

PENSAR O *TIMEU* DE PLATÃO: DA INTERLIGAÇÃO ALMA-CORPO

THINKING PLATO'S *TIMAEUS*: ON THE SOUL-BODY INTERCONNECTION

ANDRÉ ABRANCHES¹

Abstract: Plato's *Timaeus*, a pinnacle of ancient cosmology, is often relegated to an “archaeological curiosity” witnessing the ruptures of modern physics. However, modern science, by positing its method as the sole path to truth, expanded it to the human sciences – an approach Plato would vehemently criticize. For the philosopher, each class of beings demands an appropriate science; studying the human through the physical method would reduce man to the “infra-human”. The *Timaeus* investigates the cosmos through the divine (“supra-human”), based on the premise that man, to think the whole, must hypothesize about totality to deduce his “place” in the cosmos. Plato suggests that the starting point is found in the pre-scientific notions that ground human science: an art (*techne*) that culminates in the knowledge of ends. The elusive nature of these ends reflects that of the Good, while the knowledge of means touches upon the complexity of the Good's organization within the sensible world. This teaching points toward a reconciliation: like music, the *Timaeus* recreates cosmic harmony in its permanent and mutable, homogeneous and heterogeneous traits, suggesting that the beauty of man's art can elevate him. This article reflects on such art to reach the author's own terms, addressing Socrates' presence and the subtle relationship between human and natural sciences. It is a question that requires articulating what is in motion – the visible world – with what remains in eternal rest – the ideas.

Keywords: Plato, *Timaeus*, Cosmos, Soul-Body, Music.

¹ Universidade Nova de Lisboa; Email: abranche.a@gmail.com; ORCID: 0000-0002-6730-0249

Resumo: O *Timeu* de Platão, obra cimeira da cosmologia antiga, é frequentemente remetido a uma “curiosidade arqueológica” que atesta as ruturas da física moderna. Contudo, a ciência moderna, ao postular o seu método como via única para a verdade, expandiu-o às ciências humanas – abordagem que Platão criticaria. Para o filósofo, cada classe de seres exige uma ciência adequada; estudar o humano pelo método físico reduziria o homem ao “infra-humano”. O *Timeu* investiga o cosmos pelo divino (“supra-humano”), partindo da premissa de que o homem, para pensar o todo, deve levantar hipóteses sobre a totalidade para deduzir o seu “lugar” no cosmos. Platão sugere que o ponto de partida são as noções pré-científicas que alicerçam a ciência humana: uma arte (*techne*) que culmina no conhecimento dos fins. O carácter elusivo destes reflete o do Bem, enquanto o conhecimento dos meios toca na complexidade da organização do Bem no mundo sensível. Este ensinamento aponta uma conciliação: tal como a música, o *Timeu* recria a harmonia cósmica nos seus traços permanentes e mutáveis, homogêneos e heterogêneos, sugerindo que a beleza da arte do homem pode elevá-lo. Este artigo reflete sobre essa arte para chegar aos termos do autor, abordando a presença de Sócrates e a subtil relação entre as ciências humana e natural. É uma questão que exige articular o que está em movimento – o mundo visível – com o que permanece em eterno repouso – as ideias.

Palavras-chave: Platão, *Timeu*, Cosmos, Alma-Corpo, Música.

Résumé: Le *Timée* de Platon, œuvre séminale de la cosmologie antique, se voit souvent réduit au rang de simple «curiosité archéologique», témoignant des ruptures instaurées par la physique moderne. Or, la science moderne, en érigeant sa méthode en voie unique vers la vérité, l’a indûment étendue aux sciences humaines – une posture que Platon désavouerait avec force. Pour le philosophe, chaque classe d’êtres exige une science qui lui soit propre ; appréhender l’humain par le seul prisme physique reviendrait à le réduire à l’«infra-humain». Le *Timée* appréhende le cosmos par le divin («supra-humain»), postulant que l’homme, pour concevoir le tout, doit s’élever vers des hypothèses sur la totalité afin d’y déduire sa propre place. Platon suggère que le point de départ réside dans les notions préscientifiques qui étayent la science humaine: un art (*techne*) qui culmine dans la connaissance des fins. Le caractère élusif de ces dernières fait écho à celui du Bien, tandis que la connaissance des moyens touche à l’infinie complexité du déploiement du Bien dans le monde sensible. Cet enseignement suggère une voie de conciliation: à l’instar de la musique, le *Timée* recrée l’harmonie cosmique à travers ses traits permanents et changeants, homogènes et hétérogènes, suggérant que la beauté de l’art de l’homme peut l’élever. Cet article se propose de réfléchir sur cet art en rejoignant les termes mêmes de l’auteur, explorant la présence de Socrate et le lien subtil entre sciences humaine et naturelle. Il s’agit d’articuler ce qui est en mouvement – le monde visible – avec ce qui demeure en un repos éternel – les idées.

Mots-clé: Platon, *Timée*, Cosmos, Âme-corps, Musique.

Embora cada diálogo de Platão aborde um tema específico, todos se parecem ligar numa investigação coerente. Geralmente, entende-se que esta investigação se debruça sobre a compreensão das coisas humanas, vista como a “espinha dorsal” de toda a obra. A filosofia, enquanto arte que visa substituir a opinião por conhecimento, seria a arte dessa “ciência humana”. Contudo, uma análise mais atenta dos diálogos revela que o verdadeiro foco é, na realidade, a investigação da alma (*psuche*): a genuína compreensão das questões humanas dependerá do seu conhecimento. Por isso, os diálogos platônicos exploram aspetos essenciais da alma, através de definições e formas ou ideias (*eidos*), refletindo a sua heterogeneidade. Como este autoconhecimento ensinará a viver, a ciência humana é, no fundo, prática ou política.

No vasto *corpus* platónico, há um diálogo que se destaca por investigar a ciência natural: o *Timeu*. Entendida como a compreensão das coisas do mundo visível, esta ciência é, por essência, teórica, pois não se debruça sobre a forma como se deve viver. Não é surpreendente que o seu tema principal seja a origem e organização de tudo o que tem corpo (*soma*), ou seja, do cosmos. O corpo humano, por ser visível, encaixa-se naturalmente neste âmbito. O que surpreenderá é a inclusão da alma, algo que supostamente não é um corpo. No *Timeu*, a alma e o corpo são investigados pela ciência natural no contexto da psicogonia e da cosmologia. Este método pressupõe que, ao examinar a composição de ambos – pelo paradigma que os geraria –, se revela a forma como se articulam. Uma vez que o investigador é um ser de corpo e alma, o estudo do corpo no *Timeu* depende e aponta para o estudo da alma. Porque esta é legitimamente um objeto da ciência natural no que respeita à sua relação com aquele, e *vice-versa*, a biologia não surge como um saber autónomo.

Bem visto, se todo o ser humano que investiga a natureza tem corpo, a ciência natural – mesmo que teórica – também se torna uma forma de autoconhecimento. A compreensão completa da alma pressupõe, portanto, tanto a ciência política (que a capacita a governar o corpo), como a ciência teórica (que estuda a sua composição na inter-relação com o corpo). Uma vez que só a alma acede ao paradigma ou Ser (*ousia*), a sua compreensão implica igualmente o conhecimento da sua própria posição intermédia entre este e o Vir a Ser (*gignomena*). A ciência natural, na verdade, revela como a alma interliga duas esferas aparentemente inconciliáveis: a dos seres (*onta*), que são imutáveis e inteligíveis pela razão (*logos*), e a dos corpos, que são mutáveis e percebidos pelos sentidos (*aisthesis*), na base da opinião (*doxa*). Se esta ciência for de facto uma forma de autoconhecimento, a sua separação da ciência política é meramente provisória. O *Timeu* ofusca este carácter provisório ao subordinar a ciência natural a uma teologia que faz uso da ciência política. Este procedimento, contudo, não prova a coincidência das duas ciências, mas levanta questões sobre o estatuto do ensinamento cosmológico

da obra. Se for considerado sabedoria (*sophia*), ou seja, um ensinamento final, será justo identificá-lo *tout court* com o pensamento do autor – e de facto o *Timeu* não apresenta qualquer contraditório, o que é invulgar. Mas sendo visto como uma modalidade específica da investigação da ciência natural, a resposta torna-se bem mais complexa, pois reconhecer um presumível “convite” implícito para uma leitura mais literal da obra é, afinal, muito diferente de entender a verdadeira razão por detrás desse convite.²

I. O contexto do *Timeu*

A hospitalidade é um princípio fundamental do convívio. Um dia, Sócrates recebe quatro convidados e oferece-lhes um discurso aclamado sobre política. Em retribuição, os hóspedes convidam Sócrates a visitá-los. O *Timeu* começa com Sócrates a descobrir que, para o receber, estão apenas três dos quatro convidados da véspera (*Timeu*, §17a).³ Esta ausência criará uma dúvida implícita no leitor: será Sócrates recebido com discursos de igual valor? Partindo do princípio de que o seu discurso na véspera foi filosófico, a dúvida é, portanto, se será “brindado” com filosofia na sua visita.⁴

Um dos anfitriões presentes, Timeu, assegura ao convidado que os três terão êxito a compensar a participação do orador em falta. Com essa garantia, Sócrates resume o discurso que fez anteriormente sobre “*a estrutura que as cidades devem ter e que homens a devem compor para que seja a melhor possível*” (§17c). O objetivo é relembrar aos anfitriões a tarefa que lhes deu: discursar sobre a cidade perfeita em movimento (*kinesis*). Como (cidades em) movimento implicará guerra, a tarefa exige um discurso sobre uma cidade perfeita a competir com as rivais, o que, por sua vez, evidenciará as

² A respeito da disputa entre a leitura literal e alegórica do *Timeu*, compare-se, por exemplo, Aristóteles, *Sobre o Céu*, 280a30 e Plutarco, *Da Geração da Alma*, 1003a e ss com a referência em John M. Dillon, *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220* (New York: Cornell University Press, 1996), 7 a Espeusipo e Xenócrates, bem como com a própria referência de Plutarco a Crantor e aos seus seguidores.

³ As referências aos parágrafos do *Timeu* reportam-se à edição de Henri Estienne (1578). As traduções apresentadas são da responsabilidade do autor, tendo sido confrontadas com as versões de J. M. Cooper (1997), D. T. Runia (2008) e R. D. M. Archer-Hind (1888). Para o leitor de língua portuguesa, remete-se para a tradução integral de Rudolfo Lopes (Platão, *Timeu-Crítias*, Coimbra: CECH, 2011), sem prejuízo da consulta da versão de Maria José Figueiredo (Lisboa: Instituto Piaget, 2001).

⁴ Cf. Proclo, *Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. I, trad. Harold Tarrant (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 15, 23 e ss. A leitura mais frequente tende a desconsiderar o elemento literário na interpretação do *Timeu*, vide: John Magee, trad. Calcidius, *On Plato's Timaeus* (London: Harvard University Press, 2016), 125-133.

virtudes da sua organização política interna (§19b). Sócrates ironiza que apenas homens treinados em filosofia, política e poesia (*poiesis*) seriam capazes de “cantar louvores apropriados” à cidade perfeita em movimento (§19d). Aqui, sugere que a arte filosófica é suficiente para descrever a “alma” ou o regime político (*politeia*) da cidade perfeita, mas insuficiente para a descrever em ação. A esse respeito, a afirmação de Sócrates insinua que desconhece se uma cidade dessas alguma vez veio a ser. Pois, dir-se-á, se a opinião, sendo variante, refletir o movimento do mundo da percepção, a melhor das cidades em repouso (*stasis*) não pode ser uma matéria de convicção (*eikos*), mas se os objetos da razão, sendo invariantes, refletirem a verdade (*aletheia*), a cidade perfeita em movimento não pode ser apenas um objeto da razão. Hermócrates incentiva Crítias, um dos anfitriões, a contar uma história há muito esquecida: o confronto ancestral entre a primeira cidade ateniense e a Atlântida (§20d). Segundo Crítias, a história sobreviveu num relato parcial de Sólon, o legislador grego, que a ouvira de um sacerdote egípcio durante uma visita ao Egito.⁵ Crítias explica que o Egito, que manteve uma relação de amizade com Atenas, em muito devido à partilha de uma mesma divindade (Atena nesta, Neite naquela), foi a única nação a preservar a memória da história, pois sobreviveu a grandes cataclismos, incluindo o grande dilúvio, que ocorreu há cerca de 11.600 anos (§25d).⁶ De acordo com esse relato, a primeira cidade ateniense era excelente na arte da guerra – tendo derrotado a poderosa Atlântida e impedido a sua expansão política e militar sobre a Europa e a Ásia –, mas também nas “leis para cada área”, valendo-lhe a distinção de “melhor entre todas [as cidades] abaixo do céu” (§23c).

É importante notar que a impressão de que o discurso que Sócrates fez na véspera foi filosófico surge da semelhança com a forma como descreve a cidade perfeita em repouso noutro contexto.⁷ Nessa ocasião, a filosofia é apresentada como a mais elevada arte política. Como suficiente para compreender a alma humana e a verdadeira justiça porque, analogamente, é suficiente para compreender a “alma” da cidade perfeita. No entanto, é apontada como insuficiente para fundar a melhor das cidades na prática – o que requer

⁵ Compare-se *Timeu*, 22b com Francis Bacon, *Novum Organum*, LX e LXXXIV nas suas referências aos “ídolos”. Ao apelidar a sua sociedade perfeita assente na observação, experimentação e utilidade prática de *Nova Atlântida*, Bacon subverte a passagem 121b-c do *Crítias*. Esta subversão é essencial à rutura operada pela ciência moderna.

⁶ O número também soma os anos decorridos até à presente data.

⁷ Cf. *República*, 369b-373c, 414b-415d, 377a-412b, 416d-421c, 457c-461e, 433a-434c. Francis Cornford está correto em afirmar que o discurso feito na véspera por Sócrates não pode ser simplesmente aquele feito na *República*, veja-se *Plato's Cosmology* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1937), 11. Acresce que os anfitriões e personagens também não são os mesmos.

a sua coalescência com a política, ou melhor, o exercício efetivo da arte real por um filósofo.⁸ Sendo insuficiente para esse efeito – em parte porque o filósofo não deseja governar, mas contemplar –, a filosofia revela que os silogismos retóricos ou sofisticos são úteis à arte política e ao estadista que promove “justiça” em cidades atuais ou imperfeitas,⁹ ou seja, desvela que o justo não é simplesmente idêntico ao moral e/ou legal. Por conseguinte, ao apresentar a primeira cidade ateniense como excelente, idêntica à cidade fundada em palavras por Sócrates, o *Timeu* reforça tacitamente a “coroação” política da filosofia e a causa da “justiça” em cidades imperfeitas ou atuais. Ao afirmar que a esquecida cidade ateniense teve uma fundação divina, essa “coroação” torna-se mitológica. Acentua a ideia platônica de que a fundação da cidade perfeita em atos humanos é quase impossível.

No meio das celebrações do festival da deusa Atena, Sócrates consente que o relato de Crítias, por ser seguramente “*verdadeiro*” e “*muito adequado*”, seja contado (§26e). Inesperadamente, contudo, Crítias propõe que Timeu discursse primeiro, não sobre a cidade perfeita, mas sobre a “*origem do cosmos*” (§27a), terminando com a explicação da “*natureza dos seres humanos*”.¹⁰ Argumenta que, após essa explicação, falará para provar que os homens “*de educação superior*” de Sócrates são idênticos aos primeiros atenienses de Sólon. Esta proposta, ratificada por Sócrates, assume que o conhecimento da natureza humana depende do conhecimento do cosmos e, em particular, da cosmologia. O conhecimento do homem deve, portanto, preceder a descrição de homens exemplares, pois estes são, em essência, conformes a essa natureza – afirmação que parece insinuar uma ponte entre as ciências humana e natural.¹¹ Este momento marca o início do longo e quase ininterrupto monólogo de Timeu (§27b).

II. A presença de Sócrates

O estudo do *Timeu* começa com uma nota de estranheza. Um leitor familiarizado com a obra de Platão sabe quem é o seu porta-voz principal, mas, neste diálogo, Sócrates quase não intervém. Embora com pouca participação em certos diálogos, como no *Sofista*, no *Político*, ou nula noutros, como nas *Leis*, no *Timeu* Sócrates assume o papel de ouvinte silencioso de um vasto

⁸ *República*, 473d.

⁹ Considere-se o propósito do Mito de Er em *República*, 614a-621d.

¹⁰ A pergunta é, portanto, porque é que um diálogo sobre a natureza do cosmos começa com uma discussão sobre a política – cf. Peter Kalkavage, *Plato's Timaeus* (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2016), 138.

¹¹ Vide, por exemplo, *Timeu*, 26c-d, 42a-b e *Critias*, 109d.

monólogo sobre as coisas naturais mais divinas, em oposição à *Apologia*, onde discursa sobre as coisas humanas mais divinas. A estranheza aumenta quando se verifica que o tema deste diálogo é a origem do cosmos ou, em termos mais genéricos, a ciência natural, sendo que, quando era jovem, Sócrates estava “*notavelmente interessado*” no seu estudo.¹² Um interesse que abandonou após a sua famosa “viragem”. Quando descobre “saber que nada sabe”, tornando as coisas humanas, em particular as morais e políticas no foco da sua investigação (pressupondo embora o estudo englobante da essência de todas as coisas).¹³ Se a ação de cada diálogo platônico é propositada e dirigida pela necessidade logográfica, este silêncio deve ser interpretado. Este dado aponta para a razão de ser da sua exclusão da ciência natural na idade adulta e, mais profundamente, para o sentido da própria representação de Sócrates por Platão.

No entanto, Sócrates não está simplesmente em silêncio. No início do diálogo, relembra a tarefa que havia proposto: discursar sobre a cidade perfeita em movimento. Para preparar os seus interlocutores para esta missão hercúlea, resume o seu próprio discurso anterior sobre a cidade perfeita em repouso. É Crítias quem aceita o desafio, mas com uma condição: *Timeu* deve discursar primeiro sobre a origem do cosmos e do homem. A sequência do diálogo sugere que a investigação de Crítias, que se debruça sobre algo em movimento, exige uma preparação que o objeto de estudo de Sócrates – que permanece fixo – não exige. Essa preparação é o longo monólogo de *Timeu*, que procura explicar a origem e o movimento das coisas. O discurso de Crítias, que surge subsequentemente no *Timeu* e fica inacabado no *Critias*, pressupõe, portanto, a combinação do Ser com o Vir a Ser. Não é por acaso que Crítias afirma que a cidade que irá descrever é, “por milagre”, idêntica à de Sócrates. Esta declaração sugere que a matriz fornecida por Sócrates parece estar para o discurso de Crítias, como a base (omissa)¹⁴ do paradigma de *Timeu* para a sua própria explicação cosmológica. Ora, a matriz da cidade perfeita é fornecida por Sócrates na *República*.

É geralmente admitido pelos *falāsifa* que a leitura do *Timeu* e do *Critias* é inseparável da *República*. Al-Farabi, por exemplo, assevera que, depois de fundar a cidade perfeita em palavras, Platão fornece, tanto a explicação dos “*seres naturais e divinos*” – para que nela nada fique por conhecer. Como a diferenciação das ciências que estabelece, nessa cidade, enquanto parte da

¹² *Fédon*, 96a.

¹³ Veja-se *Apologia*, 21b-e; *Fedro*, 230d; Xenofonte, *Memorabilia*, I 1.15–16.

¹⁴ Considerem-se as investigações desenvolvidas no *Filebo*, viz., 23c–27c (as quatro classes de seres) e no *Parmênides*, viz., 137c–142a (1.^a Hipótese) e 142b–155e (2.^a Hipótese).

investigação de “*todas as coisas*”.¹⁵ Em boa verdade, para Platão e para o seu mestre, todos os seres são coisas, mas nem todas as coisas são seres.¹⁶ Só a arte que estuda os seres, a filosofia, fornece a ciência de todos os seres, ao passo que só a arte política fornece a ciência do modo de vida desejável, pois modos de vida são coisas, mas não seres. A «*viragem socrática*» consiste na descoberta de que o que é apreendido pela opinião – o quê (*quid*) das coisas, aquilo que começa por ser a sua “superfície”, ideia ou forma –, aponta para a suas respetivas essências. Ou seja, Sócrates descobre que todas as coisas (*pragmata*) dependem de seres.¹⁷ Ao fornecer a ciência da essência de todas as coisas, a filosofia – que já investiga modos de vida (*tropos zoes*) –, passa igualmente a fornecer a ciência do modo de vida desejável. À filosofia, assim entendida, Sócrates apelida de “*verdadeira arte política*”.¹⁸ Mas por não limitar a investigação filosófica às coisas morais e políticas, Platão insinua que o modo pelo qual a vida filosófica completa mais plenamente o seu autoexame (*eaut'exetasi*) – e, como tal, o exame do melhor modo de vida –, contém a própria busca da ciência da essência de todas as coisas. Ao retratar o espírito filosófico em ação (*skepsis*), os elementos literários do diálogo platónico constituem uma aproximação ao diálogo socrático oral. Uma vez que não se limitam a nenhuma parte do todo, procuram investigar a relação de coisas com seres na homogeneidade e heterogeneidade do todo. Ainda assim, porque não será possível investigar uma parte do todo sem a abstração de pelo menos outra parte do todo, ou seja, sem focar, Platão preserva a ideia socrática de que só a filosofia, por contraposição à sabedoria, está disponível.¹⁹

Consequentemente, o retrato da vida de quem busca a sabedoria é fundamentalmente distinto do de quem já a possui. A arte poética pode ser útil em ambos os casos, mas o retrato de um filósofo (*philosophos*) – aquele que busca – é tanto mais autêntico quanto mais fielmente mimetizar (*mimeomai*) essa busca incessante. Em contrapartida, o retrato de um sábio (*sophos*) – aquele que possui a sabedoria – deve evidenciar como a filosofia (*philosophia*) concluiu a sua jornada. A confusão entre estes dois estados, ou seja, a indistinção entre filosofia e piedade (*eusebeia*) – entendida como a aceitação não examinada de que a busca terminou – esvazia o próprio sentido da vida filosófica.²⁰ Por esta razão, Platão retrata Sócrates de forma consistente: como um

¹⁵ Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. Muhsin Mahdi (Ithaca: Cornell University Press, 2001), ix, 15-20.

¹⁶ *República*, 514a-520a.

¹⁷ Cf. *Fédon*, 75a e *República*, 510b-d.

¹⁸ *Górgias*, 521d-e.

¹⁹ Vide *Laques*, 190c-d e compare-se com *Apologia*, 20-23.

²⁰ A título de exemplo, considere-se a forma como o *Eutifrão* termina (15d-e). Ou as implicações de Céfalo abandonar a discussão com Sócrates na *República*.

indivíduo em constante busca pelo prazer e pela felicidade (*eudaimonia*) que acompanham a investigação.²¹ Sócrates investiga incessantemente se a perfeição (*teleiotes*) do ser humano existe e pode ser alcançada, e conduz essa busca na companhia de pessoas com diferentes opiniões e modos de vida.²² Para tal, emprega a dialética (*dialektike*), vista como uma arte e faculdade, para demonstrar que outras ciências, como a retórica ou a poética, não são capazes de fornecer o conhecimento almejado. Conclui, assim, que apenas a filosofia pode oferecer o conhecimento de todos os seres, identificando esta arte teórica com a sabedoria desejada.²³ O sucesso desta busca depende da forma como a dialética é utilizada, tornando os seus frutos individuais e intransmissíveis.²⁴ Por conseguinte, na sua busca, Sócrates surge a auxiliar os seus interlocutores, mais uns do que outros, a descobrir as contradições nas suas próprias opiniões.²⁵

Na medida em que a busca parece depender de um certo modo de vida, Sócrates é levado a examinar as artes práticas normalmente aceites na cidade. Isto é, as que combinam conhecimento e ação para produzir coisas úteis (por vezes necessárias) e vantajosas (mas não necessárias). Nota que as artes práticas não conseguem fornecer o que é verdadeiramente útil e vantajoso (ou nobre), o modo de vida desejado; e que os seus peritos – tais como o poeta, sofista, entre outros – não estão genuinamente interessados na sua obtenção.²⁶ A exceção é a política (*politika*), a única arte que orienta as ações humanas para conduzir a alma à felicidade.²⁷ Por isso, Sócrates identifica o político, o estadista ou o rei como o modelo de vida desejado. Conclui que o filósofo e o político, embora com propósitos distintos, se tornam idênticos através do exercício da dialética e da perícia em guiar a alma para a felicidade.²⁸ Essa coincidência leva-o a concluir que todos os seres têm a

²¹ P.e., *Apologia*, 38a.

²² Principalmente, junto de amigos. Cf. Xenofonte, *Memorabilia*, I, 6.14; IV, 1.2-2.1; Platão, *Banquete*, 201d e ss.; *República*, 450d10-e1.

²³ *República*, 532a-534e; *Fedro*, 265d-e; *Sofista*, 253d-e.

²⁴ *Ménon*, 81c-d e 82b-e; *Protágoras*, 319a-d.

²⁵ Na *República*, compare-se a forma da conversa entre Sócrates e Trasímaco, por um lado, e Sócrates, Glauco e Adimanto, por outro. Considere-se ainda a pedagogia que Sócrates aplica ao próprio Ménon, i.e., a alguém que procura a virtude, mas apenas para poder “governar pessoas” – cf. *Ménon*, 73d.

²⁶ Vide, por exemplo, *Apologia*, 22a-b e *Íon*, 532c-e.

²⁷ Considere-se a presença de Sócrates no *Político*, sem contestar as afirmações do Estrangeiro de Eleia, mestre no uso do método da divisão, p.e., 267c-276d; 279a e ss.; 305e-311c, o que insinua que estas teses poderão não ser do Sócrates histórico, dado que a divisão não seria o seu método primário, mas encontram-se no seu prolongamento natural. Compare-se ainda com *Protágoras*.

²⁸ Veja-se *República*, 473c-d e 506d-507a; *VII Epístola*, 326a-b, por exemplo.

sua própria perfeição. No caso do homem, depende do autoconhecimento (*sophrosune*)²⁹, o que exige que a pessoa se entregue completamente à atividade filosófica.³⁰ Isso significa preferir a morte a viver com opiniões não examinadas, pois estas impedem a filosofia.³¹

Porque os frutos da filosofia são inseparáveis da alma que os busca, Sócrates adapta o seu método de ensino ao temperamento do interlocutor, preferindo o diálogo oral ao escrito.³² O diálogo oral faz germinar melhor as sementes da filosofia, enquanto o escrito, ao fixar o conhecimento, tende a ser inflexível e a comunicar o mesmo a todos. A sua instrução e o seu método são irónicos (*ironikos*), pois a tomada de consciência das contradições pode ser um processo difícil.³³ Além disso, a ironia, que consiste em esconder parte do saber, é útil porque as opiniões geralmente aceites na cidade são, por natureza, contraditórias.

Se Sócrates é o porta-voz de Platão, a sua ironia reflete-se no próprio carácter dos diálogos platónicos. Não é por acaso que Platão nunca retrata uma conversa entre iguais ao mais alto nível.³⁴ O que Sócrates pensa ao nível mais elevado só pode ser inferido, uma vez que Platão também nunca fala em nome próprio. Esta inferência exige uma interpretação multidimensional dos diálogos, que leva em linha de conta a sua componente “logográfica”. Ao suscitar um exercício inesgotável de interpretação, os diálogos de Platão falam de forma diferente a cada pessoa, mantendo viva a chama (*eros*) da busca de Sócrates.³⁵ Ao colocar o seu modo de vida no centro – já que por detrás da busca pela “*essência de todas as coisas*” está, na verdade, a busca pelo “*melhor modo de vida*” –, o diálogo platónico afirmar-se-á como a forma escrita menos defeituosa. A presença quase silenciosa de Sócrates no *Timeu* parece então insinuar duas coisas. Por um lado, que a questão do melhor modo de vida é inseparável da investigação do mundo visível, embora assuma um papel subordinado. Por outro, que esta investigação heurística poderá ser filosófica, mas por não depender da dialética não é estritamente maiêutica.

Seja como for, a figura de Sócrates que conhecemos por Platão – mais do que um retrato – é então uma reformulação.³⁶ O Sócrates histórico foi

²⁹ *Cármides*, 164d; *Fedro*, 246a-247c.

³⁰ *Banquete*, 201d-212c.

³¹ Veja-se *Crito*, 54c-2.

³² Para ligar esta preferência ao próprio Platão, vide *VII Epistola*, 341c-d.

³³ P.e., *Eutifrão*, 3c-5c.

³⁴ *Fédon*, 59b, a título de exemplo.

³⁵ Vide ainda Mary L. Gill, *Philosophos: Plato's Missing Dialogue* (Oxford: Oxford University Press, 1987), 151.

³⁶ A identificação entre a figura histórica e a representação literária de Sócrates encontra em Vasco de Magalhães-Vilhena, *O Problema de Sócrates* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984) uma fundamentação rigorosa. Segundo esta perspetiva, a

condenado em Atenas por “*corromper a juventude*” e “*criar novos deuses*”, o que mostra a tensão intrínseca entre a cidade e a filosofia. Afinal, a filosofia, essa “arte das artes”, não existe no vácuo, mas depende da cidade para funcionar. No entanto, a filosofia também revela uma verdade incômoda: a cidade perfeita é quase impossível de alcançar.³⁷ Isso leva a uma questão central: o filósofo precisa de lidar com cidades imperfeitas; cidades que, por natureza, se opõem ao questionamento radical. Nessas sociedades, o pensamento é moldado por leis e crenças estabelecidas, e um confronto direto com essas ideias é ineficaz e até perigoso.³⁸ Platão percebe que, para assegurar a liberdade de questionamento, a estratégia não pode ser o ataque frontal ou “diurno”. Em vez disso, é preciso cultivar uma transformação gradual ou “noturna”. Essa transformação pressupõe uma confrontação sutil, onde a vida da sabedoria humana (aquela que busca a verdade) é habilmente contraposta à sabedoria convencional ou “mais-que-humana” (aquela que se baseia em convenções e costumes). Para isso, Platão dirige os seus ensinamentos a diferentes públicos: o ensinamento teórico é para os homens inteligentes, aqueles que são aptos a dominá-lo; o político ou prático, por outro lado, é para os “homens de bem”.³⁹ Aqueles que vivem uma vida de virtude baseada na honra e no dever, sem questionar profundamente as razões. A vida moral – que busca o justo e o nobre por um propósito estritamente moral – é, para Platão, um passo pré-filosófico indispensável.⁴⁰ É o alicerce para a verdadeira virtude, aquela que busca, através da autocrítica, o conhecimento genuíno do que é verdadeiramente justo e nobre. Portanto, a transformação noturna de Platão é uma tática engenhosa. Combina a abordagem socrática (voltada para a elite), com a de Trasímaco (mais focada em jovens e massas).⁴¹ Para ter êxito, é preciso mostrar, de dia, uma deferência e respeito pela lei e pelos costumes da cidade.

escrita platônica não opera uma rutura, mas a realização intelectual da própria existência socrática (que, tanto quanto se sabe, nunca escreveu nenhuma obra). Esta premissa é fundamental para o argumento aqui exposto, na medida em que a obra de Platão preserva a ironia e abordagem socrática.

³⁷ Compare-se *República*, 499c-d com 592a-b.

³⁸ Cf. *Apologia*, 30e-31a e *República*, 331c-d.

³⁹ Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 89. Considere-se ainda a relação entre a arte do verdadeiro estadista e a arte de falar de diferentes maneiras para diferentes pessoas em Platão, *Leis*, 721c-723d.

⁴⁰ Equacione-se *República*, 518d-519a; *Górgias*, 454e e 464c-d.

⁴¹ Al-Farabi, *Philosophy*, x. Considere-se também Leo Strauss, “Farabi’s Plato”, *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, 1945, 383.

III. Do monólogo de Timeu

[*Do estatuto da explicação de Timeu*] O longo monólogo de Timeu começa com uma sugestão de Sócrates: “*Porque não fazes uma invocação [costumeira] aos deuses?*” (§27b). Aceitando, Timeu “apela” à aprovação divina do discurso que vai fazer – o que denota modéstia –, e a Sócrates para que “*aprenda [a sua instrução] o mais facilmente possível*” – o que denota uma ponta de imodéstia. A dualidade da sua “oração” reproduz, *mutatis mutandis*, a tensão entre as duas esferas fundamentais da sua explicação cosmológica: o Ser (imutável) e o Vir a Ser (mutável). Com efeito, para ele as explicações (*logoi*) devem assumir o “*carácter*” dos “*assuntos*” (§29b). Quando se fala sobre o Ser, que é eterno, aquelas devem ser certas e fixas; quando versam sobre o Vir a Ser, em constante mudança, na melhor das hipóteses são um “*conto provável*” (*eikos logos*). Nesse sentido, a explicação cosmológica move-se necessariamente entre a certeza e a incerteza, a razão e a opinião, no domínio da probabilidade: o terreno fértil da opinião correta e do mito (*muthos*). Embora o cosmos tenha um corpo em constante mudança, não é totalmente incerto, pois exhibe alguma fixidez. Isso não significa, no entanto, que o conhecimento do imutável esteja disponível. Timeu discute a “esfera” do Vir a Ser em si mesma – algo concomitante à discussão da origem do cosmos –, mas nunca a do Ser senão na relação do cosmos com o seu paradigma. Ou seja, não revela um interesse na investigação ontológica *per se*, mas sim na conciliação “prática” do imutável com a mutabilidade do cosmos. Uma necessidade evidenciada pelo seu próprio pressuposto cosmológico. Assim, se o Ser é sempre e não vem a ser e o Vir a Ser nunca verdadeiramente é, a admissão da origem do cosmos (§57e) exige conciliação. Antes disso, porém, exige a explicação da sua própria causa. Ora, Timeu admite que o cosmos tem uma origem e que a sua agência se encontra num Demiurgo, algo que está para lá do Vir a Ser. Para justificar aquela admissão, sustenta que, como qualquer corpo, o cosmos não pode ser a sua própria causa. Para justificar esta (a agência do Demiurgo), afirma que o cosmos é o “*mais belo*”, pois reproduz tanto quanto possível o carácter do imutável ou paradigma pelo qual seria moldado (§29a). Timeu utiliza a teologia para aprofundar o conhecimento do próprio cosmos. Faz uma “simulação”, como se ocupasse o lugar de um Demiurgo, para tentar deduzir a natureza do cosmos desse “cume intelectual”. A admissão de que o seu discurso é um conto provável é, de certa forma, uma aceitação da arbitrariedade do ponto de partida. Timeu dá a entender que o homem não possui o conhecimento perfeito da origem (*arche*), da “descida” do Bem às formas, da sua organização e articulação efetivas, nem da geração e organização do mundo físico, pelo que precisa de recorrer a entendimentos prévios para a explicação cosmológica.⁴² Entendimentos

⁴² Leo Strauss, *On Tyranny* (Chicago: The University of Chicago Press, 2023), 279.

que, embora incompletos, podem ser testados e refinados, como um músico que se diverte a compor (§59d).⁴³ Ora, o ponto de partida para a conciliação é o desenho da alma do cosmos, um ensinamento que ocupa uma posição central na sua cosmologia. A esta parte do monólogo, Sócrates (na única interrupção que faz) responde com entusiasmo, comparando-o a um “*prelúdio maravilhoso*” (§29d), o que evoca a imagem de um músico perito na harpa a tocar a “composição” da origem provável de um cosmos harmonizado. Essa musicalidade é crucial, pois, ao depender da perícia musical, *Timeu* dilui o elemento “cômico” ou arbitrário do seu processo físico-dedutivo.

[*Da organização deste cosmos*] *Timeu* lança a sua “obra” (§29e) através da Ordem (*taxis*) – a forma pela qual o Vir a Ser reflete a perfeição do Ser. Esta ideia assenta em dois pressupostos: que a ordem, como o belo, surge através de uma ligação ao Ser e que o bom (*agathos*) é inseparável do repouso que caracteriza o Ser. Por isso, um “*movimento ordenado*” é superior a um “*movimento desordenado*”, pois o primeiro exhibe fixidez e inteligibilidade, ao passo que o segundo não. Este raciocínio leva *Timeu* a uma conclusão: o que tem a inteligência para ordenar o movimento é superior ao que não a tem. O Demiurgo, o organizador do cosmos, é essa inteligência superior que só “*faz o que é melhor*”. É aqui que *Timeu* revela a sua dependência da ciência humana. Para investigar como uma entidade “*supremamente boa*” molda o universo, a ciência natural estabelece um paralelo entre o Demiurgo e o perito. Esta analogia é a ponte fundamental que permite ascender ao Demiurgo – uma vez que o homem, como parte do todo, se abre naturalmente para o todo⁴⁴ (§41e) – e depois descer de volta ao mundo físico. A relação é clara: conceber o Demiurgo como senhor do cosmos é análogo a conceber o homem como senhor do seu próprio corpo. Desta forma, a cosmologia de *Timeu* suplementa a dialética, que estuda a essência das coisas humanas, com a analogia, que estabelece relações semelhantes entre coisas ou grupos de coisas diferentes, humanas e não-humanas. Contudo, se a dialética, que estuda as coisas humanas, não é hipotética, e a ciência natural, que se baseia na analogia, é, então o exercício cosmológico revela ainda a dificuldade (quicá impossibilidade) de combinar de forma unívoca a ciência humana e a natural para traduzir a perfeição do Ser. Incidentalmente, *Timeu* começa a sua discussão com o corpo do cosmos, a parte com o movimento mais

⁴³ Vide ainda Hans-Georg Gadamer, *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trad. de P. Christopher Smith (New Haven: Yale University Press, 1980), 160.

⁴⁴ A palavra-chave não é tanto “*duplicar*” como refere Catherine Zuckert em *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues* (Chicago: University of Chicago Press, 2012), 15, muito embora o mundo da *dianoia* seja dual para Platão, mas antes «ordenar» (*diataxis*), o que pressupõe reminiscência (*anamnesis*) – considere-se *Timeu*, 41d-e.

desordenado, aquilo que está no “fim da linha” da organização, o que reflete, admite, o domínio aleatório e perceptível a que pertencemos (§34c). Sendo imediato para o homem, o Vir a Ser é o domínio do qual “naturalmente” se parte para a reflexão sobre o cosmos. Timeu preserva o carácter perceptível e aleatório deste domínio, ao dizer que é constituído por elementos (*stoiceion*) com qualidades próprias. Apesar disto, o corpo do cosmos não pode ser meramente aleatório, uma vez que parte do seu movimento é ordenado. Se o movimento ordenado pressupõe inteligibilidade, então a própria percepção (i.e., algo que só pode ocorrer no cosmos) é, de certa forma, já ordenada e não meramente aleatória. É por isso que Timeu afirma que a alma tem de ser “anterior” ao corpo. Pois, tal como a alma do homem ordena o corpo humano, a alma do cosmos (que é superior à do homem) ordena o corpo do cosmos, mas fá-lo-á de forma ininterrupta.

[*Do corpo do cosmos*] Os constituintes do cosmos são indefiníveis e, no estado primordial, movem-se de forma irracional e caótica, como “véstígios” ou “aparências” que se desvanecem tão rapidamente quanto surgem (§50a). Essa fluidez e desordem tornam impossível definir o que o corpo é apenas com base nos seus elementos. Esta dificuldade leva Timeu a postular que o “indefinível” que vem a ser difere tanto daquilo que o molda como do “re-cetáculo” no qual se manifesta. O espaço (*chora*) é, por isso, um substrato eterno e indestrutível (§52a), um “vazio” que recebe elementos que assumem formas transitórias, permitindo a transmissão do “vir a ser [de um elemento] para outro num ciclo” (§49c). Como tal, providencia uma condição para o “estado fixo” no Vir a Ser e, enquanto “terceiro género” que não é inteiramente ser, nem vir a ser, só pode ser apreendido por uma espécie de “raciocínio bastardo” (§52b).⁴⁵ Ora, aquelas três distinções são cruciais, pois

⁴⁵ O aspeto “vazio” do espaço leva Aristóteles a afirmar que, para Platão, “a matéria e o espaço são o mesmo” (*Física*, 209b12; cf. *Timeu*, 52b-c e *República*, 476c). Todavia, importa resistir a esta identificação para compreender Platão nos seus próprios termos, como propõe Luc Brisson, dado que o recetáculo explica por que razão as coisas sensíveis, embora reflitam o inteligível, preservam uma alteridade irreduzível – vide “Plato’s Natural Philosophy and Metaphysics” in: *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. M. L. Gill e P. Pellegrin (Oxford: Blackwell, 2006), 218-219. Jacques Derrida interpreta a *khora* como o limite onde o *logos* se confronta com a sua própria impossibilidade, sugerindo tratar-se de uma invenção para salvar a coesão do edifício platónico: vide “Khora”, in: *On the Name* (Stanford: Stanford University Press, 1995), p.e., 99-100. Em defesa de Platão, contudo, dir-se-á que Derrida identifica bem a tensão, mas talvez não a sua finalidade. Desde logo, o limite do *logos*, por assim dizer, é aflorado noutros diálogos. No *Parménides*, por exemplo, levantam-se duas hipóteses: se o Um “é”, participa no Ser e, por esse facto, gera a multiplicidade e entra no domínio da relação e do espaço; se “é” estritamente Um, então não pode estar em lado nenhum, nem em si mesmo nem noutro, estando para lá da “espacialidade” e da própria inteligibilidade (sobre o carácter paradoxal do sensível e do todo, veja-se ainda *Fédon* 70d-71a; *República*, 514a-517a; *Sofista*, 258b-258e). Por outro lado,

pressupõem que a compreensão (*dianoia*), e em particular a matemática⁴⁶, ao determinarem verdades eternas (como o facto de três pontos formarem um triângulo), refletem a ordem imutável que organiza o Vir a Ser nesse “vazio” enquanto cosmos. A esse respeito, uma das primeiras deduções de *Timeu* sobre a forma do cosmos é a de que este é necessariamente “um” (§31a). A mera possibilidade de múltiplos universos pressuporia sempre uma totalidade que os englobasse. Ora, sendo uno e sem elementos externos, o cosmos “*não envelhece ou adoce*”, sendo eternamente igual a si mesmo. Esta constatação leva à dedução subsequente de que a sua forma deve ser esférica, a única que é perfeitamente igual a si mesma (com todas as extremidades equidistantes do centro) e que pode conter todas as outras formas geométricas, pelo que não faz sentido dizer que tem um norte e um sul (§63a). Mas faz sentido dizer que tem partes, pelo que, ao contrário de algo indivisível, estas diferem em número – o que pressupõe ideias de número (*arithmoi eidetikoi*), como de par (*artioi*) e ímpar (*perittooi*) –, ou em classes – o que pressupõe diferentes géneros e, conseqüentemente, comunidades de ideias (*koinonia ton eiden*). O desafio, então, passa a ser entender como um todo que é “igual a si mesmo”, mas feito de elementos, pode estar em variação ordenada. *Timeu* resolve este problema, de uma forma mais concreta, afirmando, por um lado, a relação particular de cada elemento com a matemática (§53c)⁴⁷, e por outro, que o cosmos deve conter pelo menos dois elementos para permitir variação (§31b). A menção do fogo e da terra como constituintes originais sugere que um cosmos composto por um único elemento não teria variação. A necessidade de um elemento intermédio (o ar) e de um segundo elemento

Timeu (personagem que importa distinguir do autor) introduz o recetáculo no contexto da “*causa errante*” (*planomene aitia*), imediatamente após o elogio da filosofia e da música, lembrando-se posteriormente que os elementos antecedem os céus. A filosofia é, assim, compelida a considerar a condição primordial do movimento que subsiste no cosmos, operando um recuo até à sua base material. Recorde-se que a harmonia é apresentada como “*um dom das Musas [...] para servir de aliada na luta por ordenar qualquer órbita da nossa alma que se tenha tornado desarmonizada*” (§47d). Essa ordenação pressupõe espaço, pois qualquer movimento de retificação da alma exige um “*recetáculo*” onde a transição do desarmonico para o harmónico possa efetivamente ocorrer, havendo sempre um resto (ou coma pitagórica); trata-se desse “*sonhar acordado*” entre lógica e divinação, ou trabalho político-musical da alma e corpo.

⁴⁶ Jacob Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra* (New York: Dover Publications, 1992), 70 e 98.

⁴⁷ Com o triângulo a ser a forma a partir da qual se constroem as demais formas. Gadamer observa corretamente que a questão clássica da participação (*methexis*), esmiuçada no *Parménides*, no *Sofista*, entre outros diálogos, é desenvolvida muito de uma forma particular neste ponto: *Dialogue*, 173. Veja-se ainda F. W. J. Schelling, “*Timaeus*”, *Epoché* 12 (2008), 209, 213-214 e ss. no que concerne à relação do “individual” com as ideias.

(a água) indica que a variação ocorre em sólidos tridimensionais e não em linhas ou planos. Esta lógica leva a uma preferência pelas relações geométricas que estabelecem proporcionalidade, e permitem que diferentes elementos mantenham “*a mesma relação*” entre si, possibilitando a variação e a diversidade que caracterizam o Vir a Ser. A relação aritmética é omitida, pois não expressa essa harmonia entre as partes. A conclusão não declarada é a de que a percepção no cosmos reflete já a amplitude noética – do todo imutável – na medida em que o seu corpo, na sua variação e diferença, é uno e tridimensional. Assim, a sua forma é o mais semelhante possível ao imutável, o que torna compreensível a afirmação de que “*a semelhança é incalculavelmente mais excelente que a dissemelhança*” (§33b). O cosmos, em suma, está em variação interna, mas gira sobre si “no mesmo lugar” com autossuficiência – o único movimento possível para um todo que não tem um exterior.

[*Da conciliação feita pela alma*] Posto isto, o cosmos não pode ser concebido como um corpo isolado, pois não estabelece uma ligação direta com o domínio do Ser imutável, nem *vice-versa*. Essa disjunção decorre da natureza intrínseca de cada domínio: o “*ser que é divisível e vem a ser no domínio corporal*” não contém a unidade, ao passo que o “*Ser indivisível e sempre imutável*” não possui a multiplicidade (§35). A matemática e a compreensão são, por si só, apenas preparativos para a interligação do corpo com a alma. Uma vez que o cosmos manifesta simultaneamente a unidade, a multiplicidade e outras oposições fundamentais, a alma deve ser compreendida como uma “*forma intermédia de Ser*”. Uma mistura (*anameixis*) derivada dos dois domínios fundamentais, que atua como o elo que concilia o sensível com o noético. O cosmos não é pura heterogeneidade do sensível ou homogeneidade noética; é, antes, uma heterogeneidade noética, onde cada coisa possui uma “*Forma inteligível*” (§51c). Nesse sentido, não contém as duas “esferas” fundamentais em si mesmas, mas harmoniza-as através de um vínculo (*desmos*) que possibilita a conciliação de elementos mutuamente exclusivos. Para tal, são necessários mais dois “*componentes*”: uma mistura das formas indivisível e divisível do Outro (*thateron*) e uma mistura das formas indivisível e divisível do Mesmo (*tauton*).⁴⁸ Estas misturas são secundárias, pois o Ser indivisível não possui o Outro e, inversamente, o ser divisível não possui o Mesmo. Essa dinâmica sugere que a descensão do Ser indivisível para as formas pressupõe a alteridade – pelo que o *Timeu* apresenta *in occulto* a hipótese de que o cosmos não é gerado –, enquanto a ascensão do corpo às formas pressupõe a mesmidade (do Ser indivisível). É crucial notar que, no seu estado puro, o Outro indivisível anula o movimento (tornando as formas eternas), e o Mesmo divisível anula o repouso (caracterizando o Vir a Ser como pura mutabilidade). A alma, por ser um composto ubíquo destas três

⁴⁸ Compare-se com *Sofista*, 254d-259b.

misturas, escapa à percepção (§51) e atua como a condição de inteligibilidade no cosmos. É como um tecido “*invisível*” (§46d) que ordena o mundo físico. A sua estrutura, detalhada na alegoria da “malha” composta por “*sete porções*” fundamentais, remete à arte da música. Tal como na música, as divisões da alma permitem que o mutável e o imutável se encontrem. Permitem que o modo vibratório do domínio aleatório e causal adquira uma certa “*estabilidade*” (§49e), e que coisas aparentemente díspares, como notas musicais diferentes, possam ter relações análogas e consonantes. A alma do cosmos, portanto, traduz o imutável enquanto harmonia no Vir a Ser.

[*Da criação da alma deste cosmos*] No complexo processo de divisão da alma (§35), *Timeu* começa por associar o 1 ou Mônada (*monas*) e seis números, a saber, 2, 3, 4, 8, 9 e 27, a cada uma das sete porções da alma. Como são precisos 2 pontos para formar uma linha reta, 3 uma linha curva, 4 um plano retilíneo, 8 um sólido retilíneo, 9 as superfícies curvilíneas e 27 um sólido curvilíneo, então, com esta tétrada (*tetrakis*) particular, *Timeu* parece representar, em potência, o mundo matemático-físico – por sinal, os demais números somados perfazem 27. No passo seguinte, separa as sete porções em duas séries com três intervalos cada: uma dupla, com 1, 2, 4, e 8; e outra tripla, com 1, 3, 9 e 27.⁴⁹ Os números pares são divisíveis em duas partes iguais, ao contrário dos números ímpares. Logo, esta divisão parece refletir a diferença essencial entre o Outro e o Mesmo, respetivamente. Ou seja, entre o Ilimitado (*apeiron*) ou díade – que permite o múltiplo e o movimento pela progressão ou regressão infinita – e o Limite (*peras*) ou tríade – que permite a identidade, a síntese e a harmonia. Segue-se a inserção de dois termos médios em cada um dos intervalos: um harmónico (i.e., que excede o primeiro extremo pela mesma fração dos extremos pela qual foi excedido pelo segundo: $2ab / (a+b)$); e outro aritmético (i.e., que excede o primeiro extremo por um número igual àquele pelo qual é excedido pelo segundo: $(a+b) / 2$). O primeiro preserva o Outro no Mesmo, pois, por si só, cria novas ligações com comprimentos desiguais, mas proporcionais, em cada intervalo. O segundo o inverso, pois, por si só, cria novas ligações com comprimentos iguais em cada intervalo. Essa operação forma, por isso, tanto a sequência 1, 4/3, 3/2, 2, 8/3, 3, 4, 16/3, 6, 8 na série dupla como a 1, 3/2, 2, 3, 9/2, 6, 9, 27/2, 18, 27 na série tripla. Assim como a sequência de rácios entre o número maior e o menor de cada ligação: 1, 4/3, 9/8, 4/3, 2, 4/3, 9/8, 4/3, 4, 4/3, 9/8, 4/3, 8 naquela série e 1, 3/2, 4/3, 3/2, 9, 3/2, 4/3, 3/2, 27 nesta. Muito embora *Timeu* não o explicita, estes rácios têm significados musicais, nomeadamente: 4/3 representa a Quarta Perfeita (IV), 9/8 a Segunda Maior (II Ma), 3/2 a Quinta Perfeita (V) e 2/1 a Oitava (VIII). Por conseguinte, da comparação

⁴⁹ As duas séries formam um triângulo, com o 1 à cabeça: cf. Calcídio, *On Plato's Timaeus*, 183.

dos dois tipos de seqüências resulta a escala musical com os rácios $1/1$, $4/3$, $9/8$, $4/3$ e $2/1$ para cada um dos três intervalos da série dupla; e $1/1$, $3/2$, $2/1$ e $3/1$ da série tripla. O mesmo é dizer, cada VIII contém uma IV e uma V; uma V contém uma IV e uma II Ma. Logo, pode ser dito que o primeiro par de seqüências representa o comprimento das notas e, por isso, os tons musicais. Ao passo que o segundo representa a relação harmónica que as notas estabelecem entre si. Timeu esclarece que as ligações $4/3$ devem ser “preenchidas” com ligações de $9/8$, “*restando sempre*” uma porção de $256/243$ – fração que representa a Segunda Menor (II Me). Isto permite deduzir que a IV contém duas II Ma e uma II Me. Logo, uma IV é composta por duas II Ma e uma II Me; uma V é composta por três II Ma e uma II Me; e uma VIII por cinco II Ma e duas II Me. Esse preenchimento produz assim a seqüência de ligações 1 , $9/8$, $81/64$, $4/3$, $3/2$, $27/16$, $243/128$, 2 , $9/4$, $81/32$, $8/3$, 3 , $27/8$, $243/64$, 4 , $9/2$, $81/16$, $16/3$, 6 , $27/4$, $243/32$, 8 na série dupla, com rácios de ligação em cada oitava de II Ma, II Ma, II Me, II Ma, II Ma, II Ma e II Me. O que permite construir uma escala musical com oito notas em cada intervalo de oitava, nomeadamente, I, II Ma, II Ma, IV, V, II Ma, II Ma, VIII, (2) I, (2) II Ma, (2) II Me, (2) IV, (2) V, (2) II Ma, (2) II Me, (2) VIII, (3) I, (3) II Ma, (3) II Me, (3) IV, (3) V, (3) II Ma, (3) II Me, (3) VIII. Como a série tripla, ao contrário daquela, não permite a construção de nenhuma escala musical perfeitamente consistente, a sua finalidade é elusiva. A esse respeito, deve ser observado que o cruzamento da seqüência da série dupla 1 , $4/3$, $3/2$, 2 , $8/3$, 3 , 4 , $16/3$, 6 , 8 com a da série tripla 1 , $3/2$, 2 , 3 , $9/2$, 6 , 9 , $27/2$, 18 , 27 produz 1 , $4/3$, $3/2$, 2 , $8/3$, 3 , 4 , $9/2$, $16/3$, 6 , 8 , 9 , $27/2$, 18 , 27 . Portanto, ao voltar-se a fazer o dito preenchimento alcança-se a seqüência 1 , $9/8$, $81/64$, $4/3$, $3/2$, $27/16$, $243/128$, 2 , $9/4$, $81/32$, $8/3$, 3 , $27/8$, $243/64$, 4 , $9/2$, $81/16$, $16/3$, $17/3$, 6 , $27/4$, $243/32$, 8 , 9 , $81/8$, $32/3$, 12 , $27/2$, $243/16$, 16 , 18 , $81/4$, $64/3$, 24 , 27 .⁵⁰

[*Da coisa viva*] No *Timeu*, a “malha” da alma não é apenas uma metáfora; é o princípio que explica o seu movimento ordenado (§36c) e a ordem dinâmica de todo o cosmos, desde os corpos celestes (§38c) até às suas componentes mais elementares. A alma, na sua essência, preserva a dualidade do Outro, que representa o movimento primordial, e do Mesmo, que garante a sua imutabilidade. É esta interdependência que fundamenta o movimento do cosmos: o seu movimento invariante reflete a totalidade da alma na sua forma esférica, enquanto o movimento variável reflete as suas sete porções fundamentais. Esta lógica de movimento cíclico constitui a base da natureza cognoscente da alma (§37a). Quando entra em contacto com as realidades

⁵⁰ Para uma análise detalhada da teoria musical no *Timeu*, vide Ernest G. McClain, *Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself* (Maine: Nicolas-Hays, 1984), 57 e ss. Para uma análise da construção da escala musical, considere-se, por exemplo, Archer-Hind, *The Timaeus of Plato*, 105 e ss.

do Ser ou do Vir a Ser, a alma “*agita-se*” no seu todo, permitindo-lhe discernir e diferenciar o “*quê*”, o “*como*” e o “*quando*” das coisas. Esse processo distingue-se em dois níveis: quando a alma lida com sensações, produz “*opiniões e convicções fixas e corretas*”; quando se volta para um “*objeto da razão*”, gera “*intelecto e conhecimento científico*”. Sendo una, a alma desenvolve-se através de um discurso diádico, ocorrendo internamente nos seus dois círculos, num processo de (auto)conhecimento ininterrupto. Ora, é a ordenação da alma do cosmos que permite que o ser humano se conheça a si mesmo através da ciência e da arte, que imitam essa mesma ordem. Para *Timeu*, a alma cósmica fundamenta o belo, análogo a uma escala musical ou à série harmónica (§80b), o que implica que a sua inteligibilidade reside na sua harmonia. Consequentemente, as coisas são tanto mais belas quanto verdadeiras. A alma atua como o veículo que, pelo belo, liga as formas inteligíveis ao mundo físico, explicando como o Vir a Ser, que existia num estado de caos primordial antes do cosmos (§30a), passa a ser ordenado.⁵¹ O cosmos, em si, é portanto uma “*imagem móvel da eternidade*” (§37d), uma “*Coisa Viva*” (§30c), pois percebe e pensa⁵², que imita o que “*permanece na unidade*” através do tempo (*chronos*), enquanto “*número*” (§37c) e logística. Como tal, o cosmos não é um mero produto do “*Intelecto*”, mas também da “*Necessidade*” (§48a), esse aspeto “*inconquistável*” do Vir a Ser. A natureza cíclica do tempo, necessária para que a sua variação permaneça na unidade, explica o movimento dos corpos celestes, que são “*coisas vivas divinas*” (§40b) com movimento uniforme, e contrasta com a natureza humana, sujeita a “*distúrbios*”. O monólogo de *Timeu*, que parte das coisas mais divinas e termina nas menos divinas, como a “*loucura*” humana (§92c), sugere que a sua “*obra*” é tanto mais completa quanto melhor imita todas as formas do paradigma, do mais eterno ao menos eterno, do mais cíclico ao menos cíclico.⁵³ A alma humana, neste contexto, é uma imitação menos “*pura*” da alma do cosmos, composta por misturas de “*um segundo e terceiro grau de pureza*”.

⁵¹ *Timeu* apresenta o Demiurgo como um ordenador e não tanto como um criador. Importa sublinhar que este ensinamento contrasta fortemente com o ensinamento das emanações ontológicas dos neoplatónicos e teológicas e simbólicas dos cabalistas judeus em, por exemplo, Plotino, *Enéadas*, V, 2 e *Sefer HaZohar*, II, 42b, respetivamente. Platão e estas tradições também estabelecem uma relação diferente com o “Um”, por assim dizer. Por outro lado, *Timeu* dá a entender que o que está em repouso não passa a estar em movimento, mas que o movimento é ordenado pelo Demiurgo porque, sendo bom, está desprovido de “*inveja*”, cf. *Timeu*, 30a.

⁵² Gadamer, *Dialogue*, 168.

⁵³ Contudo, estabelece inúmeras conexões implícitas entres as suas muitas partes e segmentos, pelo que a leitura do diálogo não deve ser exclusivamente linear. Considere-se Nelson M. Neto, “A Poética da Mimesis no *Timeu*-Críticas de Platão”, *Archai* 30 (2020).

[*Da criação da alma homem*] Antes de abordar a origem da alma humana, Timeu estabelece uma distinção fundamental (§40d) entre os “*deuses visíveis e gerados*” (astros e corpos celestes) e os “*seres espirituais*” (os deuses narrados pelos poetas). Curiosamente, declara que está “*para lá da nossa empresa explicar como é que [estes últimos] surgiram*”, e que se deve aceitar “*com fé*” as asserções dos poetas, que se consideram seus descendentes, pois são “*seguramente bem-informados acerca dos seus próprios antepassados*”. Este ato de aceitação explícita do “*costume*” leva a uma complexa reorganização (psicológica) das categorias do monólogo. A distinção entre o perceptível e o inteligível é substituída por uma nova dualidade: o perceptível e o espiritual. Implicitamente, essa aceitação também leva a uma distinção entre coisas invisíveis que são inteligíveis (os objetos da razão) e coisas invisíveis que são não-inteligíveis (os objetos da convicção, §29c). O *Timeu* revela, assim, uma tensão fundamental entre a Filosofia e a Piedade. Enquanto a observação dos astros – os “*mais brilhantes e belos à vista*” (§40a) – abre o “*caminho*” para a filosofia (natural e humana), a ignorância sobre estas questões, ou o não “*raciocinar*” sobre elas (§40d), leva a “*terrores e presságios*”. Ver com os próprios olhos, através da razão, contrasta com o simples “*ouvir dizer*” da tradição. Esta dicotomia é acentuada quando Timeu descreve o Demiurgo a criar a alma humana, a sua “*semente*” divina, mas incumbindo os deuses dos poetas de moldar o corpo do homem e a sua ligação à alma. Esta engenhosidade sugere que o homem pode tanto imitar o Demiurgo nas suas virtudes (quando a razão governa a sua parte mortal) como imitar os deuses dos poetas nos seus vícios (quando a parte imortal não a governa devidamente). Esta mistura espelha a “*natureza dual*” (§42a), “*imortal*” e “*mortal*” do homem (§41c).⁵⁴ Há, portanto, uma verdade no questionamento, pois o valor da filosofia não pode ser “*superado*” (§47b). É a “*dádiva*” que permite ao homem realinhar a sua alma com as revoluções dos astros. Mas também há uma verdade na piedade, pois o homem é a “*coisa viva mais temente de deus*” e, por natureza, relutante em questionar. Em última análise, os mitos parecem estar ao serviço da filosofia ou da piedade, dependendo de quem os interpreta e de quem os transmite. À primeira vista, o *Timeu* pode parecer uma obra piedosa, que aceita a tradição e até apresenta a filosofia como uma dádiva dos “*deuses*”. No entanto, nas suas profundezas, a obra é heterodoxa,

⁵⁴ Gadamer aponta para a ideia de que a escrita de Platão mistura razão com mito no *Timeu*, mas não examina a relação desta escolha com o próprio ensinamento sobre a natureza do homem que, na verdade, reflete de modo imperfeito a mistura cósmica entre intelecto e necessidade. Este procedimento leva-o a desqualificar a terceira parte do diálogo como “*uma mistura impenetrável bem noturna de invenção perspicaz e engenhosa adaptação de teorias tradicionais*”: cf. *Dialogue*, 189.

promovendo o questionamento do costume mesmo quando o aceita.⁵⁵

[*Da interligação alma-corpo*] A utilização de mitos por Timeu não é aleatória; revela um propósito filosófico: o seu mito cosmológico visa absorver e reformular os mitos dos poetas. Timeu concorda tacitamente com os poetas quanto à importância do mito para o governo do corpo pela alma, reconhecendo que a razão por si só é insuficiente para essa tarefa.⁵⁶ Nesse sentido, o mito surge como um instrumento parcialmente racional, capaz de comunicar eficazmente com a natureza não-racional do ser humano. Esta persuasão tem um paralelo cósmico: tal como o Intelecto “*prevaleceu sobre a Necessidade ao persuadi-la*”, a razão deve persuadir o corpo a agir em direção ao Bem (§48a). A crença verdadeira, ou opinião correta, é um produto dessa persuasão, e difere da compreensão, que é “*inamovível pela persuasão*” e só acessível aos deuses e a poucas pessoas (§51e). Ao “apelar” para a crença, Timeu dialoga com a natureza mortal do homem, que, ao contrário do cosmos e do tempo, é uma unidade frágil de “*abundantes ribetes*”, emprestados e sujeitos à passagem do tempo (§43a). A natureza mortal do homem implica uma vulnerabilidade a “*distúrbios violentos*” que quebram os seus frágeis laços. Essa exposição constante faz com que a sua “*primeira capacidade inata*” seja a percepção sensorial, seguida de emoções e sensações. Tais capacidades fisiológicas correspondem diretamente às partes irascível e concupiscente da alma humana, que são dominadas por prazeres, dores, medo e raiva (§69d). A parte concupiscente, descrita como “*selvagem*”, não compreende a razão, sendo “*incitada por imagens e fantasmas dia e noite*” (§71a), com o apoio da parte irascível, mais viril e apta a escutar a razão, que pode “conter” os apetites (§70a).⁵⁷ Esta análise aponta para a longa “teo-teleologia” que preside à escolha do desenho do corpo ou biologia do homem (§44d), como do fígado, para apoiar o governo da razão sobre o desejo.⁵⁸ Seja como for, o resultado é

⁵⁵ Cornford está correto em afirmar que a atitude de Platão está mais próxima do “agnóstico”, no sentido moderno do termo, do que do ateu, mas não tira a consequência filosófico-literária desta escolha: *Plato's Cosmology*, 139.

⁵⁶ Considere-se a importância da poesia, música, na educação dos guardiões, em particular, para o bom direcionamento da parte irascível da alma aquando do governo do desejo pela razão: *República*, 376e-403c.

⁵⁷ É fundamental observar que as três partes da alma do homem refletem a cadeia ontológica entre Ser e Vir a Ser, em que o desejo humano, na sua natureza, reflete o carácter não-uniforme do caos primordial, e a razão, por seu turno, o imutável, com a parte irascível a funcionar como intermédio. Nesse sentido, não só o homem é parte do cosmos, como é, em si mesmo, um microcosmos, de tal modo que compreender o cosmos é também compreender o homem.

⁵⁸ Sobre a relação do fígado com a música e imagem, no *Timeu*, considere-se M. R. Wright, *Reason and Necessity* (Swansea: The Classical Press of Wales, 2000), 93 e ss. Contudo, o governo da alma sobre o corpo não se cumpre apenas através da persuasão, mas

que as órbitas da alma, “*confinadas dentro de um rio caudaloso*”, são violentamente agitadas, levando o homem a agir de forma “*desordenada, aleatória e irracional*” (§43b). Essa desordem explica a falta de inteligência inata no homem (§44a), que pode gerar tanto doenças do corpo quanto as “*doenças da alma*” (§86a). Apesar de convergir com os poetas na forma, Timeu diverge no conteúdo. A filosofia revela que o homem é tanto mais humano quanto mais se aproxima da sua função divina, e “*bestial*” quando falha em cumpri-la.⁵⁹ Assim, o mito de Timeu ganha uma direção distinta: o Demiurgo determina que o homem que levar uma vida justa, governada pela razão, “*regressa à sua estrela companheira*” após a morte. Em contraste, aquele que levar uma vida injusta continuará a renascer, acabando por se tornar um “*animal selvagem*” que espelha o seu “*carácter perverso*” (§42b). O Timeu apela à natureza moral e “*temente de deus*” do homem, que é incentivada por recompensas e punições. Contudo, parte do seu propósito moral parece ser subordinar essa natureza mortal à alma imortal, elevando o homem a um estado superior de existência através da razão e da virtude.

[*Do equilíbrio ou virtude*] Apesar de ser uma força que “*une*” o homem à mulher, o amor é curiosamente omitido na lista inicial de emoções da alma mortal de Timeu. Esta aparente contradição aponta para a sua natureza única: o Amor (*Eros*), embora tenha uma correspondência na parte mortal da alma, transcende-a, funcionando como um elo entre o mortal e o divino. Timeu sugere que se o homem se dedica “*seriamente ao amor pela aprendizagem e verdadeira sabedoria*”, exercitando a sua parte divina, os seus pensamentos podem tornar-se “*imortais e divinos*” (§90b). Essa ascensão é possível pelo cuidado constante com o “*espírito orientador*” (*daimon*) que reside em cada um, levando a uma vida de suprema felicidade. Em contrapartida, se o homem se deixa absorver pelos apetites e ambições terrenas, os seus pensamentos são condenados a permanecer “*meramente mortais*”. O Amor surge, então, como uma força catalisadora que eleva as funções mais básicas do corpo a um plano superior, ligando-o à natureza inteligível do cosmos. Timeu sublinha que o equilíbrio entre corpo e alma é essencial. Quando o corpo domina a alma, esta pode tornar-se “*estúpida*”, levando à “*pior das doenças*” (§88b). Por outro lado, o descuido do corpo também conduz à doença. A “*auto-preservação*” e a saúde integral dependem, portanto, de um equilíbrio delicado. Este equilíbrio é alcançado através da prática de ginástica e “*nutri-*

exige uma dimensão de coerção natural. Esta necessidade é visível na própria anatomia: a criação de fronteiras físicas (como o istmo do pescoço ou o diafragma, em 69d) serve para confinar os impulsos que não respondem ao *logos*. O governo despótico será contra a natureza apenas quando a persuasão puder ser aplicada.

⁵⁹ Veja-se Marsilio Ficino, *All Things Natural*, trad. Arthur Farndell (London: Shephard-Walwyn, 2010), 89-91.

ção adequada” para o corpo (§44c), e da aprendizagem das artes e da “*sabedoria*” para a alma (§88c). A “cura” da alma também depende do cuidado com o corpo, que “*imita a estrutura do universo*”, reforçando a ideia de que o governo da alma sobre o corpo é o caminho para o equilíbrio. No provérbio citado por Timeu, “*só um homem de mente sã se pode conhecer e conduzir os seus próprios assuntos*”. Assim, o seu monólogo revela um círculo virtuoso: o bom exercício da alma beneficia o corpo, e a saúde do corpo permite que a alma prospere. Esta harmonia só é possível quando se entende e aplica a “*proporção*”, um reflexo do bom carácter do que é Belo, tanto na alma como no corpo (§87c). Nessa busca constante da harmonia, destacam-se dois dos cinco sentidos. A visão, da qual depende a filosofia, e a audição, que permite o discurso e composições musicalmente audíveis (§47c). Aquilo que, se for guiado, não pelo “*prazer irracional*”, mas pela “*compreensão*” e pelo “*ritmo*”, permite exprimir a “*harmonia*” cujos movimentos são análogos às “*órbitas nas nossas almas*”, tornando-as concordantes consigo mesmas.

Epílogo

O *Timeu* é o estudo do corpo que visa revelar mais sobre a natureza da alma e, assim, do todo. A sua ciência natural completa a ciência política da *República*. Nesta obra, Sócrates confessa que a ciência da alma que apresenta não é completa. Por estar “contaminada” por uma ligação não examinada ao corpo, não alcança a sua “verdadeira natureza” e, por consequência, não revela plenamente a verdadeira justiça.⁶⁰ Isto significa que, embora a abstração do corpo e de *eros* seja o método necessário para demonstrar o valor intrínseco da justiça, ela implica inevitavelmente uma abstração da natureza completa da alma. A *República* é o estudo da alma que revela de modo não-hipotético os limites da cidade, a natureza das coisas políticas⁶¹, ou que a cidade não se pode tornar perfeita sem o sacrifício de uma parte fundamental da natureza do homem – o que, paradoxalmente, a torna praticamente impossível de fundar e imperfeita.⁶² A abstração em causa significa que o rei-filósofo não governa com um conhecimento pleno do todo nem, muito menos do Bem, embora os busque. Em vez disso, conforme a analogia de Sócrates entre a cidade e a alma humana, governa com a ciência das virtudes humanas que espelham a justiça na cidade. Mas se o Bem, de facto, sustenta todas as formas, e se o “ser” é definível como “ser uma certa coisa” ou “uma

⁶⁰ Vide *República*, 611b-612a.

⁶¹ Cícero, *República*, II, 52.

⁶² Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), 137-138.

parte”, então o todo e o Bem não podem ser limitados à forma das partes. O todo e o Bem transcendem o ser, conforme sugerido na analogia do Sol; e o Bem, a ideia menos acessível, sustenta e articula as partes do todo no todo, incluindo o mundo sensível. A abstração do corpo é, portanto, uma abstração do plano corporal. Logo, se o conhecimento pleno da alma é inseparável da ciência da essência de todas as coisas ou ciência do todo, a sua obtenção requererá “*tomar um caminho mais longo*” e estudá-la na sua relação com o corpo no plano da percepção sensorial.⁶³ O governo, seja do rei-filósofo sobre os não-filósofos, seja da parte racional do homem sobre as suas partes irascível e concupiscente, é feito em movimento e não em repouso. Este movimento, indissociável do mundo sensível, torna essencial o “*caminho mais longo*”: a análise da ordem e desordem sob o prisma da interligação alma-corpo. Sem acaso, no sumário do *Timeu*, a alusão de Sócrates aos guardiões guerreiros da cidade justa, descrita na *República*, parece incompleta. A omissão da classe dos guardiões governantes sugere uma profunda implicação: em movimento e, portanto, em conflito com outras cidades, ela fica despojada de uma parte fundamental da sua excelência, tal como o indivíduo que, tendo de cuidar do seu corpo, é forçado a desviar parte da sua atenção para as necessidades mais urgentes. A cidade só alcança a perfeição quando a justiça prevalece. Porque a sabedoria pertence aos governantes, a omissão socrática insinua a primazia da coragem em tempos de guerra, ou pelo menos a sua crescente preponderância. Nesse sentido, a cidade justa em repouso é necessariamente superior à cidade justa em movimento. Nesse caminho mais longo, a ciência natural do *Timeu* estabelece que a ordem subjacente à proporção, permitindo a harmonia, constitui a base cósmica da moderação e demais virtudes, revelando uma ligação entre as ciências humana e natural. Porque a verdadeira moderação não desconsidera o corpo, a busca de sabedoria ou da ciência da essência de todas as coisas pressupõe a saúde da alma sem sacrificar a saúde do corpo e *vice-versa*.

Contudo, a ciência do *Timeu* também depende, e é inseparável, da ciência da *República*. O alinhamento das duas obras quanto à divisão tripartida da alma e das suas virtudes sugere que a ciência natural do “trans-político” se apoia sempre na ciência humana do “político”. O *Timeu* visa fornecer a matriz fundadora da natureza humana – da sua constituição física e da alma –, inclusive nos seus fins. Por isso, está inexoravelmente dependente da descoberta de que o homem tem fins e, portanto, da ciência dos fins (*telos*), que é o objeto central da investigação da *República*. O homem parece ser esse animal que, como outros animais, tem o fim da procriação, mas também é de tal modo constituído que parece ter o fim de descobrir os seus fins naturais, o que requer a compreensão dessa constituição na

⁶³ Platão, *República*, 504b.

relação com o cosmos. Ora, ao fundar o conjunto dos fins humanos pelo mito demiúrgico que contém os “incontestados” mitos dos poetas, o *Timeu* insinua que a natureza humana é pelo menos parcialmente elusiva. Este aspeto refletir-se-á na própria forma como o homem se pode conhecer a si e os mundos visível e das formas. Deste modo, a cosmologia do *Timeu* não é dada como certa, mas provável, pois o conhecimento perfeito do cosmos parece pressupor o conhecimento perfeito do homem enquanto parte do todo que se abre para o todo. Nesse sentido, esta obra preserva a descoberta da *República* quando estabelece que, embora seja apenas provável, o conhecimento da organização do cosmos e da vida no cosmos parece apontar para a excelência humana. Tal significa que a busca do conhecimento do mundo visível informa a do “mundo” das formas, e *vice-versa*. Conhecer o homem nos seus fins e realizá-los é conhecer “o cosmos e o todo”. Conhecer o cosmos é nele encontrar o reflexo a que se chama homem. Um círculo virtuoso. Uma busca sisifiana.

Referências

Fontes

Platão. *Complete Works*. Ed. de John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

_____. *The Collected Dialogues*. Ed. de Edith Hamilton e Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1949.

_____. *Timaeus and Critias*, trad. de Desmond Lee, ed. de David T. Runia e Thomas Johansen. London: Penguin Classics, 2008.

_____. *The Timaeus of Plato*, ed. e trad. de R. D. Archer-Hind. London: Macmillan, 1888 (reimpr. 1988).

_____. *Timeu-Critias*. Trad. de Rudolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

_____. *Timeu*. Trad. de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

Estudos

Al-Farabi. *Philosophy of Plato and Aristotle*. Trad. de Muhsin Mahdi. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

Arieti, James. *Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1991.

Aristóteles. *Complete Works* (The Revised Oxford Translation). Ed. de Jonathan Barnes. 2 Vols. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Bacon, Francis. *Novum Organum*. Ed. de Joseph Devey, M. A. New York: P. F. Collier & Son, 1901.

Brisson, Luc. *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris: Klincksieck, 1974.

_____. “Plato’s Natural Philosophy and Metaphysics”. In: *A Companion to Ancient Philosophy*, ed. de Mary Louise Gill e Pierre Pellegrin, Oxford: Blackwell, 2006, 212-231.

- Brandwood, Leonard. “Stylometry and Chronology”. In: *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Calcídio. *On Plato's Timaeus*. Trad. John Magee. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.
- Cherniss, Harold. “The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues”, *The American Journal of Philology* 78, 3 (1957), 225-266.
- Cícero. *On the Commonwealth and On the Laws*. Ed. de James E. G. Zetzel. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Cornford, Francis MacDonald. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1937.
- Derrida, Jacques. *On the Name*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Dillon, John. *The Middle Platonists, 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- Ficino, Marsilio. *All Things Natural: Ficino on Plato's Timaeus*. Trad. de Arthur Fardell. London: Shephard-Walwyn, 2010.
- Gadamer, Hans-Georg. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*, trad. de P. Christopher Smith. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Gill, Mary Louise. *Philosophos: Plato's Missing Dialogue*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Howland, Jacob. “Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology”, *Phoenix* 45, 3 (Autumn 1991). (acedido em agosto de 2025) <https://www.jstor.org/stable/1088791>
- Ives, Charles. *Socrates Request and the Educational Narrative of the Timaeus*. Lanham: Lexington Books, 2017.
- Kalkavage, Peter. *Plato's Timaeus*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2016.
- Klein, Jacob. *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*. New York: Dover Publications, 1992.
- Lampert, Laurence e Planeaux, Christopher. “Who's Who in Plato's Timaeus-Critias and Why”, *The Review of Metaphysics* 52, 1 (September 1998), 87-132. (acedido em setembro 2025) <https://www.jstor.org/stable/20131098>
- Magalhães-Vilhena, Vasco de. *O Problema de Sócrates*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.
- Matt, Daniel. *The Zohar*. 12 Vols. Stanford: Stanford University Press, 2004–2017.
- McClain, Ernest. *Pythagorean Plato: Prelude to the Song Itself*. York Beach: Nicolas-Hays, 1984.
- Meyer, Marvin. *The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts*. New York: HarperOne, 2007.
- Mohr, Richard D. e Sattler, Barbara M. (eds.). *One Book, The Whole Universe: Plato's Timaeus Today*. Las Vegas / Zurich / Athens: Parmenides Publishing, 2010.
- Nails, Debra. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- Neto, Nelson, “A Poética da Mimesis no Timeu-Critias de Platão”, *Archai* 30 (2020). (acedido em agosto de 2025) <https://www.scielo.br/j/archai/a/m73pRjhDCJKwDqRvPhtxgTf/?format=pdf&lang=pt>

- Owen, G. E. L. «The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues». *The Classical Quarterly* 3, n.º 1/2 (1953): 79-95. (acedido em setembro de 2025) <https://www.jstor.org/stable/637166>
- Plotino. *The Enneads*. Trad. de Stephen MacKenna. London: Penguin Classics, 1991.
- Plutarco. *Moralia*. Trad. de Frank Cole Babbitt (Loeb Classical Library). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976.
- Proclo. *Commentary on Plato's Timaeus*. 6 Vols. Tarrant, Harold *et al.* (eds. et trad.), Cambridge: Cambridge University Press, 2007-2017.
- Rutherford, Richard. *The Art of Plato*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Sallis, John. *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.
- Schelling, Friedrich. "Timaeus", *Epoché* 12 (2008). (acedido em agosto de 2025). https://www.pdcnet.org/epoche/content/epoche_2008_0012_0002_0205_0248
- Strauss, Leo. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1964.
- _____. "Farabi's Plato", in: *Louis Ginzberg: Jubilee Volume (1945)*.
- _____. *Natural Right and History*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1965.
- _____. *On Tyranny: Revised and Expanded Edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.
- _____. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Taylor, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press, 1928 (reimpr. 1967).
- Vlastos, Gregory. "Creation in the *Timaeus*: Is It a Fiction?". In: *Studies in Plato's Metaphysics*, ed. R. E. Allen. London e New York: Routledge e Kegan Paul, 1965, 401-419.
- Vlastos, Gregory. *Plato's Universe*. Seattle: University of Washington Press, 1975.
- Wright, M. R. (ed.). *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*. Swansea: The Classical Press of Wales, 2000.
- Xenofonte. *Memorabilia*. Trad. de E. C. Marchant e O. J. Todd (Loeb Classical Library). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.
- Zeyl, Donald. "Plato's *Timaeus*". In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (acedido em agosto de 2025). <https://plato.stanford.edu/entries/plato-timaeus/>
- Zuckert, Catherine. *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.