

RÉMI BRAGUE: «INTRODUCCIÓ AL *TIMEU*»

El professor francès Rémi Brague actualment professor de filosofia àrab a la Universitat de Paris I (Panteó-Sorbona), és un reconegut especialista en Plató i Aristòtil, autors als que dedicà especialment els primers anys de la seva carrera. Cal destacar entre les seves publicacions *Le Restant (Supplément aux commentaires du Ménon de Platon)*, Vrin, Paris, 1978; *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF, Paris, 1982; *Europa, la via romana*, Barcelonès d'Edicions, Barcelona, 1992. Rémi Brague fou convidat per la SCF per a realitzar un curs sobre el *Timeu* de Plató, que va impartir del 17 al 22 de novembre de 1992 a la seu de la Societat. Procurarem donar raó del que s'hi va comentar intentant que aquest resum no deixi de senyalar (malauradament només de senyalar) allò més important.

I. Per què estudiar Plató? Per què el *Timeu*? Cal que donem una raó filosòfica i no una simple raó historicista. Malgrat els grans esforços en la seva interpretació el *Timeu* resta un diàleg misteriós, tant per la seva presència mateixa com per l'obscuritat de l'estructura.

Per què hi ha quelcom com el *Timeu*? El diàleg porta un subtítol, «de la natu-

ra», que ha centrat els esforços dels comentaristes (com per exemple Cornford, *Plato's Cosmology*). La pregunta aleshores se'n desplaça: per què Plató està necessitat d'una cosmologia?

El text no ens dóna, però, una cosmologia sinó una cosmogonia. Cal advertir que podem fer tres menes de discurs sobre el món: cosmogonia, que explica com l'univers físic *gignesthai*, esdevé; cosmografia, que explica com l'univers físic és actualment; i cosmologia, que és dir del món com o per què mereix el nom de món, discurs del món en tant que món —ontologia. El *Timeu* recapitula aquests tres moments i especialment els dos primers.

En aquestes sessions es tractà de donar una comprensió filosòfica del *Timeu*, no el comentari d'una atenció positivista a la lletra. Es tindrà present el paper de l'ontologia en el pensament antic i medieval, doncs el corrent predominant en el saber antic manté en relació el saber què és l'home amb el saber si l'excel·lència humana està formulada en el terreny ètic. No hi ha antropologia sense una ètica; així l'actitud per la que l'home vol atènyer la plenitud del seu ser, l'ètica, és una *saviesa del món*. Aquesta saviesa del món pretén repro-

duir en si l'ordre que fa que pugui justificar el seu comportament; la saviesa, a més de l'anterior, contribuirà a fer del món el cosmos que és: la saviesa té una tasca d'endrecament: cosmos-mundus / acosmos-immundus. Aquesta no fou, però, una visió única: l'epicureisme no l'ha coneguda pas, la gnosi la refusa, mentre que les religions revelades adopten aquesta perspectiva.

La tesi que es pretén defensar és que el *Timeu* és el testimoni capital d'aquest fil roig que ens mostraria el món com model moral, que ens limita, que ens posa en el nostre lloc just (contra Nietzsche, p. ex. *Més enllà del bé i del mal*). La importància de la cosmologia es perd, però, en l'edat moderna. En el cosmos de Newton els astres grossos atreuen els petits. I això és tot. La regla de la moral en Schopenhauer és el mateix que regeix l'equilibri newtonià.

Ens trobem que hi ha diverses relacions amb la natura, diferents conceptes d'imatges com imatges morals d'imitació. En particular pot fer-se una anàlisi de la concepció moderna del mal que pren una tonalitat agnòstica. La manera de veure el món pròpia de la gnosi és contrària al *Timeu* de Plató en pensar que és un canalla qui ha fet el món.

Això marca una distància respecte a la manera de veure el món de la que el *Timeu* n'és el representant principal. El món antic i medieval coneix la dolentia del món natural però podien apel·lar a una altra cosa: la diferència ente el món supralunar i el món subllunar. Cal advertir, contra el que encara es pensa, que els antics no tenien un univers petit. El món de la generació i corrupció és perifèric al centre vertader del món: l'esfera de les fixes (Cfr. «Le géocentrisme comme humiliation de l'homme» a Brague et Courtine (edit.), *Herméneutique et ontologie. Hommage à P. Aubenque*, Paris, PUF, 1990).

Caldrà, doncs, intentar demostrar la següent tesi, que les consideracions cosmològiques tenen relació directa amb consideracions ètiques. El corrent dominant del pensament antic porta de la pregunta del *kosmikos* a la de què és el bé i el mal. El que s'està discutint, doncs, és la pertinença ètica de la cosmologia (el pas del *is*, *sein* al *ought*, *sollen*).

La tesi fonamental comprèn la inserció de l'ordre del món com dues actituds que reposen sobre una pressuposició fonamental. És la pregunta que es fa Plotí contra els gnòstics: per què la saviesa és possible? El món ha de ser tal que la saviesa sigui possible: és aquesta condició de possibilitat un problema transcendental que implica una certa articulació de la física i de l'ètica. Per a la modernitat, ètica i física no estan en contacte excepte de manera petita (considerem com exemple la figura de l'arbre de Descartes). A l'antiguitat la física i l'ètica no estan indirectament relacionades sinó que ho estan d'una manera directa. Per exemple: a l'estoïcisme, de les tres branques de la filosofia, l'ètica és una conseqüència del coneixement de la natura; per Ciceró (*De finibus* IV, 11) el coneixement de les coses celestes aporta a aquell que s'hi lliura una certa moderació, «modestia», el plaer de l'ordre i la magnanimitat de la justícia mateixa; Simplicí mostra la conformitat de l'home al món. Aquesta idea d'imitació del món es troba ja al *Timeu* i abans de Plató mateix (cfr. Eurípides, fr. 910 Nauk).

II. La segona sessió va començar amb el comentari de dos texts. El primer era de Simplicí, *Sobre Aristòtil, Física*, C.A.G., t. 9, pàg. 4,17-5, 21. Simplicí explica per què estudiar física. Hi podem veure com la història de la idea d'imitació del món coincideix amb la història de la recepció del *Timeu* i les seves interpretacions. Plató fa que al llibre sisè de *La República*, 500b-c, Sòcrates expliqui a Adimant com l'esperit ocupat a contemplar les coses endreçades i immutables vol imitar-les i assemblar-s'hi. Ara bé, no és absolutament cert que els objectes de contemplació d'aquest pasatge siguin els mateixos que el *Timeu*. Per què el *Timeu* diu el mateix a propòsit no de les idees sinó del món? Tornem a trobar-nos davant del fet que la història de la idea d'imitació del món coincideix amb la història de la recepció del *Timeu*. Ciceró, al *De natura deorum*, presenta com l'home neix per contemplar i imitar el món; Sèneca afirma que el savi ha de ser com el món, autosuficient, doncs, al *De vita beata*. Po-

dem afegir, també, hermètics com Asclepius o el comentari al *Timeu* de Cal·lidi. A l'edat mitjana llatina, trobem Boeci, *De consolatione philosophia*, on resumeix la visió del món del *Timeu*, quan, per exemple, comenta que l'ordre diví es retroba en la regularitat dels fenòmens celestes; és per això, afegeix, que cal transportar a la vida humana l'ordre exterior. A l'antropologia medieval i antiga l'home serà definit a partir de l'antropologia física d'Aristòtil, que descansa en l'antropologia còsmica de Plató (p. ex. Arist. *De partibus animalium*, 4, 10). S'hi presenta una teoria de l'home com tenint-se dret, animal vertical, gràcies a la idea de la imitació dels astres: l'home és així per a poder esguardar els astres (vid. les *Metamorfosis* d'Ovídi). Vet ací com això dona una justificació preciosa a l'astronomia.

El segon text que comentà pertanyia al *Comentari sobre el Timeu* de Procle (I, t. 1, pàg. 5,7-6,6 Diehl; trad. Festugière, t. I, pàg. 28-30). Intentem donar una resposta a la pregunta per què el *Timeu*? El *Timeu* és l'articulació de la cosmologia i l'antropologia. Si anteriorment comentàvem que una cosmologia no ha de ser només una descripció positiva del món sinó un *logos* tingut per un subjecte que fa el que fa i diu el que diu, una cosmologia ha de poder, no només explicar el món sinó també donar raó del seu propi discurs, de l'home, etc. La cosmologia està inclosa en l'antropologia en la mesura que l'home és capaç de donar una teoria del món. Procle n'és conscient d'aquesta saviesa del món.

Aquest mateix sentit el trobem en la idea de microcosmos que és una idea constant en la filosofia medieval, reprisa per Elias (s. VI?) en el comentari a les *Categorías* precedit per una introducció a Aristòtil en 7 punts. El sisè punt és com han de tenir el caràcter o esperit els estudiants de filosofia per a què la filosofia sigui profitosa. La resposta és que han de ser endreçats, han de ser un microcosmos conforme a l'ordre del món que l'estudi els permetrà d'esbrinar.

Hom no dubta que el *Timeu* és una cosmologia en el sentit conceptual donat, o sigui, que ha de donar compte de si mateix en tant que *logos* sobre el cosmos (el lloc on el *logos* troba el seu ori-

gen). Tenim, però, que l'home és l'ésser vivent capaç de tenir sobre el món en el que és un *logos*. Ara bé, el lloc de l'antropologia en la cosmologia de Plató ha estat negligit, i aquesta negligència s'explica per la conjunció dels dos sentits de «el lloc de l'antropologia en la cosmologia»: el primer, que és el més evident i comú, és la descripció del naixement o estructura del món, que comportarà una explicació, un conte, «récit», sobre els orígens de l'home i les seves particularitats (llengua, vida social, ciutat,...). El segon sentit de «el lloc de l'antropologia en la cosmologia» té més a veure amb una explicació reflexiva sobre l'estatut del discurs humà sobre el cosmos.

El primer sentit està abundantment representat en el gènere literari al que pertany el *Timeu*, siguin cosmogonies mítiques o filosòfiques. Totes les cosmogonies acaben en una atropogonia (com per exemple en l'obra de Lucreci, a partir del llibre V es tracta del llenguatge, vida social, etc.). El *Timeu* no és una excepció. El *Timeu*, com tota cosmogonia, parla de l'home: en el text veiem com Timeu s'encarrega dels discursos festius. Caldrà començar amb el naixement del món i la natura dels homes (el plural indica la *dimensió social* d'aquesta explicació). Aquesta missió la confia Critias a Timeu. A 90d comenta que ha fet el que ha promès a l'inici: a propòsit de tot (*peri tou pantos*) fins al naixement humà. Però podem preguntar-nos per què falten l'origen del llenguatge i l'origen de l'animal polític.

El segon sentit que comentàvem també es troba al *Timeu*, però no és objecte d'un discurs explícit. La tesi que R. Brague defensà és que és cert que Plató ha inaugurat la tradició que articula la cosmogonia i l'antropologia (en la seva realització ètica) sabent el que feia. Plató era tot el contrari d'innocent, i sabia que també l'empresa de fonamentar l'ètica en la cosmologia és una empresa problemàtica. Tenim que Plató fa parlar uns personatges, però aquests no són simplement els portantveus de Plató: el *Timeu* és un diàleg. Per què Plató no féu un tractat?

Que cap personatge dels diàlegs és el portantveu de Plató té una lectura en versió forta, que inclou Sòcrates, i una

lectura feble, que identifica Sòcrates amb Plató.

Plató, però, per què fa parlar Timeu i no Sòcrates? Sòcrates sabem que no era físic... Al *Fileb* mateix Sòcrates es resisteix a parlar-ne! Per què? I altra vegada ens tornem a preguntar, per què el *Timeu* té forma de diàleg?

Estem a la recerca de traces del segon sentit, el d'una cosmologia reflexiva. Timeu explica la utilitat de les seves consideracions en tres passatges: 47b6-47c4; 68a6-69a2; 90c7-90d7.

Si atenem un moment a les parts del *Timeu* hom en posa dues o tres. Cornford, *Plato's Cosmology*, 1937 i Lee *Plato's Timaeus*, 1965, divideixen el diàleg en tres parts fonamentals: 27d-47e: l'obra de la raó; 47e-69a: l'obra de la necessitat; 69ass: col·laboració entre raó i necessitat. Per a Guthrie (vol. V. pàg. 334-335) hi ha clarament dues parts: fins 47e (on parla fonamentalment de l'ordre de la raó) i de 48d endavant (on tractaria sobre la causa subordinada, la necessitat i els seus efectes). Ara bé Guthrie no troba cap raó de l'ordre de la narració llevat del que diu Timeu a 34c. Diu així que «la narració de Timeu té molt de casual i fortuit i no segueix l'ordre dels aconteixements ni un ordre lògic». Rémi Brague posa dues parts tenint present que la segona part es subdivideix en altres dues, la darrera de les quals comença a 69a6. Precisament els passatges als que s'acaba de fer referència es troben al final de la primera part i de la primera i segona divisions de la segona part. Hom pot pensar que el contingut dels passatges estarà influït per l'òptica particular de cada part.

1) 47b6-c4 conté l'explicació teleològica de la vista. «La visió va ser produïda amb la següent finalitat: déu descobrí la mirada i ens va fer amb ella un present per a què l'observació de les revolucions de la intel·ligència en els cels ens permetés aplicar-les a les del nostre enteniment, que li són afins, com poden ser-ho les convulsions a les imperiturbables, i ordenéssim les nostres revolucions errants mitjançant l'aprenentatge profund d'aquelles, de la participació en la correcció natural de la seva aritmètica i de la imitació de les revolucions completament estables del déu».

2a) 68e6-69a2 està a la fi de l'exposició del segon dels principis. «Per això és necessari distingir entre dos tipus de causes, un necessari, l'altre diví, i amb el fi d'assolir la felicitat cal cercar el diví a totes les parts, en la mesura en què ens ho permeti la nostra naturalesa».

2b) 90c7-90d7 dóna la raó per la que s'ha de regularitzar el moviment de la nostra ànima. La resposta és perquè ha succeït a l'ànima humana alguna cosa, i per això li cal procurar assemblar-se a l'harmonia i a les revolucions de l'univers. El veritable final del *Timeu* és 90c: «He acomplert el meu contracte». La resta és un apèndix sobre la sexualitat i la reproducció i l'origen dels animals.

III. La tercera sessió mostrà com el discurs de Timeu està compostat intentant reproduir una figura concreta. En particular sobre la idea de limitació i regularitat del món, de la que el *Timeu* és el primer representant d'una tradició premoderna, va fer referència a dos textos:

88d1-7. Entre el cos i l'ànima hi ha un equilibri harmoniós (imitant la figura del tot). Si hom vol imitar aquesta realitat nodridora i nutricia de l'univers (*trophón kai tithénen*, cfr. mare nodridora, espai, *khóra*; *Lleis X*, diferents menes de moviments), com pot fer-se per imitar la necessitat? Com la presència de la necessitat obliga a fer? Timeu associa el principi espacial-material amb la cosa necessària, i ens recomana imitar aquest principi(!). A la pàg. 68 podem veure que el model és la cosa divina. Ens trobem aleshores en el problema de l'articulació de l'ànima i del cos, i en el text se suposa la imitació de dos principis que tenen tendències diverses. A la segona part del *Timeu* el demiürg «persuadeix» la necessitat. El demiürg fa com tot artesà: té en compte les propietats de la matèria per fer l'objecte que vol. Segueix encara, però, la qüestió de com imitar el caos originari.

81a6-b2. Context: teoria del metabolisme. «Els corpuscles sanguinis, per la seva part, tallats en el nostre interior i envoltats com per un cosmos per l'estructura de l'ésser vivent, estan forçats a imitar el moviment de l'univers». Observem en el fragment la pressió de la

perifèria sobre el que conté. El *Timeu* repeteix la demostració segons la qual el cos es desplega com el cel. Ara bé, si el cos es desplega com el cel (Uranos) i el cel té forma circular, quina és la forma del cos? El que trobem que és circular és el cap.

La relació d'imitació tal com s'expressa insistentment en el *Timeu* no és una relació simple sinó que té dues direccions. L'ètica consisteix en què l'home imiti l'univers; a més l'home no és només passiu en la constitució de l'univers, sinó que també l'univers imita l'home. La presència de l'home en l'univers és constitutiva. La presència de l'home en el món juga un paper més subtil del que la tradició ha llegit.

Iniciem una sèrie de consideracions sobre el pla del *Timeu*. La hipòtesi és que el text del discurs del *Timeu* té la mateixa estructura que el cos humà tal i com Timeu el descriu. Timeu segueix al peu de la lletra el que al *Fedre* Sòcrates diu d'un discurs ben fet, a saber, que ha de ser com un *zoon*; això es veu, també, en la raó i motiu de dividir el discurs en dues parts i no en tres: La primera part (fins 47e) correspondria al cap, mentre que la segona part (47e endavant) al tronc (tòrax i abdomen). Pot observar-se que la relació entre una i altra part (7:18) guarda les proporcions de l'estàtua de Policlet (cfr. *Timeu* 87c4-e6 simetria/asimetria del cos; *Lleis* II, 668d9ss).

La raó és l'objecte del cap (44d4-5). Si el cap és rodó és perquè reproduceix la forma de l'univers, i aquest és rodó perquè imita (34ad) el moviment circular de la raó. En aquesta primera part no es parla de necessitat. Els sentits tractats són l'oïda i la vista, que són els que únicament se situen al cap, mentre que els altres no són mencionats perquè no són «capitals»: el gust pertany a la digestió, el tacte a tot el cos, l'olfacte a la respiració (67a5ss). Les altres parts del cos s'anomenen en relació al cap (44d3-45a), al que són afegides amb posterioritat.

La segona part del discurs ha de correspondre a l'abdomen, lloc de la necessitat. En aquesta part, certament, se'ns indica la fabricació pel demiürg del tòrax i l'abdomen. S'hi estudia el tacte, el gust, l'olfacte... i es manifesta el fet que

el metabolisme i la respiració estan lligats a la necessitat (*Timeu*, 69d6: «Mitjançant la barreja de tots aquests elements amb la sensibilitat irracional i el desig que tot ho intenta compondran amb necessitat l'ànima mortal»).

Seguidament el text del *Timeu* (69d6-70a5) situa el lloc de l'ànima de les passions al tòrax, que guarda així l'ànima mortal. Timeu suposa que entre la part guerrera (*thymos*), al tòrax, i la part desitjosa (*epithymia*), a l'abdomen, on també se situa la malaltia, hi ha com una mediació, el fetge, on es reflecteixen les imatges, i el diafragma. Aquesta mediació correspon en el discurs a l'articulació 68e-69a que divideix la segona part del discurs en dos. Aquest fragment parla de com harmonitzen la raó i la necessitat: una persuadeix l'altra.

La segona part acaba a 90e i hi ha un apèndix que comença a 90e fins al final sobre la generació dels éssers vius altres que l'home (concretament, de les dones i els animals). Aquest fragment del discurs correspondria en la figura del cos humà a la sexualitat. L'home és creat en el mite mascle i és en una segona generació que apareixen les dones. Aquestes apareixen en apèndix perquè no han estat creades a l'origen.

Si atenem al cap del discurs (de 27c a 47e) podem veure com aquest comença amb el tractament de l'ànima del món. Al lloc que precisament hi anirien els ulls (37css) està descrit el naixement del cel visible. En grec s'hi dona un joc de paraules: Uranos vol dir cel i també una part del cos, la part inferior del crani. La boca és un lloc de dos sentits de la circulació: és per on entra l'aliment i per on surt la paraula. La boca és l'encarnació-concreció de dues òptiques, la del bé i la del necessari, que caracteritzen la primera i la segona part del diàleg respectivament. Si la hipòtesi es manté, què hi correspon en el discurs al lloc de la boca? Doncs precisament l'únic lloc en el que el demiürg parla. El demiürg parla dos cops separats per algunes línies (41a-41e), en dos estils diferents, directe i indirecte. El primer discurs s'adreça als déus i el segon s'adreça als homes; el primer segueix l'òptica del bé i el segon la de la necessitat. Els dos discursos cor-

responen a les dues funcions de la boca: la del bé és la més propera al cap, la de la necessitat més propera al cos. Ens trobem en el nus de la cosmologia: *la persuasió de la necessitat per part de la raó*.

Estem veient com l'home segueix el model de l'univers. Si la hipòtesi és certa és remarcable que el discurs se sembla al seu objecte, a saber, el cosmos. L'univers és descrit com un home al que se li treu tot llevat del crani. El discurs s'allarga amb una base de necessitat (el que correspon al tronc). Què dir d'aquesta relació antropologia-cosmologia al *Timeu*? Tot el que escriu Plató és reflexionat, no és una descripció ingènua de la realitat. Cal veure, doncs, on *Timeu* diu exactament què és el que ell fa. *Timeu* exposa l'objecte del seu discurs a 47a3-b1: «Certament la vista, segons la meua raó, és causa del nostre més gran profit, perquè cap dels discursos actuals sobre el món podria haver estat fet si no veiéssim els cossos celestes ni el sol ni el cel. En realitat, la visió del dia, la nit, els mesos, els períodes anuals, els equinoccis i els solsticis, no només han procurat el nombre, sinó que ens han donat la noció de temps i la investigació de la naturalesa del món, del que ens procurem la filosofia».

A 27a Critias defineix la competència de *Timeu*: és el que sap més sobre la natura del tot —del món (*pery physeos tou pantos*). Curiosament coincideix amb el que fa el demiürg amb les ànimes humanes: a 41e2, entre els dos discursos del demiürg, es comenta com són creades les ànimes dels homes a partir de les restes de la barreja anterior, i un cop dividides les situa sobre els cossos celestes com en un vehicle i els ensenya *la natura del tot*. És remarcable que el pasatge conté allò mateix que fa *Timeu*: allò que el demiürg fa és mostrar a les ànimes abans de la seva encarnació la natura del tot. (Dramatúrgicament ens trobem davant d'un *abyme*, mot que en heràldica designa un escut dins un altre escut, i que en dramatúrgia consisteix en posar una peça de teatre en una altra peça de teatre). El *Timeu* és una temptativa de recuperar un saber que havien posseït les ànimes, de refer sobre les ànimes encarnades allò que tenien abans. La veritat del *Timeu* és un exercici de re-

miniscència. Amb el que ens plantegem la següent pregunta: pot existir un altre coneixement de la naturalesa de l'univers que el que té l'ànima humana? El demiürg mateix coneix l'univers?

IV) S'ha intentat demostrar que la relació entre antropologia i cosmologia té un sentit doble, veient especialment, primer, la hipòtesi segons la qual l'estructura del *Timeu* reproduceix l'estructura del cos; segon, que l'objecte que es dona al *Timeu* reproduceix un coneixement anterior al *Timeu*. Hi ha, a més, uns altres dos punts que mostren que la presència de l'home al cosmos és quelcom estrany: un, que té a veure amb el lloc de l'home en el món tal com el món neix, esdevé, o sigui, el paper de l'home en la generació del cosmos (39e-40a). L'altre té a veure amb la denominació de les coses. Veiem la primera qüestió: A 41b7-c1 podem començar a albirar la possibilitat d'una resposta. Hi ha alguna cosa a comprendre (*máthete*). De les quatre espècies que l'intel·lecte veu que hi ha en el vivent ideal (déus, ocells, peixos, animals terrestres), n'hi ha tres que falten per a néixer, doncs només ha creat la part divina. Ara bé, sense aquestes parts el món seria imperfecte, li faltaria encara l'acabament, l'acompliment.

Nosaltres no assistim pas al *Timeu* a la fabricació d'aquestes tres espècies per part del demiürg: les delega als aprenents excepte una sola, l'home. Les altres espècies —animals i peixos— no. Aquestes neixen de la degeneració de l'home (en un apèndix del text que correspon en la figura de l'home als testicles).

Tenim en aquesta composició expressat com, si hom vol l'univers perfecte, cal aleshores que l'home «caigui». La providència dels déus ha donat a l'home prefiguracions de característiques animals. Així *Timeu* 76d, explica les ungles, degudes a l'enteniment (*dianoia*) que té per finalitat única la perfecció de l'univers, i és aquest intel·lecte que ha donat als homes les ungles per a què quan sorgeixin en alguna oportunitat les dones i els animals aquests en disposessin de més llargues quan en necessitesin. El demiürg preveu que l'home caurà i que es transformarà en les altres es-

pècies animals. És clar que és ell qui provoca aquesta caiguda, perquè si l'home no caigués, l'univers no seria perfecte. Vet ací la paradoxa: *hom no pot tenir a la vegada un home perfecte i un món perfecte, cal triar*.

Podem advertir paral·lelament que, de la mateixa manera, la perfecció de Kalipolis s'adquireix al preu de la renúncia dels guardians del bé maximal, doncs els guardians no assolixen el màxim que podrien, sinó que han de descendir a la ciutat per al seu millor govern.

La imitació de la perfecció de l'univers esdevé paradoxal. L'home esdevindrà perfecte contemplant un món perfecte que ho és perquè l'home és imperfecte. Circulació impossible, cercle contradictori. *El destí de l'home i el destí del món mostren com és de paradoxal l'estatut de l'home*. L'home té una funció constitutiva, un rol actiu, en la generació i producció del món. L'home és el darrer demiürg, perquè és causa de l'esdevenir de les altres espècies.

La darrera consideració, que abans només hem esmentat, tracta del problema de la «nominació» de les realitats físiques. Si hom llegeix el *Timeu* aquest tema, que hi apareix constantment, té una importància extrema. D'entre tots potser comentar dos o tres passatges particularment curiosos.

«Han estat tractats quasi tots els fenòmens comuns a tot el cos i hem mencionat els noms dels seus agents» (65b5-7). Si aquest passatge és físic és curiós que remeti al nom que porten les coses. Sembla, per tant, que el *Timeu* és també un tractat d'etimologia tant com un de física. Cal notar de passada que el *Cratíl* és l'únic altre diàleg de Plató en què es fa qüestió del tot, de l'univers. Aquest passa per un diàleg irònic, però la seva proximitat al *Timeu* és comprometedora.

El paper que l'home juga en la fabricació del món és actiu i l'acció denominant de l'home és aquesta acció que dóna raó de la natura. Vegi's en aquest sentit 56b3-5, on sembla haver una teoria dels elements: *katà tòn orthòn lógon kai katà ton eikota (lógon)* (Brisson tradueix «conformement a la droite raison») el foc (*pur*) té una forma de piràmide (*puramis*). Francisco Lisi tradueix

«según el razonamiento correcto y el probable». De fet ens trobem davant d'un joc de paraules (vid. Marcel·lí, *Històries*, XXII (citat per Taylor): les piràmides porten aquest nom perquè els grecs les batejaren perquè semblaven un pastís que té la forma d'una flama.

Caldria retraduir-ho: «segons el discurs exacte (és la rectitud dels noms, orologia) s'assembla al seu objecte». El que diu és que la paraula s'assembla a la cosa. *Eikòs logós*, discurs versemblant, discurs probable, té un altre sentit: discurs semblant, calcat a l'objecte.

Podem veure altres etimologies reconoscibles: A 61d7-62a4, per exemple, per què diem calent (*thermón*) al foc (*pur*). En dóna dues explicacions. Relaciona la impressió i el nom: *kermatíd-sousa*. Un altre cas apareix a 45b: la llum (*phos*) del dia (*heméra*) explica *phos hémeron*, foc domesticat, foc que no crema. Ara bé, les etimologies del *Timeu* són més o menys pels pèls que les del *Cratíl*? *Lógos eikós* no té aquí el sentit de versemblant sinó el de semblant, de discurs semblant a l'objecte. Què vol dir *eikós*? A Aristòtil *eikòs logós*, *eikòs muthos* té un origen homèric, *eikotes muthoi*, construcció que apareix, per exemple, quan Telèmac va a la recerca del seu pare i Helena diu, «és el viu retrat del seu pare» i Nèstor diu que «té el mateix parlar». *Timeu* fa, en aquest sentit, un *eikòs muthos*.

Tota cosmologia que es respecti porta un origen del llenguatge. Hom té la impressió que al *Timeu* aquest origen està reemplaçat per aquesta insistència en la denominació de les coses, intentant respondre a la pregunta, com és que el nostre llenguatge s'assembla a les coses?

V. Fins aquest moment hem estudiat quatre punts en què s'ha mostrat aquesta estranya relació que hi ha entre l'antropologia i la cosmologia. Aquests punts se situen sobre l'estatut mateix del *Timeu* com a text el qual, com hem dit repetidament, constitueix el primer document d'una certa articulació de la cosmologia i de l'antropologia (que culmina en una concepció ètica). És cert, també, que el *Timeu* conté igualment una mena de contrapunt a aquesta articulació concebuda com una imitació de l'ho-

me de la regularitat del cosmos. Rémi Brague procedí aleshores a una sèrie d'incursions en altres diàlegs de Plató que poden permetre comprendre millor l'estatut ambigu de la cosmologia tal com es desplega al *Timeu*.

En la seva superfície, el *Timeu* tracta de realitzar un somni més antic que el diàleg mateix: el somni d'Anaxàgoras (al menys de l'Anaxàgoras del qual parla Plató al *Fedó*, allí on Sòcrates explica la seva evolució intel·lectual). Assagem de caracteritzar el somni d'Anaxàgoras. Què cercava Sòcrates en Anaxàgoras? Podem veure-ho a *Fedó* 97 dls passatge absolutament capital: Sòcrates espera amb la lectura d'Anaxàgoras «convèncer-se de què és el *nous* el principi darrer de tot, en allò que concerneix a mi mateix com a la resta de coses». El somni ho és d'un saber unificat de la Física i l'Ètica. Reposa en la idea que en el domini de l'acció humana i del món hi ha un sol i únic intel·lecte. Per a completar el comentari del text cal veure el que diu Ciceró a *Tusculanes*, que amb Sòcrates la filosofia baixa del cel a la ciutat. Però Sòcrates no pot completar aquest somni, i el que fa es dirigir els seus esforços d'acclariment vers l'acció de l'home.

La doctrina manifesta del *Timeu* és la doctrina de la imitació: l'home ha d'imitar el cosmos. Aquesta idea és una manera d'unificar la física i l'antropologia. És un mitjà de recuperar, de realitzar, el somni d'Anaxàgoras. Si el *Timeu* és només un diàleg cosmològic, aleshores és un diàleg reaccionari en relació a la revolució socràtica. En certa manera el *Timeu* reuneix allò que ha estat separat per la revolució socràtica i també la moderna (allò que és/allò que ha de ser); presenta una cosmologia en la que aquestes dues dimensions no estan en plans absolutament separats.

S'inaugura amb aquest document clau una manera de veure el món que ha durat 2000 anys. Ara bé, aquesta absència de solució de continuïtat entre allò que és i allò que ha de ser comporta problemes: les consideracions cosmològiques estan lligades a una subjectivitat, a caràcters determinats. Veiem com s'hi referixen tres passatges:

1) *Sofista* 265b4-c6. A la fi del *Sofista* un passatge dels més oblidats de Plató.

S'hi tracta el problema de la predicació de la negació, etc. Diu l'hoste d'Elea: «Direm potser que aquestes coses que semblen no ser han esdevingut després per l'operació d'alguna cosa (ser) (*demiourguntus tinous*) altra que elles». Vet ací el demiurg, el déu artesà! L'hoste llegeix en l'ànima de Teetet la resposta que farà: «Jo comprenc a fons la teva naturalesa... ella s'avançarà vers les opinions... per tant abandono la demostració, doncs seria perdre el temps. Mantindré, de tota manera, que el que es diu "per naturalesa" està produït per una tècnica divina, i per una tècnica humana el que està compost pels homes a partir d'allò». Renúncia al *lógos*! Què estrany. *Hom té la visió del món que correspon a la natura de la seva ànima*. Això que ens suggereix aquest passatge del *Sofista* ens porta a preguntar: *qui és Timeu? qui és qui parla?*

2) La ciutat del pròleg del *Timeu* és la de *La República*? La conversa de *La República* no és la que en el nostre diàleg se'ns diu que va tenir lloc ahir, però és clar que Sòcrates ha explicat la mateixa discussió. Cal adonar-se que la datació dramàtica situa *La República* amb posterioritat al *Timeu*. En el discurs de Sòcrates, però, no surt el paper del filòsof a la ciutat (el que correspon a la tercera onada).

Tot el que sabem directament de Timeu és contingut a 20a1-6: ciutadà de la ciutat amb millor ordre polític d'Itàlia (Sòcrates d'Atenes), és ric i noble (Sòcrates viu de Critó), és magistrat (Sòcrates és un home privat, *idiotés*), i filòsof (Sòcrates no sap res). Probablement no ha existit Timeu de Locres, mentre que Hermòcrates i Critias sí que són reals. Per què ha triat Plató un personatge anomenat Timeu de Locres? Locres era una vila pitagòrica, on s'hi refugià Dió. Això ens porta a considerar la situació de Sicília. Hi ha en el diàleg un component fortament aristocràtic. El personatge s'anomena Timeu. Per què aquest nom? Timàs: honors, aquell a qui es confia els més grans honors (en francès, Honoré). Timeu no és el paradigma de la millor ciutat, sinó de la timocràcia, la ciutat que ve després de la del govern del filòsof a *La República*. Timeu és el millor tipus d'home que pot donar-se

després del dialèctic. *Timeu* ha arribat a la suma de tota filosofia («em sembla», diu Sòcrates). La seva filosofia descansa sobre la matemàtica i l'astronomia (no pas sobre la dialèctica). La visió del món que ens presenta no seria la millor visió del món excepte la que ens proporcionaria la filosofia?

3) Pot considerar-se el *Fileb* com una *retractatio*, en sentit agustinià, del *Timeu*. S'hi expliquen els quatre gèneres: límit, il·limitat, els concrets i la causa de la barreja (el *demiürg*). S'hi contraposa el plaer, defensat per *Fileb*, i l'intel·lecte defensat per Sòcrates. A 28a es pregunta on se situen *phrónesis*, *episteme* i *nous* per no cometre impietat. «Em sembla que el risc no és pas petit» (*semnúnein*, *semnós*: digne de ser venerat, *sébomai*). Es produeix un canvi d'interlocutor perquè *Fileb* no sap com respondre. Sòcrates no admet que la qüestió sigui difícil. N'hi ha prou per solucionar-ho suposar la primacia de l'intel·lecte (com la qüestió de la justícia troba solució al trasposar-la del pla individual al pla col·lectiu 28c6-8: és fàcil respondre la qüestió perquè tots els homes competents estan d'acord que el *nous* és per nosaltres el rei del cel i de la terra). Amb això el que

fan és exaltar-se ells mateixos i no fan així objecte de veneració al plaer. Podria semblar que és la versió còsmica del principi el que és més «ensençat» que el foc antropològic. Però diu que allò realment venerat pels savis no és l'intel·lecte còsmic sinó ells mateixos (*heautós*). (Cfr. l'opinió paral·lel a Nietzsche, que és la vanitat dels filòsofs que es fa culpable d'aquest monstre de saviesa que és Déu). L'univers és regit per l'intel·lecte i en particular les revolucions del cel. Sòcrates explica que allò que es troba en l'home es troba en l'univers tot i que en major quantitat.

* * *

El *Timeu* és el diàleg que afirma que el *nous* governa. Mostra el que cal que sigui per a fer possible la vida a la ciutat millor després de Kalipolis, que és la millor possible, doncs Kalipolis no ho és pas. Plató descriu el món tal com ha de ser perquè sigui realitzable però alhora ha mostrat que aquesta visió del món que fa possible la millor ciutat possible és ella mateixa problemàtica.

Josep Monserrat i Molas