

LINGUAGEM E ANALOGIA NO *TIMEU* DE PLATÃO

LANGUAGE AND ANALOGY IN PLATO'S *TIMAEUS*

*Francisco de Assis Costa da Silva**

RESUMO: Na filosofia de Platão, as Ideias são postuladas para serem a referência extralinguística objetiva que garante a significabilidade da linguagem. Queremos mostrar que Platão utiliza a linguagem como paradigma para resolver os problemas da Teoria das Ideias, de modo que ela possa, sem aporias, ajudar no entendimento das diferenças entre linguagem significativa e não significativa, garantindo, assim, a significação linguística por meio da analogia.

PALAVRAS-CHAVE: linguagem, analogia, significado, ideia, relação.

ABSTRACT: In Plato's philosophy, the Forms are postulated to be the objective extra-linguistical reference that assure the linguistic meaning. To do this, he uses especially our intuitions about the relevant differences between meaningful and meaningfulness language, as paradigm to solution of aporias in theory of Forms. We want to show that, if the Forms are postulated to assure the significant speech, language is used by Plato as a model to modify and avoid contradictions of his earlier theory.

KEYWORDS: language, analogy, meaning, form, relationship.

* Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (Uern), Caicó, Estado do Rio Grande do Norte, Brasil. Professor de grego e latim. Graduado em Teologia pela PUC-Rio e em Letras Clássicas pela Uerj. Mestre e doutor em Teologia Fundamental pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. E-mail: pcosta2002@libero.it.

LINGUAGEM E ANALOGIA NO *TIMEU* DE PLATÃO

Introdução: a linguagem nos diálogos platônicos

Em praticamente todos os seus diálogos, Platão apresenta Sócrates questionando as pessoas que ele encontrava sobre o significado de certos conceitos, pedindo-lhes que dissessem, definissem, explicassem o que é a “justiça”, a “virtude”, o “conhecimento”, a “beleza” etc.

No diálogo *Fédon*, Platão pergunta qual é o significado da palavra “igual” (1988: 74a). Aparentemente, a forma mais óbvia de responder a essa pergunta é indicar exemplos de coisas que são iguais, mostrando, por exemplo, dois pedaços de pau de mesmo comprimento. Mas Platão afirma que o problema com essa estratégia é que um pedaço de pau pode ser igual a outro pedaço e, ao mesmo tempo, ser maior ou menor em relação a um terceiro. Nesse caso, o mesmo bastão pode ser corretamente chamado de igual e de não igual, pois ele exemplifica estes dois conceitos opostos simultaneamente. Com esta afirmação, Platão não quer simplesmente nos lembrar que as pessoas podem se enganar ou discordar entre si quanto às suas percepções de dois bastões iguais. A sua tese é que podemos dizer *corretamente* que o mesmo pedaço de pau é igual e desigual, grande e pequeno etc. Considerações análogas podem ser feitas em relação a objetos que exemplificam conceitos como “grande”, “pequeno”, “leve”, “pesado” etc. (PLATÃO, 1990: 479b). Se algo é considerado belo por ter a cor dourada, esta mesma cor em outro objeto pode torná-lo feio; logo, o dourado é belo e não é belo (PLATÃO, 1989: 290ab; 1990: 479a).

Nós temos a concepção da igualdade: sabemos usar corretamente essa palavra, sabemos o que ela significa. Mas como obtemos esse saber? Nenhum objeto sensível exemplifica corretamente, perfeitamente, a igualdade; logo, a nossa concepção de igualdade não pode ter sido derivada da percepção de objetos sensíveis. Não existem exemplos perfeitos e não ambíguos de igualdade no mundo sensível. Por isso, Platão postula a existência de conceitos não ambíguos, que exemplificariam perfeitamente determinado conceito, sem exemplificar simultaneamente o seu oposto. Tais conceitos não são captados pelos sentidos, mas pela mente sozinha: são as Ideias.

As Ideias, portanto, são postuladas para ser a referência objetiva às quais as palavras se referem, garantindo, assim, que sejam significativas.

Talvez esta característica das Ideias fique mais clara se a compararmos com o seu equivalente na metafísica contemporânea: as *proposições*. Vamos procurar entender o que significa uma proposição por meio de um pequeno exemplo.

Quando entra em cena no segundo ato, Hamlet está lendo um livro (o que, aliás, causa alarme nos presentes, já preocupados com a sua sanidade mental). Polônio, tentando ser simpático, pergunta-lhe o que está lendo e recebe, como resposta, um enigmático “palavras, palavras, palavras...”. De fato, em certo sentido, tudo o que lemos são “palavras, palavras, palavras”, isto é, sinais gráficos distribuídos em uma folha de papel, e ler consiste em decifrar estes sinais de acordo com regras que aprendemos laboriosamente nos bancos escolares de nossa infância. Por outro lado, é óbvio que ninguém lê Hamlet como exercício de decifração criptográfica! Nós não “lemos” as “palavras, palavras, palavras” do texto por elas mesmas, pois estamos interessados em outras coisas, *que estão além dos sinais gráficos*. Estas “outras coisas”, que estão além dos sinais que usamos para expressá-las, e que denominamos *proposição*, não são entidades linguísticas.¹ A proposição que a neve é branca não deve ser confundida com a frase “a neve é branca”. A frase “a neve é branca” *expressa* a proposição que a neve é branca. O termo “proposição” refere-se ao *conteúdo* que é expresso em uma afirmação. Compreender uma frase é apreender a proposição que a frase expressa. É importante enfatizar que uma proposição não é um objeto no mundo, como o exemplo “a neve é branca”, que usamos, pode dar a entender. Conforme os

¹ Para um tratamento completo do conceito de proposição, ver Loux (1998: 132-164) e Lycan (2001: 80-7).

defensores da teoria proposicional da linguagem,² proposições seriam objetos abstratos que existem independentemente da mente: mesmo no caso em que dizemos “mesa”, esta palavra não se refere ao objeto concreto que vemos à nossa frente, mas ao conceito abstrato de mesa.

Supõe-se que uma proposição seja a mesma para qualquer indivíduo que a compreenda. O meu conceito de mesa deve ser idêntico ao conceito de mesa de um inglês, apesar de expressarmos essa mesma proposição com palavras diferentes. As frases “a neve é branca”, para um brasileiro; “*the snow is white*”, para um falante de língua inglesa; “*la neige est blanc*”, para um francês; e “*der Schnee ist weiss*”, para um alemão, são frases que *expressam* a proposição a neve é branca (existiria uma quantidade indeterminada de frases que expressam o mesmo significado).

O paralelo entre as Ideias platônicas e o que os metafísicos contemporâneos denominam proposição é tão significativo que Kirkham, em seu livro sobre as teorias contemporâneas da verdade, quando tenta explicar o segundo, recorre ao primeiro:

Uma *proposição* é uma entidade abstrata. É o conteúdo informacional de uma sentença completa no modo declarativo. [...] Leitores que têm familiaridade com a noção de forma platônica ou universal podem achar útil a seguinte analogia: uma proposição está para uma sentença declarativa assim como uma forma platônica está para um predicado. Falando mais ou menos metaforicamente, seja lá “do que for” que sejam feitas as formas platônicas, do mesmo são feitas as proposições. Proposições não são idênticas a tipos de sentenças, pois um tipo de sentença não é nada mais do que a coleção dos seus membros, enquanto uma proposição ainda existiria mesmo que nunca tivesse sido expressa em nenhuma ocorrência de sentença (2003: 89).

Para que sejam capazes de garantir a significação da linguagem, as Ideias são apresentadas por Platão como tendo características *opostas* às características dos seres sensíveis: na *República*, elas são qualificadas como unas, em si, perfeitas, imateriais, eternas, imutáveis, imóveis, invisíveis aos sentidos e perceptíveis somente pela inteligência (PLATÃO, 1990: 525c-533e).

² *O pensamento* (FREGE, 1919); *Problems of philosophy* (RUSSEL, 1919: cap. IX, X); *Individuals* (STRAWSON, 1959: cap. V, VI); *Universals and metaphysical realism* (DONAGAN, 1963); *Universals* (ARMSTRONG, 1989), para citar os exemplos mais destacados, são defensores desse tipo de teoria (Cf. LYCAN, 2001: 80).

No *Fédon*, as Ideias são apresentadas como sendo independentes dos entes sensíveis; eternas, imutáveis, inteligíveis e simples (indivisíveis) (PLATÃO, 1988: 80e, 92d, 100c).

O problema é que, tal como apresentada nesses diálogos, a Teoria das Ideias tem graves inconsistências, sendo a não menos importante o fato de não explicar como as Ideias se relacionam com o mundo sensível, o que é o mesmo que dizer que elas são incognoscíveis. Ora, se elas são incognoscíveis, ela também não explica como a linguagem tem significado. O diálogo *Parmênides*, em que essa deficiência é constatada, põe Platão diante do seguinte dilema: a Teoria das Ideias tem inconsistências internas graves, mas sem ela não é possível garantir o significado da linguagem.

A autocrítica que Platão faz à sua própria teoria mostra que suas dificuldades vêm do fato de as Ideias serem concebidas como unas, e elas são concebidas como unas por causa da proibição de Parmênides de unir Ser e Não-Ser, pois, segundo o pensador de Eleia, o Não-Ser não pode ser dito ou pensado. Ora, sofistas e retóricos, como Protágoras e Górgias, baseavam-se nessa mesma proibição para defender concepções de linguagem que afirmavam que tudo o que dizemos é verdadeiro, não há falsidade, é impossível contradizer.

Platão, por meio de uma crítica à sua própria Teoria das Ideias e às concepções de linguagem defendidas pelos sofistas, reformulará, em aspectos importantes, a sua Teoria. O que queremos enfatizar neste trabalho é que, para essa reformulação, Platão utilizará a linguagem tal qual a usamos no dia a dia, como paradigma para resolver os problemas da Teoria das Ideias, de modo que ela possa, sem aporias, ajudar no entendimento das diferenças entre linguagem significativa e não significativa. Ou seja: tentaremos mostrar que, se a Teoria das Ideias foi postulada para garantir a significação linguística, a linguagem, por sua vez, servirá como modelo para ajudar a mesma teoria a superar seus problemas.

Platão, no diálogo *Crátilo*, apresenta e discute, sob o nome de convencionalismo (a tese segundo a qual o significado das palavras é estabelecido por convenção ou acordo) e naturalismo (a tese de que existe naturalmente uma denominação exata para cada um dos seres), duas teses sobre a linguagem que são, na verdade, as teses dos sofistas e a de Parmênides, respectivamente. Platão mostra que, apesar de a posição convencionalista ser diametralmente oposta à naturalista, ambas levam, porém, às mesmas conclusões: (1) nenhum nome é mal atribuído: todos os nomes são verdadeiros; (2) é

impossível falar falso. A conclusão do Crátilo será a de que “não é por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas próprias”. Qual o significado dessa conclusão? Como podemos conhecer algo diretamente, sem palavras? E, mais importante, *o que* podemos conhecer sem palavras?

Essas respostas serão encontradas no diálogo *Sofista*. Platão descobriu, corretamente, que os problemas da sua Teoria das Ideias e as conclusões paradoxais sobre a impossibilidade da linguagem dos sofistas e megáricos tinham uma origem comum, isto é, a negação parmenídea da possibilidade de se falar com significado sobre o Não-Ser. As aporias da Teoria das Ideias são expostas no *Parmênides* e, por meio delas, podemos compreender por que essa teoria não explica a linguagem. Assim, o problema do significado da linguagem e problemas metafísicos referentes aos conceitos de Ser e Não-Ser estão intimamente relacionados.

O *Sofista* é justamente o diálogo em que Platão procura determinar qual é o *status* ontológico da imagem (*eidolon*). Isto equivale a, de alguma forma, “supor o Não-Ser como Ser”. A perplexidade sobre como relacionar o Ser com o Não-Ser só se desfaz quando Platão nota que nós fazemos tais relacionamentos ao usarmos a linguagem cotidianamente. Na linguagem, atribuímos a “homem”, por exemplo, diversas características e qualidades (cor, forma, tamanho, vícios, virtudes), afirmando, assim, não apenas que o homem é, mas também que tais características são e, além disso, que a relação entre tais características e o homem também é. Assim, *a linguagem e sua estrutura serão usadas como paradigma para o entendimento da correta inter-relação dos conceitos metafísicos*.

Na linguagem, algumas combinações de nomes são permitidas, enquanto outras não o são. Mais especificamente, um discurso é formado por dois gêneros de sinais: os nomes e os verbos. Um discurso formado unicamente por nomes, ou um discurso formado unicamente por verbos, seria apenas uma sequência de palavras, não um discurso. Apenas uma combinação de nomes e de verbos pode nos dizer que algo é, foi, ocorre e, por isso, apenas uma combinação desse tipo pode ser considerada um discurso. Analogamente, ao se combinarem Ideias diferentes existem três possibilidades: ou elas podem se associar entre si, livremente; ou não podem se associar de nenhuma maneira, ou algumas delas podem se associar com algumas, mas com outras não (nem todas as combinações associativas são permitidas). Se, por exemplo, o Movimento pudesse associar-se ao Repouso, o Repouso

seria Movimento e o Movimento seria (ou estaria em) Repouso; por outro lado, o Movimento e o Repouso podem se associar com o Ser, caso contrário “ficariam excluídos da existência”. Resta o terceiro caso: apenas algumas associações são permitidas. Esse seria um caso análogo ao da combinação das letras na formação das palavras e das palavras na formação de frases: algumas combinações são válidas, outras são inválidas.

Assim, graças ao fato de os gêneros se prestarem a algumas associações e a outras não, é possível demonstrar também que “há um Ser do Não-Ser”, pois o Movimento, por exemplo, é outro em relação ao Ser e o mesmo em relação a si próprio. Há, assim, dois novos gêneros: o Mesmo e o Outro que participam, ambos do Ser, mas não se confundem com o Ser.

Platão estabelece uma concepção do Não-Ser, não como negação da existência, mas como Outro (*héteron*) em relação a uma forma determinada. Desse modo, o Não-Ser pode ser definido como sendo, não a negação do Ser (ausência de ser), mas como qualquer coisa que seja outro (diferente) do Ser: “quando falamos no Não-Ser isso não significa [...] qualquer coisa contrária ao Ser, mas apenas outra coisa qualquer que não o Ser. [...] Não podemos, pois, admitir que a negação signifique contrariedade, mas apenas admitiremos nela alguma coisa de diferente” (KAHN, 1997: 37). O não belo, por exemplo, participa do gênero outro em relação ao belo: como o gênero outro participa do ser, o não belo também participa do ser. Dessa maneira, a forma do Não-Ser pode combinar-se com a forma do Ser, pois o Não-Ser é o Outro do Ser (tudo o que não é igual ao Ser – a casa, o cavalo, o amarelo etc.) e não a negação do Ser.

Com isso, garante-se a existência das imagens e de graus intermediários entre verdade e falsidade. A imagem, cópia do original, seria justamente algo intermediário entre o Ser e o Não-Ser, pois ela é (tem existência própria), mas, por outro lado, ela não é o original. Assim, também é possível falar em discursos falsos, pois esses não são discursos que falam sobre o não Não-Ser, isto é, não falam nada, mas são discursos que dizem alguma *outra* coisa em relação ao que realmente deveriam falar.

Garantida a existência das imagens e das cópias, garante-se também a existência de um lugar ontológico para a linguagem. No diálogo *Timeu*, Platão aplicará esse resultado do *Sofista* em um contexto mais amplo. A linguagem funciona como o intermediário ontológico entre o reino das Ideias e o mundo sensível, sendo um a imagem do primeiro, imagem entendida aqui como o termo que serve de medida comum entre dois extremos e mantém,

assim, corretamente a proporção entre ambos. É o papel *analogico* da linguagem, portanto, que tentaremos esclarecer neste trabalho.

1. A analogia como princípio estrutural do mundo

No *Timeu*, Platão apresenta a sua cosmologia, isto é, uma teoria da origem e da organização do mundo sensível, justamente o aspecto do real sobre o qual ele havia afirmado, em diálogos como *A República* e o *Fédon*, não ser possível termos conhecimento. Como isso é possível? Como vimos, o próprio Platão submeteu sua teoria a uma dura autocrítica no diálogo *Parmênides*, de modo que os diálogos posteriores ao *Parmênides*, como o *Teeteto*, o *Sofista*, o *Político* e o *Filebo*, podem ser lidos como tentativas renovadas (e provavelmente inconclusivas) de corrigir e superar essa e outras aporias da Teoria das Ideias.³ Ou seja, Platão alterou a sua concepção da Teoria das Ideias e da relação destas com o mundo sensível. Estas alterações tornam-se mais evidentes quando consideramos o papel da linguagem no *Timeu*. A linguagem funciona como o intermediário ontológico entre o reino das Ideias e o mundo sensível, sendo uma imagem do primeiro, imagem entendida aqui como o termo que serve de medida comum entre dois extremos e mantém, assim, corretamente a proporção entre ambos.

Platão inicia a seção cosmológica do *Timeu* (1973: 27d ss), fazendo uma distinção entre o que sempre existiu, nunca teve um princípio e permanece sempre igual a si mesmo, e o que devém e nunca é, a todo instante nasce e perece sem nunca ser verdadeiramente. O primeiro é apreendido unicamente pela inteligência ajudada pela razão, enquanto o segundo é apreendido pela opinião “carente de razão” com a ajuda da sensação (27d-28a; também 52a).

Em qual dessas duas categorias se encontra o universo visível, objeto do estudo do *Timeu*? Ele é visível e tangível e, portanto, pertence às coisas que devém. Tudo o que devém deve ter tido um início, deve ter nascido em determinado instante e, portanto, deve ter uma causa (28a). A causa do universo é um Demiurgo (artesão) divino, benevolente e sem inveja, que deseja que todas as coisas participem da sua perfeição (29e).

A função desse Demiurgo é organizar uma matéria preexistente, a *chôra* (receptáculo), uma substância que não tem nenhuma qualidade determinada, é invisível, está em constante movimento e é concebida como sendo,

³ Uma das conclusões do diálogo *Teeteto*, por exemplo, seria que a separação entre mundo das Ideias e mundo sensível tornaria impossível a explicação do erro.

ao mesmo tempo, o lugar *onde* as coisas estão (espaço) e a origem *de* onde todas as coisas provêm e na qual se dissipam. O Demiurgo, usando como paradigma a ser imitado a Ideia do “Animal Eterno” ou “Vivente em Si”, impõe ordem a essa matéria sem forma, colocando nela uma alma e dotando essa alma de inteligência.⁴

Esta Alma do Mundo é organizada pelo Demiurgo da seguinte maneira:

Da combinação de uma substância indivisível que é sempre a mesma e a divisível que nasce nos corpos, [o Demiurgo] compôs uma terceira, uma espécie de substância intermediária. Por outro lado, no que diz respeito à natureza do Mesmo e do Outro, compôs também uma espécie intermediária entre a substância indivisível e a substância divisível. A seguir, tomando os três, reuniu-os numa Idéia única, forçando com isso a difícil natureza do Outro a se misturar com o Mesmo (PLATÃO, 1973: 35a).

A Alma do Mundo é formada por uma dupla mescla: primeiramente, Ser indivisível mesclado com Ser divisível resulta no Ser Intermediário; Mesmo indivisível mesclado com Mesmo divisível resulta no Mesmo Intermediário; Outro indivisível mesclado com Outro divisível resulta no Outro Intermediário; por fim, o Demiurgo ainda mescla o resultado dessas misturas (Ser, Outro e Mesmo Intermediários), para obter a Alma do Mundo.

Essa passagem torna-se compreensível se levarmos em consideração os resultados alcançados por Platão no *Sofista*. Nesse diálogo, Platão procura demonstrar que os seres devem ser considerados simultaneamente sob o duplo aspecto da sua unidade em relação a si mesmos e em sua diferença relativa às outras coisas. A Ideia de Mesa, por exemplo, tem uma unidade em si própria, na medida em que se diferencia das outras Ideias, mas também é múltipla, pois pode se instanciar em diferentes mesas concretas, cada uma com suas diferenças específicas. Uma mesa concreta, por outro lado,

⁴ Para os gregos, a alma é princípio de movimento espontâneo característico dos seres vivos (Cf. *Fedro*, 245cd). Todos os seres vivos têm como característica marcante a capacidade de se autolocomoverem, e um ser vivo, quando morre, torna-se algo inerte. Portanto, foi natural, para os pensadores gregos, identificarem vida e movimento, e eles chamaram o princípio que caracteriza os seres vivos de alma. E como o universo (o céu, as estrelas e os planetas) está em movimento, concluíram que ele deve ter uma alma. Assim, o movimento do universo é autogerado, é uma propriedade intrínseca a ele, não foi imposto de fora pelo Demiurgo, que apenas organiza o movimento já existente na matéria.

tem uma unidade em si por se diferenciar do resto dos objetos que não são mesas, mas também é semelhante a outras mesas concretas.

Assim, na terminologia do *Timeu*, Ser, Mesmo e Outro *indivisíveis* seriam as Ideias e os aspectos dos seres consideradas em sua unidade; Ser, Mesmo e Outro *divisíveis* seriam os aspectos das Ideias e dos seres considerados em sua multiplicidade (Ser, Mesmo e Outro podem se instanciar de diferentes maneiras), e a mescla intermediária expressaria a combinação de uno e múltiplo da qual é formado o universo e que é necessária para a sua inteligibilidade, como veremos a seguir.

Portanto, constatamos que, no *Timeu*, para explicar a relação entre Ideias e mundo sensível, Platão abandona a metáfora da participação (*methexis*), dominante nos diálogos do período médio (especialmente na *República* e em *Fédon*) e duramente criticada no *Parmênides* (131a-e), e passa a considerar essa relação como formada por uma *mistura proporcional e harmônica* de elementos diferentes.

Mas o que significa uma mistura ser *proporcional*? Na matemática, a proporção é uma relação entre dois termos A e C, tal que eles são proporcionais entre si se houver um terceiro termo B que pode ser colocado em relação tanto com A quanto com C. B serve, portanto, de “intermediário” ou de elo de ligação entre A e C, e dizemos que A está para B assim como B está para C (A::B::B:C). Como Platão expressa no *Timeu*:

Mas não é possível que dois termos sozinhos se combinem belamente sem um terceiro, pois se requer que no meio de ambos haja algum vínculo que os conecte. Bem, o mais belo dos vínculos é aquele que faz de si mesmo e dos termos por ele vinculados a maior unidade possível, e a proporção (*analogia*) é por natureza o que leva a cabo isto de maneira perfeita. Sempre que de três números, sejam sólidos ou planos, o primeiro está para o termo médio (*meson*) como o termo médio está para o último ou, em sentido inverso, o último está para o termo médio como esse está para o primeiro, de tal forma que o termo médio torna-se, alternadamente, primeiro ou último, e o primeiro e o último, por sua vez, se tornam termos médios: donde segue-se, necessariamente, que todos os termos cumprem a mesma função entre si e essa relação de identidade recíproca faz a todos serem um (1973: 31c-32a).

Quer dizer, na proporção, as relações entre A e B, B e C e A e C são intercambiáveis de tal modo que B, o termo médio, pode fazer o papel de A

ou de C e estes, por sua vez, podem funcionar alternadamente como termos médios: a relação $A:B::B:C$ também pode ser escrita $B:A::C:B$.⁵

Portanto, a *analogia* permite fazer uma relação entre dois termos diferentes, graças à existência de um termo intermediário que introduz uma medida comum (*summetria*) entre eles. Essa mescla proporcional é chamada também de *harmonia*, que, na definição de Rivaud, “é o que aproxima e mantém unidos, em detrimento das suas oposições, os elementos contrários dos quais as coisas são formadas”.

Queremos mostrar, a seguir, que a *analogia* tem também um importante papel na concepção de linguagem no *Timeu* e na relação entre o mundo sensível e o mundo das Ideias.

2. A linguagem como analogia

Em *Timeu*, Platão tem que lidar com um duplo problema: o estado atual do mundo, sujeito à alteração e à mudança, e a inacessibilidade dos princípios que organizam esse mundo.

Como já vimos, para Platão, o mundo sensível está em um constante processo de alteração e de mudança; é o domínio do real no qual “todas as coisas se transformam e nada permanece fixo” (2001: 440a), e, justamente por esse motivo, não é possível termos conhecimento dele, já que, se as coisas fluem, nós não podemos nomear nada: quando chamamos algo de branco, durante o intervalo de tempo que gastamos para pronunciar a palavra “branco”, ele já terá fluído para uma cor diferente (PLATÃO, 1990: 182c-d).

Mas se a linguagem apresenta uma fixidez que não permite captar a mobilidade do real, ela própria também está sujeita a alterações: as palavras, com o passar do tempo, são alteradas pela adição, supressão, transposição ou substituição de letras (PLATÃO, 2001: 394b). Platão admite que existe uma grande dose de convencionalismo no nosso uso da linguagem, pois, em regra, os nomes são atribuídos a certos objetos levando-se em consideração critérios de beleza ou de comodidade da pronúncia, e nada impede que possamos relacionar qualquer nome a qualquer coisa. Quer dizer, a linguagem também não tem fixidez (PLATÃO, 2001: 414e) e, sendo assim, ela é um instrumento inadequado para captar o mundo das Ideias, que são eternas, imutáveis, imóveis etc.

⁵ A teoria matemática das proporções foi desenvolvida pelo matemático Eudoxo, contemporâneo de Platão e associado à academia.

Esta dupla fraqueza da linguagem torna o *status* epistemológico do *Timeu* bastante interessante. Em nada menos do que em 17 passagens, somos avisados reiteradamente que a descrição de mundo aí apresentada é um *eikós lógos* ou mesmo um *eikós mythos*,⁶ um discurso (ou mito) apenas verossímil ou provável, não conhecimento ou ciência (*epísteme*), que, portanto, pode ser ou verdadeiro ou falso e está sujeito a correções.

Os comentaristas observam corretamente que o *status* provável do discurso de Timeu deve-se ao assunto tratado, isto é, à descrição do mundo sensível, sempre em devir e em movimento, constantemente passando do Ser ao Não-Ser e vice-versa, e do qual, por isso, não podemos obter um conhecimento exato e infalível, mas apenas uma opinião provável. Mas o que tem sido menos observado é que, na concepção de Platão, a linguagem também possui uma limitação inerente em expressar os princípios que organizam e dão alguma inteligibilidade ao mundo. Estes princípios são entidades abstratas fixas, eternas e imóveis e inacessíveis aos sentidos, como Platão afirma no *Político*: “As maiores e mais preciosas realidades não possuem imagens criadas que deem aos homens uma intuição clara, imagens que apontaríamos quando quiséssemos satisfazer a alma que nos interroga [...]” (285e-286a). Assim, é necessário procurarmos saber dar razão de cada coisa e compreendê-la, pois as realidades incorpóreas, que são as maiores e as mais belas, revelam-se à razão e somente a ela.

Mas, nesse caso, o que garante que o discurso do *Timeu* não seja apenas uma concatenação de palavras sem nenhuma ligação com o objeto descrito, seja o mundo sensível, seja o mundo das Ideias?

Para responder a essa pergunta, vejamos de forma mais detalhada como Platão concebia a ligação entre a linguagem e esses dois mundos.

No *Crátilo*, a linguagem nomeia objetos que estão no mundo, mas nome e objeto são independentes (430a). Como é possível, nesse caso, estabelecer

⁶ *Eikós lógos*: 29c; 30b; 40e; 48d; 53d; 55d; 56a; 56b; 57d; 59d; 68b; 90e. *Eikós mythos*: 29d; 59c; 68d. Mito é uma mensagem tradicional, um relato, uma *reunião* de fatos que ocorreram em uma origem fora do tempo e cujos protagonistas são seres sobrenaturais (deuses, heróis) que realizam ações extraordinárias que produzem ou organizam o mundo ou algum novo aspecto nele. É uma história considerada verdadeira, graças ao fato de ser um relato muito antigo e ao prestígio de quem narra. No *Timeu*, Platão não usa “mito” no sentido pejorativo tradicional, já presente entre os gregos, de uma história inverossímil (como em *Sofista* 242c: “histórias para crianças”). A diferença é que o relato de Timeu, apesar de se referir à origem do universo, baseia a sua correção não na autoridade de personagens ilustres do passado, que lhe teriam transmitido essa história, mas em seus próprios estudos (27d).

uma relação entre as palavras e seus respectivos objetos no mundo? Para isso, deve-se, primeiro, decompor os nomes em suas sílabas constituintes e essas sílabas em letras, até chegar aos elementos constituintes primitivos da linguagem; segundo, proceder a uma classificação dos objetos do mundo em gêneros e espécies, agrupando-os segundo suas semelhanças; por fim, relacionar as letras aos objetos e depois combiná-las formando sílabas que, reunidas, formam os nomes e os verbos que formam, por sua vez, o discurso (426c-427d).

Mas como se dá, efetivamente, a relação entre as letras e os objetos?

Essa relação seria uma relação de imitação (*mímesis*): as palavras teriam uma espécie de semelhança com a coisa que nomeiam: em *Crátilo* elas são concebidas como algo que *imita*, com maior ou menor grau de perfeição, a coisa nomeada. As palavras representariam os objetos da mesma forma como uma pintura representa uma paisagem: imitando-a, isto é, reproduzindo fielmente seus elementos (430b-34b). A verdade de uma afirmação seria julgada de acordo com a sua maior ou menor exatidão em representar os objetos, assim como se julga a exatidão de um quadro comparando a imagem aí reproduzida com a paisagem original.

Platão, porém, nota que semelhança não significa *igualdade*, entendida como *identidade*. Não pode haver uma identidade completa entre palavra e objeto, pois se a palavra fosse uma reprodução perfeita do objeto, ela apenas o duplicaria e eles seriam indistinguíveis: não poderíamos diferenciar o que é o nome e o que é a coisa nomeada (432d).

Portanto, a correspondência entre a linguagem e o mundo é uma imitação (*mímesis*), não uma imitação entendida como uma tentativa de reproduzir o real fazendo um retrato exato de cada característica dos elementos constitutivos do mundo, mas usando as palavras como meio, resultando em uma espécie de “pintura com palavras” (PLATÃO, 1990: 601a).

Na *República*, o conceito de *mímesis* é inicialmente usado como uma classificação estilística para diferenciar as obras *descritivas* em oposição às obras dramáticas. Em 395c, *mímesis* é aplicada à discussão sobre de quem os guardiões devem *imitar* o comportamento: refere-se, portanto, ao treinamento de um aprendiz que deve repetir o que o mestre lhe ensina. Em 605d, *mímesis* refere-se ao aspecto psicológico dos espectadores de uma tragédia que se identificam *passivamente* com o que está sendo representado (HAVELOCK, 1996: 37-39).

Porém, se na *República* o sentido dominante de *mímesis* é o de imitação *passiva*, onde o imitador se limita a reproduzir algo já existente, no *Sofista*

ela faz parte da arte da criação (*poiesis*). Em 265b, a *poiesis*, a arte produtiva que faz as coisas passarem do não ser ao ser, é dividida em *demiourgia* (arte divina) e arte humana. Ambas podem produzir coisas reais ou imagens (*eidolon*). As imagens, no caso de serem produções humanas, podem ser ou cópias que mantêm as proporções reais do objeto (*eikôn* - ícones), ou simulacros (*phantásmata*) cujas proporções são falsas (são falseadas pelos sofistas para enganar e/ou agradar a seu público – cf. 235d-236b). Portanto, Platão entende a *mímesis* também como a arte de criar algo ativamente.⁷ Esta produção *criativa* certamente deve basear-se em algum modelo, mas não se trata de copiá-lo de maneira estrita, ponto por ponto, mas, sim, de representar as suas proporções corretamente. Portanto, o nome não é uma duplicação exata de um objeto; ele não representa todas as características desse objeto: a sua função seria indicar apenas as essenciais – a essência do objeto.

E o *Sofista* é justamente o diálogo em que Platão procura determinar o *status* ontológico da imagem (entendida como cópia da realidade verdadeira) e garantir alguma forma de existência ao Não-Ser. Nele fica estabelecida a concepção do Não-Ser, não como negação da existência, mas como Outro em relação a uma Ideia determinada, e com isso garante-se, também, a existência das imagens e de graus intermediários entre verdade e falsidade. Portanto, tem razão Havelock, quando afirma que, no *Sofista*, “*mímesis* é usada para descrever um tipo de produção ou de discurso no qual a verdade é expressa de maneira apenas relativa ou condicional enquanto oposta às certezas absolutas da *episeíme* derivadas do mundo das Idéias” (1996: 51), uma observação que se aplica ao *Timeu*. Vejamos como:

A respeito da imagem (eílkonoV) e seu modelo (paradeígmatoV), temos que estabelecer as seguintes distinções, de modo que os discursos sejam naturalmente afins (sy+geneiV) àquilo de que são intérpretes. Por um lado, os discursos acerca do que é permanente e estável e manifesto ao intelecto devem ser permanentes

⁷ Conforme Chantraine, para os gregos, *eikôn* era o termo usado para se referir a qualquer obra *produzida* por pintores ou escultores. O aspecto ativo da criação de imagens também é destacado por Brisson, que chama a atenção para o fato de que no *Timeu* Platão usa, tanto para se referir à ação do Demiurgo produzindo o cosmos, quanto para fazer referência à ação do poeta “fabricando” um mito, três verbos: *plátto* – “fabricar, modelar, dar uma Ideia determinada a materiais maleáveis”; *suntíthemi* – “construir algo com materiais que se apresentam como pedaços para serem unidos”; e *poiéo* – “um fazer que implica um esforço para um acabamento”, “uma produção de uma ordem artificial agindo conforme uma especificação” ou técnica (BRISSEON, 2003: 259-261).

e inalteráveis. Por outro lado, os discursos que se referem ao que é copiado do modelo, enquanto falam de algo que é uma imagem, terão de ser verossímeis proporcionalmente aos primeiros (ὌντοV δὰ εἰκόνοV εἰκόταV Ἄνὰ λόγον τε Ἐκείνων ὌνταV) (PLATÃO, 1973: 29ac).

A linguagem teria o mesmo *status* ontológico dos objetos aos quais se refere: se ela se refere ao modelo eterno, será estável e inalterável; caso se refira à imagem (no caso, ao mundo, que é uma cópia do modelo), será apenas verossímil e deverá estar em *analogia* com o modelo eterno.

Teríamos, aparentemente, a seguinte hierarquia ontológica: 1) o modelo eterno ou o mundo das Ideias, 2) o mundo criado, cópia do primeiro, e 3) a linguagem que usamos para nos referirmos ao mundo. Nesse caso, a linguagem seria a cópia de uma cópia ou a imagem de uma imagem.

Mas a afirmação de que a linguagem pode referir-se *diretamente* ao modelo eterno, abre a possibilidade de uma segunda interpretação: que a linguagem não seja a cópia de uma cópia (imagem do mundo sensível), mas uma imagem do modelo eterno. Nesse caso, a linguagem poderia se referir, *em suas limitações*, tanto ao mundo das Ideias, quanto ao mundo sensível, funcionando como um intermediário ontológico entre ambos (PARAIN, 1942: 165).

A linguagem seria uma cópia do mundo das Ideias, porém não uma cópia feita por elementos idênticos aos daquele mundo, mas por elementos que mantêm entre si as mesmas relações que mantêm os termos que representam. Ela seria um *eikôn*, uma cópia não idêntica, mas que preserva as relações ao manter corretamente as proporções entre os termos. A linguagem teria, assim, uma função *analógica*, fornecendo uma medida comum entre o mundo das Ideias e o mundo sensível. Nesse caso, essa analogia não seria, evidentemente, uma analogia estritamente matemática, isto é, suscetível de ser expressa numericamente, mas *simbólica*, quer dizer, tratar-se-ia de proporção onde os termos não são números, mas as palavras, as Ideias, e o mundo sensível.⁸

⁸ A interpretação da linguagem como um intermediário ontológico recupera o sentido original do termo *lógos*. Conforme Chantraine, *lógos* provém de *légo*, reunir, juntar, escolher, isto é, reunir com critério, daí medida, proporção (*analogia*), isto é: reunir, relacionar duas grandezas ou duas coisas aparentemente distintas. Por isso, *lógos* pode significar tanto “palavra” quanto “relação matemática”. Em ambos os casos, *lógos* é entendido com a operação de reunir elementos díspares mediante algum critério.

Se a nossa interpretação da linguagem como um “ícone analógico” estiver correta, compreende-se por que, para Platão, a linguagem não é *completamente* convencional, mas também é capaz de expressar corretamente a essência de uma coisa (*Crátilo*). Como *eikôn* colocado entre o ser e a cópia, a linguagem pode representar ambos, sem, no entanto, confundir-se com ele. Ela “participa” do que representa de Ideia analógica e, assim, preserva tanto a sua semelhança quanto a sua diferença em relação ao “original”. Dessa Ideia, ela cumpre a sua função de distinguir e de manifestar a natureza das coisas (PLATÃO, 2001: 386e ss).

A linguagem apresenta, assim, uma função ontológica ordenadora do real, introduzindo proporção e simetria (medida comum) às coisas, de tal modo que, onde não há linguagem, não há proporção (ordem) e vice-versa.

Tudo estava em desordem quando a divindade introduziu proporção nas coisas, tanto nelas quanto em suas relações recíprocas, na medida e na maneira em que elas admitiam proporções e simetria (Ánáloga ka~ sýmmetra). Pois no começo nenhuma coisa participava (meteicden) de proporção, a não ser por acaso, não havendo nenhuma que merecesse ser designada pelos nomes que hoje lhes aplicamos: fogo, água e o restante (69b).

Algo desordenado (sem medida) é algo sem nome (*álogon*). A introdução dos nomes introduz também a ordem entre os seres. Dessa Ideia, a linguagem é “naturalmente afim” ao real (PLATÃO, 1973: 29b) ou, mais literalmente, é *congênita* (sy+geneiV), “nascida junto” com ele.

Conclusão

Em resumo: a linguagem é *mimesis*, imitação ou criação ativa de uma cópia (imagem) de acordo com um modelo. Uma imagem reproduz um modelo, mas não é um retrato ou um espelho deste: ela não replica cada aspecto do original, e, sim, procura simbolizar a sua estrutura, isto é, mostrar as relações entre seus elementos (*Crátilo*). Se ela reproduz corretamente essas relações, ela manterá as proporções do original, e teremos um ícone (*eíkos*); caso contrário, teremos um simulacro (*Sofista*).

Mantendo as proporções corretas da estrutura do original, a linguagem será um *análogo* a esse e poderá funcionar como um *intermediário* ontológico entre o mundo das Ideias e o mundo sensível, relacionando-os por meio de uma medida comum: a sua própria estrutura (PLATÃO, 1973).

A linguagem é o *intermediário* ontológico entre o mundo das Ideias e o mundo sensível, funcionando como termo médio ou medida comum entre os dois extremos, isto é, como uma imagem que reproduz corretamente as proporções do original, ou seja, mantém uma analogia com aquele. Assim, o entrelaçamento de palavras (verbos e nomes) na linguagem corresponderia à comunhão das Ideias (Ser e Não-Ser, Limite e Ilimitado, Mesmo e Outro) no plano inteligível (PLATÃO, 1972: 240b). Mas isso não significa que qualquer frase que pronunciemos seja verdadeira, pois a linguagem não é igual às Ideias, mas sua imagem.

Dada essa limitação da linguagem, parece que é nesse nível epistêmico que o ser humano, inclusive o filósofo, deve trabalhar: seres limitados vivendo em um mundo em constante mudança, nossa tarefa é dar-lhe algum sentido, tentando construir “discursos prováveis”, conscientes de que a verdade assim alcançada será sempre limitada e sujeita a correções.

Por esse motivo, Sócrates, se, sob vários aspectos, acerca de muitas questões – os deuses e a gênese do mundo –, não nos for possível formular uma explicação exata em todas as minúcias e coerente consigo mesma (omologoumænouV lógouV), sem a mínima discrepância, não tens o que admirar-te. Dar-nos-emos por satisfeitos se a nossa não for menos plausível (eĩkótaV) do que as demais sem nos esquecermos que tanto eu, o expositor, como vós outros, meus juízes, participamos da razão humana, razão de sobra para aceitarmos, em semelhante assunto, o mito mais verossímil (eĩkóta mÿjðon), sem pretendermos ultrapassar os seus limites (29cd).

Assim, o relato de *Timeu* apresenta uma semelhança que se sabe apenas parcial com a realidade; ele cria uma imagem do mundo, mas não como *mímesis* (imitação-retrato), e, sim, como um *eikôn* (ícone) que reproduz em palavras a semelhança deste mundo com a estrutura das Ideias – 29b, 29d, 92c (OSBORNE, 1996: 186-188): trata-se de um “*modelo* explicativo do Universo” (BRISSEON; MEYERSTEIN, 1995: 45).

Nesse sentido, Platão nos oferece no *Timeu* um esforço deliberado de criar (*poiesis*), por meio do discurso e da imaginação (HADOT, 1983: 122), uma imagem do mundo que *exemplifica* (OSBORNE, 1996: 188) a estrutura e os princípios pelos quais o cosmos é organizado. Trata-se, portanto, de uma *invenção* (não arbitrária, porém) da imaginação, que tem por objetivo *sugerir* ou *evocar* a combinação harmoniosa de unidade e multiplicidade

feita artisticamente pelo Demiurgo e construir um poema cósmico (HADOT, 1983: 113).

Referências Bibliográficas

BRISSON, L. Presentation. In: Platón. *Timée* – Critias. Paris: GF Flammarion, 1999.

_____; MEYERSTEIN, F. W. *Inventing the Universe*. New York: State University of New York, 1995.

CHANTREINE, P. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. Paris, 1968-1980.

FREDE, M. Plato's Sophist on false statements. In: KRAUT, R. (Ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

HACKFORTH, R. False statement in the Sophist. *Classical Quarterly*, n. 39, p.56-58, 1945.

HADOT, P. Physique et Poesie dans le Timée de Platon. *Revue de Theologie et de Philosophie*, n. 115, p. 113-133, 1983.

HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. Campinas: Papyrus, 1996.

KAHN, C. H. *Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser*. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1997.

KIRKHAM, R. L. *Teorias da verdade*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

LOUX, M. J. *Metaphysics*. London and New York: Routledge, 1998.

LYCAN, W. G. *Philosophy of language*. London; New York: Routledge, 2001.

OSBORNE, C. Creative discourse in the Timaeus. In: GILL, C.; MCCABE, M. (Ed.). *Form and Argument in Late Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

PARAIN, B. *Essays sur le logos platonicien*. Paris: Gallimard, 1942. p. 81-86.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

_____. *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA 2001.

_____. *Fédon*. Coimbra. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Livraria Minerva, 1988.

_____. *Górgias*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. *Hípias Maior*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Inic, 1989.

_____. *Ménon*. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Edições Loyola; PUC-Rio, 2001.

_____. *Parmênides*. Tradução, apresentação, notas de Maura Iglesias; Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Edições Loyola, 2003.

_____. *Político*. São Paulo. Tradução de Jorge Paleikat; João Cruz Costa. Abril Cultural, 1972.

_____. *Sofista*. Tradução de Jorge Paleikat; João Cruz Costa. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1972.

_____. *Teeteto*. Tradução de Manuel Balasch. Barcelona: Editorial Anthropos, 1990.

_____. *Timeu*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

RIVAUD, A. Notice. In: Platón. *Oeuvres Completes*. Tome X: Timée – Critias. Paris: Societe D'edition, 1949.

Recebido em fevereiro 2012
Aceito em abril 2012