71e) deste modo (com o estabelecimento da divinação), para que de algum modo ele tivesse ligação à verdade. Eis um indício suficiente de que o deus concedeu a divinação à insensatez humana; é que ninguém participa da divinação inspirada e verdadeira em consciência, mas sim quando a sua capacidade de pensar²³⁷ é suspensa durante o sono ou pela doença, ou que seja adulterada por qualquer tipo de entusiasmo²³⁸. Por outro lado, é em consciência que o Homem deve compreender o que foi dito – depois de o trazer de novo à memória – em sonhos ou em estado de vigília sob o efeito da natureza da divinação e do entusiasmo; quanto aos simulacros (72a)

²³⁴ Συγγενής.

²³⁵ Διάνοια.

²³⁶ Λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε.

²³⁷ Φρόνησις.

²³⁸ Sobre o ένθουσιασμός, vide *Phdr.* 244a-sqq., *Ion* 533d-534b.

que tenha visto, deve, por meio da reflexão, explicar de que modo e por que motivo cada um deles possa significar algo de mau ou de bom, quer pertença ao futuro, ao passado ou ao presente. Enquanto aquele que está possuído se mantiver neste estado, não cumprirá a tarefa de distinguir por si próprio o que lhe foi dado a conhecer ou a ouvir, pois está certo o velho dito: “Pertence somente ao sábio cumprir a sua tarefa de se conhecer a si mesmo”²³⁹. Daí que a norma tenha estabelecido que o género dos profetas seja intérprete das divinações inspiradas (72b). Há quem lhes chame “adivinhos”, ignorando por completo que eles interpretam revelações e aparições por meio de enigmas, e de modo algum são adivinhos, pelo que será mais justo chamar-lhes “profetas de assuntos divinatórios”.

É por isto que a natureza do fígado é assim e foi graças à divinação que lhe foi atribuído este lugar que descrevemos. Além disso, é ainda enquanto cada criatura está viva que este órgão fornece os sinais mais visíveis, já que depois de lhe ter sido privada a vida torna-se cego e os sinais que fornece são muito (72c) obscuros para terem uma significação evidente. Mas a estrutura do órgão vizinho²⁴⁰ e o facto de o lugar desta entranha ser à esquerda é em favor do fígado: para o manter sempre brilhante e limpo, como se fosse um trapo de limpar o espelho que está sempre à mão e disponível para ser utilizado. Por isso, sempre que por causa de uma doença do corpo se geram impurezas junto do fígado, a porosidade do baço depura-as e absorve-as todas, pois é feito de uma trama permeável e exangue. Daí que, quando fica preenchido por aquilo que filtra, aumenta de tamanho e (72d) fica ulcerado; porém, quando o corpo é purgado, diminui de tamanho e retoma a sua forma original.

Portanto, no que diz respeito à alma, se nós falámos com verdade sobre a sua parte mortal, sobre a divina, de que modo, com a colaboração de quê e por que razão foi estabelecida separadamente, somente o poderemos afirmar com certeza depois de um deus o confirmar. Que o que nós dissemos é verosímil, devemos arriscar a declará-lo agora e mais ainda quando reflectirmos sobre essa matéria. E declaremo-lo então. (72e)

De acordo com os mesmos pressupostos, devemos abordar agora o que se segue: como foi gerado o resto do corpo. Será mais adequado seguir este raciocínio²⁴¹ em vez de qualquer outro para explicar a sua constituição. Os que constituíram a nossa espécie estavam a par da licenciosidade que haveria em nós em relação à bebida e à comida, e que, por causa da gula,

²³⁹ É logo no *Cármides* (161b, 164d) que é referida a obrigatoriedade de o filósofo procurar, acima de tudo, cumprir a máxima γνῶθι σαυτὸν.

²⁴⁰ O baço.

²⁴¹ Λογισμός.

consumiríamos muito mais do que a medida necessária. Para que não tivéssemos uma morte rápida, por causa das doenças, e para que a espécie dos mortais, ainda incompleta, não acabasse de imediato – uma vez previstas estas coisas – (73a), os deuses estabeleceram o chamado baixo ventre como receptáculo da bebida e da comida supérfluas, e enrolaram em volta dele os intestinos para que os alimentos não passassem pelo corpo rapidamente e isso obrigasse a que ele tivesse necessidade de outro alimento, tornando-se insaciável; por causa da gula, a espécie humana tornar-se-ia completamente estranha à filosofia e às Musas, e seria desobediente à parte mais divina que há em nós.

No que respeita aos ossos, à carne e à natureza deste tipo de elementos orgânicos, (73b) eis o que se passou. Para todas as estruturas, o ponto de partida foi a geração da medula. De facto, os laços da vida, desde que a alma está unida ao corpo, foram presos a ela e constituíram a raiz da espécie mortal; mas a medula em si foi gerada a partir de outras substâncias. Com efeito, de entre os triângulos, os primeiros em regularidade e lisura que, em virtude da sua precisão, eram mais capazes de produzir fogo, água, ar e terra, o deus escolheu-os separadamente dos outros géneros, misturou-os uns com os (73c) outros na medida certa, concebendo uma mistura de sementes para toda a espécie mortal, e produziu a medula a partir deles. Em seguida, plantou e aprisionou nela os géneros de alma, e, na sua distribuição inicial, dividiu imediatamente a medula em figuras equivalentes em número e qualidade aos das figuras que estava destinado que cada espécie tivesse. Depois, moldou em forma de círculo perfeito essa parte da medula que, semelhante a um terreno lavrado, (73d) havia de receber a semente divina, e chamou-lhe “encéfalo”, de tal forma que, logo que cada ser-vivo fosse acabado, o recipiente que o contivesse seria a cabeça. Aquilo que era suposto conter o resto da alma, a sua parte mortal, dividiu-o em figuras redondas e, ao mesmo tempo, alongadas; a este conjunto deu o nome de “medula”, e, lançando a partir delas os laços de toda a alma, como a partir de âncoras, formou em torno dela todo o nosso corpo, tendo primeiro construído à volta de todo o conjunto uma protecção feita de osso (73e).

Quanto à constituição do osso, ela processou-se do seguinte modo: depois de ter peneirado terra pura e lisa, misturou-a e humedeceu-a com medula, e, em seguida, pô-la no fogo; depois mergulhou-a em água, pô-la novamente no fogo, e outra vez em água. Repassando-a várias vezes deste modo num e noutro, tornou-a impassível de ser dissolvida por ambos. Foi desta mistura que se serviu para tornear uma esfera óssea à volta da cabeça, na qual deixou ficar uma saída estreita. Em redor da medula do (74a) pescoço e do dorso estendeu as vértebras, semelhantes a gonzos, que moldou a partir da mesma mistura, começando pela cabeça e atravessando todo o dorso. Cercou toda a semente, para deste modo

a manter a salvo, com uma vedação de pedra, onde criou articulações, servindo-se das propriedades do Outro que colocou no meio deles, em virtude do movimento e da flexibilidade. Mas, prevendo que a condição da natureza óssea seria mais fragmentável (74b) do que devia ser e muito inflexível – se fosse aquecida e novamente arrefecida, gangrenaria rapidamente – e que a semente dentro dela se destruiria, concebeu deste modo e por estes motivos o género dos tendões e da carne, para que, unindo todos os membros com os tendões, que distendem e contraem em torno das vértebras, o corpo se pudesse dobrar e estender. A carne seria uma protecção contra as queimaduras e um obstáculo para o frio, e ainda para as quedas, semelhante a uma almofada, (74c) que cede de forma mole e suave ao peso dos corpos; por conter dentro de si própria uma humidade quente que durante o Verão seria exsudada, produziria no exterior de todo o corpo uma agradável frescura, e durante o Inverno, novamente por meio deste fogo, repeliria adequadamente as investidas do frio que o cerca do exterior. Tendo isto em consideração, aquele que nos moldou, como se trabalhasse a cera, fez uma mistura e uma combinação harmoniosa de água, fogo e terra, aos quais acrescentou um fermento composto de ácido e de sal, (74d) e constituiu a carne mole e succulenta.

No que respeita à natureza dos tendões, de osso e de carne sem fermento, misturou-os num só composto com propriedades intermédias àqueles dois, servindo-se da cor amarela. Daí que os tendões apresentem a propriedade de serem mais compactos e viscosos do que a carne, mas mais moles e húmidos do que os ossos. Com eles, o deus envolveu os ossos e a medula; depois de ter unido os ossos uns com os outros aos tendões, de seguida cobriu todos eles com carne por cima (74e). Os ossos que continham mais alma envolveu-os com muito menos carne, e os que tinham menos alma dentro de si, envolveu-os com muita e mais compacta; e junto às articulações dos ossos, onde a razão²⁴² mostrava que não havia qualquer necessidade de ser precisa carne, ele fez crescer a carne com pouca espessura, para que não fizessem os corpos difíceis de carregar e que não se tornassem avessos ao movimento, pois impediriam as flexões, e, por outro lado, para que, as carnes abundantes e excessivamente densas, compactadas umas com as outras, não causassem insensibilidade, em virtude da sua firmeza, nem fizessem os corpos muito avessos à memória e torpes de pensamento²⁴³. É por isso que as coxas, as pernas (75a) e a zona das ancas, os ossos da zona do braço e do antebraço e todos os que em nós são desprovidos de articulação, isto é, todos os ossos que, por terem pouca

²⁴² Λόγος.

²⁴³ Διάνοια.

alma na sua medula, são vazios de pensamento²⁴⁴; todas estas zonas estão completamente preenchidas de carne. Pelo contrário, as partes com pensamento têm menos carne – excepto quando o deus constituiu alguma parte de carne autónoma por causa dos sentidos, como a espécie da língua, por exemplo –, mas na maior parte dos casos, passou-se daquele modo. É que a natureza gerada da Necessidade e por ela criada de modo algum admite ao mesmo tempo uma estrutura (75b) óssea compacta, muita carne e acuidade sensorial. Mais do que todas, seria a estrutura que circunda a cabeça que teria estes atributos, contanto que elas pudessem ocorrer ao mesmo tempo, e, por outro lado, se o género dos homens tivesse uma cabeça coberta de carne e tendões – isto é, forte – granjearia uma vida duas ou mais vezes maior, mais saudável e mais livre de dores do que agora. Nesse momento, os demiurgos da nossa geração, ao reflectirem (75c) sobre se o género que estavam para criar havia de ter uma vida mais longa e pior, se uma mais breve e melhor; e decidiram que, por todos os motivos, deviam preferir uma vida mais curta que fosse melhor a uma mais longa que seria mais trivial. Daí que não tenham recoberto a cabeça com carne e tendões, mas sim com um osso fino, pois ela não se destinava a fazer qualquer flexão. Foi por todas estas razões que a cabeça aplicada a todos os homens é mais própria para sentir e mais dada ao pensamento, e por outro lado muito frágil. Quanto aos tendões, foi deste modo e por estes motivos que o deus os pôs em círculo ao fundo da cabeça (75d), colando-os uniformemente à volta do pescoço, e lhes uniu as extremidades dos maxilares por baixo da natureza do rosto. Quanto aos outros, distribuiu-os por todos os membros, unindo cada articulação à sua articulação contígua. No que respeita às propriedades da nossa boca, foi com vista ao que é necessário e melhor que aqueles que a apetrecharam a apetrecharam de dentes, língua e lábios, segundo a forma como hoje está disposta, concebendo a entrada (75e) com vista à necessidade e a saída com vista ao melhor; é que tudo quanto entra, dado ao corpo como alimento, diz respeito ao necessário, e o fluxo de palavras, que corre para o exterior e auxilia o pensamento²⁴⁵, é o mais belo e excelente de todos os fluxos. Não era possível deixar a cabeça calva só com o osso, por causa das intempéries de cada uma das estações, nem, por outro lado, consentir que ela ficasse oculta por uma massa de carne que a tornaria muda e insensível. Como a natureza do que tem carne não secasse, foi (76a) separada dela uma grande camada superficial, a que agora chamamos pele. Esta camada, em virtude da humidade que circunda o cérebro, uniu-se a si mesma e propagou-se em círculos até que cobriu a cabeça; a humidade, que irrompia sob as costuras,

²⁴⁴ Φρόνησις.

²⁴⁵ Φρόνησις.

irrigou-a e encerrou a camada no cume da cabeça, como se tivesse dado um nó. Há variadas formas de sutura em função da acção das órbitas da alma e do alimento: essas suturas são em maior número quando essas forças se opõem muito umas às outras, (76b) e em menor quando se opõem menos. Através do fogo, a divindade perfurou toda a pele em círculos, e as secreções eram expelidas ao passarem pela pele para o exterior; tudo quanto fosse húmido e quente em estado puro saía. Por outro lado, a mistura constituída pelos mesmos elementos que a pele elevou-se pelo movimento e estendeu-se muito para fora, pois tinha uma finura igual à das perfurações. Mas, em virtude da sua lentidão, foi empurrada novamente do exterior para o interior pelo ar circundante. Encheu a pele e ganhou raízes debaixo dela; (76c) é por causa destes fenómenos que nasceu na pele o género do cabelo, fibroso e congénere²⁴⁶ da pele, mas mais sólido e mais denso, por causa da compressão provocada pelo arrefecimento; esse processo de compressão ocorre quando cada cabelo é separado da pele e arrefece. Foi deste modo que aquele que nos fez produziu uma cabeça cabeluda, servindo-se das causas que referimos, por considerar que, em vez de carne, era necessário haver uma cobertura à volta do cérebro, tendo em vista a sua segurança, que fosse leve e capaz de lhe garantir (76d) sombra no Verão e abrigo no Inverno, sem que se gerasse qualquer obstáculo que impedisse a capacidade sensorial. No local à volta dos dedos, onde se entrecruza o tendão, a pele e o osso, a mistura destes três, quando secou por completo, deu origem a uma única pele dura que reunia todos os outros, fabricada com estas causas acessórias²⁴⁷, mas produzida com o pensamento²⁴⁸ como causa primária²⁴⁹, e tendo em vista aqueles que viriam em seguida. É que aqueles que nos constituíram tinham conhecimento de que um dia as mulheres e os outros animais selvagens seriam gerados a partir dos homens, (76e) e também sabiam que muitas dessas criaturas teriam que se servir das garras para muitos fins; daí que, ao mesmo tempo que eram gerados os homens, eles fizeram um esboço das garras. Foi deste modo e por estes motivos que criaram a pele, os pêlos e as unhas nas extremidades dos membros.

Logo que todas as partes e todos os membros do ser-vivo mortal ficaram naturalmente combinados, (77a) seria forçoso que este tivesse uma vida exposta ao fogo e ao ar. Visto que ele seria consumido e desgastado e, por causa disso, pereceria, então os deuses conceberam um auxílio para ele. Criaram uma natureza congénita da humana, tendo misturado outras sensações com outras figuras, de modo a que resultasse um outro ser. Trata-se das árvores,

²⁴⁶ Συγγενής.

²⁴⁷ Συναίτιαι.

²⁴⁸ Διάνοια.

²⁴⁹ Τῇ δὲ αἰτιωτάτῃ διανοίᾳ ἐιργασμένον.

das plantas e das sementes, actualmente educadas entre nós e domesticadas pela agricultura; porém, antigamente existiam somente géneros bravios, que eram mais velhos (77b) do que os dos nossos dias. A tudo quanto participe da vida podemos chamar-lhe correctamente ser-vivo, segundo parece. Porém, esta espécie de que falamos participa da terceira forma de alma²⁵⁰, que está estabelecida entre o diafragma e o umbigo, como dissemos, e nada tem que ver com a opinião, com o raciocínio²⁵¹ ou com o intelecto, mas sim com a sensação de prazer ou de dor que acompanha os apetites²⁵². De facto, mantém-se passiva em relação a tudo, rodando ela própria em si mesma e em torno de si mesma²⁵³, (77e) repelindo o movimento do exterior e fazendo uso do que é seu congénere, pois a sua geração não lhe permitiu perceber por natureza nada de si própria, nem raciocinar. Por isso, ainda que tenha vida e não seja nada senão um ser-vivo, mantém-se estática e enraizada, privada de movimento próprio.

Depois de os seres mais poderosos plantarem todos estes géneros como alimento para nós, os mais fracos, equiparam o nosso próprio corpo com canais, tal como se talham regos nos jardins, para que fosse como que irrigado por uma torrente que o inunda. Primeiro, talharam dois canais escondidos (77d) por baixo do ponto onde se juntam a pele e a carne, os vasos sanguíneos dorsais²⁵⁴, que são dois, porque acontece que o corpo é duplo, pois tem um lado direito e um esquerdo; lançaram estes vasos sanguíneos ao longo da coluna, encerrando entre eles a medula geratriz²⁵⁵, para que se desenvolvesse ao máximo, e para que, fluindo em abundância dali para os outros locais, a corrente gerada pudesse providenciar uma irrigação uniforme²⁵⁶. Em seguida, dividiram os vasos sanguíneos à (77e) volta da cabeça e enlaçaram as extremidades, de modo a ficarem enrolados uns nos outros, flectindo os do lado direito para o lado esquerdo do corpo, e os do lado esquerdo para o lado direito, de modo a que fizessem uma ligação com a pele entre a cabeça e o corpo, já que esta não estava envolvida com tendões em círculo no topo, e para que todo o corpo distinguisse o efeito das sensações provenientes de cada uma das partes.

Logo de seguida, os deuses prepararam a irrigação da forma que se segue, (78a) que perceberemos mais facilmente se concordarmos de antemão com o seguinte: todos os corpos

²⁵⁰ Trata-se da parte desiderante (ἐπιθυμία).

²⁵¹ Λογισμός.

²⁵² Ao fazer derivar a alma das plantas da terceira forma de alma, Timeu justifica assim o facto de os seres vegetais estarem desprovidos de pensamento, ainda que sejam duais.

²⁵³ Cf. *Phdr.* 245c-d.

²⁵⁴ A artéria aorta e a veia cava (inferior e superior).

²⁵⁵ Espinal medula.

²⁵⁶ Ideia posteriormente desenvolvida por Aristóteles (*PA* 68a).

constituídos a partir de partículas mais pequenas são impermeáveis aos de partículas maiores, e os de partículas maiores não conseguem ser impermeáveis aos de partículas mais pequenas; de todos os géneros, o fogo é o que é constituído por partículas mais pequenas, daí que atravesse a estrutura da água, da terra e do ar, enquanto nada é impermeável a ele. Temos que ter em mente que se passa o mesmo com o nosso abdómen²⁵⁷: quando a comida e a bebida caem dentro dele, ficam retidos, mas o sopro respiratório e o fogo não (78b) conseguem, pois são constituídos por partes mais pequenas do que as da constituição do abdómen. Portanto, o deus serviu-se deles para fazer a irrigação desde o tórax até aos vasos sanguíneos, tecendo uma trança de ar e de fogo, semelhante a uma nassa²⁵⁸, com dois funis à entrada, e fez um desses dois bifurcado; a partir destes funis estendeu uma espécie de junco em círculos por toda a trança até às extremidades. Todo o interior do entrançado era constituído por fogo, (78c) enquanto que os funis e o invólucro tinham a forma do ar. Pegando nele, colocou-o da seguinte forma no interior do ser-vivo que moldava: um dos funis largou-o na boca; como esse era o bifurcado, esticou uma das ramificações até ao pulmão pela traqueia abaixo, e a outra até ao abdómen ao longo da traqueia; a outra dividiu-a e fez passar cada uma das duas partes em conjunto pelos canais do nariz, de tal forma que, visto que a segunda não passa pela boca, todos os fluxos daquela são (78d) cumpridos por esta. Quanto ao resto da nassa, o invólucro, ele fê-la crescer à volta de toda a cavidade do nosso corpo, e fez tudo de forma a que umas vezes todo ele fluísse docemente pelos funis – que são feitos de ar –, e outras vezes os funis se esvaziassem. Visto que o corpo é permeável, fez, por outro lado, que a trança entrasse por ele e novamente saísse. Já os raios de fogo encerrados dentro dele, eles seguiriam o ar de um lado para o outro; e isto não cessaria enquanto o ser-vivo mortal (78e) mantivesse a sua constituição. Foi por isso que aquele que estabeleceu as designações se referiu a isto pondo-lhes os nomes de “inspiração” e “expiração”. Todas estas acções e impressões foram geradas no nosso corpo para que ele, sendo irrigado e refrescado, se alimentasse e vivesse. É que sempre que a respiração se dirige de dentro para fora e de fora para dentro, o fogo unido ao seu interior segue-a; neste constante vaivém, entra pelo abdómen (79a) e apropria-se da comida e da bebida; dissolve-os, dividindo-os em pequenas partes, leva-os pelos poros por onde se desloca e despeja-os nos vasos sanguíneos, como a água de uma fonte em canais, e faz fluir pelo corpo as torrentes dos vasos sanguíneos, como num aqueduto.

²⁵⁷ Κοιλία. Este termo designa toda a cavidade torácica que inclui os sistemas digestivo e respiratório, os quais Timeu está prestes a descrever, e a sua cooperação com o circulatório. Sobre esta questão, vide Brisson (2001, p. 271, n. 684); Cornford (1937, pp. 308-314).

²⁵⁸ Uma espécie de camaroeiro utilizado pelos pescadores para reter o peixe.

Vejamos novamente as impressões da respiração e de que causas se serve para ser do modo como é agora. Passa-se o seguinte: quando já não há nenhum vazio em que possa entrar alguma das coisas que se movimentam (79b), e como o sopro respiratório sai de dentro de nós, o que se sucede é evidente para todos: ele não vai para o vazio, mas empurra o ar que está próximo de si para fora do seu lugar; este, ao ser empurrado, desloca incessantemente o ar próximo de si e, de acordo com esta necessidade, todo ele se desloca, num movimento circular, em direcção ao lugar de onde sai o sopro respiratório. Entra nesse lugar e preenche-o, seguindo o sopro respiratório. E tudo isto ocorre em simultâneo, semelhante ao girar de uma roda, por não existir qualquer vazio. (79c) É por isso que a zona do peito e do pulmão, quando expelle o sopro respiratório para o exterior, fica novamente cheia do ar que circunda o corpo, pois este entra através da carne porosa e circula dentro dele; quando o ar regressa e se dirige para o exterior através do corpo, força o ar inspirado a entrar pela passagem das narinas e pela boca. Devemos estabelecer que a causa deste princípio é a seguinte: (79d) em todos os seres vivos, as partes interiores que circundam o sangue e os vasos sanguíneos são as mais quentes, como se, dentro do próprio corpo, houvesse uma fonte de fogo; foi isto que comparámos à trança da nassa, quando foi dito que toda ela estava entretecida com fogo no centro, e as outras partes do exterior com ar. Portanto, devemos admitir que o que é quente se dirige por natureza para o exterior, em direcção ao lugar de que é congénere; como há duas saídas – uma através do corpo para o exterior, outra através das boca e das narinas (79e), quando corre para uma, empurra o ar em círculos na outra; o ar empurrado em círculos choca contra o fogo e é aquecido, e o que sai é arrefecido. À medida que se dá o intercâmbio de calor e o ar que transita pela outra saída fica mais quente, este, sendo mais quente, é o que está mais inclinado a voltar àquela saída e, movimentando-se por natureza na sua direcção, empurra em círculos o ar que vai para a outra. Recebendo sempre os mesmos impulsos e reagindo sempre da mesma maneira, ao oscilar de um lado para o outro e ao produzir este movimento circular, provoca, por meio desta duplicidade, a formação de inspiração e expiração.

Devemos em igual medida procurar também a explicação para os efeitos relacionados (80a) com as ventosas medicinais²⁵⁹, com a deglutição e com os projecteis, quer os que são lançados para o ar, quer os que são lançados para a terra, e também de todos os sons, rápidos ou lentos, que nos aparecem como agudos e graves, que recebemos como estando desprovidos de harmonia, por causa da dissemelhança do movimento que geram em nós, ou como sendo

²⁵⁹ Plutarco, em *Moralia* 1004D-1006D, fornece uma explicação pormenorizada e exaustiva deste método terapêutico.

harmoniosos em virtude da semelhança. De facto, os sons mais lentos apanham os movimentos que de entre os mais rápidos chegaram primeiro e, quando esses movimentos estão a cessar e atingem a constância, (80b) chocam com os últimos e põem-nos em movimento. Contudo, quando os apanham, não lhes incutem um outro movimento que os transtorne. Ao ajustar o princípio do movimento mais lento e o termo do mais rápido, quando este está a abrandar, na altura em que atingiu a semelhança, o deus misturou o agudo e o grave em conjunto numa só impressão; daí que cause prazer aos insensatos e boa-disposição aos intelectuais por representar a harmonia divina em movimentos mortais.

O mesmo se passa com todos os fluxos de água, (80c) a queda de raios, as maravilhas da atracção do âmbar e da pedra de Hércules²⁶⁰. A atracção não intervém de qualquer modo em nenhum de todos estes objectos, mas será evidente, para quem os investigar adequadamente, que é por causa destes acidentes, em virtude de não existir o vazio e de eles se empurrarem em círculos entre si, por vezes separando-se e por vezes combinando-se, trocando de lugar entre si e dirigindo-se todos para o que lhes é próprio, que eles se entretecem uns com os outros e fabricam fenómenos admiráveis. (80d)

Também o processo de respiração, a partir de onde este discurso começou, é gerado de acordo com estes pressupostos e pelas mesmas causas, como foi dito em discursos anteriores²⁶¹. O fogo desfaz os alimentos e é elevado dentro de nós, ao acompanhar o sopro respiratório, e, por meio dessa oscilação, enche os vasos sanguíneos desde o abdómen, irrigando-os com o que nele desfez; é por isto que em todos os seres-vivos a corrente de alimentos circula deste modo por todo o corpo. Estas partículas acabadas de ser cortadas das suas congénitas (80e), umas de frutas, outras de vegetais que o deus plantou para nós com esta finalidade – ser alimento –, têm cores variadas por terem sido misturadas conjuntamente; porém, o encarnado é a cor que mais as envolve, pois é a aparência produzida no líquido pelo corte do fogo. Daí que o fluido que corre pelo nosso corpo – a que chamamos “sangue” e que é (81a) o alimento da carne e da totalidade do corpo, graças ao qual cada parte irrigada enche o sítio que se esvazia – tenha a cor e o aspecto que descrevemos. O mecanismo de enchimento e esvaziamento é gerado tal como o movimento de todo o universo foi gerado, segundo o qual tudo o que é seu congénere se movimenta em direcção a si próprio. Aquilo que nos rodeia no exterior dissolve-nos e decompõe-nos incessantemente, remetendo cada espécie para aquilo que lhe é aparentado, mas as partículas de sangue, fragmentadas dentro de nós e envolvidas

²⁶⁰ Magnetite.

²⁶¹ Cf. supra 79a-e.

pela estrutura de cada um dos seres-vivos como por um céu, (81b) são obrigadas a imitar o movimento do universo; como cada uma das partículas divididas dentro de nós se dirige ao que é nosso congénere, o vazio deixado é novamente preenchido. Quando desprendem mais do que recebem, todos os seres perecem, mas, quando desprendem menos, crescem. No tempo em que toda a estrutura do ser-vivo é jovem, quando os seus triângulos são novos, como acabados de acabados de sair da oficina²⁶², mantêm-se resistentes e coesos mutuamente, embora todo o corpo seja uma composição delicada, visto que foi acabada de gerar a partir (81c) da medula e alimenta-se de leite. Quanto aos triângulos que envolve em si mesma e que provêm do exterior, aqueles de que se hão-de formar o alimento e a bebida, por serem mais velhos e mais frágeis do que os triângulos dela, domina-os e corta-os com os seus que são novos, e o ser-vivo faz-se maior por ser alimentado por muitas substâncias semelhantes²⁶³. Mas quando o sustentáculo dos triângulos relaxa, em virtude de eles terem disputado muitos confrontos, durante muito tempo e contra muitos inimigos, eles já não conseguem cortar (81d) e assimilar nenhum dos triângulos do alimento que entram; mas, pelo contrário, os seus são facilmente divididos pelos que entram do exterior – todo o ser-vivo perece, ao ser deste modo dominado; a esta impressão chamamos “velhice”. Por fim, quando os elos dos triângulos que estão unidos em torno da medula já não aguentam e são separados pelo esforço, desprendem os laços da alma, que, ao ser libertada de acordo com a natureza, desvanece-se de forma apazível; é que tudo o (81e) que acontece em desacordo com a natureza é doloroso, mas o que se gera de forma natural é agradável. Por isso, de acordo com este pressuposto, a morte é dolorosa e violenta se for causada por ferimentos ou decorrente de doenças, e a morte que ocorre na sequência da velhice – de que é, por natureza, o culminar – é a menos penosa e tem mais prazer do que dor.

De onde provêm as doenças, isso é evidente para todos. Visto que o corpo é composto de quatro elementos (82a) – terra, fogo, água e ar – uma doença é gerada pelo excesso ou pela falta, contra a natureza, de algum deles ou por uma mudança de lugar, quando um elemento abandona o lugar que lhe corresponde por natureza para ocupar um que lhe é estranho; ou então, pois acontece que existe mais do que um género de fogo e de outros elementos, quando um deles toma para si mesmo algo que não lhe é adequado; todos os fenómenos desta natureza provocam distúrbios e doenças. Quando cada um deles é gerado ou deslocado contra

²⁶² Metáfora importada de Aristófanes (*Th.* 52).

²⁶³ A ideia de que as substâncias se alimentam daquilo que lhes é afim será também partilhada por Aristóteles (*GC* 333b).

a natureza, torna-se quente o que outrora fora frio, (82b) o que é seco vai tornar-se húmido, o que é leve torna-se pesado, e eles sofrem toda a espécie de mudanças. É que, segundo dizemos, só se o mesmo for adicionado ou subtraído ao mesmo, na mesma medida e da mesma maneira, segundo a proporção correcta, é que o mesmo poderá ser ele próprio, são e saudável; mas aquele que transgredir algum destes limites, separando-se ou adicionando-se, produzirá todo o tipo de alterações, doenças e destruições incontáveis.

Visto que foram constituídas estruturas secundárias, de acordo com a natureza, há uma segunda ordem de considerações (82c) a fazer sobre as doenças por aquele que quer percebê-las. É que a medula, o osso, a carne e o tendão são compostos a partir daquelas estruturas – também o sangue, embora de um modo diferente, foi gerado a partir dos mesmos elementos. A maioria das doenças sobrevém do modo que foi descrito, mas com as mais graves de entre elas, as mais difíceis de suportar, passa-se o seguinte: quando a gênese daquelas estruturas sofre uma inflexão em relação ao que lhe é natural, elas corrompem-se. De acordo com a natureza, a carne e os tendões são gerados a partir do sangue – os tendões a partir das fibras de natureza idêntica à sua, (82d) e a carne a partir do coágulo que se forma quando se separa das fibras. A partir dos tendões e da carne escorre uma substância viscosa e brilhante que cola a carne à natureza dos ossos e, ao alimentar os ossos que estão em torno da medula, fá-lo crescer, enquanto que o género mais puro, mais liso e mais brilhante dos triângulos, ao ser filtrado pela espessura dos ossos e liquefeito, vai pingando dos ossos e irriga a medula. Quando cada etapa se processa desta maneira, (82e) surge, em grande parte dos casos, a saúde, mas ocorre a doença, quando se passa o contrário. É que, quando a carne se liquefaz e, inversamente, expela para os vasos sanguíneos o resultado da dissolução, então nos vasos sanguíneos fica muito sangue díspar, pois está multiplamente alterado por cores e azedumes, e ainda por propriedades ácidas e salinas, além de que contém toda a espécie de bílis²⁶⁴, soros e fleumas; depois de todos serem reconstituídos e corrompidos, começam por deteriorar o próprio sangue, e, sem que eles forneçam qualquer alimento ao (83a) corpo, circulam por todo lado através dos vasos sanguíneos, sem obedecerem à ordem natural das órbitas, hostis a si mesmos, por não retirarem qualquer proveito de si próprios, e inimigos das estruturas do corpo que se mantêm no lugar que lhes compete, as quais, por seu turno, deterioram e dissolvem. Quando a parte da carne que se vai dissolver é muito velha, torna-se difícil de assimilar; então, é enegrecida por um incêndio prolongado, e, por ser completamente consumida, torna-se amarga e ataca de forma terrível por todo o corpo, (83b) mesmo aquilo

²⁶⁴ Timeu considera a existência de dois tipos de bílis, branca e negra (cf. infra 82e, 83c).

que ainda não foi consumido. Por vezes, quando a parte amarga é reduzida a partes mais pequenas, em vez de amargor, a cor negra faz-se acompanhar de acidez; outras vezes, quando o amargor é mergulhado no sangue, adquire uma cor mais avermelhada, e, como o negro se mistura com ele, adquire a cor biliosa; ou ainda, a cor amarela mistura-se com o azedume, quando a carne nova é dissolvida com a chama do fogo. E o nome comum a todas as substâncias desta natureza é o de “bílis”, atribuído por alguns médicos (83c) ou por alguém que é capaz de observar muitas coisas dissemelhantes e de identificar entre todas elas um género único, merecedor de uma designação comum. Quanto a todos os outros fluidos que dizemos serem formas de bílis, cada um tem uma designação própria em função da sua cor. No que respeita ao “soro”, é brando quando se trata da parte aquosa do sangue, mas é rude quando se trata da bílis negra e ácida, porque se mistura por meio do calor com uma potência salgada; ao que é misturado deste modo chama-se “fleuma ácida”. Aquilo que, combinado com o ar, resulta da dissolução de carne nova e tenra, isto é, quando é preenchida por ar e envolvida por líquido e (83d) quando se constituem bolhas a partir deste processo – cada uma delas torna-se invisível em virtude da sua pequenez, mas o conjunto apresenta-se como uma massa visível, que, por gerar espuma, tem uma cor branca aos nossos olhos –, dizemos que toda esta dissolução de carne tenra entretecida com o sopro respiratório é “fleuma branca”. A parte aquosa da fleuma constituída recentemente é o suor, as lágrimas, e tudo (83e) o mais que os corpos segregam todos os dias para se purificarem. Todos eles se tornam agentes causadores de doenças, quando o sangue, em vez de estar preenchido por comida e bebida de acordo com a natureza, recebe uma massa de substâncias que estão em desacordo com as leis da natureza. Mesmo que os vários tipos de carne sejam desfeitos pelas doenças, enquanto as suas fundações aguentarem, a gravidade do problema será média para elas – ainda é possível uma recuperação com facilidade –, mas se aquilo que liga a carne (84a) aos ossos chegar a adoecer, e se ela própria se separar simultaneamente das fibras e dos tendões e não alimentar os ossos, nem manter a ligação entre a carne e os ossos, e de brilhante, lisa e viscosa passe a áspera, salgada e ressequida por um regime prejudicial, tudo o que é afectado deste modo é mais uma vez desagregado sob a carne e os tendões. Ao separar-se dos ossos, a carne é arrancada do sustentáculo (84b) e deixa os tendões nus e cheios de salinidade; ela própria, remetida novamente para o sangue, torna ainda piores as doenças de que falámos anteriormente²⁶⁵.

Mesmo que se trate de impressões graves para o corpo, ainda mais graves são as que

²⁶⁵ Cf. supra 82e-83a.

se geram numa camada anterior, quando o osso que, em virtude da espessura da carne, não toma ar suficiente e é aquecido pelo bolor, fica gangrenado, não recebe o alimento, e (84b) segue pelo sentido contrário; desfazendo-se ele próprio em alimento, é remetido para a carne, e a carne é remetida para o sangue, o que produz doenças todas elas mais severas do que as anteriores. O caso mais extremo de todos dá-se quando a natureza da medula adoece por falta ou excesso de algo, o que provoca os maiores e mais poderosos distúrbios que podem levar à morte, dado que toda a natureza do corpo é obrigada a fluir em sentido contrário.

Há uma terceira espécie de doenças que é necessário considerar e que são geradas a partir de três causas (84d): do sopro respiratório, da fleuma e da bÍlis. Quando o pulmão, que é o controlador dos sopros respiratórios no corpo, não consegue manter limpas as vias de saída, que estão bloqueadas por secreções, o sopro respiratório não chega a certas partes, mas chega a outras mais do que o necessário, o que as faz apodrecer por não conseguirem o arrefecimento, enquanto que, invadindo outros vasos sanguíneos, retorcendo-os e destruindo-os, dissolve o corpo até ao seu centro, lá onde o diafragma o refreia e intercepta. (84e) Por este motivo, produz-se uma infinidade de distúrbios dolorosos, muitas vezes acompanhados de uma abundância de suores. Frequentemente, quando a carne é desintegrada, forma-se ar dentro do corpo e é impossível levá-lo para o exterior, o que causa os mesmos tormentos que quando vem do exterior; são maiores, quando o ar afecta os tendões e os vasos sanguíneos mais próximos e os faz inchar, retesando deste modo para trás o extensor e os tendões contíguos; é desta tensão e por este motivo que estas doenças foram chamadas “tétano” e “opistótono”²⁶⁶. São difíceis de tratar e as febres que nelas têm origem são o factor que leva à sua extinção. (85a) A fleuma branca é dolorosa quando o ar das bolhas fica retido, mas se for exalada para fora do corpo, torna-se mais suave, embora peje o corpo com erupções brancas e crie distúrbios congéneres. Mas quando está misturada com bÍlis negra e é difundida até às órbitas na cabeça, que são as mais divinas, põe-as em desordem; quando acontece durante o sono, é mais suave, mas, se se instala enquanto se está acordado, (85b) torna-se mais difícil de nos vermos livres dela. Enquanto distúrbio da parte divina, é com toda a justiça que se lhe chama “sagrada”²⁶⁷.

A fleuma ácida e salgada é a fonte de todas as doenças que o catarro gera, mas, em virtude de os lugares para os quais corre serem variados, tomam todo o tipo de nomes.

²⁶⁶ Ὀπισθότονος. Trata-se, muito provavelmente, do espasmo opistótono (arqueamento súbito do corpo que faz projectar a cabeça e as pernas para trás) que consiste num dos sintomas do tétano ou de meningite.

²⁶⁷ Timeu refere-se à epilepsia. O facto de lhe chamar “sagrada” deve-se a um tratado do *Corpus Hippocraticum* dedicado a esta doença, cujo título (Περὶ ἱερῆς νόσου) e conteúdo lhe apontam causas divinas.

Sempre que se diz que há uma inflamação no corpo, por causa de ele estar a arder e inflamado, tudo isso é gerado pela bÍlis. Quando ela encontra uma via (85c) respiratória para o exterior, entra em ebulição e expele todo o tipo de abcessos, mas, se ficar encerrada no interior, cria múltiplos distúrbios inflamatórios, e o mais grave ocorre quando, ao misturar-se com o sangue puro, altera a organização natural do género das fibras, as quais estão espalhadas pelo sangue, para que este mantenha a relação correcta entre fluidez e espessura e não esorra pelos poros do corpo, em virtude de ser liquefeito pelo calor, nem, por outro lado, (85d) se mantenha sempre nos vasos sanguíneos, fluindo a custo, por se tornar espesso. As fibras, graças à sua constituição natural, preservam este equilíbrio: mesmo depois de o sangue ter morrido e começar a arrefecer, se juntarmos as fibras umas com as outras, tudo o que resta do sangue fica liquefeito, mas, se deixarmos ficar as fibras como estão, rapidamente o sangue coagula com a colaboração do frio circundante. Como as fibras têm esta propriedade sobre o sangue, a bÍlis, que por natureza tem a sua origem em sangue velho e volta novamente dissolvida da carne para o sangue, quando primeiro entra, em estado líquido e quente, em pequenas quantidades, coagula por causa da propriedade das fibras; (85e) enquanto coagula e arrefece à força, causa calafrios e arrepios no interior do corpo. Mas quando corre em maior quantidade, ao dominar as fibras com o calor que traz consigo, sacode-as até à desordem ao entrar em ebulição; e se for capaz de dominá-las por completo, penetra na medula e depois de a incendiar, desata daí os vínculos da alma, como se fossem as amarras de um barco, e solta-a para a liberdade; mas quando vem em menor quantidade, o corpo resiste a ser dissolvido, e ela é dominada: ou é dispersa por todo o corpo, ou é forçada pelos vasos sanguíneos a ir para a parte inferior ou para a parte superior do abdómen. É, então, expulsa do corpo como os exilados de uma cidade em revolta, porque causa (86a) diarreias e disenterias e todos os distúrbios dessa natureza. Quando o corpo adocece sobretudo por um excesso de fogo, produzem-se inflamações e febres constantes; por um excesso de ar, tem febres quotidianas; por um excesso de água, tem febres de terceiro dia, pois a água é mais lenta do que o ar e do que o fogo; e por um excesso de terra, que é a quarta mais lenta deles, o corpo é purgado durante um período de tempo de quatro dias, e criam-se febres de quarto dia que custam muito a desaparecer (86b).

É deste modo que se geram os distúrbios que afectam o corpo, enquanto que os que afectam a alma, e que resultam da condição do corpo, ocorrem do modo que se segue. Temos que admitir que a doença da alma é a demência, e há dois géneros de demência: a loucura e a ignorância. A todas a impressões que alguém sofra e que englobem uma das duas devemos chamar “doença”, e temos que estabelecer que os prazeres e as dores em excesso são as mais

graves das doenças para a alma; é que quando um homem está excessivamente contente ou, pelo contrário, sofre por causa da dor, (86c) apressando-se a arrebatadamente algum objecto ou a fugir do outro, não é capaz de ver nem de ouvir nada correctamente, pois está louco e a sua capacidade de participar do raciocínio²⁶⁸ encontra-se reduzida ao mínimo. Aquele em quem se gera uma semente abundante que corre livremente pela medula, como se fosse uma árvore com uma carga de frutos superior à medida estipulada pela natureza, adquire repetidamente múltiplas angústias e múltiplos prazeres nos seus apetites e nos frutos que nascem dessa condição. Torna-se louco durante a maior parte da vida por causa dos prazeres (86d) e dores extremos, pois tem a alma doente e é mantida na insensatez por via do corpo; ele é tido, não por doente, mas por propositadamente mau²⁶⁹. A verdade é que esta licenciosidade em relação aos prazeres sexuais é uma doença da alma que se deve, em grande medida, a uma só substância que, por causa da porosidade dos ossos, corre pelo corpo e humedece-o. De um modo geral, não é correcto repreender tudo quanto respeita à incontinência de prazeres e ao que é considerado digno de repreensão, como se os maus o fossem propositadamente; ninguém é mau propositadamente, pois o mau torna-se mau por causa de alguma disposição (86e) maligna do corpo ou de uma educação mal dirigida; estas são inimigas de todos e acontecem contra a nossa vontade. Novamente no que respeita às dores, a alma adquire do mesmo modo uma grande quantidade de males através do corpo. Quando as fleumas ácidas e salinas e todos os sucos amargos e biliosos que vagueiam pelo corpo não tomam um fluxo respiratório para o exterior, mas ficam às voltas no interior, se cruzam com o movimento da alma, (87a) misturando com ela os seus próprios vapores, e introduzem na alma distúrbios de toda a espécie, mais ou menos graves, em menor ou maior quantidade. Faz-se transportar até às três regiões da alma e, conforme qual delas ataquem, pejam tudo de todas as formas e variedades de mau-humor, de de desgosto, e pejam tudo de audácia, de cobardia e ainda de esquecimento e dificuldade em aprender. Para além disto, no caso de haver homens assim mal constituídos, as instituições políticas²⁷⁰ são más e quando maus propósitos são verbalizados por eles nas cidades, em privado ou em público, (87b) porque os ensinamentos aprendidos por estes homens desde a infância de modo algum serão a cura destes males; então todos os tornaram maus por via de duas coisas completamente

²⁶⁸ Λογισμός.

²⁶⁹ Esta concepção depende inteiramente do postulado socrático segundo o qual a virtude é identificada com o conhecimento. A sua formulação é amplamente discutida um pouco por todo o *corpus* platónico (*Ap.* 26a; *Grg.* 467c-468c; *Lg.* 731c, 734b, 860d; *Prt.* 345d-e, 357c-e, 358c-d; *Sph.* 230a).

²⁷⁰ Πολιτεία.

alheias à sua vontade. Entre eles, devemos lançar a acusação muito mais sobre os que concebem, do que sobre os que são concebidos, muito mais sobre os que educam, do que os que são educados. Todavia, devemos esforçar-nos, na medida do possível, através da educação e de hábitos de aprendizagem, a fugir do mal e a alcançar o seu contrário. Mas estes assuntos pertencem a outro tipo de discussão. (87c)

No entanto, é adequado proceder a reflexões inversas àquelas: por acção de que meios a saúde do corpo e do intelecto²⁷¹ pode ser cuidada e mantida a salvo; é mais justo atermo-nos a um discurso sobre o bem do que sobre o mal. Tudo o que é bom é belo, e o que é belo não é assimétrico²⁷²; estabeleçamos que um ser-vivo, para ter estes atributos, terá que ser simétrico. Mas entre essas simetrias, reconhecemos e distinguimos as pequenas, enquanto que as mais importantes e as mais grandiosas mantemo-las indefinidas. No que respeita à saúde e à doença, (87d) à virtude e à maldade, não há simetria ou assimetria maior do que a da própria alma em relação ao próprio corpo; não temos nada disto em mente nem supomos que quando uma estrutura frágil e pequena carrega uma alma forte e em tudo grandiosa, e quando os dois são unidos de acordo com a relação inversa, o conjunto do ser-vivo não será belo – é assimétrico em relação às simetrias principais; mas quando está na situação inversa, mostra, a quem consegue ver, a mais bela e mais agradável de todas as maravilhas (87e). Um corpo com as pernas demasiadamente compridas ou com qualquer outro excesso é, em si mesmo, simultaneamente aberrante e assimétrico; ao mesmo tempo, quando conjuga esforços, provoca muitos sofrimentos, muitas roturas e quedas, em virtude do seu movimento cambaleante, o que é uma causa de incontáveis males para si próprio.

Devemos pensar o mesmo acerca do composto dual a que chamamos ser-vivo, porque quando nele a alma, por ser mais poderosa do que o corpo, se apresenta irascível, sacode-o violentamente e inunda-o todo de doenças por todo o lado, (88a) e consome-o quando se debruça intensamente sobre algum ensinamento ou investigação; quando ela se dedica à aprendizagem ou a discussões oratórias, em público ou em privado, agita-o e torna-o ardente nas disputas e rivalidades que se geram. Ao induzir fluxos, engana a maioria dos chamados médicos e fá-los responsabilizar as causas contrárias. Quando um corpo demasiado grande e demasiado forte para a alma é congeminado com uma actividade intelectual²⁷³ diminuta e frágil, como nos homens existem dois tipos (88b) de apetites – um de alimento, que provém

²⁷¹ Διανόησις. Neste contexto, não se trata da actividade intelectual, mas sim e apenas do próprio intelecto como faculdade que, tal como o corpo, deve ser exercitada e salvaguardada.

²⁷² Sobre a necessidade de algo belo ser simétrico, vide *Phlb.* 64e-65a; *R.* 402d.

²⁷³ Διάνοια.

do corpo, e outro de pensamento²⁷⁴, que provém da parte mais divina que há em nós –, e visto que os movimentos da parte mais poderosa dominam e aumentam o seu poder, tornam a alma obtusa, avessa à aprendizagem e privada de memória, e produzem a pior doença: a ignorância²⁷⁵. Há uma só salvação para estas duas doenças: não movimentar a alma sem o corpo, nem o corpo sem a alma, para que, defendendo-se um ao outro, mantenham equilíbrio e saúde. Por isso, o matemático ou (88c) qualquer outra pessoa que se dedique intensamente a uma actividade intelectual²⁷⁶ deve compensá-la com o movimento do seu corpo, associando-lhe ginástica; em sentido inverso, aquele que molda o corpo cuidadosamente deve compensar com os movimentos da alma, servindo-se da música e de tudo quanto diz respeito à filosofia, se espera que se diga, com justiça e correctamente, que é simultaneamente belo e bom²⁷⁷. É também deste modo que devemos tratar estas partes: imitando o padrão do universo. Realmente, o corpo é aquecido e arrefecido por aquilo que nele (88d) entra, e novamente é seco e humedecido pelo que vem do exterior. Ele é afectado por este duplo movimento e por aquilo que dele decorre. Assim, quando alguém abandona o corpo em repouso ao sabor destes movimentos, é dominado e destruído por eles; mas se alguém imitar aquilo a que chamámos “ama e sustento do universo”²⁷⁸, antes de mais não se pode deixar de modo algum o corpo em repouso, mas deve-se sim mantê-lo sempre em movimento e imprimir-lhe alguma agitação constante, o que o protegerá normalmente dos movimentos interiores e exteriores (88e). Mas se agitarmos na justa medida as propriedades e as partes em desordem no corpo, ordenaremos as partes, umas em relação às outras, seguindo a disposição que lhes é congénita²⁷⁹, de acordo com o discurso que fizemos anteriormente sobre o universo²⁸⁰, impedindo que o inimigo, sendo posto ao lado do inimigo, crie guerras e doenças para o corpo, mas fazendo com que o amigo, posto ao lado do amigo, ofereça saúde. O melhor dos movimentos do corpo é aquele que é produzido por ele próprio (89a) e nele próprio – pois é o movimento de natureza mais próxima do pensamento e do do universo –, e os produzidos por outra coisa são inferiores; mas de todos, o pior é aquele que, por meio de causas externas, move algumas partes de um corpo em repouso que se mantém estático. É por isso que, entre as formas de purificação e

²⁷⁴ Φρόνησις.

²⁷⁵ Ἀμαθία. “Ignorância”, no sentido mais literal de “dificuldade em aprender”.

²⁷⁶ Διάνοια.

²⁷⁷ Referência ao homem καλὸς κἀγαθὸς – o estado que combina o Bem e o Belo, discutido e desenvolvido em vários diálogos (*Prt.* 315d; *R.* 376c, 396c; *Tht.* 185e), a que o homem deve aspirar.

²⁷⁸ Cf. supra 52d-sqq.

²⁷⁹ Συγγενής.

²⁸⁰ Cf. supra 53a-b, 69b.

reforço do corpo, a melhor é a que se alcança através da ginástica. A segunda é a que se consegue através das oscilações ritmadas nas viagens de barco ou noutra meio de transporte que nos mantenha livres de fadiga; a terceira forma de movimento, útil para quem, em certas alturas, tenha extrema necessidade, (89b) mas que não deve ser empregue em nenhuma outra circunstância por quem tenha bom-senso, trata-se do tratamento médico de purificação por meio de fármacos; é que não devemos irritar com fármacos as doenças que não constituem grandes perigos.

Toda a estrutura das doenças se assemelha de algum modo à natureza dos seres-vivos. É que a constituição dos seres-vivos, em todo o conjunto das espécies, tem uma duração de vida pré-definida, e cada ser-vivo nasce com a existência que lhe foi destinada, aparte as impressões produzidas pela Necessidade (89c); é que, desde a origem de cada um, os triângulos conseguem guardar a propriedade que possuem de manter constituídos até um determinado tempo, altura para além da qual a vida não pode de modo algum prolongar-se. Passa-se o mesmo com a constituição das doenças; quando alguém põe fim a uma doença por meio de fármacos antes da duração que lhe foi destinada, é frequente gerarem-se graves doenças a partir de doenças fracas, e um grande número a partir de poucas. Por isso é que é necessário educar todas as manifestações desta natureza através de hábitos de vida, quando se tiver tempo para isso, e não se deve irritar um mal (89d) colérico com a aplicação de medicamentos.

Fica assim descrito o que respeita ao conjunto do ser-vivo, no que respeita à sua parte corporal, e ao modo como alguém deve governar e ser governado por si mesmo para que tenha uma existência em máximo acordo com a razão²⁸¹. Quando à parte que governa²⁸², devemos prepará-la para que, dentro dos possíveis, seja a mais bela e melhor para governar. Discorrer com exactidão sobre este assunto seria, por si só, suficiente para dar origem a uma obra exclusiva (89e); mas, como assunto acessório, no seguimento do que dissemos anteriormente, não seria despropositado retomar e concluir o discurso do seguinte modo. Como já dissemos muitas vezes²⁸³, foram estabelecidas em nós três espécies de alma, em três regiões, e aconteceu que cada uma ficou com um movimento; deste modo, de acordo com estes pressupostos, temos que mencionar, do modo mais breve possível, que aquela das espécies que se mantém em descanso e em repouso em relação aos movimentos que lhe são

²⁸¹ Λόγος.

²⁸² Isto é, a alma.

²⁸³ Cf. supra 69d-sqq.

próprios torna-se necessariamente mais fraca, enquanto que aquela que se mantém em exercício fica mais forte; por isso devemos zelar (90a) para que possam manter os movimentos coordenados umas com as outras. Quanto à espécie de alma que nos domina, é necessário ter em conta o seguinte: um deus deu a cada um de nós um génio divino²⁸⁴, aquilo que dizemos habitar no alto do nosso corpo – e dizemo-lo muito correctamente –, e nos eleva desde a Terra até àquilo que é nosso congénere no céu, porque somos uma planta celeste e não terrena; foi aí, onde se engendrou a primeira génese da alma, que a parte divina suspendeu a nossa cabeça, que é como uma raiz, que dotou todo o nosso corpo da posição erecta. Assim, (90b) quando alguém se entregou aos apetites e às ambições e cultivou excessivamente esses vícios, é inevitável que todos os seus pensamentos sejam mortais; em tudo se tornou mortal, tanto quanto possível, e nada nele deixa de ser mortal, pois foi essa a natureza que desenvolveu; por outro lado, para aquele que desenvolveu o gosto de aprender e o pensamentos²⁸⁵ verdadeiros, exercitando sobretudo essa vertente em si mesmo, é absolutamente inevitável que nele surjam pensamentos imortais e divinos, já que se ateuve ao que é verdadeiro (90c); e tanto quanto é permitido à natureza humana participar da imortalidade, dessa condição não deixe de lado nem a mínima parte. Ao cuidar sempre da parte divina que contém em si, tenha em ordem o génio divino²⁸⁶ que habita dentro de si, bem como seja particularmente feliz. Para todos os seres há somente um cuidado a ter em atenção: atribuir a cada coisa os alimentos e os movimentos que lhes são próprios. Os movimentos congéneres do que há de divino em nós são os pensamentos²⁸⁷ e as órbitas do universo (90d); é necessário que cada um os acompanhe, corrigindo, através da aprendizagem das harmonias e das órbitas do universo, as órbitas destruídas nas nossas cabeças na altura da geração, tornando aquilo que pensa semelhante ao objecto pensado, de acordo com a natureza original, e, depois de ter feito esta assimilação, atingir o sumo objectivo de vida estabelecido aos homens pelos deuses para o presente e para o futuro. (90e)

Parece que agora está perto do fim aquilo que desde o princípio estávamos obrigados a fazer: discorrer sobre o universo até à geração do homem²⁸⁸. Quanto aos outros seres vivos,

²⁸⁴ Δαίμων. Enquanto que na *República* (620d) segue a crença tradicional, segundo a qual um δαίμων era uma entidade sobrenatural independente associada a cada ser humano, no *Timeu*, Platão parece mudar de orientação ao identificá-lo com a parte imortal da alma, considerando-o, portanto, intrínseco – mais adiante (em 90c) é dito que habita **dentro** do Homem.

²⁸⁵ Φρόνησις.

²⁸⁶ Δαίμων.

²⁸⁷ Διανόησις.

²⁸⁸ Cf. *supra* 27a.

no que toca ao modo como foram gerados, devemos mencioná-lo ainda que de forma breve, pois não há qualquer necessidade de nos demorarmos sobre esse assunto; se fosse esse o caso, poderia alguém achar que eu estava a ser mais minucioso em relação a estes assuntos do que àqueles.

Eis o que iremos dizer. Entre os que foram gerados machos, todos os que são cobardes e levaram a vida de forma injusta, de acordo com o discurso verosímil, renascem mulheres na segunda geração. (91a) Por esse motivo e nessa altura, os deuses conceberam o desejo da copulação, constituindo, dentro de nós e dentro das mulheres, um ser-vivo animado, e criaram cada um deles do seguinte modo. A via de saída da bebida, onde o líquido chega depois passar pelo pulmão e pelos rins até à bexiga, que, ao ser pressionado pelo sopro respiratório, ela recebe e expele, juntaram-na, por meio de uma perfuração, à medula – a que nos discursos anteriores chamámos semente²⁸⁹ – (91b) que da cabeça desce até ao pescoço e passa pela espinha. A medula, que é dotada de alma e recebe respiração, ao criar no órgão por onde se ventila um apetite vital de ejaculação, engendra o desejo amoroso criador. É por isso que a natureza das partes íntimas dos homens é desobediente e autónoma, semelhante a um ser-vivo desobediente da razão²⁹⁰, e empreende dominá-lo por meio destes apetites acutilantes; pelas mesmas razões, aquilo a que nas mulheres se chama “matriz” ou “útero”, (91c) um ser-vivo ávido de criação, quando está infrutífero durante muito tempo para além da época, torna-se irritado – um estado em que sofre terrivelmente –, e, por vaguear por todo o lado no corpo e bloquear a vias de saída do sopro respiratório, não o deixando respirar, atira-o para extremas dificuldades e provoca-lhe outras doenças de toda a espécie, até que o apetite e o desejo amoroso de cada um deles se reúna para colherem o fruto, como de uma árvore, (91d) e semearem na matriz, como num campo lavrado, os seres-vivos invisíveis, por causa da sua extrema pequenez, e ainda informes, que depois separam e alimentam dentro de si, tornando-os grandes; depois disto, dão-nos à luz e completam a geração dos seres-vivos.

Assim nasceram as mulheres e todas as fêmeas. Quanto à raça das aves, é produzida de uma forma diferente, pois tem, por natureza, penas em vez de pêlos: a partir de homens sem maldade e leves, conhecedores dos fenómenos celestes (91e), mas que, na sua ingenuidade, acreditam que as evidências mais seguras sobre estes assuntos são as fornecidas pela visão. Quanto à espécie dos animais terrestres e das feras, ela devém daqueles que não fazem uso da filosofia nem prestam qualquer atenção à natureza do que diz respeito ao céu,

²⁸⁹ Cf. supra 74a, 77d, 86c-d.

²⁹⁰ Λόγος.

por jamais se servirem das órbitas que têm dentro da cabeça, mas seguem os conselhos das partes da alma que estão em torno do peito. Por causa destes hábitos, os seus membros anteriores e as suas cabeças foram arrastados em direcção à terra para se fixarem naquilo de que são congéneres. Têm o topo da cabeça alongado e multiforme, em função do modo como as órbitas de cada um foram esmagadas pela preguiça (92a). O seu género foi criado com quatro ou mais patas pelo seguinte motivo: o deus após mais suportes aos mais irracionais, porque iriam ser mais arrastados para a terra. Aos mais irracionais de entre eles e aos que têm o corpo completamente estendido pela terra, visto não terem qualquer necessidade de patas, engendraram-nos privados de patas e a rastejar sobre a terra (92b). A quarta espécie, a que está a água, foi gerada a partir daqueles que eram mais desprovidos de intelecto e ignorantes; os que os tornaram a moldar nem sequer os acharam dignos de respirar ar puro, porque, graças aos erros, tinham a alma completamente conspurcada, pelo que, em vez de uma respiração de ar leve e puro, obrigaram-nos a respirar um ar turvo e pesado na água. Por isso se gerou a raça dos peixes e de todos os crustáceos que vivem na água; como pena pelo grau de ignorância a que desceram, coube-lhes a mais baixa morada (92c). É de acordo com todos estes pressupostos que outrora e agora os seres-vivos se transformam uns nos outros, de acordo com o facto de perderem ou ganharem em intelecto ou em demência.

Agora declaremos que o nosso discurso sobre o universo chegou ao fim; tendo recebido seres-vivos mortais e imortais – ficando deste modo preenchido – assim foi gerado o mundo: como um ser-vivo visível que engloba os seres-vivos visíveis, deus sensível semelhante ao deus inteligível, o mais grandioso, o melhor, o mais belo e mais perfeito; o céu que é único e unigénito.

Bibliografia

Edições, traduções e comentários

Ángeles Durán, M. & Lisi, F. (1992), *Platón. Diálogos. Vol. VI: Filebo, Timeo, Critias*, Madrid, Gredos.

Brisson, L. (1998), *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag.

(2001), *Platon. Timée - Critias*, Paris, GF Flammarion.

Burnett, J. (1962), *Platonis Opera. IV. Tetralogia VIII, Clitopho. Respublica. Timaeus. Critias*, Oxford, Clarendon Press.

Cornford, F. M. (1937), *Plato's Cosmology : The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, London, Routledge & Paul Kegan.

Figueiredo, M. J. (2004), *Platão. Timeu*, Lisboa, Instituto Piaget.

Rivaud, A. (1925), *Timée; Critias*, Paris, Les Belles Lettres.

Taylor, A. E. (1928), *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press.

Estudos

Annas, J. (1982), "Plato's Myths of Judgement", in *Phronesis*, 27, pp. 119-143.

Berti, E. (1997), *L'Oggetto dell'eikòs mýthos nel Timeo di Platone*, in Calvo, T. & Brisson, L. (Eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt-Augustin, Academia Verlag, pp. 119-131.

Billig, L. (1920), "Clausulae and Platonic Chronology", in *Journal of Philology*, 35, pp. 225-256.

Brisson, L. (1982), *Platon - les Mots et les Mythes*, Paris, Maspero.

(2002), *Mythe, Les Notions philosophiques: dictionnaire. Tome 2 - Philosophie occidentale: M-Z*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 1713-1717.

(2005), *Introduction à la Philosophie du Mythe. I - Sauver les Mythes*, Paris, Vrin.

Brisson, L. & Pradeau, J.-F. (2007), *Dictionnaire Platon*, Paris, Ellipses.

Brisson, L. (2009), *Plato's Natural Philosophy and Metaphysics*, in Gill, M. L. & Pelegrin, P. (Eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Chichester/Oxford/Malden, Blackwell Publishing, pp. 212-232.

Burkert, W. (1962), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, tradução do Alemão por Edwin Minar, 1972, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.

Burnet, J. (1914), *Greek Philosophy: from Thales to Plato*, London, MacMillan.

Calvo, T. & Brisson, L. (1997), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt-Augustin, Academia.

Charles-Saget, A. (2005), *Les Métamorphoses de l'eikos dans le Timée de Platon*, in Vegleris, E. (Ed.), *Cosmos et Psychè. Mélanges Offerts à Jean Frère*, Hildesheim/Zurich, Georg Olms Verlag, pp. 83-99.

Cherniss, H. (1944), *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, Johns Hopkins Press.

(1957), "The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues", in *The American Journal of Philology*, 78, pp. 225-266.

Clay, D. (1997), *The Plan of Plato's Critias*, in Calvo, T. & Brisson, L. (Eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt-Augustin, Academia Verlag, pp. 49-54.

Detienne, M. (1981), *L'Invention de la Mythologie*, Paris, Gallimard.

Dillon, J. (1973), *Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Leiden, Brill.

Dixsaut, M. (2003), *Platon*, Paris, Vrin.

Droz, G. (1992), *Les Mythes Platoniciens*, Paris, Éditions du Seuil.

Druart, T.-A. (1999), *The Timaeus Revisited*, in Ophuijsen, J. M. v. (Ed.), *Plato and Platonism*, Washington D.C., The Catholic University of America, pp. 163-178.

Duch, L. (1995/1996), *Mito, Interpretación y Cultura*, tradução do Catalão por Francesca Babí i Poca & Domingo Cía Lamana, 2002, Barcelona, Herder.

Eliade, M. (1963), *Aspectos do Mito*, tradução do Inglês por Manuela Torres, [1989], Lisboa, Edições 70.

Elias, J. A. (1984), *Plato's Defence of Poetry*, Albany, State University of New York Press.

Étienne, A. (2000a), *La réception du Timée à travers les Siècles: un Survol*, in Neschke-Hentschke, A. (Ed.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'Histoire de sa Réception*, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve/Éditions Peeters, pp. XXIX-XXXVIII.

(2000b), *Entre Interprétation Chrétienne et Interprétation Néoplatonicienne: Marsile Ficin*, in Neschke-Hentschke, A. (Ed.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'Histoire de sa Réception*, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve/Éditions Peeters, pp. 173-200.

Ferrari, F. (2006), *I Miti di Platone*, Milano, Rizzoli.

(2007), "La *chora* nel *Timeo* di Platone. Riflessioni su «Materia» e «Spazio» nell'Ontologia del Mondo Fenomenico", in *Quaestio*, 7, pp. 3-23.

Fialho, M. d. C. (1990), "Sobre o Dia no *Timeu*", in *Hvmanitas*, 42, pp. 65-76.

Frutiger, P. (1930), *Les Mythes de Platon*, Paris, Félix Alcan.

Gadamer, H.-G. (1980), *Idea and reality in Plato's Timaeus, Dialogue and Dialectic*, New Haven/London, Yale University Press, pp. 156-193.

García Gual, C. (1992), *Introducción a la Mitología Griega*, Madrid, Alianza.

Gill, C. (1977), "The Genre of Atlantis Story", in *Classical Philology*, 72, pp. 287-304.

Giuliano, F. M. (2004), *L'enthousiasmos del Poeta Filosofo tra Parmenide e Platone*, *Studi di Letteratura Greca*, Pisa, Giardini Editori, pp. 137-179.

Gregory, A. (2003), *Eudoxus, Callipus and the Astronomy of the Timaeus*, in Sharples, R. & Sheppard, A. (Eds.), *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, London, Institute of Classical Studies - University of London, pp. 5-28.

Grube, G. M. (1930), "The Sense of Taste in *Timaeus* 65b-66c", in *Classical Philology*, 25.1, pp. 72-75.

Halliwell, S. (2000), "The Subjection of *mûthos* to *logos*: Plato's Citation of the Poets", in *Classical Quarterly*, 50.1 (n.s.), pp. 94-112.

Hampl, F. (1975), «*Mythos*» - «*Sage*» - «*Märchen*», in Hampl, F. (Ed.), *Geschichte als Kritische Wissenschaft - II*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 1-2.

Havelock, E. (1981), *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton, Princeton University Press.

(1983), *The Linguistic Task of the Pre-Socratics*, in Robb, K. (Ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, LaSalle, Monist Library of Philosophy/The Hegeler Institute, pp. 7-82.

Hershbell, J. P. (1974), "Empedoclean Influences on the *Timaeus*", in *Phoenix*, 28.2, pp. 145-166.

Hommel, H. (1983), *Mythos und Logos*, in Hommel, H. (Ed.), *Sebasmata. Studien zur Antiken Religionsgeschichte und zum Frühen Christentum - I*, Tübingen, J. C. B. Mohr, pp. 371-382.

Johansen, T. K. (2004), *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge, Cambridge University Press.

Jonkers, G. (1989), *The Manuscript Tradition of Plato's Timaeus and Critias*, Dissertação de Doutorado, Vrije Universiteit Amsterdam.

Kaluza, Z. (2000), *L'Organisation Politique de la Cité dans un Commentaire Anonyme du Timée de 1363*, in Neschke-Hentschke, A. (Ed.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'Histoire de sa Réception*, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve/Éditions Peeters, pp. 141-171.

Karfik, F. (2007), *Que Fait et qui Est le Démiurge dans le Timée?*, in Pradeau, J.-F. (Ed.), *Études Platoniciennes IV*, Paris, Les Belles Lettres, pp. 129-150.

Kristeller, P. (1978), *The First Printed Edition of Plato's Work and the Date of its Publication (1484)*, in Hilfstein, E., Czartoryski, P. & Grande, F. D. (Eds.), *Science and History: Studies in Honour of Edward Rosen*, Wrocław, Ossolineum, pp. 25-35.

Latacz, J. (1988), *Zu Umfang und Art der Vergangenheitsbewahrung in der Mündlichen Überlieferungsphase des Griechischen Heldenepos*, in Ungern-Sternberg, J. v. & Reinau, H. (Eds.), *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, Stuttgart, Teubner Verlag, pp. 153-183.

Laurent, J. (2006), *Note sur l'Interprétation «Matérialiste» de la χώρα par Luc Brisson*, in Pradeau, J.-F. (Ed.), *Études Platoniciennes II*, Paris, Les Belles Lettres, pp. 93-96.

Lee, E. (1967), "On Plato's *Timaeus*, 49d4-e7", in *The American Journal of Philology*, 88.1, pp. 1-28.

Lemoine, M. (1997), *Le Timée Latin en dehors de Calcidius*, in Libera, A. d., Elamrani-Jamal, A. & Galonnier, A. (Eds.), *Langages et philosophie, Hommage à Jean Jolivet*, Paris, Vrin, pp. 63-78.

Lernould, A. (2000), *La Divisio Textus du Timée dans l'In Timaeum de Proclus (sur la Physique Pythagoricienne du Timée selon Proclus)* in Neschke-Hentschke, A. (Ed.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'Histoire de sa Réception*, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve/Éditions Peeters, pp. 63-93.

Lévy, C. (2003), *Cicero and the Timaeus*, in Reydams-Schils, G. (Ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 95-110.

Lopes, R. (2009), "A Perigosa Polissemia de ἀδάμας", in *Boletim de Estudos Clássicos*, 51 (Junho), pp. xxx-xxx.

Mardones, J. M. (2005), *O Retorno do Mito*, tradução do Castelhana por Anselmo Borges, 2005, Coimbra, Almedina.

Mattéi, J.-F. (2002), *Platon et le Miroir du Mythe*, Paris, Presses Univesitaires de France/Quadrige.

(2007), *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France.

- McCabe, M. M. (1993), *Myth, Allegory and Argument in Plato*, in Barker, A. & Warner, M. (Eds.), *The Language of the Cave*, Edmonton, Academic Printing & Publishing, pp. 47-67.
- Merker, A. (2006), *Miroir et χώρα dans le Timée de Platon*, in Pradeau, J.-F. (Ed.), *Études Platoniciennes II*, Paris, Les Belles Lettres, pp. 79-92.
- Mesch, W. (2000), *Ewigkeit bei Boethius. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte des Timaios*, in Neschke-Hentschke, A. (Ed.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'Histoire de sa Réception*, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve/Éditions Peeters, pp. 109-137.
- Mesquita, A. P. (1995), *Reler Platão. Ensaio sobre a Teoria das Ideias*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Miller, D. R. (2003), *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.
- Moors, K. F. (1982), *Platonic Myth. An Introductory Study*, Washington D.C., University Press of America.
- Morgan, K. A. (2000), *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Murray, P. (1993), *Inspiration and Mimesis in Plato*, in Barker, A. & Warner, M. (Eds.), *The Language of the Cave*, Edmonton, Academic Printing & Publishing, pp. 27-46.
- Naddaf, G. (1997), *Plato and the Περὶ Φύσεως Tradition*, in Calvo, T. & Brisson, L. (Eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt-Augustin, Academia Verlag, pp. 27-36.
- Nagy, G. (1987), "Herodotus the *Logios*", in *Arethusa*, 20, pp. 175-184.
- Natali, C. (2005), *Les Causes du Timée et la Théorie des Quatre Causes*, in Fattal, M. (Ed.), *La Philosophie de Platon – Tome 2*, Paris, L'Harmattan, pp. 347-356.
- Nikulín, D. (2000), *Plotinus on Eternity*, in Neschke-Hentschke, A. (Ed.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'Histoire de sa Réception*, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve/Éditions Peeters, pp. 15-38.
- Nock, A. D. (1962), "The Exegesis of *Timaeus* 28c", in *Vigiliae Christianae*, 16.2, pp. 79-86.

O' Meara, D. (1989), *Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press.

Osborne, C. (1996), *Space, Time, Shape, and Direction: Creative Discourse in the Timaeus*, in Gill, C. & McCabe, M. (Eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, Clarendon Press, pp. 179-211.

Ostenfeld, E. (1997), *The Role and the Status of the Forms in the Timaeus: Paradigmatism revisited?*, in Calvo, T. & Brisson, L. (Eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt-Augustin, Academia Verlag, pp. 167-177.

Owen, G. E. L. (1953), "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", in *The Classical Quarterly*, 3.1/2 (n.s.), pp. 79-95.

Paganardi, A. (1990), "L'eros synousias del *Timeo*: un'Eccentricità nello Schema Tripartito di Platone", in *Discorsi*, 10, pp. 305-319.

Pereira, M. H. d. R. (2001), *Platão. A República*, tradução do Grego, introdução e notas, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

(2003), *Estudos de História da Cultura Clássica. I Volume - Cultura Grega*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

Pinotti, G. M. d. (1997), "Sobre la Naturaleza Dialéctica del Relato Verosímil del *Timeo*", in *Revista Venezolana de Filosofía*, 35, pp. 73-91.

Powell, B. (1989), "Why Was the Greek alphabet invented? The Epigraphical Evidence", in *Classical Antiquity*, 8.2, pp. 321-350.

Pradeau, J.-F. (2004), *Les Mythes de Platon*, Paris, GF Flammarion.

Puelma, M. (1980), "Cicero als Platon-Übersetzer", in *Museum Helveticum*, 37, pp. 151-153.

Reinhardt, K. (1989), *Les Mythes de Platon*, tradução do Alemão por Anne-Sophie Reineke, 2007, Paris, Gallimard.

Reshotko, N. (1997), "A Bastard Kind of Reasoning. The Argument from the Sciences and the Introduction of Receptacle in Plato's *Timaeus* ", in *History of Philosophy Quarterly*, 14, pp. 121-137.

Reydams-Schils, G. (2007), "Meta-discourse: Plato's *Timaeus* According to Calcidius", in *Phronesis*, 52, pp. 301-327.

Ricoeur, P. (1960), *Philosophie de la Volonté. Tome II: Finitude et Culpabilité*, Paris, Aubier.

(1965), *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil.

(1969), *Le Conflit des Interprétations. Essais d'Herméneutique*, Paris, Éditions du Seuil.

(2004), *Sobre a Tradução*, tradução do Francês por Maria Jorge Figueiredo, 2006, Lisboa, Cotovia.

Rosenmeyer, T. (1948), "The Family of Critias", in *American Journal of Philology*, 70, pp. 404-410.

Rowe, C. (2003), *Plato*, in Sedley, D. (Ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 98-124.

Rudolph, E. (2000), *Der Neue Timaios «nach» Calcidius*, in Neschke-Hentschke, A. (Ed.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'Histoire de sa Réception*, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve/Éditions Peeters, pp. 97-108.

Santa Cruz, M. I. (1997), *Le Discours de la Physique: eikòs lógos*, in Calvo, T. & Brisson, L. (Eds.), *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Sankt-Augustin, Academia Verlag, pp. 133-139.

Santos, J. T. (2002), *Parmênides. Da Natureza*, tradução do Grego, comentário e notas, São Paulo, Edições Loyola.

(2004), *Introdução, Platão. Timeu (trad. M. J. Figueiredo)*, Lisboa, Instituto Piaget, pp. 3-46.

Skemp, J. B. (1989), *The Timaeus and the Criterion of Truth*, in Huby, P. M. & Neale, G. C. (Eds.), *The Criterion of Truth: Studies in Honour of George Kerferd on his 70th Birthday*, Liverpool, Liverpool University Press, pp. 83-92.

Smith, J. (2006), *Introduction*, in Smith, J. (Ed.), *The Problem of Animal Generation in Early Modern Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-20.

Soares, M. (2006), *Tempo, mythos e praxis : o Diálogo entre Ricoeur, Agostinho e Aristóteles*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Sodano, A. R. (1964), *Porphyrii in Platonis Timaeum Commentariorum Fragmenta*, Napoli, Istituto della Stampa.

Somfai, A. (2003), *The Nature of Daemons: a Theological Application of the Concept of Geometrical Proportion in Calcidius' Commentary to Plato's Timaeus (40d-41a)*, in Sharples, R. & Sheppard, A. (Eds.), *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, London, Institute of Classical Studies - University of London, pp. 129-142.

Stählin, G. (1942), *Mythos*, in Kittell, G. (Ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament - IV*, Stuttgart, Kohlhammer, pp. 769-803.

Stöcklein, P. (1937), "Über die Philosophische Bedeutung von Platons Mythen", in *Philologus*, 30.3 (suplemento), pp. 1-54.

Tarán, L. (1971), *The Creation Myth in Plato's Timaeus*, in Anton, J. P. & Kustas, G. L. (Eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, State University of New York Press, pp. 372-407.

Thein, K. (2001), *Le Lien Intraitable - Enquête sur le Temps dans la République et le Timée de Platon*, Paris, Vrin.

Vegetti, M. (2000), *De Caelo in Terram. Il Timeo in Galeno (De Placitis, quod Animi)*, in Neschke-Hentschke, A. (Ed.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'Histoire de sa Réception*, Louvain/Paris, Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve/Éditions Peeters, pp. 3-13.

Vernant, J.-P. (1975), "Image et Apparence dans la Théorie Platonicienne de la *mimesis*", in *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 2, pp. 133-160.

Vlastos, G. (1991), *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge, Cambridge University Press.

(1995), *Disorderly Motion in Plato's Timaeus*, in Graham, D. (Ed.), *Studies in Greek Philosophy. Volume II - Socrates, Plato and their Tradition*, Princeton, Princeton University Press, pp. 247-264.

Welliver, W. (1977), *Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus and Critias*, Leiden, Brill.

Witte, B. (1964), "Der *EIKΩΣ ΛΟΓΟΣ* in Platos Timaios. Beitrag zur Wissenschaftsmethode und Erkenntnistheorie des Späten Plato", in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 46, pp. 1-16.

Zeyl, D. J. (1975), "Plato and Talk of a World in Flux: *Timaeus* 49a6-50b5", in *Harvard Studies in Classical Philology*, 79, pp. 125-148.

Índice

Agradecimentos.....	1
Prefácio.....	3
I. Introdução ao <i>Timeu</i>	
1. Aspectos extra-textuais.....	7
1.1 Autenticidade.....	7
1.2 Datação.....	8
1.3 Cronologia absoluta.....	9
1.4 Cronologia relativa.....	11
1.5 Transmissão e recepção.....	13
2. Aspectos temático-estruturais.....	16
2.1 Antecedentes.....	16
2.2 Personagens.....	22
2.3 Estruturação dos assuntos.....	25
II. Mito e texto no <i>Timeu</i>	
1. Mito, μῦθος e λόγος.....	29
1.1 Mito e μῦθος.....	30
1.2 Μῦθος e λόγος.....	37
2. O mito no <i>Timeu</i>	43
2.1 Εἰκός λόγος e εἰκός μῦθος.....	47
2.2 Linguagem e mimese.....	55
2.3 A narrativa da criação do mundo como mito.....	59
3. Mito e <i>mito-logia</i> (conclusão).....	67
III. Tradução anotada do <i>Timeu</i>	71
IV. Bibliografia.....	153