

O §607A DA *REPÚBLICA* COMO INTRODUÇÃO AO *TIMEU*

FABÍOLA MENEZES DE ARAUJO¹

RESUMO

Na *República* Platão teria chegado ao cume de uma querela antiga (*diafora palaías*): a que envolve a poesia e a filosofia. No §607b vemos a poesia ser expulsa da *polis*. O verbo de que o filósofo se utiliza não deixa dúvidas: trata-se da expressão *apostelemon ek*, onde *ek* desempenha a função de advérbio de lugar — para fora. “*Ek tes poleus apestelomen*” pode significar “banir para fora da cidade”. Diz Sócrates então: “Deve ser rememorado (*anamnesteisin*) que a poesia deve ser expulsa da *polis*: pelo λόγος.” (§607a) Na frase seguinte à famosa expulsão, no entanto, o filósofo reconsidera. Diz que se acaso os amantes da poesia puderem defendê-la, em sendo esta defesa “sagrada (ὅσιον) e verdadeira” (ἀληθές) a poesia poderá ser acolhida (καταδέχομαι) em *Kallipolis*.

Palavras-chave: Poesia. *eidolon*. *eicon*. *logos*. *nous*.

INTRODUÇÃO: POESIA *VERSUS* FILOSOFIA

No §607b da *República*² aparece a questão de que se a poesia deve ser expulsa de *Kallipolis*. Sócrates diz na ocasião: “Deve ser rememorado (ἀναμνησθεῖσιν) que a poesia deve ser expulsa da *polis* (ἐκ τῆς πόλεως ἀπεστέλλομεν): pelo *logos* (λόγος)” (§607a). Na frase seguinte à expulsão, no

¹ Pós-doutoranda na ECO- UFRJ. Doutoranda pela PUC - Rio em Filosofia Antiga. E-mail: confabulando@gmail.com.

² Tradução de Carlos Alberto Nunes. 4 ed. (rev. e bilingue). Belém/PA: Edufpa, 2016. Daqui por diante referida apenas como Platão, 2016.

entanto, o filósofo reconsidera; diz que, não os poetas, mas se os amantes da poesia puderem defendê-la, em sendo esta defesa “sagrada (ὄσιον) e verdadeira (ἀληθές)” a poesia poderá ser acolhida na cidade mais bela. Nos termos de Sócrates, trata-se de uma *diafora palaia*³ — querela antiga — perante a qual talvez estejam a um só tempo juntas e separadas: poesia e filosofia. O filósofo ainda impõe um último critério ao qual a poesia deverá atender para ser re-admitida naquela espécie de Pasárgada — a cidade ideal: ser útil, proveitosa (ὠφελίμη, §607c).

Não deixa de ser curiosa a reflexão ou inflexão socrática acerca da possível impertinência da poesia para a cidade — pois não seria um exagero dizer que Platão ele mesmo talvez se utilize da linguagem dos trágicos⁴ — mimética, imaginativa — em quase todas as suas obras. Talvez seja até impossível distinguir nesta obra uma linguagem que não faça uso de imagens, e, nesta medida, que não se faça poética⁵. Por vezes a poesia

³ Sócrates faz uso da palavra *palais* na passagem seguinte: “ὄτι παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ” (*palais men diafora filosofia te kai poietique*) (Pl., R. 607b); esta « diferença entre a filosofia e a arte poética » não é uma simples diferença *eidetica* ou conceitual, mas uma verdadeira disputa, como se pode compreender pelos múltiplos sinais citados pelo filósofo: seis exemplos de injúrias recíprocas das quais nós não conhecemos as fontes.” Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0167%3Abook%3D10%3Asection%3D607c>>.” Acesso em 29 de julho de 2018. CONSTANTINIDÈS (2013), faz-nos lembrar do argumento de Nietzsche, que defende que Platão teria expulso sim a poesia, e isto para ser melhor do que os demais poetas da Heláde. Cito: “É preciso considerar Platão: ele nega toda outra grandeza! Homero, os artistas plásticos, a prosa, Péricles – e, para suportar Sócrates, ele o transforma!” (Nachlass/FP 1883 8[15], KSA 9.386-7, *apud* CONSTANTINIDÈS, Yannis. Os legisladores do futuro. As afinidade dos projetos políticos de Platão e de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 32, 2013, p. 122).

⁴ A poesia é celebrada sobretudo em seis dos diálogos platônicos, a saber: *Lísis*; *Hípias Maior* e *Hípias Menor*; *Fedro*; *Leis* e *Ion* — e é tida como capaz de trazer entusiasmo já em sua simples evocação. Há nestas obras fortes indícios de que a dialética deva estar a serviço da piedade, isto é, a serviço de um plano onde os mortais fiquem a serviço dos imortais. PLATÃO. *Platonis Opera*. BURNET, John (ed.) *Platonis Opera*. Tradução do grego: Projeto Perseus, 1903. Oxford University Press. 1903. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167>> Acesso em: 05/07/2017. Daqui por diante referida apenas como Platão, 1903.

⁵ A linguagem matemática — *dianoia* — talvez pudesse ser lembrada como uma linguagem

surge inclusive como consumação do pensamento socrático⁶. Mas se a questão da pertinência da poesia é colocada pelo filósofo, talvez seja porque a investigação mesma seja capaz de nos levar a algum lugar. Pensemos: após questionar a validade da poesia no *Livro X*, o que mais na *léxis*⁷ vem a ser dito sobre o fenômeno da poesia? Que ascender ao plano do sagrado e do verdadeiro é uma prerrogativa de que todos aqueles que ousem sair em sua defesa não poderão prescindir. Mas como ser divinizado, como é possível isto? A seguinte questão se faz pertinente: como realizar a ascensão ao sagrado e ao verdadeiro seguindo os desígnios platônicos? Na própria investigação talvez se anuncie um princípio de método capaz de ser a/ na ascensão, a saber: o dialético; método, aliás, indicado pelo autor, e isto performaticamente: primeiro aventa-se a hipótese do ‘não ser’ da poesia; que pode tornar possível a investigação; depois, pelo método, pergunta-se mais:

não poética, se o seu campo de atuação, desde muito antes de Pitágoras, não se separasse da música e, logo, da poesia. Além disto, sobretudo a matemática se utiliza de imagens, a exemplo de na geometria e na estereometria, que só podem ser compreendidas como artes não poéticas se acaso não nos pautarmos no sentido originário de poesia, segundo o qual o poético seria simplesmente o feito. Segundo o dicionário Beekes (BEEKES, Lucien van. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden, Boston: Brill, 2010): poieo (ποιεω) é “fazer”: A 2 criar, trazer a existência.

⁶ A despeito do Sol na *República* ser referido como parte de um pensamento não imagético, e assim como que sendo o *nous* ele mesmo, a palavra-imagem do Sol não deixará de servir de metáfora do Bem, ou mesmo do *nous* (Platão, 2016, §509a) e, logo, de uma imagem que se realiza poeticamente. No grego: “ὄε καὶ ἀλήθειαν, ὡσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἠλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ’ ἠγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὔτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ’ ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἠγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ’ ἐπιμειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν” (Platão, 1903, §509a).

⁷ Segundo Benoit (2017) a *léxis* pode ser rastreada junto aos símbolos referenciais do sentido da obra (sobretudo as *datas*) colocadas pelo próprio pensador grego ao longo de toda a sua obra. É empregada na *léxis*, segundo Benoit, uma purificação tanto da cidade quanto do discurso que terá lugar nesta: “O programa de educação dos guardiães começa com o estudo dos mitos produzidos pelos poetas. (...) Mas, para isso, são fixadas regras precisas na instância da *léxis* (deve-se reduzir o caráter mimético) e na instância do conteúdo (não se devem descrever ações más ou indecorosas, sobretudo, quanto aos deuses). Os guardiães terão, assim, como primeira educação as imagens poéticas que não enganam, imagens cujo caráter de simulacro já foi dominado e submetido às regras dos logos.” (Benoit, 2017, p. 127).

como e quando se realiza a poesia, ou até, o ser da poesia é prestável para que afinal? Propondo seguir a *lexis* (λέξις) platônica, Benoit⁸ (2017) nos levou a supor que após a expulsão da arte poética de *Kallipolis* há um ato poético radical: colocará *aí*, na *lexis*, mais precisamente no íterim entre a *República* e o *Filebo*, nada menos do que uma rapsódia⁹ (ῥαψωδίας, 2003, §21b). Após instar a querela acerca da impertinência da poesia na *polis*, na e pela *lexis*, teremos senão o maior dos atos poéticos : a poesia da criação do *cosmos*, e talvez também do tempo. Agora veremos como esta modalidade de dialética — do 'não-ser para o ser' da poesia — pode favorecer, senão uma ascensão a outro plano, certamente uma possibilidade tão divina quanto, a saber: a de descobirmos no que consiste o sagrado e o verdadeiro para o filósofo grego¹⁰.

A RAPSÓDIA DE SOLON ATENDE AOS CRITÉRIOS DISPOSTOS NO LIVRO X DA REPÚBLICA?

Timeu é astrônomo (Platão, 2011¹¹, §27a) , e enquanto tal, pôde atender perfeitamente ao primeiro critério disposto por Sócrates no §607 como qualidade imprescindível aos amantes da poesia (φιλοποιηται) que quiserem defendê-la: não serem poetas. Ademais, ao falar da poesia de

⁸ Cf. também capítulos 8 e 9 da *Odisseia Platônica* (Benoit, 2017, p. 139-180); quem leu esta obra poderá notar como ela nos serve de referência constante.

⁹ Rapsódia é o termo arcaico para a poesia que, no âmbito, grego, é transmitida de forma oral e se realiza de maneira performática, sendo acompanhada de música. A música, em solo grego, sempre se realiza junto à poesia. (Cf. Torrano, 2013)

¹⁰ Os capítulos 8 e 9 da *Odisseia Platônica* (2017, p. 139-180), sobretudo, nos serviram de guia para a presente pesquisa. Agradecemos ao prof. Hector Benoit, além da escrita, a acolhida, assim como os comentários tecidos a nossa pesquisa a partir da comunicação realizada no XIV Colóquio Internacional do CPA em setembro de 2018 na Unicamp realizado sob sua organização.

¹¹ *Timeu-Critias*. trad.: Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, daqui por diante referida apenas como Platão, 2011.

Sólon a partir do §21b do *Timeu* a personagem homônima trata de garantir, a um só tempo, sua fala como sagrada e verdadeira: por um lado, a narrativa é contada a partir do *nous* (Platão, 1903, κατὰ νοῦν, §17c¹²), isto é, a partir do pensamento ou inteligência capaz de enxergar o âmbito do eterno sagrado, invisível à maioria; por outro lado, Timeu apresenta uma narrativa que se pretende histórica (μεγála καὶ θαυμασtà, §20e¹³) ou estórica¹⁴, e verdadeira (παντάπασι γε μὴν ἀληθοῦς, §20d10-11¹⁵). Cito Benoit (2017, p. 144):

“Sócrates ressalta considerar importante que se esteja recorrendo a um discurso verdadeiro e não mítico. Como diz ele literalmente: ‘além disso, é de considerável importância que não se trata de um mito fabricado (το τε μη πλασθεντα μυτον), mas sim de um discurso verdadeiro (αλητινον λογον)¹⁶. E ainda reafirma: ‘como e onde encontraríamos outros caminhos, se abandonamos este?’ (§26d).”

Para alcançar o discurso verdadeiro, propriamente histórico, o astrônomo será perpassado pelo trabalho de “penetrar a natureza do todo

¹² Sobre o *nous* ou a *nóesis*, Benoit comenta: “Domínio do puro inteligível, domínio da ciência suprema, a dialética. Aqui, as hipóteses não são mais consideradas como princípios, mas, sim, como simples hipóteses. As hipóteses se tornam degraus (επιβασεις) e impulsos (ορμας) para alçar-se, para alar a *dianóia*, a racionalidade analítica, e se elevar até ‘o que não é hipotético, o ἀνυπόθετον, isto é, aquilo que nada pressupõe, aquilo que ao contrário é pressuposto de tudo, pois é o princípio e o poder de tudo (την του παντος ἀρχήν) (*República*, §510b, *apud*. Benoit, 2017, p. 129).

¹³ Platão, 2011, p. 79, Cf. nota 17 “trata-se de uma expressão formular do próprio discurso histórico.”

¹⁴ Estórica na medida em que herdada de uma antiga tradição (ὄδε οὖν ἡμῖν λόγον εἰσηγήσατο ἐκ παλαιᾶς ἀκοῆς, §20d).

¹⁵ E ainda: “Conta desde o princípio o que relatou e como relatou Sólon e da boca de quem ouviu como sendo verdadeiro” (Platão, 2011, p. 81, “λέγε ἐξ ἀρχῆς; ἢ δ’ ὅς, ‘τί τε καὶ πῶς καὶ παρὰ τίνων ὡς ἀληθῆ διακηκῶς ἔλεγεν ὁ Σόλων.”1903, §21d)

¹⁶ Em grego: “ἐπὶ τάληθες δεῦρο θήσομεν ὡς ἐκείνην τήνδε οὔσαν, καὶ τοὺς πολίτας οὖς διενεοῦ φήσομεν ἐκείνους τοὺς ἀληθινοὺς εἶναι προγόνους ἡμῶν, οὖς ἔλεγεν ὁ ἱερεὺς. πάντως ἀρμόσουσι καὶ οὐκ ἀπρασόμεθα λέγοντες αὐτοὺς εἶναι τοὺς ἐν τῷ τότε ὄντας χρόνῳ. κοινῆ δὲ διαλαμβάνοντες ἅπαντες πειρασόμεθα τὸ πρέπον εἰς δύναμιν οἷς ἐπέταξας ἀποδοῦναι. σκοπεῖν οὖν δὴ χρή, ὡ Σώκρατες, εἰ κατὰ νοῦν ὁ λόγος ἡμῖν” (Platão, 1903, §26d).

(περὶ φύσεως τοῦ παντός) partindo da gênese do *cosmos* (ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως)” e de terminar seu discurso “com a natureza dos homens (εἰς ἀνθρώπων φύσιν) (§27a).” (Benoit, 2017, p. 144).

Por meio do que fora transmitido a Solon por sacerdotes egípcios (ἱερέων ἐμπείρους, 1903, §22a), e deste ao avô de Crítias, podemos nos ater à poesia defendida no *Timeu* como capaz de marcar o início¹⁷ dos que agora nela habitam, isto é, dos descendentes de Solon. Antes disto, conquanto, se faz oportuno que nos atenhamos ao modo como esta narrativa deverá ser lida seguindo-se a *lexis*, isto é, segundo-se o ato de fala do próprio filósofo.

A RAPSÓDIA DE SOLON COMO UM DISCURSO ICÔNICO

Primeiro, é preciso acentuar que a poesia recitada por Timeu trabalha com um modo de exposição de imagens que já vinha sendo exercitado durante toda a República, aí as imagens são referidas como devendo ser não *eidolon* mas *eicon*¹⁸; sobre isto Benoit assevera o seguinte: “(Há que se fazer a) distinção entre o que significa discursar a respeito de uma imagem (*eidolon*) e o que significa fazer um discurso sobre um modelo (*eicon*)” (2017, p. 146; acréscimos nossos entre parênteses¹⁹). Há muito de surpreendente

¹⁷ “a gênese histórica dos homens ideais, na qual se entrecruzariam os cidadãos da República com o passado de Atenas descoberto por Sólon entre os sacerdotes egípcios” (BENOIT, 2017, p. 144)

¹⁸ Aqui cabe um parêntese: a palavra *aletheia*, segundo Heidegger (2012) traria consigo a mesma carga semântica - de desvelar-se em se velando. Cabe aqui mais a possibilidade de nos elevarmos ao poder ou à possibilidade de ouvirmos/vermos fenômenos (*phainomenon*) como divinos ou como possibilidades de um vir-a-ser específico : o que habita por detrás das imagens a que temos acesso e que deve poder ressoar desde a seguinte pergunta — desde onde e de que modo cada imagem acontece? Tratar-se-ia de uma aposta na postura fenomenológica que trata os problemas filosóficos e as imagens que servem a estes problemas como aquilo realmente se pode ser.

¹⁹ “Timeu discute qual o tipo de modelo contemplou o autor do mundo para produzi-lo. Responde (...) algo idêntico, uniforme, eterno, algo que é objeto de reflexão e de inteligência (§29a).” (Benoit, p. 146). E ainda, sobre *eikasia*, cito Benoit, 2017, p. 128: “é o saber que se sabe como não saber.

na diferenciação entre *eicon* (de onde advém a palavra “ícone”) e *eidolon* (de onde advém a palavra “ídolo”). Sobrinho (2016²⁰) comenta que enquanto o termo *eicon* (que Benoit traduz por modelo) sinaliza para o que há ‘por trás’ da imagem, o termo *eidolon* fixa o movimento da visão. Tratar-se, por conseguinte, do modo de exposição que pauta-se pelo *eidolon* de uma imagem capaz de manter o encoberto disponível para ser descoberto. Já na exposição da imagem enquanto *eidolon* o olhar ficaria refém do que vê, fixando-se, a exemplo do que acontece nos casos de idolatria. Nesta perspectiva, ‘um ícone’ nunca seria ‘em si mesmo’ mas sim por referência a outro ou outros fenômenos que podem ser desvelados junto à imagem em questão.

Na *lexis* platônica, antes mesmo da polêmica acerca da impertinência da poesia para a *polis*, o modelo (*eicon*) será diferido como capaz de causar um *logos* inquebrantável, cito Benoit: “Seguindo a imutabilidade de um modelo eterno, o discurso e os raciocínios são fixos e inquebrantáveis.” (2017, p. 146).” Somos levados a perguntar qual a necessidade de um modelo capaz de alicerçar um *logos* inquebrantável, e qual seria o modelo em questão no âmbito da *lexis*. A pertinência de um modelo sob o signo do *eicon* seria a de fazer valer o discurso poético, ou, ao menos, icônico, como capaz de causar um pensamento inquebrantável, e, assim, talvez de uma filosofia primeira. Benoit ratifica a diferença entre estas duas espécies de discurso: “No caso do *logos* sobre um modelo (*eicon*), estamos no domínio do ser e da verdade, ao contrário, no caso do *logos* sobre uma cópia (*eidolon*), estamos no domínio do devir e da crença” (2017, p. 146). A descoberta, conquanto, deste *logos*

Corresponde, na educação, à poesia.”

²⁰ SOBRINHO, Rubens. Deus sem Ser e Ser divino. *Educação e Filosofia*, v. 30, n. Especial, p. 151-167, 2016. ISSN 0102-6801. DOI: <<http://dx.doi.org/10.14393/REVEDFIL.issn.0102-6801.v30nEspeciala2016-p151a167>>. Acesso em 11/12/2108.

capaz de causar o inquebranto do corpo do *cosmo* como um todo²¹ se dará apenas no *Timeu*. Se se trata, no discurso que tem lugar aí, de ser marcado por ícones; resta saber em que medida este discurso, referido como inquebrantável, será capaz de causar também inquebrantos. Tentemos agora pensar em que medida vem a ser preterido, no *Timeu*, o discurso idólatra em prol de um *logos* icônico.

Estamos vendo que, na *léxis*, a distinção entre o *logos que permite o ser e a verdade e o que não os permitem* nasce muito antes da polêmica acerca da impertinência da poesia para a *polis*. É possível encontrar-se, segundo Benoit (2017, p. 146), inclusive, uma similitude, uma homologia entre o referido no *Livro VI* da *República* acerca da problemática *eidolon versus eicon* e o modo como será traçada a rapsódia de Solon no *Timeu*. Nisto, inclusive, volta a pertinência da noção de mito, cito: "as mesmas distinções feitas por Sócrates na narração da *República*, aquelas da linha do conhecimento (*Livro VI*), afirma *Timeu*: isto que o ser (*ουσια*) é para o devir (*γενεσιν*) a verdade (*αληθεια*) é para a crença (*πιστιν*)" (§29c, *apud* Idem) arremeda o pensador brasileiro no sentido de evidenciar que na evolução da *lexis* tratar-se-á de ter lugar o ser e a verdade, ainda que, neste momento, seja acirrado não somente a dialética mas, sobretudo, um discurso icônico ou modelar. A homologia entre a alegoria da linha e a recitação da rapsódia de Solon se daria não apenas a medida que, em ambos, há o predomínio da imagem enquanto modelo (*eicon*) em detrimento da imagem vazia que transparece a noção de *eidolon*; mas sobretudo no sentido de que, nos dois mitos, há o favorecimento do primeiro. E se assim o é não será por outro

²¹ Cf. Trindade, José. Alma no *Timeu*. *Eikasia*. Revista de Filosofia, 12, Extraordinario I (2007). Disponível em: <<http://www.revistadefilosofia.org/12-6.pdf>> Acesso em 11/12/2018. Não é desprovido de interesse que 'causar inquebrantos', em bom português, diz fechar o corpo, e ter corpo fechado ser livre de mau olhar, dentre outras qualidades.

motivo senão o de que, por meio dos ícones míticos da linha e da rapsódia temos oportunidade de favorecer o exercício do *nous* divino por parte dele mesmo:

"Posto isso, afirma *Timeu* que 'segundo o discurso verossímil (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα), é preciso dizer que o nosso mundo, que é um ser vivo dotado de uma alma provida de intelecto (ζῶον ἔμψυχον ἔννοον), na verdade, foi engendrado após a decisão reflexiva de um deus.' (§30b-c).²²" (Benoit, 2017, p. 146-147, grifo nosso.)

É afirmado que se trata de uma alma provida de *nous* (ἔννοον) que foi engendrada após uma decisão antecipativa deste mesmo deus ou desta mesma alma. Trata-se de uma ótima definição de *nous*: uma reflexão divina acerca do realizar-se de sua própria divindade. Assim, a homologia referida, entre a alegoria da linha e o *Timeu*, é consumada sobretudo no seguinte sentido:

"*Timeu* parece estar de acordo com Sócrates quanto à oposição radical entre ser (ουσία) e devir (γενεσις), quanto à divisão entre inteligível e sensível e quanto ao processo de participação entre as ideias e as coisas sensíveis a partir de uma relação mimética, ou seja, (tendo) a ideia como paradigma e o ente sensível como cópia" (Benoit, 2017, p. 145).

²² No grego, o §30b: "λογισάμενος οὖν ἠύρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὲ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστᾶς τὸ πᾶν συνετεκταίετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειρασμένως. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ."

Para onde a evolução da *lexis* se encaminhará, contando com a suposição de que podemos participar do inteligível a partir de uma relação mimética, ou seja, (tendo) a ideia como paradigma? Supomos que diretamente para o encontro do lugar de onde provêm as ideias. E que lugar será este senão o lugar engendrado após a decisão reflexiva de um deus — às ideias, no *nous* pelo *nous*?

DO LIVRO X AO ADVENTO DO DEMIURGO: AS PISTAS DA *LEXIS*

Platão, em sua obra, chegará trazer o advento de um deus, mas para isto o filósofo faz questão de frisar, como estamos vendo, a distinção entre o discurso verdadeiro de outro, em que vigora apenas o *eidolon*. No Livro X não será diferente. Aí, a distinção entre uma poesia que dista "três pontos" *tanto* da *physis* (τρίτος τις ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀληθείας πεφυκώς, §597e) *quanto* da verdade (τρίτον μὲν τί ἐστὶν ἀπὸ τῆς ἀληθείας; §602c) de uma outra, que se encontra na natureza, obra de deus (μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὔσα, ἣν φαίμεν ἄν, ὡς ἐγώμῃ, θεὸν ἐργάσασθαι, §597b) é mais uma vez retomada. E se esta distinção se faz tão imperiosa é exatamente porque entre um discurso verdadeiro, capaz de se sintonizar com o próprio advir do *cosmos*, de outro, incapaz de fazê-lo, há não apenas uma distância grande mas um perigo enorme: está em jogo a possibilidade de tornar o próprio discurso filosófico atento para a sua própria disposição divina. *A expulsão da poesia, neste sentido, além de um movimento dialético deve ser compreendida como um movimento retórico.* Esta expulsão é para valorizar a arte poética que vem a tona em seguida, mediante a qual pode ter nascimento não apenas um *logos* mas um deus capaz de se articular na reunião entre *nous* e *physis*. De outro modo, é porque a verdade nasce mediante esta reunião — entre *logos*, *nous* e *physis* — que a crítica à poesia se faz tão fundamental: será a crítica

que viabilizará a unidade; de outro modo, será a análise que viabilizará a síntese²³.

No *Livro X* são deixadas algumas pistas que apontam no sentido de antecipar a concepção da verdade como reunião entre *logos*, *nous* e *physis*. É dito, por exemplo, que o *nous* (έννοεῖς, 611a5) é instado a investigar se as almas vêm a ser várias, poucas ou apenas uma, e em que medida *aí* vem a ser também uma entidade 'mortal' necessária para tornar tudo 'imortal'. Cito:

"Hás de compreender que as almas terão de ser sempre as mesmas, pois não poderão diminuir em número (...) Bem sabes que, se alguma coisa nova se tornasse imortal, teria de provir do que é mortal, acabando tudo por tornar-se imortal (ἐκ τοῦ θνητοῦ ἄν γίγνοιτο καὶ πάντα ἄν εἶη τελευτῶντα ἀθάνατα)"²⁴. (*Livro X*, §611a, 2016, p. 827)

Podemos ver que, já no *Livro X*, é apontada a necessidade de que exista uma entidade "mortal", proveniência de tudo o que virá a ser elevado à imortalidade. Ousamos ler que a *physis* tem lugar exatamente nesta conjunção — mortal / imortal — que irá ser reunida pelo *logos* poético no *Timeu-Crítias*, e isto seguindo-se o *nous*. Mas como, exatamente, se realiza esta conjunção? Serão eleitas algumas entidades²⁵, no *Timeu*, destacadas como mortais e também femininas, e que serão tomadas como proveniência, origem, da conformação do *cosmos*. A medida que estão à disposição do

²³ De outro modo, a crítica ou a análise não fará sentido *léxico* se não tiver sido compreendida a poesia enquanto capaz de ser na verdade.

²⁴ No grego, o §611d: "οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ αἰεὶ ὄν εἶναι: εἰ δ' αἰεὶ ὄν, ἀθάνατον. ἀνάγκη, ἔφη. τοῦτο μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, οὕτως ἐχέτω: εἰ δ' ἔχει, έννοεῖς ὅτι αἰεὶ ἄν εἶεν αἱ αὐταί. οὔτε γὰρ ἄν που ἐλάττους γένοιτο μηδεμιᾶς ἀπολλυμένης, οὔτε αὖ πλείους: εἰ γὰρ ὅποιον τῶν ἀθανάτων πλέον γίγνοιτο, οἷσθ' ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ ἄν γίγνοιτο καὶ πάντα ἄν εἶη τελευτῶντα ἀθάνατα."

²⁵ São precisamente cinco noções, que, por hábito, são resumidas na noção de *Khora*. Cf. §50c2; §50d2-3; §50d3; §51a5; §88d7)

Demiurgo são capazes de tornar tudo, ou mais precisamente a alma, imortal. A noção de *hypodochê* (ὑποδοχήν, §49a6²⁶), por exemplo, desempenhará exatamente esta função: enquanto entidade mortal, sua função pode ser tida como de ser causa 'mortal' do advento da reflexão do Demiurgo capaz de engendrar o *cosmos*.

Pode ser que não sejam as entidades femininas apontadas como dispostas ao Demiurgo, o sentido de seu trabalho: as Formas, que também são passíveis de estar à disposição do Demiurgo, são o reduto desde sentido. O Ser (§40b) e o tempo²⁷ seriam advindos na obra em questão, sobretudo como divinos, porque as Formas conformam *Khora* sempre. A imortalidade da alma, assim compreendida, é fruto do seguinte advento: a partir da morte da entidade mortal temos a alma inaugurada como imortal.

Precisamente *depois* da incitação à defesa da poesia, é ainda no *Livro X* que será instada na própria alma, e logo na própria lexis, já 'consciente' de sua própria imortalidade uma purificação muito semelhante a que se mostrou viabilizada pela hipostasia da poesia:

“que a alma, por conseguinte, é imortal é o que nos força a admitir o nosso argumento (...) Mas, para sabermos o que ela é verdadeiramente (ἔστιν τῆ ἀληθείᾳ), será preciso contemplá-la não como o fazemos presentemente, deformada pela união com o corpo (σώματος κοινωνίας) e com tantas misérias; não: em sua essência purificada (καθαρόν), como ela é em si mesma é que devemos contemplá-la atentamente com os olhos da razão (ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα, ἀλλ’ οἷόν ἐστιν καθαρόν γιγνόμενον, τοιοῦτον ἰκανῶς λογισμῷ διαθεατέον, §611c). (...) O que falamos de verdadeiro refere-se às presentes condições

²⁶ §49a: “οὔν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα: πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχήν αὐτὴν οἷον τιθήνην. εἴρηται μὲν οὔν τάληθές, δεῖ δὲ ἐναργέστερον εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ”.

²⁷ Não por coincidência tomados como formas *a priori* por alguns pensadores.

(νῦν δὲ εἵπομεν μὲν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ, οἷον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται).” (Platão, 2016, p. 829, pequenas alterações nossas).

É, pois, dito que teremos que contemplar a alma ‘verdadeiramente’ para saber o que ela é. ‘Deformada pela união com o corpo’ não é, conquanto, ainda possível esta contemplação: será preciso purificar a alma para que o ato de contemplar seja possível. Na frase que se segue na *lexis* há uma afirmação enigmática. Reflitamos: que verdade haverá nas “presentes condições”? Que ‘presentes condições’ serão estas afinal, capazes de alicerçar a contemplação da alma quando purificada? *Aí* está a chave que mais nos comove em direção à necessidade de postar o *Timeu* como consumação das reflexões apontadas ao longo do *Livro X*: porque será impossível compreender as condições em questão sem antecipar o *Timeu*. As condições são as seguintes: de um “demônio marinho” que tem quebrados todos os segmentos do corpo e que muito se assemelha a ‘Glauco’. Cito:

“Contemplamo-la (a alma agora) no estado que muito se assemelha ao de Glauco, o demônio marinho (θαλάππιον Γλαῦκον), em que não é fácil reconhecer sua primitiva natureza (ἀρχαίαν φύσιν), pois não apenas tem quebrados todos os segmentos do corpo, ou desgastados e desfigurados pelas ondas, como novas partes se lhes acrescentam: conchinhas, algas e seixos, de forma que mais parece (um) monstro (θηρίω) do que mesmo o que é por natureza: dessa forma é que a alma se nos apresenta, desfigurada por males sem conta (εἰοικέναι ἢ οἷος ἦν φύσει, οὕτω καὶ τὴν ψυχὴν ἡμεῖς θεώμεθα διακειμένην ὑπὸ μυρίων κακῶν. ἀλλὰ δεῖ, ὡς Γλαύκων, ἐκεῖσε βλέπειν).” (Platão, §611d, 2016, p. 829, acréscimos nossos entre parênteses).

Se a alma, neste momento, ainda se encontra desfigurada por males sem conta é porque neste momento ainda não surgiu o que servirá

à conformação do *cosmos* via protagonismo do Demiurgo. Trata-se do *hypodochê*, que permite que nos apoiemos nas Formas eternas para ver a alma, corpo do *cosmos* sendo feito. Este Glauco todo quebrado cheio de "conchinhas, algas e seixos" não é um exatamente um Possêidon, mas os elementos marítimos que nele fulguram bem parecem antecipar o deus dos mares tal como este emergirá no *Crítias*.

O DEMIURGO E A TECITURA DO TEMPO

Na rapsódia de Solon, o tempo ele mesmo (*ayon* conjugado "aei" no §36e-37a) surge mediante céu (Uranos); enquanto sempieternidade²⁸. Mas para este advento ter lugar, quem cuidará da alma de modo que ela possa renascer toda, cheia, plena, a exemplo de Poseidon, disposto a fundar Atlantis (Ἀτλαντικὸν λεχθὲν, §114a, 2011, p. 231²⁹)? Nisto, a relação entre o ato de receber (§50b8-c6) da *hypodochê* (ὑποδοχὴν, §49a6³⁰), origem feminina e mortal do *cosmos* e o advento do tempo como que se articula por si mesma: O recipiente, receptáculo, vaso, abrigo ou útero (Benoit, 2017, p. 254) ocupará um papel central pois será ele não apenas causa da alma tornada novamente una (*Timeu*, 2011, §34c-35a), mas causa também da sempieternidade em que será conformada a *genesis* do *cosmos*. O advento do *cosmos* perfaz-se na sempieternidade — e para isto é condição de possibilidade, como destacado desde a *República X* §611a que, o *hypodochê*, em sua proveniência, seja mortal e possa ser trabalhado no sentido prouver a divindade do Demiurgo.

Cito comentário de Benoit (2017, p. 155) acerca do lugar do *hypodochê* na obra platônica estudada:

²⁸ Cf. §81, Heidegger, 2002, nota 116.

²⁹ Cf também: , §116d, p. 236, §119c, p. 242.

³⁰ §49a: "οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστα: πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην. εἴρηται μὲν οὖν τάληθές, δεῖ δὲ ἐναργέστερον εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ".

“Mas, exatamente aqui entra a função da nova espécie de gênero (...) Essa espécie é o ‘em que’ (εν ω) se abrigam e se nutrem as qualidades tais e tais dos elementos. (...) Para explicar melhor em que consiste esta espécie de gênero, Timeu faz a seguinte suposição. Se um artista modelasse com ouro todas as figuras possíveis e não cessasse de transformar, de maneira permanente, uma na outra, quando alguém lhe perguntasse, diante de uma dessas figuras, “que é isto”, a resposta mais correta seria: ‘isto é ouro’. E comenta Timeu a sua suposição acrescentando: quanto à figura triangular e a todas as outras figuras que puderam nascer neste ouro, não podemos jamais as designar como seres (ως οντα), já que se transformam no momento mesmo que são postas (§50b)”.

Vimos até aqui que a retórica platônica se encaminha no sentido de prover um modelo (*eicon*) que torne o *logos* capaz de causar inquebrantos. Vimos também que a união da alma, o ato de deixá-la una, se realiza no mito que envolve a figura do Demiurgo. Não apenas o Demiurgo, mas o mito como um todo serve como uma espécie de ponte móvel ou modelo capaz de fazer com que contemplemos o nascimento da própria alma como reduto da verdade que se realiza como reunião de *logos*, *physis* e *nous*. O advento do *logos* inquebrantável, sob esta perspectiva, se alicerça na *hypodochê* áurea que aparece sob a figura do Demiurgo, dando o que a ele? A palavra grega tem duas conotações: o vazio³¹, a partir do qual ele pode trabalhar, e o calor, o aconchego necessário para que este trabalho possa ser realizado. O sentido originário de *hypodochê* talvez possa nos ajudar aqui: trata-se de um termo que também serve para referir o vaso em que o fogo central da *polis* queima.

³¹ Sendo o vazio causa, é passível que sua função seja semelhante a de Pênia, divindade da falta que inebria Poros e tem com ele um filho — Eros. Trata-se de uma causa que preza pela ausência capaz de gerar o amor.

Referenciado como símbolo da deusa Hestia, este fogo, que também habita em cada casa (*eicon*) grega, não deve ser apagado, sob o risco de impiedade, e serve sempre para acolher quem chega (Stephanides, p. 198-200³²).

O DEMIURGO COMO HOMÓLOGO A POSSÊIDON

Benoit analisa o mito da linha como homólogo à rapsódia de Solon no *Timeu* no âmbito da diferenciação entre *eidolon* e *eicon*. Agora, analisemos o mito que envolve a figura do Demiurgo em homologia ao mito de Possêidon narrado no *Crítias*. Lembremos um pouco do que se passa no mito em questão: Possêidon encontra uma mortal, *Cibele*, se encanta e têm relação, daí o deus se vê em débito com a mortal, na obrigação de construir Atlantis. Cito:

“Foi o próprio Poseidon que organizou o centro da ilha – facilmente, pois era um deus –, fazendo surgir de debaixo da terra duas nascentes de água – uma quente, outra fria – que corriam de uma fonte e fez brotar da terra alimentos variados e suficientes (*Crítias*, 2011, §113e).

No *Crítias*, assim como no *Timeu*, não se deixa de instar uma entidade feminina na origem do *cosmos*, assim como não deixará de instar um deus trabalhador como capaz de conformar este mesmo *cosmos*. A diferença talvez seja que, no segundo caso, o deus seja mais voluptuoso — o deus dos mares, no centro, experiente de delícias aquáticas e terrestres³³, terá vários filhos — mas nunca deixará de ser consciente de seu débito para com a mortal que o

³² Stephanides, Menelaos. *Teseu, Perseu e outros mitos*. Trad. Janaína R.M. Potzmann. São Paulo: Odysseus, 2015.

³³ Cito: “Foi o próprio Poseidon que organizou o centro da ilha – facilmente, pois era um deus –, fazendo surgir de debaixo da terra duas nascentes de água – uma quente, outra fria – que corriam de uma fonte e fez brotar da terra alimentos variados e suficientes (*Crítias*, 2011, §113e).

levou às tais delícias. Poseidon constrói a mais incrível das cidades, Atlantis (BENOIT, 2017, p. 172-173) — trata-se de um labirinto aquático feito pelo próprio deus Poseidon morar, ou namorar. A palavra labirinto não é estranha ao universo platônico: Sócrates tem o seu pensamento concebido como um labirinto em algumas obras. Terminamos pois com uma pergunta: será que a lexis platônica não é um labirinto capaz de divinizar, isto é, eternizar no tempo que agora se faz histórico?

CONCLUSÃO

Tomando por base a *Odisseia platônica* (2017) chegamos à hipótese de que, se a poesia é expulsa no *Livro X da República*, é para ser readmitida no *Timeu*. Não foi sem surpresa que descobrimos haver no *Timeu* justamente uma rapsódia cuja defesa se pretende sagrada e verdadeira. Abordamos brevemente como *aí* surge o tempo — o Demiurgo trabalha, e sob ele a mortal *hypodochē* é a origem de sua imortalidade e também da sempiternidade. A partir desta experiência, vê-se como a história mesma pôde ser a partir desta mesma experiência, a saber: de conformação e de re-articulação temporal em que tiveram lugar algumas entidades femininas, a exemplo da articulação histórica sobre a qual nos fala Crítias e em que Possêidon ganhara relevo.

A rapsódia a que *Timeu* dá voz, assim, pôde ser apreendida como prestável por atender ao apelo destacado no §607c da *República*. A defesa da poesia pôde ser consumada, e permitiu que possamos ler os diálogos em sua inteireza.

Seguindo a linha de pensamento trazida por Benoit (2017) talvez possamos chegar à conclusão de que não apenas Platão repita na sua obra a estrutura mítica que herda da linguagem mítica grega, mas também que o filósofo "revisa" esta mitologia, subvertendo-a em nome de um pensar onde o

sagrado e o verdadeiro sejam, felizmente ou infelizmente, a serviço do *logos* ou da dialética. Assim, se a filosofia por vezes fala a mesma linguagem dos trágicos — mimética e imaginativa — na filosofia a poesia veio a ser a serviço do pensar. Tratou-se de colocar em evidência uma dialética em que ganhou relevo se não tanto o *logos* que se opõe ao dos sofistas talvez o Eros a partir do qual pode nascer a filosofia em toda a sua divina radicalidade. E se Platão considerou a linguagem poética como necessária para trabalhar estas questões, talvez seja porque ele jamais tenha duvidado do poder ser do poético como necessário ao pensar. E se para alcançar este pensar é preciso estar atento para o modo como o deus conhece "e aqueles de quem, entre os homens, ele (é) amigo" (Platão, 2011, §53e, acréscimo nosso entre parênteses) tanto melhor para nós que amamos a poesia, e saímos em sua defesa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beekes, Lucien van. *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden, Boston: Brill, 2010.
- BENOIT, Hector. *A Odisseia de Platão: as aventuras e desventuras da dialética*. São Paulo: Annablume, 2017.
- CONSTANTINIDÈS, Yannis. Os legisladores do futuro. As afinidade dos projetos políticos de Platão e de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche* 32, 2013, p. 109-147.
- HEIDEGGER, Martin. "... poeticamente o homem habita..." In: *Ensaio e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Ser e Tempo*. 5a ed. Tradução: Márcia S. Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PARMENIDES. *Peri Physis*. Trad. Rodrigo Santoro. Lab. Ousia. UFRJ. Texto fornecido pelo tradutor.

PLATÃO. *Platonis Opera*. BURNET, John (ed.) *Platonis Opera*. Tradução do grego: Projeto Perseus, 1903. Oxford University Press. 1903. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0167>> Acesso em: 05/07/2017.

_____. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 4 ed. (rev. e bilíngue). Belém/PA: Edufpa, 2016b.

_____. *Timeu-Crítias*. trad.: Rodolfo Lopes. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011.

SOBRINHO, Rubens. Deus sem Ser e Ser divino. *Educação e Filosofia*, v. 30, n. Especial, p.

151-167, 2016. ISSN 0102-6801. DOI: <<http://dx.doi.org/10.14393/REVE-DFIL.issn.0102-6801.v30nEspeciala2016-p151a167>>. Acesso em 11/12/2108.

Stephanides, Menelaos. *Teseu, Perseu e outros mitos*. Trad. Janaína R.M. Potzmann. São Paulo: Odysseus, 2015.

THESAURUS LINGVAE GRAECAE (TLG) Biblioteca Digital. Disponível em :<<http://stephanus.tlg.uci.edu>> Acesso em 21 de julho de 2018.

TORRANO, Jaa. *O Pensamento Mítico no Horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, 2013.

