

# Mite i logos al *Timeu* de Plató

Lluís Alegret

Institut de Batxillerat Maragall. Barcelona

## Resum

L'article intenta explicar les característiques rellevants entorn del conflicte entre *mythos* i *logos*. L'autor exposa que ambdós se situen en el mateix nivell hermenèutic quan hom reflexiona sobre la naturalesa del cosmos i el seu esdevenidor. El treball s'ha realitzat a partir del text del *Timeu* de Plató. D'altra banda, s'analitzen cinc qüestions bàsiques: el plantejament ontològic de la teoria sobre l'univers, el model i la còpia, la configuració de l'univers, la naturalesa del principi causal, la figura del demiürg. Pel que fa a la naturalesa del model i la còpia s'estableix el dilema entre l'ésser, u, ingènit, i allò que esdevé, generat, divers i múltiple. La causa de l'esdevenidor s'expressa a través de la metàfora del demiürg, l'artesà diví, artífex de la configuració. Una configuració basada en una teoria matemàtica d'arrel pitagòrica. La conclusió és que el discurs sobre l'esdevenidor sempre és versemblant, hipotètic i mític.

**Paraules clau:** còpia, cosmos, demiürg, hermenèutica, *logos*, *mythos* (mite), model.

## Abstract

This paper intends to explain the weighty characteristics involved in the conflict between *mythos* and *logos*. The author shows that *mythos* and *logos* are on the same hermeneutic level when we think about the cosmos. The text analyzed comes from Plato's *Timaios*. The article explains five essential questions: the ontological attempt of the theorist about the universe: the pattern and the copy, its development, the nature of the causality, the «picture» of the demiurge, the godlike artisan. About the nature of the ontologic-mathematical pattern and the copy the author points the dilemma between being, one, increated, and the different and created. The reason of the development of the universe leans upon the mathematical pitagoric theory. The conclusion is that the thought about cosmological development is probable, hypothetical and mythical.

**Key words:** copy, cosmos, demiürg, hermeneutics, *logos*, *mythos*.

## Sumari

- |  |                               |
|--|-------------------------------|
| 0. Introducció   | 4. La naturalesa de l'univers |
| 1. Plantejament ontològic de la teoria sobre l'univers           | 5. La naturalesa del model    |
| 2. Plantejament de la qüestió sobre la configuració de l'univers | 6. La qüestió sobre la còpia  |
| 3. La naturalesa del principi causal                             | 7. A mode de conclusions      |

## 0. Introducció

Amb aquest escrit volem posar de relleu la importància que té el mite en filosofia. Es pot situar al mateix nivell significatiu que el logos. S'hauria de superar tant la interpretació il·lustrada<sup>1</sup> com la positivista i racionalista, que considera irracional i confús el mite. No deixa d'ésser una interpretació plausible com una altra. L'ésser humà per naturalesa és un intèrpret, car cerca el sentit de la seva existència. Com diu Gadamer: «no és allò donat (Gegeben) el resultat d'una interpretació?»<sup>2</sup>. No és una manera possible d'interpretar la realitat afirmar que és allò que consisteix en el racional, com estipula Hegel en el seu conegut dictum?, no és una manera d'interpretar la realitat l'explicació mítica o la religiosa? Per què ha de posseir més veritat la interpretació científic-positiva que la considera com una aparença, com un fenomen? Són incompatibles les interpretacions de la realitat establertes pel logos i el mythos?<sup>3</sup> No consisteix el filosofar en l'intent de passar de la no-veritat a la veritat, de la foscor a la llum?

La interpretació del mite cal portar-la a terme a partir de la mateixa creença religiosa. No és sinó des d'ella que entendrem per què juga un paper cabdal en el pensament filosòfic platonià el fet d'explicar mites. La filosofia de Plató no s'entén si no és a partir d'una realitat global divino-humana. El pensament de Plató es manté en la frontera entre la mirada dirigida al si mateix i a la vegada dirigida a la totalitat<sup>4</sup>. Al meu entendre es tracta d'un equilibri més o menys estable entre el logos i el mythos<sup>5</sup>. Plató s'enfronta a l'escepticisme i en

1. «[...] Encara que es lloï l'exposició mítica dels filosofemes platònics i encara que això constitueixi l'encís dels seus diàlegs, és innegable que, al mateix temps, és una font d'equívocs i d'obscuritats, les quals comencen ja quan hom considera aquests mites com la millor doctrina de Plató». HEGEL (1986). *Werke*, 19, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II. Suhrkamp: Frankfurt amb Main, p. 29.
2. GADAMER, (1986). *Gesammelte Werke*, 2, *Hermeneutik*, II, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, p. 339.
3. «L'esquema explicatiu corrent segons el qual el procés de desencantament del món porta necessàriament del mite al logos és, al meu judici, un prejudici modern (...). És mèrit de Gerhard Krüger l'haver aclarit de manera magistral els pressupòsits religiosos de la filosofia grega i especialment de la platònica. La història de mite i el logos en la Grècia originària presenta una estructura molt més complexa que aquella que fa suposar l'esquema de la il·lustració». Op. cit., p. 126.
4. «En vez de contemplar los signos del cielo, al modo presocrático, el Sócrates del *Fedón* platónico basa su subversión contra los antiguos sabios en orientarse a escrutar, no los cielos, sino el «sí mismo», o a cuidar de la propia *alma*, esa *alma subjetiva*, que comienza, con Sófocles, con Sócrates, con Platón, a ser explorada y reconocida». Eugeni TRIAS, *Exilio occidental y viaje a Oriente*, p. 40.
5. «Mito es lo que tiene que ser por medio de su pronunciación: lo que aparece en la revelación de su habla. El mito es el habla que toca antes que nada y en sus fundamentos a todo ser humano, es el que hace pensar en lo que aparece y en lo que es. Logos dice lo mismo. En manera alguna es verdad lo que opina la historia de la filosofía común y corriente, que mito y logos entran en oposición por culpa de la filosofía como tal; antes bien son los primeros pensadores de los griegos (Parménides, fragm. 8) quienes usan mito y logos con un mismo significado. Mito y logos se separan y se oponen allí donde ni el mito ni el logos pueden mantenerse en su ser primigenio. Esto ya tuvo lugar en Platón. Si la historia y la filosofía

certa mesura a l'ateisme dels sofistes. Enlluernat per l'exemple vivent del pedagog Sòcrates manté enfront dels sofistes la convicció que el mite, és a dir, la religió, els costums tradicionals, són importants per a l'educació: un poble sense història, sense tradició, no pot assolir una vertadera convivència<sup>6</sup>.

L'anhel de veritat fa necessari el mite, la poesia, la religió. Les formes matemàtiques són models, paradigmes, que pretenen donar una explicació coherent de la realitat sensible. En definitiva, interpretacions. Però quan es vol donar raó de la multiplicitat en si mateixa, aleshores la mesura, el model ideal, no és suficient i cal apel·lar a la inspiració poètica, mítica, religiosa.

Considero com a tesi que en Plató *mythos* i *logos* se situen al mateix nivell. El mite no és sinó una explicació aproximativa, versemblant, sobre la realitat que anomenem cosmos, univers. El mite esdevé necessari i és un logos versemblant, *logos eikotos*. Aquesta tesi intentarem d'aplicar-la a la interpretació del plantejament ontològic del *Timeu* de Plató.

### *La clau interpretativa*

El *Timeu* de Plató ha estat interpretat diversament. És tracta d'una obra cabdal, prou rica i complexa com per ésser susceptible de múltiples hermenèutiques. Els sentits teològic, epistèmic, ontològic, mític, es barregen de tal manera que es fa difícil traçar una delimitació precisa entre ells. No pretenem exposar la problemàtica de les interpretacions<sup>7</sup>. Hem establert abans que situàvem el mite i el logos al mateix nivell com a clau interpretativa<sup>8</sup>.

opinan que el mito ha sido destruido por el logos, se debe esto a un prejuicio que se ha heredado del racionalismo moderno y al que sirve de base el platonismo. Lo religioso nunca es destruido por la lógica, cosa que sucede siempre y solamente por sustraerse el dios». HEIDEGGER, (1978<sup>3</sup>). *¿Qué significa pensar? (Was heißt denken?)*. Buenos Aires: Nova, p. 16.

6. Cf. PLATÓ (1983). *Platonis opera, IV, Timaios*. Londres: Oxford University Press. Utilitzaré a partir d'ara l'abreujament Tm.

7. «Le vêtement de la fiction ne doit pas nous tromper: il s'agit bien de science et de la plus sérieuse. Nous aurons l'occasion de voir, en examinant le détail du dialogue, qu'en route matière, astronomie, mathématique, physique, chimie, médecine, le *Timée* expose d'ordinaire non pas des connaissances déjà vieilles et démodées, mais l'état de la science la plus moderne, la plus au courant, au moment où il a été composé». RIVAUD, A. (1949). Introducció a l'obra de Plató, *Timeu*. París: Budé, p. 6.

A casa nostra Josep Montserrat diu: «El *Timeu* es, pues, en el sentido más estricto, una epistemología, una filosofía de la ciencia. La textura mítica del diálogo, adoptada como recurso literario para disponer de una nutrida panoplia de alegorías expresivas, se resquebraja en el transcurso de la exposición para dar lugar a la enjuta elucidación de los teoremas geométricos». MONTSERRAT, Josep (1985). «El *Timeu*: De la Política a la ciencia a través de la imaginación», *Enrahonar*, Departament de Filosofia, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, p. 32.

8. Ens hem orientat en els plantejaments de García Bacca [PLATÓN, *Obras completas, VI, Timeu*, Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1982 (trad. prólogo y notas y clave hermenéutica de David García Bacca)] i amb el del filòsof francès Luc Brisson (*Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timeu de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Klincksieck, París, 1974).

## 1. Plantejament ontològic de la teoria sobre l'univers

Els diàlegs de Plató es poden comparar a una representació teatral<sup>9</sup>. En el *Tm* intervé principalment el científic, pitagòric, que porta el nom de l'obra molt relacionat també amb el món de la mística i de la religió. El diàleg comença amb la remarca de Sòcrates que troba a faltar entre els reunits un quart interlocutor<sup>10</sup>. Així, doncs, a més a més de Sòcrates, intervenen en el diàleg Crítias, Hermòcrates i Timeu, que mantindrà la part substancial de l'exposició sobre l'esdevenir còsmic. Després Timeu exhorta Sòcrates a què faci una rememoració sumària sobre el tema de l'estat; Sòcrates respon amb un resum del tractat en els llibres II, III, IV i V de *La República*<sup>11</sup>. L'interpel·lat exposa què cal fer per tal que un estat assoleixi la seva finalitat: esdevenir just, de la mateixa manera que la finalitat de la fisis és que esdevingui bella, ordenada i harmònica. Per acomplir això caldrà la interpretació dels filòsofs, dels polítics i dels científics com Timeu, Crítias i Hermòcrates. D'altra banda, Hermòcrates intervé per dir que el dia abans Crítias els havia explicat una història (λόγον) sobre tradicions antigues (παλαιάς)<sup>12</sup>. Això dóna peu a explicar el mite de l'Atlàntida, que fa la funció d'*introito* a l'obra pròpiament dita<sup>13</sup>.

Aquest *introito* a la magna representació poètico-cosmològica que es desenvoluparà tot seguit és com una mena d'escenografia, un ritual escènic, que ens situa en l'àmbit de la tradició, tant la religiosa com l'epistèmica, sense la qual —ve a significar Plató— és impossible d'elaborar cap tipus de teoria versemblant.

Després de la presentació de Timeu, realitzada en un to solemne per part de Sòcrates, el pitagòric implora l'ajut dels seus déus segons el costum establert quan es tracta d'una qüestió sobre els orígens:

Però, Sòcrates, tots els homes per poc que participin del seny (σωφροσύνης), per poc que sigui, quan estan en la situació d'emprendre una tasca petita o gran, sigui quina sigui la manera, invoquen sempre la divinitat. Pel que fa a nosaltres que anem a elaborar un discurs amb sentit (λόγους ποιῆσθαι) sobre l'univers (περὶ τοῦ παντός) —si és esdevingut (γέγονεν) o si no ho és— si no volem equivocar-nos ens veiem en la necessitat d'implorar els déus, per tal de demanar-los que els nostres propòsits siguin sempre, pel que fa a ells, conformes a llur pensament [...] I així d'aquesta manera he invocat els déus<sup>14</sup>.

Amb to de pregària queda, doncs, plantejada ontològicament la qüestió sobre l'univers o cosmos, si és esdevingut o no ho és. Així el plantejament ontològic i cosmològic resta integrat dins el marc religiós.

9. «Però, per ventura, no és el nostre ofici (*ergon*) i el d'ells de representar la part de l'absent?». *Tm.*, 17a6-7. «Tal vegada [...] podríem celebrar en aquesta assemblea d'una manera convenient a la dea, com si li cantéssim un himne». Op. cit., 21a1-3.

10. Cf. op. cit., 17a1-2.

11. Cf. op. cit., 17c1-13.

12. Cf. op. cit. 20d1.

13. Cf. op. cit., 24e1-25d6.

14. Op. cit., 27c1-27d1.

## 2. Plantejament de la qüestió sobre la configuració de l'univers

Després de la invocació inicial en la qual queda plantejada la *quaestio* en forma de dilema, el to de les paraules de Timeu esdevé lacònic i supositiu:

Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαίρετέον τάδε· τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε. (Segons el meu parer es poden fer, en primer lloc, les divisions següents: quin és l'ens etern, que no té gènesi, i quin és l'esdevingut sempre, que no és mai?)<sup>15</sup>.

Es tracta, doncs, d'elucidar la naturalesa d'allò que és i del seu oposat: l'esdevenir<sup>16</sup>.

El pitagòric hi afegeix:

τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὄν, τὸ δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὅντως δὲ οὐδέποτε ὄν (el amb la sensació no és raonable, car neix i pereix, sense ésser mai)<sup>17</sup>.

És a dir, el primer es pot enunciar, car és raonable i té un sentit, el segon és intel·ligible i està mancat de raonabilitat. Aquest és el resultat del plantejament de la *quaestio*, en forma de dilema. Hi ha dues maneres d'ésser: un ésser immutable, que sempre és, que té sentit, aprehensible pel raonament, un altre ésser, l'esdevenir, que és i no és i que en principi no és raonable i està mancat de sentit. És evident que allò que esdevé pertany a la segona manera d'ésser. Aquesta és la dificultat. Perquè, ¿com podem conèixer-lo, si de fet esdevé? No el podem conèixer —recordem aquí Parmènides— per mitjà del raonament, car en principi en desconexem el sentit. No el podem conèixer a través de l'experiència, car aquesta sols ens proporciona l'aparença de les coses, l'opinió. A més, com podem acudir a l'experiència, al sensible, si justament és el que pretenem conèixer? Davant del dilema cal optar per una de les dues alternatives. Hem d'acudir al pensament, a la imaginació. La primera alternativa porta a l'establiment d'un principi, d'una raó explicativa de l'esdevenir, d'allò que és engendrat. En definitiva, cal apel·lar a un principi intel·ligible, quelcom que tingui sentit i faci raonable l'explicació de l'esdevenir del cosmos. En conseqüència, es formula el principi d'aquesta manera:

Πάν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν οὐκ εἶναι (tot el que esdevé, esdevé necessàriament en virtut d'alguna causa, car per a tota cosa és impossible haver tingut la gènesi a part de la causa)<sup>18</sup>.

15. Op. cit., 27d6-28a1.

16. Recordem que la naturalesa de l'esdevenir es planteja a la *Teogonia* com a principi o començament de la gènesi: «Ἦτοι μὲν πρῶτιστα χάος γένετ'» (en veritat primerament esdevingué el caos). HESÍODE (1990). *Theogonia. Opera et dies. Scitum*. Oxford: Oxford University Press, p. 10, (116).

17. Tm. 28a1-4.

18. Op. cit., 28a4-6.

Aquest és l'enunciat del principi, que tradicionalment es coneix amb el nom de llei causal: *tot el que esdevé esdevé per alguna causa* (αἰτία, *aitia*).

### 3. La naturalesa del principi causal

Ara bé, quina és la naturalesa d'aquest principi? En quin sentit està formulat aquest principi? Això és decisiu. El mot grec *aitia* significa acusació, imputació. En principi, té, doncs, un sentit jurídic. Qui és el responsable que l'esdevenir sigui com és? Qui és el responsable del fet de la gènesi (configuració) de l'univers? Respondre això implica situar-se en la qüestió sobre l'origen de les coses. Davant d'això hi ha dues alternatives: o bé establir el principi com un axioma indefinible, car per això és principi, o bé situar-se per sobre del principi, és a dir, en el terreny de la metàfora, en l'àmbit de l'imaginatiu, del mític. És el camí que elegeix Timeu. I així, de sobte, en la seva explicació apareix la figura del demiürg:

“Οτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτά ἔχον βλέπων ἀεί, τοιούτῳ τινὶ προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἔξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν· οὐ δ' ἂν εἰς τὸ γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρῶμενος, οὐ καλόν.

[Quan el demiürg, tot llucant sempre el que es manté d'identica manera, tot fent ús d'aïtal cosa com a paradigma, realitzi la idea i el sentit (δύναμιν) d'ella, aleshores ho acomplirà necessàriament tot bell; si (és) a l'engendrat (o a l'esdevingut allò que lluca), tot fent ús d'un model engendrat no ho acomplirà bell]<sup>19</sup>.

Fem una recapitulació. Es parteix d'un diàleg sobre la naturalesa de la polis i sobre l'origen del poble grec. Dins d'aquest context es planteja la qüestió sobre la naturalesa de l'univers, el seu origen i la seva gènesi o configuració. Tenint en compte el caire del tema, el pitagòric Timeu invoca els déus, situant el discurs en un to de solemnitat, propi d'un tema cosmogònic i cosmològic complex. Després s'estableix una hipòtesi: «τὴν οὖν δὴ ἐμὴν δόξαν [...]», en forma de dilema. S'enuncia el principi o el fonament que ha de donar raó i sentir a allò esdevingut: la causa (*aitia*), que té un sentit jurídic.

L'aparició de la figura mítica obliga a l'adopció d'un to «irreal», imaginatiu en l'exposició. A més a més, el verb està en subjuntiu per remarcar la «irrealitat», l'hipotètic. Únicament es manté el to epistèmic amb l'expressió ἔξ ἀνάγκης (necessàriament), que posa de relleu la versemblança de la hipòtesi. La presentació sobtada de la figura del demiürg significa que no haurà de causar estranyesa en l'auditori, és a dir, serà una hipòtesi versemblant<sup>20</sup>.

19. Op. cit., 28a6-b2. Els parèntesis són nostres.

20. «Ainsi le *Timée* est un mythe, mais c'est un mythe vraisemblable, qui traduit autant que cela est permis à la faiblesse humaine, les vérités les plus hautes auxquelles, en ces matières, l'homme ait pu parvenir». A. RIVAUD, Op. cit., p. 14.

### 3.1. La figura del demiürg (δημιουργός)

Per què emprà Plató el nom de demiürg per tal de descriure la causa de la gènesi de l'univers? Segons Luc Brisson el terme demiürg designa alhora l'artesà i el magistrat, realitza la funció d'enllaç entre el món sensible i el món intel·ligible, l'ordenació del món sensible<sup>21</sup>.

El fet que Plató hagi elegit un mot de naturalesa arcaitzant<sup>22</sup> per designar el «responsable» de la configuració de l'univers mostra la necessitat d'introduir-hi quelcom metafòric, una explicació versemblant. En aquest sentit mite i logos es troben en el mateix nivell<sup>23</sup>. El demiürg és, de fet, el «responsable» que ordena l'univers segons un model ontològic i prescriu les lleis matemàtico-geomètriques, d'acord amb les quals l'univers tindrà una harmonia i un sentit<sup>24</sup>. A saber, estarà configurat segons la idea de bellesa i la del bé.

21. «Or, dans la langue grecque, existe un mot, ayant déjà une saveur archaïque à l'époque de Platon, qui désigne à la fois artisan et magistrat. C'est δημιουργός [...] Le δημιουργός, qui comme artisan et magistrat, a pour champ d'action le monde des apparences sensibles, constitue donc le lien entre le sensible et l'intelligible et ne peut, de ce fait, accomplir que des fonctions de production et d'organisation du sensible». Luc BRISSON, Op. cit., p. 101.

22. El mot s'ha de situar dins del context de la cultura hel·lènica. Concretament cal referir-se a l'*Odissea*. En aquesta obra hi ha la referència als demiürs, com a servidors dels aristòcrates, assistents en els rituals i en les libacions també com els missatgers dels déus i dels homes. El text concret de l'*Odissea* és XVII, 382ss. Cf. Luc BRISSON, Op. cit., p. 92-94.

23. «Le domaine du *Timée* est le vraisemblable, puisqu'il s'agit d'un dialogue cosmologique ayant trait à la constitution des choses sensibles. Cependant, étant donnée que le discours humain est, en soi, impropre à décrire la production divine du monde sensible, Platon use du type de discours qui permet, d'une certaine façon, de contourner la difficulté que pose cette limite. Voilà pourquoi on peut dire que le *Timée* est un mythe. En effet, il décrit, par l'intermédiaire de la production humaine, la production divine du monde sensible. Ce qui est en fait un mythe vraisemblable». Op. Cit., p. 105.

Brisson explica quin és el sentit de mite versemblant (εἰκότα μῦθον), tot basant-se a la vegada en G. Vlastos que afirma: «Εἰκός is the important word. It is [...] used thrice explicitly (29 c2, 8; 29 d2) and once implicitly (29 b3-5, εἰκότως [...] συγγενεῖς). Of these four, it is used thrice as an adjective of λόγον, once of μῦθος. In the seventeen echoes of this introduction throughout the rest of the dialogue μῦθος is used thrice (59 c6, 68 d2, 69 b1), while Εἰκός, etc., are used sixteen times (30 b7, 34 c3-4, 44 d1, 48 c1, 48 d2, 49 b6, 53 d5, 55 d5, 56 a1, 56 d1, 57 d6, 59 c6, 68 d2, 72 d7, 90 e8). Εἰκότα λόγον is used eight times, εἰκότα μῦθον twice. And it is a pretty commentary on the «mythological» connotations of εἰκότα μῦθον that it is used both times of a purely scientific opinion: 59c, of the composition of metals, and 68d, of colour-mixture». (Versemblant és el mot important. S'utilitza [...] explícitament tres vegades [...], i una implícitament [...] εἰκότως [...] συγγενεῖς. D'aquestes quatre, tres s'utilitza com un adjectiu de λόγος, un de μῦθον. En les disset repeticions d'aquesta introducció al llarg del diàleg μῦθον és usat tres vegades [...], mentre que εἰκός etc., són utilitzats setze vegades [...]. Εἰκότα λόγον és utilitzat vuit vegades, εἰκότα μῦθον dues vegades. I és un comentari proper a les connotacions mitològiques d'εἰκότα μῦθον el fet que és utilitzat ambdues vegades com una opinió purament científica: 59c, sobre la composició dels metalls, i 68d sobre la mescla de color). G. VLASTOS, «Creation in the *Timaeus*: it is a fiction?». *Studies in Plato's metaphysics*, ed. R.E. Allen, 1965, p. 382, citat per Luc Brisson, op. cit., p. 104-105.

24. «El demiürg del >Τίμαιος< en tot cas s'estableix per l'única que pel traspàs d'un estat de moviment desordenat a un estat d'ordre». Hans-Georg GADAMER, *Gesammelte Werke*, 6, *Griechische Philosophie*, II, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen, 1985, p. 247.

D'altra banda, la prova de la complexitat de la figura del «responsable» de l'ordenació de l'univers estreba en els diferents noms que rep: δημιουργός, en tant que «responsable», (l'*aitia*), en el sentit de magistrat i artífex; ποιητής, creador, πατήρ, pare o progenitor, συνιστής, compositor, ordenador; θεός, déu; κηροπλάστης, modelador, τέκτων, fuster<sup>25</sup>. A més, el demiürg en la configuració de l'univers realitza les tasques d'agricultor, metal·lúrgic, aleació dels metalls, fundició, forja, també dissenya, trena, fa ceràmica, modela la cera. El demiürg no sols presenta un poliformisme, sinó que a la vegada presenta un aspecte antropomòrfic, en tant que és previsor, vol, desitja, parla, té qualitats humanes: és bo, no té enveja, i per últim pensa, en aquest sentit Brisson interpreta el demiürg com un νοῦς, és a dir, una intel·ligència separada<sup>26</sup>.

La metàfora del bon artesà que treballa a consciència i en inspirar-se en un model idoni obté una obra reeixida, configura el teló de fons del relat cosmogònic, en tant que *logos* o *mite* versemblant. El demiürg és un artesà-poeta que per mitjà de la intel·ligència ordena, tria, els diversos elements, els aplega convenientment i d'acord amb una proporció aritmètica els fa passar del desordre a l'ordre, en definitiva, dona sentit a la configuració de l'univers, puix que la finalitat de l'obra és la d'assolir un cosmos bell i harmònic, a semblança del model ontològic: l'esser<sup>27</sup>.

#### 4. La naturalesa de l'univers

Quan s'han establert les hipòtesis i els pressuposits ontològics ordenadors que donaran sentit a la configuració, Tímeu es qüestiona l'origen i la naturalesa de l'univers (πάν), del cosmos (κόσμος) o del cel (οὐρανός).

El plantejament és clar i formular també en forma de dilema, com anteriorment: cal veure si el cosmos ha tingut un començament o no n'ha tingut, interpretant el començament com a principi (ἀρχή) o raó del seu esdevenir, de la seva configuració. Per resoldre el dilema es parteix de l'axioma: Tot allò que és sensible (αἰσθητός), visible (ὁρατός) i tangible (ἅπτός) és engendrat. I l'argument conseqüent és: el món «és sensible, visible i tangible, puix que té cos (σῶμα)»<sup>28</sup>, per tant, en virtut de la premissa major el món té un començament, car és engendrat o ha esdevingut (γέγονεν).

25. «Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν» (descobrir el faedor i el pare d'aquest univers és treballós i quan s'ha descobert és impossible d'explicar-ho a la gent). *Tm*, 28c3-5.

26. Cf. op. cit., p. 33 s.

27. C'est le Démon qui désigne le mouvement de la sphère des fixes, pour en faire le mouvement du Même et du Semblable; c'est lui qui fixe la destinée des espèces mortelles, qui règle la proportion des essences, dont le mélange constituera les âmes et les corps. Mais il ne crée rien, sinon l'ordre et la beauté, d'après un modèle qu'il copie». A. RIVAUD, op. cit., p. 36.

28. *Tm*, 28b7-8.



## 5. La naturalesa del model

Aquesta conseqüència porta al plantejament d'una altra qüestió essencial: la naturalesa del model en el qual s'ha inspirat el demiürg per a la configuració de l'univers. Podríem anomenar aquesta qüestió la referent a la causa exemplar. Quin model ha utilitzat el demiürg? Ha estat un model idèntic o bé un model basat en l'esdevenir?<sup>29</sup>, Com sempre es parteix del dilema, enunciat així:

Si el cosmos és bell i el demiürg és bo, aleshores és evident que fixà la mirada en el model (παράδειγμα) eternal. En el cas contrari, cosa que està prohibit de dir per la llei divina (θεμία), fixà la mirada en el que ha esdevingut<sup>30</sup>.

Exclosa la segona alternativa per raó de la llei divina, resta l'alternativa primera; en conseqüència, el cosmos ha estat configurat segons el model d'allò que té un sentit (logos), que és idèntic.

El raonament que ha portat a aquesta conseqüència es pot enunciar per mitjà d'un *modus ponens* de la manera següent: Si el cosmos és bell i el demiürg és bo, aleshores fixà la mirada en el model etern.

El cosmos és el més bell de les coses que han esdevingut i el demiürg el millor de les causes.

Per tant, el demiürg fixà la mirada en el model eternal, en el model bo i bell<sup>31</sup>. A continuació s'estableix:

Οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον δεδομύργηται (Un cop esdevingut, va resultar configurat segons el captable mitjançant el raonable i el pensament i es té segons l'idèntic)<sup>32</sup>.

Repetidament veiem com la configuració portada a terme pel demiürg o magistrat-artesà es realitza amb un sentit, amb una raonabilitat.

## 6. La qüestió sobre la còpia

La qüestió sobre el model porta a la naturalesa de la còpia (causa material). El cosmos és una còpia (εἰκὼν) del model eternal<sup>33</sup>. Sentat això, cal establir ara quina ha d'ésser la forma de coneixement adequada a l'εἰκὼν. Al nostre entendre aquí rau el decisiu. Timeu diu que els raonaments han d'ésser afins (συγγενεῖς) a l'ésser que hom pretén interpretar (ἐξηγηταί). Per un cantó tenim

29. *Tm*, 29a1-2.

30. Op. cit., 29a2-5.

31. Més endavant s'enuncien els atributs de vivent (ζῶον) i d'intel·ligent (νοητός) i el seu contingut: comprèn, en tant que parts, tots els animals, com a individus: «οὐ δ' ἔστιν ἄλλα ζῷα καθ' ἑν καὶ κατὰ γένη μόρια, τοῦτω πάντων ὁμοιωτάτων αὐτὸν εἶναι τιθόμεν». Op. cit., 30c10-d2.

32. Op. cit., 29a6-7.

33. Op. cit., 29a8-29b2.

allò que és estable (μονίμου), (allò que pertany a la unitat), que és ferm, allò que es mostra constant a la raó, a aquest àmbit corresponen raonaments irrefutables (ἀνελέγτοις) i —metafòricament— invictes (vol dir no susceptibles de ser superats per d'altres arguments contraris). Per un altre cantó tenim allò que és una còpia (ὄντος εἰκόνας), una imatge de l'ésser. Aquí els raonaments han d'ésser versemblants (εἰκότας), anàlegs (ἀνά λόγον), proporcionals a l'ésser definit com a còpia<sup>34</sup>, «car allò que l'ésser (οὐσία) és a l'esdevenir (γένεσιν), la veritat (ἀλήθεια) ho és a la creença (πίστιν)»<sup>35</sup>.

I per què cal acudir a raonaments versemblants, anàlegs i proporcionals a la còpia, en definitiva a hipòtesis? Perquè d'allò que esdevé, que és sensible, que és la imatge de l'ésser sols en podem tenir un coneixement aproximatiu, anàleg. I l'única alternativa és combinar l'explicació poètica amb l'explicació versemblant, vertadera, basada en el logos que dona sentit, que ordena, que posa les coses en el lloc adient. És possible compatibilitzar aquests dos àmbits? Sí, car la còpia és una imatge de l'ésser, la còpia manifesta la bellesa, l'harmonia, l'ordre, la perfecció del model (παράδειγμα), encara que d'una faïsc analògica. Aquesta manifestació evidentment és fruit d'una interpretació ontològico-mítica. Naturalment que sí. Però repetim-ho una vegada més, és l'única coherent per donar raó, per fer versemblant a la ment humana el misteri i la inefabilitat de la causa primera. O és que per ventura es pot explicar d'altra manera la profunditat i la transcendència del tema que ens ocupa? Però hi ha més. Aquesta explicació o hipòtesi ontològico-mítico-teològica permet a la vegada la utilització del llenguatge matemàtico-geomètric, car, com hem dit, la còpia manifesta la perfecció del model en la forma de la bellesa i de l'harmonia; és així que queden complementats mite i logos, teologia i episteme, ontologia i coneixement matemàtico-geomètric<sup>36</sup>. Per això, més endavant Timeu dirà que el coneixement de les causes divines no dispensa del coneixement de les causes segones, que expressen la necessitat expressada per les proporcions matemàtiques, tot i que la primàcia descansa en les causes divines, motiu pel qual l'univers manifesta la bellesa, i causa també que l'ésser humà desitgi assolir el coneixement del bé i maldi per realitzar-lo a través de la paideia en l'àmbit de la polis.

Això explica que Timeu mogut per la veneració a la divinitat i per la consciència de la seva finitud com a ésser humà hagi implorat l'auxili diví i ara demani als seus oients comprensió per l'explicació (μῦθος) versemblant (εἰκός) sobre l'ordenació del cosmos<sup>37</sup>. Però l'explicació mítica es complementarà amb

34. Cf. op. cit., 29b4-29c2.

35. Op. cit., 29c3.

36. Una altra raó de la complementarietat entre mite i logos, entre explicació racional i versemblant, poètica, descansa en la tradició de la ciència grega del segle v. Plató recull —diu Rivaud— «l'héritage de ses devanciers, Eléates, Pythagoriciens, Sophistes. En un certain sens, le *Timée* est une sorte de transposition des cosmogonies antérieures». RIVAUD, op. cit., p. 14.

37. «Qualsevulla que, instruït per homes prudents admetés que aquest és el principi (ἀρχήν) de l'ordenació del cosmos ho acceptaria com a cosa amb adequada ortodòxia (ὀρθότατα)». *Tm*, op. cit., 29e4-30a1.

l'epistèmica i el demiürg rebrà el nom d'ordenador (οὐνιστάς), el que posa ordre al desordre, el que associa les coses, tot reunint-les, amb un sentit proper al de *legein*, és a dir, de posar les coses unes d'acord amb les altres, amb harmonia i bellesa. Això ens porta a la qüestió de la causa final: el déu ordenador era bo (ἀγαθός) i sense enveja (φθονός) i va maldar perquè les coses fossin semblants a ell<sup>38</sup>.

El déu volia, doncs, que tot fos bo, ell ha exclòs, en tant que li fou possible, tota imperfecció, i així ell ha pres aquest tot (πᾶν) visible, desproveït de tot repòs, canviant, sense mesura i sens ordre i l'ha menat del desordre a l'ordre, car ell havia considerat que l'ordre val infinitament més que no pas el desordre<sup>39</sup>.

Cal llegir lentament el text, assaborir-me amb reflexió el contingut; l'expressió, estèticament, és d'una bellesa corpenedora, pròpia d'un gran poeta i que ha inspirat essencialment les teologies posteriors: neoplatonisme, cristianisme i la visió del cosmos al Renaixement<sup>40</sup>. El demiürg, l'artesa diví, té una voluntat que vol el bé. Aquesta és la finalitat de la configuració del cosmos: dotar-la de sentit, en passar del desordre a l'ordre.

## 7. A mode de conclusions

Hem volgut portar a terme aquesta interpretació del *Timeu* de Plató, per mostrar com el discurs filosòfic, el logos, és sempre interpretatiu. I aquest mateix logos quan pretén esbrinar el sentit d'allò que és i no és, de l'esdevenir, del món sensible, és necessàriament un logos versemblant (εἰκότως), una conjectura, en definitiva, una explicació mítica. Expressant-ho d'una altra manera. És possible fer un discurs, segons la veritat sobre allò que és, sobre el ser, sobre el bé, en canvi el discurs sobre l'esdevenir sempre serà versemblant, hipotètic, mític, però tindrà un sentit; puix que aquest cosmos és un ésser animat i intel·ligent, gràcies a l'acció divina<sup>41</sup>. Mite i logos conviuen sense solució de continuïtat en la filosofia platònica i continuaran convivint sempre que hom pretengui fer un discurs sobre la realitat en la qual vivim. Caldria revisar els pressupòsits il·lustrats que exclouen del logos el *mythos*, com en el cas de Hegel. Però això ja seria objecte d'una altra reflexió.

38. Op. cit., 29e1-2.

39. Op. cit., 30a1-6.

40. Cf. A. RIVAUD, op. cit., p. 3-5.

41. «De tal manera que d'acord amb el logos versemblant és necessari dir que el cosmos és en veritat un ésser vivent animat i intel·ligent, configurat per la providència divina». *Tm*, op. cit., 30b6-cl.