

O INÍCIO DO *TIMEU* COMO UMA RETOMADA DA *REPÚBLICA*

FABÍOLA MENEZES DE ARAÚJO¹

Resumo: Desejamos dar visibilidade ao que entendemos ser o início do *Timeu* como uma retomada da *República*. Acreditamos estar no *Timeu* e também na *República* critérios teológico-políticos de orientação sexual que ousamos afirmar como platônicos. Sólon, destaque de ambos os diálogos, ora surge como uma referência de poesia aceita até pelo Oráculo de Delfos, ora como um líder (arconte) que, apesar de poeta, é também referido como ético. Investigamos a ética de Sólon. Verificamos tratar-se de uma ética capaz de responder ao difícil dilema da relação entre educação e liberdade. Começamos tornando claras as justificativas pelas quais alguns intérpretes consideram o Livro X como uma obra que deve ser lida como anterior ao *Timeu*.

Palavras-chave: *Timeu*; Sólon; poesia; amor.

In memoriam

ao mais revolucionário e aguerrido dos filósofos brasileiros

Héctor Benoit.

Introdução

Schleiermacher, fundador da hermenêutica, escreveu uma obra intitulada “Introdução ao *Timeu*”. Essa obra se perdeu. Buscando deslindar o quebra-cabeças do *Corpus Platonicus*, o mesmo autor propôs o livro X da *República* (doravante R.X) como anterior ao *Timeu*. Pela lástima de ter sido perdida essa obra (“Introdução ao *Timeu*”, In: Adendo, 1836) não podemos saber as justificativas do exímio intérprete de Platão para afirmar a R. X como uma obra anterior ao *Timeu*. Seguindo o proposto pelo fundador da hermenêutica em *Introduções aos Diálogos de Platão* deveríamos partir da sequência “*Timeu-Crítias*” como a única sequência inequívoca² para poder decodificar o que conectaria todas as obras. Não sabemos as razões pelas quais o intérprete alemão defendeu exatamente o que outrora ambicionamos: ler o Livro X como uma introdução ao *Timeu*. Podemos, no entanto, oferecer algumas elucubrações sobre a defesa do Livro X como uma introdução ao *Timeu*.

¹ Doutora em Filosofia pela PUC-Rio. E-mail: confabulando@gmail.com; Link para o currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4143124105109665>.

² Schleiermacher, 1836, p. 21.

Como dito acima, para o tradutor alemão das *Obras Completas*, uma ordenação que se queira fiel ao pensamento platônico deve começar, não pela sequência R.X-*Timeu*, mas pela sequência seguinte, qual seja, *Timeu-Crítias*. Como uma espécie de fundamento primeiro, essa sequência nos permitiria supor para onde o autor da *República* quereria nos levar em sua obra em termos dramáticos.

Supomos que seja sobretudo sobre a continência sexual, e no âmbito da necessidade de mantê-la para a manutenção da majestade dos “Reis-filósofos”, que esteja a essência do problema. Divulgada no *Timeu*, a questão da continência sexual nos parece essencial. Trata-se, a princípio, de uma propriedade de marinheiro, no caso, de, ao descobrir o “centro divino do navio”³, ser capaz de abster-se sexualmente nele. Esse navio, que supomos ser a *República*, supomos feita para dar forma à Kallipolis, cidade ideal, onde a ideia de Bem vigoraria. É verdade que com base em outras obras, como o *Fedro*, onde Zeus vem a amar ardorosamente Ganimedes (255c), e o *Crítias*, onde Posêidon ama Clito (113d), pode-se supor que Platão *não* condene a sexualidade *per si*.

Na encruzilhada de saberes que compõe a sequência *Timeu-Crítias* ficamos sabendo sobre a trajetória de dois deuses, quais sejam: Posêidon, fundador de Atlantis, e Atena, fundadora da cidade homônima, e de pelo menos mais outras duas cidades (Sais, no Egito, e Eritreia) cujo povo seria educado pela deusa. Enquanto sobre Posêidon, já no contexto do *Crítias*, é dito ser atraído sexualmente (*epithymia*) pela mortal Clito, no contexto do *Timeu*, sobre a deusa Atena é dito ser educadora de mortais nascidos da semente de Hefesto (23d-e). À diferença de nas tragédias, quando é dito sobre Hefesto ter tentado estuprar Atena (Platão, 2011, nota 39, p. 86), no *Timeu* Atena não sofre perseguições. Aí, os deuses, segundo supomos, aparecem fortalecidos pela continência sexual. O exercício dessa enigmática continência facultaria o controle do navio que denominamos *República* ideal.

Um dos indícios de Schleiermacher para defender a sequência *Timeu-Crítias* como a única inequívoca é a fala de Crítias, protagonista do diálogo homônimo. Sua

³ Para mais sobre a imagem do navio na *República*, cf. Cornelli, 2014.

fala é nomeada, desde o início do *Timeu*, como um discurso verdadeiro (ἀληθινὸν λόγον, *alethinon logon*, 26e4-5). Se a verdade é anunciada já no início do *Timeu* (27a) como acessível, talvez seja preciso interpretar a fala onde ela é enunciada. Por meio dela, ficamos sabendo de um poeta, Sólon, que vem a ser citado tanto na R. X quanto no *Timeu*.

Tanto Schleiermacher⁴ quanto outros *scholars* defenderão a parte da obra que aqui nos interessa – a sequência *República/Timeu* – como provável. Além de Friederich Schleiermacher⁵, escolas com as de Charles Kahn⁶, de Werner Jaeger⁷, de Taylor⁸, e de Cherniss⁹ tratarão a R. X como anterior ao *Timeu*. Além desses autores, também Gwilym Ellis Lane Owen, Hector Benoit¹⁰, Jill Gordon¹¹, Irini Fotini Viltanioti¹² e Solange Gonzaga¹³, dentre outros, se posicionaram a favor da hipótese de que o Livro X antecipe conceitos do *Timeu*, e que a primeira obra possa, por isso, ser lida como uma espécie de introdução à segunda. Porém, trata-se de uma possibilidade difícil de defender: e nós *não* estamos neste artigo defendendo essa hipótese.

Defendemos a hipótese de que seja possível sim tomarmos o *Timeu*¹⁴ como uma obra imediatamente posterior à *República X*. A proposta de começarmos pelo

⁴ Schleiermacher, *Op. cit.*, p. 21.

⁵ Entre as páginas 32 e 42 das “Introduções aos Diálogos de Platão” Schleiermacher expõe a sua tese, qual seja: da abordagem da φύσις em Platão, ser, em geral: por um lado, precedida de reflexões sobre a ética; e, por outro lado, carente de uma explanação mais acurada acerca de como se alcançar a ideia de Bem da *República* (*Op. cit.*, 1836, p. 299) e isto na πρόπτειν, quer dizer, “na prática”. Defendemos este “na prática” dizer respeito à relação entre casais, seja entre os guardiães de *Kallipolis*, seja entre os líderes hábeis em filosofia em qualquer cidade digna da prática filosófica.

⁶ Kahn, 2007; 2018.

⁷ Jaeger, 2013, p. 1292-1359, sobretudo nota 216.

⁸ Taylor, 1928, p. VIII.

⁹ Cherniss, 1957.

¹⁰ Benoit, 2017, p. 139-166.

¹¹ Gordon, 2015, p. 30-60, sobretudo 57.

¹² Cito Viltanioti: “Tanto por sua qualidade como guerreiro quanto por aquela subentendida como do filósofo, Er se aproxima da figura do rei-filósofo da *República*. Se acreditarmos, além disto, no *Timeu*, cujo começo *A República* oferece um resumo, o filho de Armênia é semelhante à deusa Atenas ela mesma, uma vez que as suas qualidades de que ele participa se reúnem na divindade guardião de Atenas e, por extensão, aos atenienses, pelo fato de eles terem nascido no local estimado pela filha de Zeus.” (Viltanioti, 2015, p. 106).

¹³ Gonzaga, 2006.

¹⁴ Cito Schleiermacher: “Apenas dificilmente se pode duvidar que quando Platão escreveu esses livros ele já tinha resolvido juntar-lhes o *Timeu* e o *Crítias*” (*Op. cit.*, p. 415) A ordem que nos oferece o criador da hermenêutica às obras platônicas é a seguinte: (*Fedro – Protagoras – Parmênides – Lisis – Laques – Cármide – Êutifron – Apologia – Críton*) – (*Górgias – Teeteto – Mênon – Eutidemo – Crátilo – Sofista – Político – Banquete – Fédon – Filebo*) – (*República – Timeu – Crítias – Leis*).

Timeu se faz possível a partir do seguinte fio condutor: a convicção de ter havido, durante a escrita da *República*, uma virada de cunho ontológico que teria dado aporte à onto-cosmo-teologia, ou teofania, em jogo no *Timeu*. Mais precisamente, começamos por uma poesia que se distinguiria positivamente frente à poesia expulsa no passo 607b da R.X, qual seja, a poesia de Sólon. Conferindo centralidade ao pensamento de Sólon, defendemos que Platão quis distinguir, nele, as tarefas de arconte da cidade ideal. Dentre essas tarefas, teria destaque a de ensinar os atenienses a ouvir a deusa Atena, e também as Musas. Por ser inequívoca, a sequência *Timeu-Crítias* seria a base de um sistema onde em especial duas obras surgem como planetas em um sistema solar. Ao redor da sequência *Timeu-Crítias* gravitariam, à esquerda, a sequência R.X-*Timeu*, e à direita a sequência *Crítias-Sofista* (em razão do argumento do “não-ser”), ou talvez a sequência *Crítias-Fédon* (em razão da morte ser aí trazida como questão).

Sólon será aqui lido como uma representação de poder. Graças a ele, os cidadãos teriam aprendido a se deixar governar pela deusa. Se estivermos corretos, Sólon surge como um poeta capaz de mostrar como um líder precisa ser para atuar de modo a ser escolhido pelos atenienses mas também pela deusa para ser o líder de uma grande revolução.

1. Sólon

No final da *República*, a *μιμησις* (*mimesis*, cópia) é reiterada quatro vezes¹⁵ como distante três passos da verdade (*ἀλήθεια*, *aletheia*, 599a, 599d e 602c); mas também como uma brincadeira (*παιδία*, *paidia*) que não deve ser levada a sério (R. X, 602b7-8). A cópia seria tomada como debitária da ideia, essa sim, verdadeira. O retorno à diferença entre imagem e ideia aparece como a base da filosofia platônica.

¹⁵ Os passos onde a poesia é reiterada por três vezes como a arte que está a três passos distante da verdade são os seguintes: 597e3-4, 599a, 599d, e 602c. Cito 597e3-4: “chamas imitador o produtor da terceira criação a partir da natureza?”; em 599a: “que elas (as obras dos imitadores) estão apartadas três graus do ser e são fáceis de fazer para quem não conhece a verdade”; e em 602c: “'Por Zeus', disse eu, 'esse ato de imitar não concerne, então, ao que está três graus afastado da verdade'? Não é?”. Em 597e3-4 e em 602c Platão critica exatamente a *mimesis* como distante da verdade (*ἀλήθεια*, *aletheia*), já no passo 599a, a distância é com relação ao ser (*onta*). Por fim, em 599d Homero é convidado a refletir sobre se não está há três passos distante da verdade e da virtude (*arethe*).

Tendo a imagem menor valor do que a ideia, seria sempre preciso nos voltarmos para as ideias a fim de, por meio delas, encontrar a verdade. Porém, há controvérsias.

A atividade mimética é elogiada em algumas obras. No *Fedro*, no *Fédon* e no *Timeu*, por exemplo, vemos, respectivamente, Safo (235c), o próprio Sócrates (60d) e Sólon, poeta cujos poemas, e isso tanto na R. X (536c e 599e), quanto no *Timeu* (21a-d) serão elogiados. Sólon julgamos ser, por isso, uma peça chave, seja para quem deseja compreender a relação entre o último livro da *República* e o *Timeu*, seja para quem estuda as exceções às críticas negativas de Platão à poesia.

Será preciso esclarecer três pontos sobre o poeta que, segundo a personagem Crítias, teria ido ao Egito (21e-22a), e lá se surpreendido com uma Grécia arcaica: (1) no que consiste “justiça” para ele, e porque acreditamos que essa concepção venha a ser retomada por Platão no que Schleiermacher julga ser o centro da obra platônica; (2) porque, já segundo Plutarco (*Vida de Sólon*, 3.2., 2013), esse poeta teria sido reverenciado como “piloto” da nave pela sacerdotisa de Delfos; e (3) em que consiste um arconte e o “legislar” (νομοθετικός, *nomothetikos*) para ele.

A partir da seguinte canção pretendemos fazer exatamente isso, a saber, pensar estes três pontos — a justiça, o cargo de piloto, e no que significa legislar para o poeta da revolução segundo Platão:

Alicerces veneráveis da justiça,
que, em silêncio, conhece(m) o presente e o passado,
(...) manda-me o coração¹⁶ que ensine aos Atenienses:
(...) abrande (...)
essa cólera da terrível discórdia, que, sob o seu influxo,
todos os atos humanos são sensatos e prudentes.
(Sólon, fr. 3.14-15, 30, 36-7 West).¹⁷

Seria com essa canção, a princípio, que Sólon teria conseguido convencer os mais ricos de que eles nada perderiam em libertar os mais pobres. A canção invoca as deusas, "alicerces veneráveis da justiça". "Atenienses": é o povo que deve ser ensinado quanto ao valor da justiça. Abrandar a cólera da discórdia será tarefa do

¹⁶ θυμός (*thymós*).

¹⁷ Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, 1959.

“influxo divino” propagado pelas deusas. Seu coração manda-o ensinar ao povo pois que, sob o influxo dessas deusas, “todos os atos humanos são sensatos e prudentes.” É uma cura. Ele diz aos aristocratas que as deusas mesmas irão curar o povo, mas que precisam, para isso, da libertação dos escravizados.

Invocando as Musas (“alicerces veneráveis da justiça”) Sólon, acreditamos, visa atendê-las, e admoestar os aristocratas. Oportuno é lembrar que quem está “em silêncio, conhece o presente e o passado”, isto é, possui o poder mântica, que é a visão de passado e de futuro. Ora, segundo Plutarco e as tragédias, o conhecedor de passado e de futuro também pode ser o deus regente da *pythia*, a quem costumava se dirigir o povo de Atenas. As respostas de Apolo para as perguntas que lhe são dirigidas pela *pythia* são enigmáticas.

Segundo Plutarco, (*Vida de Sólon*, 3.2., e, trad. 2013, p. 68, 2013) a Sólon teria sido oferecido o seguinte Oráculo: “os fundadores da região, heróis locais, com sacrifícios/ propicia, os que em seu seio a terra de Asopo acolhe/ e que, mortos, contemplam o sol que mergulha”. Sólon teria deduzido dessa sentença que seriam os Megarenses, povo com o qual Atenas tinha um acordo de paz, “os mortos, que contemplam o sol que mergulha.” Sabemos que, antes desse Oráculo, a cidade de Atenas tinha um acordo de paz com Megara. Ora, a leitura de Sólon talvez tenha levado ao genocídio os Megarenses. A interpretação de Sólon do Oráculo veio a fazer cessar o acordo de paz, e fez com que Atenas viesse a enfrentar e a resistir à Megara.

Pela excelência na interpretação das palavras do Oráculo, a Sólon teria a *pythia* conferido o cargo de “piloto” da *polis*. As proezas do poeta teriam, pois, um valor hermenêutico: após ter decifrado, ou traduzido o oráculo, Sólon ainda viria a decifrar outros enigmas. É preciso reconhecer que Sólon talvez tenha desvendado um dos maiores enigmas: o como governar segundo a *eunomia*.

Sólon, em sua poesia, distingue a “*eunomia*” da “*disnomia*”. Ele enaltece a necessidade de se distinguir leis favoráveis à “*eunomia*” das leis *para physis* (contrárias à natureza). Por isso, Sólon teria virado um verdadeiro líder. Isto é, Sólon seria um líder que teria se mostrado capaz de superar a *disnomia* em Atenas em proveito da *eunomia*.

Kata physis (isto que quer dizer “segundo a natureza”) seriam leis capazes de combater a vassalagem exigida pelos nobres. A aversão do poeta à prática cotidiana da vassalagem por parte da aristocracia ateniense frente à plebe teria fortalecido a sua liderança. O hábito de fazer com que os mais pobres, dentre os quais se destacavam os estrangeiros e as prostitutas, passassem por grandes humilhações enquanto os mais ricos se acercavam de privilégios estaria arraigado no cotidiano de uma aristocracia autoritária. A aristocracia procurava se afirmar via abuso frente aos mais pobres. Sólon entendia como *injusto* que quem trabalhasse viesse a sofrer humilhação, e quem não trabalhasse recebesse o direito de humilhar os demais. Contra essas injustiças Sólon se abate. Com isso também que ele conquista a autoridade política. Em outras palavras, é colocando-se contra os abusos dos ricos, e a favor dos pobres que Sólon conquista autoridade.

Outra façanha que, segundo Platão, Sólon teria realizado foi ter ido ao Egito Antigo, e lá ter descoberto uma ancestralidade ateniense que remontaria a cerca de dez mil anos antes da escrita de Platão. Mais uma vez, a atividade hermenêutica de Sólon teria podido ser posta à prova.

De fato, ao transcrever (ἀπεγράφετο, *apegrapheto*) da escrita egípcia para o grego, com o apoio dos egípcios, Sólon teria descoberto-se intérprete de hieróglifos que lhe revelaram a história arcaica de Atenas. Os egípcios com quem Sólon chegou a ter contato contaram-lhe coisas prodigiosas sobre heróis cujos nomes gregos teriam sido vertidos para o egípcio dez mil anos antes. Esses nomes antigos puderam ser rememorados pelo poeta como pertencentes a atenienses. Nas palavras de Platão, os egípcios que teriam entrado em contato com Sólon falaram dos gregos o seguinte: “Foroneu, que se diz ter sido o primeiro homem, e de Níobe, de como Deucalião e Pirra sobreviveram ao dilúvio” (22a-b).

2. O início do *Timeu* como uma retomada da *República*

Retornando à questão do início do *Timeu* como uma retomada da *República* lemos, no início do *Timeu*, por Sócrates, isto que julgamos ser uma retomada da *República*. Cito: “porventura querem ouvir agora o que diz respeito (à *República*) ao *Estado* que descrevemos e aos sentimentos que eu possa nutrir em relação a

ele.” (ἀκούουτ’ ἂν ἤδη τὰ μετὰ ταῦτα περὶ τῆς πολιτείας ἠνδιήλομεν, οἷόν τι πρὸς αὐτὴν πεπονθὼς τυγχάνω, *akouoit’ an hede ta meta tauta peri tes politeias endielthomen, oion ti pros auten pepontos tynkano, Timeu, 19b*)¹⁸.

A palavra *politeia*, nessa passagem, é traduzida por Estado. *Politeia* (referente à *polis*) tem, como tradução latina, também a expressão *República*, que quer dizer “do povo” (onde *Res* é coisa; e *público* - é do povo, isto é, isto que diria respeito a uma Constituição do Povo). A passagem também poderia ser traduzida assim: “querem ouvir agora o que diz respeito à *República* que descrevemos” ontem.

Não é ponto pacífico, dentre os estudiosos, que a referência à palavra *politeia* condiga com o diálogo homônimo. Um dos maiores problemas para conciliar R.X e *Timeu* é a poesia ser fortemente criticada, e, para grande parte dos intérpretes, mesmo banida na cidade ideal¹⁹ na R.X, isso, em especial, no passo 607b. Isso não parece se harmonizar com os elogios à poesia que lemos no *Timeu*.

Reflitamos: afinal, como nos certificarmos de que se trata, nesse início do *Timeu*, de uma retomada do diálogo onde a poesia foi expulsa? Esse será o ponto que abordaremos a seguir.

No *Timeu*, assim como na *República*, julgamos haver normas, leis, ou ainda, discriminações a respeito de como devem se comportar os guardiães. A questão da continência sexual não se coloca de início. Ainda assim, julgamos Sócrates falar sobre isso no início do *Timeu* quando confessa desejar retornar às *sensações* que, em suas palavras,

parecem semelhantes aos de alguém a que, ao contemplar animais belos representados em pinturas ou efectivamente vivos mas a descansar, sobrevém o desejo (*epithymia*) de os ver em movimento e a exercitar, como numa competição (*agon atalanta*) alguma das capacidades que parecem ser próprias dos seus corpos. (Platão, *Timeu, 19b-c*).

Contemplar animais a se exercitar: esse é o desejo de Sócrates. Como de início o próprio filósofo diz, esse desejo nasce das conversas sobre a *República*

¹⁸ Tradução de Rodolfo Lopes, Platão, 2011.

¹⁹ Para mais sobre a questão da expulsão da poesia da *República* X vide: 607b. Haddad; Araujo, 2022; Halliwell, 1988; Havelock, 1963; 1996; e Santoro, 2018.

(*Politeia*). Portanto, a contemplação dos animais evocaria sensações semelhantes às da conversa “de ontem”, isto é, da *República*. A palavra *epithymia* (concupiscência) é usada.

Repetindo: o filósofo considera *as sensações* “de antes” (da *República*) como semelhantes às sensações “de agora” (do *Timeu*). Investiguemos: quais sensações seriam essas? As sensações de quem contempla belos animais²⁰, animais pintados²¹. Reflitamos: acaso seriam esses animais, que Sócrates diz desejar ver em movimento (*Timeu*, 19b-e)²², contemplando-os, os guardiões da *República*?

O escritor de *Paideia*, Werner Jaeger²³ comenta sobre o platônico exercício de contemplação que a contemplação é a finalidade da semelhança com Deus. No entanto, o mesmo autor frisa como impossível se dizer “publicamente a essência de Deus”. Seria preciso, antes de dizê-la, sabê-la. Para se saber a essência do divino, por sua vez, seria preciso, antes, se igualar a Ele. Isso, finalmente, deveria condizer com a possibilidade de se decifrar a harmonia segundo a qual Deus terá produzido o cosmos.

Encontramos no *Timeu*, nesse mesmo sentido de busca pela harmonia universal, uma distinção sobre o poder da mântica, isto é, da adivinhação, em sua coligação com o fígado (*Timeu*, 71d5-72c), e o uso do termo *zôon* (ζῷον) remetido à *physis* (φύσις) humana (77a). No *Timeu*, sobre o céu, tanto como Zeus, Cronos quanto como Uranos é dito amar a Terra (*Gaia*), é dito também sobre o **corpo do céu** ser “gerado” visível (ὁράω, *oraō*, 36e5) ao passo que **a alma** é situada como criada invisível, e com a capacidade de participar da razão (λογισμός, *loguismós*) e da harmonia (ἀρμονίας ψυχῆ, *armonias psiquê*)²⁴. Assim, Sócrates, no *Timeu*,

²⁰ ζῷα καλά που θεασάμενος (*zoa kalá pou theasámenos*).

²¹ γραφῆς εἰργασμένα (*graphes eirgasména*).

²² θεάσασθαι κινούμενά (*theásastai kinoúmená*). A contemplação, que é a finalidade da semelhança com Deus, continua a ser para Platão um *arrheton* (*Carta VII*, 341c). Já o *Banquete* pintava em termos semelhantes, como uma mistagogia, a ascensão da alma à contemplação do eternamente belo; e diz-se no *Timeu*: é difícil descobrir o criador e pai deste todo e, uma vez descoberto, é impossível declarar publicamente a sua essência (*Timeu*, 28c). (Jaeger, *Paideia: a formação do homem grego*, p. 1307). Um *arrheton* é uma sensação de algo inefável, uma experiência única, uma epifania. No caso, essa experiência pode nascer do contato com deus, ou do ato de “se descobrir o criador e pai deste todo”.

²³ Jaeger, *Op. cit.*, p. 1307.

²⁴ Assim como Heráclito de Éfeso no fr. DK 51: “Não compreendem, como concorda o que de si difere: harmonia de movimentos contrários, como do arco e da lira.”, assim como no Frag. 8: “O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia”, e no Frag. 54: “A

deseja expor a harmonia que coliga céu e terra. Julgamos que ele, de maneira quase contraditória, comece por aquilo que *tenderia* ao seu oposto: nós, que tendemos justamente à desarmonia.

3. O início do *Timeu* por analogia ao Mito da Caverna

Na natureza, quem tenderia à desarmonia somos nós. Ninguém menos do que o Mito da Caverna (R.VII, 514a-517c) para declará-lo. Convidados a ver a partir da luz da chama, imagens dos animais sonhados por Sócrates, nos perguntamos sobre qual a relação dessas imagens (*eidolon*) com os guardiões anunciados desde o início da *República*.

Supondo que os guardiões da *República* sejam os belos animais que Sócrates deseja contemplar já no *Timeu*, e que Sócrates retome, para poder vê-los, sentimentos idênticos aos de quem vê a *República*, é preciso saber quais sentimentos são esses, e como eles surgem.

Na *República*, sensações, ou sentimentos, são um tema recorrente. Lemos no Mito da Caverna, por exemplo, a seguinte distinção: dos miseráveis (*kaká*) sentimentos dos prisioneiros de dentro da caverna *versus* os sentimentos de maravilhamento e de êxtase que o liberto alcança *fora* dela. No âmbito dessa crítica aos prisioneiros do interior da Caverna, são criticados os sentimentos de inveja e de desejo²⁵ de poder (R. VII, 516d). O termo *kaká*, traduzido por “misérias”, coloca em evidência a oposição entre a contemplação divina²⁶, e aqueles que *não* realizariam essa contemplação.

Essa distinção voltará a ser questão sobretudo no Livro X (R. X, 610d) da mesma obra, quando a questão da “maldade da alma” será abordada. Os maus teriam avivados os seus sentimentos quando praticam maldades. É dito que eles, momentaneamente, ficam despertos com as maldades que praticam, e que, talvez, por isso, não consigam se livrar das maldades. Cito: “Assiste-nos inteira razão de

harmonia invisível é mais forte do que a visível” (Tradução de Carneiro Leão e Wrublewski, 1993, p. 61).

²⁵ *Epithymitikon*.

²⁶ *Theorion apó theion*, R.VII, 517d4-5.

não o recebermos (o poeta) na futura cidade de legislação modelar, visto despertar, alimentar e fortalecer a parte maldosa da alma e, com isso, arruinar o elemento racional.” (605b1-4, p. 813). Terão de pagar por isso futuramente, no *post mortem*, segundo Sócrates. Já quando participássemos da ideia de Bem, não haveria o que temer. Mesmo a morte do liberto deveria, sob esse prisma, ser abordada como uma boa morte, no caso, bem-vinda para uma espécie de evolução das almas.

Sócrates, no começo do *Timeu*, chama a atenção para os belos animais em movimento e trabalhados (*ergon*) que serão abordados seja na forma pintada, seja escrita (*graphie*), no próprio diálogo. Trata-se de um convite à realização de um desejo situado nas “partes baixas”: o termo *epithymia*, por hábito, serve para designar tanto desejos por comida quanto os concupiscentes.

Não se trata, no início do *Timeu*, de um convite para se enxergar nenhuma ideia em específico, como no Mito citado há o convite a se pensar as imagens de dentro da Caverna como inferiores à ideia de fora. Logo no início de outra obra, a *República* I, o mesmo termo — *epithymeo* — é usado. Sócrates fala do fato de sentir desejo (*epithymia*) pela conversa que, nessa obra, terá lugar (R. I, 328d4). No início, pois, assim como no início do *Timeu*, aparece a questão do desejo. É o sentimento de desejo que, pois, (n)os leva a filosofar.

Possível já notar o lugar desde onde deverão ser experimentadas as sensações que iniciam ambos os diálogos: o baixo ventre. Tratar-se-iam das mesmas sensações possíveis aos habitantes da Caverna. Se as personagens com as quais Sócrates irá dialogar, assim como os habitantes da Caverna, estão presas por agulhões, é preciso tornar evidente essa prisão. Tomando ciência acerca de como os agulhões do desejo podem nos prender, ou nos impulsionar, à filosofia, essa tarefa será cumprida.

No decurso de cada um dos diálogos, será precisamente isso que julgamos que Sócrates irá fazer: mostrar o que prende a alma à “Caverna”. É curioso que seja o desejo por animais belos que faz nascer o desejo que também nos aprisiona na Caverna. Tornar evidente esse desejo, no ato mesmo de enxergar os animais como belos via ambos os diálogos, para poder vê-los libertos, seria um primeiro passo para esconjurar esse desejo.

A missão socrática: libertar os animais-guardiães do, ou frente ao baixo ventre, isso a fim de os conformar à tarefa de, como filósofos(as), viverem em harmonia, ou mesmo em *koinonia*. Questão: para isso, seria preciso retirá-los da Caverna, educá-los, ou ainda os adestrar? Sobre a *paideia* platônica muito se falou ao longo da história, como inclusive “autoritariamente aristocrática”. Mas o que, de fato, podemos saber sobre a questão da educação *versus* liberdade no início do *Timeu*?

A participação dos animais do início do *Timeu* que nós tomamos como guardiães ou filósofos na cidade ideal é reconhecida na *República* como problemática, e assim também no início do *Timeu*: não podem ter propriedade privada, em compensação, eles serão alimentados pela cidade. À maneira de cachorros (R. II, 375e2), seu principal atributo é a capacidade de distinguir o amigo do inimigo. Os casais desses animais seriam formados com base na genética. Por todas essas semelhanças “animalescas”, julgamos se tratar de uma referência aos Guardiães da *República*, esses “belos animais” cuja contemplação é desejada, e a adestração um problema. Reencarnáveis na medida da interpretação da letra platônica, para salvar (σωτηρία, Ti. 88b) a si mesmos e a cidade para que essa, quando salva, possa dar-lhes plena satisfação, tendo por guia os deuses, e talvez Platão.

A questão pode ser então: como se forma um Guardião? O filósofo fala em “disputas” que entendemos como batalhas de retórica. Cito:

É isso mesmo que eu sinto em relação à cidade que descrevemos. De facto, com prazer ouviria de alguém o relato sobre as disputas que uma cidade trava, as que ela mantém contra outras cidades, a forma correcta como chega à guerra e como, no seu decurso, se apresenta de acordo com a sua educação (*paideia*) e formação não só nas práticas de combate como também na negociação de tratados com as outras cidades. (Platão, *Timeu*, 19c-d).

O filósofo diz que ouvirá com prazer o relato dessas “disputas” entre cidades. A relevância de uma formação (*paideia*) voltada *para* a guerra, e isso tanto no âmbito do corpo-a-corpo bélico, quanto da diplomacia recebe destaque. Nesse ponto, Sócrates se declara incapaz de continuar a falar. Ele cederá a fala aos demais:

Reconheço, Crítias e Hermócrates, que eu próprio não serei capaz de elogiar os homens e a cidade convenientemente. E esta minha posição nada tem de surpreendente: pelo contrário, mantenho a mesma opinião em relação aos poetas antigos e contemporâneos. Não é que eu desconsidere a estirpe dos poetas, mas é perfeitamente evidente que a raça dos imitadores imitará com facilidade e de modo excelente (*aristos*) aquilo em que foi educada; porém torna-se difícil para qualquer um imitar bem o que não pertence à sua educação, sendo ainda mais difícil se a imitação for feita por meio de palavras. (Platão, *Timeu*, 19d).

Por um lado, entendemos que nessa passagem Sócrates retome suas críticas à poesia; ora, não serão os poetas os que deverão estar à frente da empreitada bélica. Por outro lado, ele até elogia as performances dos poetas na medida em que afirma que essa estirpe imitará com facilidade “aquilo em que foi educada”. Isto é, tendo como guia um líder nato, mesmo os poetas teriam facilidade em imitá-lo. As palavras não são o único meio de educar. Sócrates afirma uma transmissão pautada apenas nas palavras como difícil — “educar por meio de palavras é difícil”. Dessa dificuldade no uso das palavras acreditamos dar testemunho a escolha das palavras referidas até aqui — baixo-ventre (*epithymia*), sensações, animais (no lugar do que supomos serem os guardiões).

E foi nessa dificuldade que chegamos agora, e que nos fez, outrora, desejar abordar a questão da escolha do tema do amor como um tema pertinente ao *Timeu*. Nessa outra ocasião, a defesa do amor como um alimento cuja medida incorreta viria a causar doença, e a correta seria propícia para curar foi o mote de uma interessante discussão. Nessa ocasião, nossa resposta teve de tomar um sentido negativo: conseguimos concluir que outras hipóteses — o órgão sexual masculino, as virtudes, a racionalidade, e mesmo a loucura — não cumpriam com as exigências que teria de cumprir o perigoso alimento em questão. Desejamos agora dar um encaminhamento possível para a questão.

4. O Amor como um Alimento

Em R.X fala-se sobre um remédio (*phármakon*, R.X, 595b)²⁷ para os piores efeitos da poesia. Uma chave possível de leitura para o enigma sobre onde estaria a cura para a doença da alma, então defendida como propícia para uma parte da alma (que precisaria ser curada), defendemos como sendo cada filósofo(a), na medida em que se propor a pensar radicalmente a alma da cidade. Mas para que possa ser essa medicação tomada por todos na cidade ideal, sobretudo pelos Guardiães²⁸ como precisaria ser o(a) filósofo(a), afinal?

A questão, pois, se volta para investigarmos qual seria a formação necessária ao mestre dos Guardiães. As palavras de Werner Jaeger sobre isso são tácitas: *Mens sana in corpo sano*²⁹ – Mente sã e corpo são. O lugar dessa sanidade, segundo o próprio Jaeger em sua última obra escrita em inglês, seria o *pneuma* – palavra-chave para a compreensão da proposição da cura pneumática (R. VI 496d). Essa cura vem a ser comentada também no passo 599c4, onde Homero é, por oposição a Asclépio, tido como incapaz de curar. Se, da medicina Asclepiade, Sócrates teria recomendado se fazer uso dessa medicina para curar os jovens da cidade de Atenas, e essa cura é passível de ser pensada como a própria filosofia, nós, agora nos propomos a pensar nós mesmos como doentes que precisam de uma cura semelhante para nos vermos, e, por analogia, à cidade, curada.

²⁷ *Pharmakon*, remédio mas também veneno, é uma palavra presente em seis dos dez livros da República, e também em obras tão díspares quanto o *Fédon*, o *Fedro*, e o *Filebo*. Esse “remédio”, no contexto da República X, julgamos ser capaz de prover a cura frente às diatribes dos poetas. Conforme defendido por alguns dos mais renomados intérpretes da República X (a saber, Havelock e Werner Jaeger) julgamos que essa cura seja promovida pela ciência política em jogo na República. Concebemos que o cenário seja o seguinte: há o diagnóstico de que sejamos levados a sucumbir em uma das três ondas do mar revolto, imagem da própria República. Digamos, que, sem o tal *pharmakon*, sejamos levados a sucumbir em uma das três ondas. As “três ondas” (τρικυμια, *trikymia*) são anunciadas na República V. A primeira “onda” seria “as mulheres poderem ficar nuas na frente de todos sem serem ridicularizadas” (κῦμα, *kyma*, 457b); a segunda onda seria o desafio da chamada κοινωνία (*koinonia*), que, em razão de uma necessidade referida como erótica (ἐρωτικαῖς ἀνάγκαις, *erótikais anankais*, R. V 458c-d) pode dar norte à navegação onde tanto mulheres quanto crianças não sejam propriedade de uma família em específico, mas sejam em regime de κοινωνία, comunidade.

²⁸ A expressão — “do passado, do presente e do futuro” (ἡ τι τῶν γεγονότων ἢ ὄντων ἢ καὶ μελλόντων; *hé ti toon guegononton he ontoon he kai mellonton*, R. 572a e Ti. 72a) aparece tanto na República IX quanto no Timeu. Os φαντάσματα (desenhos simulacros, Ti., 71c) são referidos como capazes de revelar simplesmente tudo por conta de nos permitir o acesso às imagens que, de maneira apolínea ou ainda hermética, surgem e devem ser lidas e interpretadas com sabedoria. Como passíveis de serem revelados no fígado (ἡπαρ, *hepar*, 71d) de quem dorme tranquila(o) essas imagens não prescindem do trabalho de hermeneuta que, além do mais, defendemos condicionar quem lê à Majestade de *Kallipolis*.

²⁹ Jaeger, *Op. cit.*, p. 1011-1071.

A poesia μιμητική (*mimetiké*) é retomada, nessa ocasião, como muito inferior à linguagem dos médicos (ιατρικῶν λόγων, *iatrikon logon*)³⁰ referidos como capazes de curar a cidade e, por analogia, à alma. No centro dessa cura, o pneuma e o amor seriam chave. Para compreendermos a função do amor na cura aí em vista, um mapeamento das funções do *erastes* e do *eromenos* no *Timeu* se fazem oportunas.

Enquanto na cultura grega da época de Sócrates a função do *erastes* era desempenhada pelo professor, no caso, pelo filósofo ou mesmo pelo sofista, no *Timeu* julgamos ser esse papel desempenhado pelo próprio conhecimento. É exatamente isso o que é dito em *Timeu*, 46d7-e2, a saber: que a função do ἐραστής (*erastes*) deverá ser ocupada pelo conhecimento (ἐπιστήμη, *episteme*) *per si*.

Perguntemos: qual seria esse “conhecimento” que desempenharia uma função semelhante a do “ser amado”? Ou ainda: conhecimento “de que” seria esse que precisaria ser amado? Respostas possíveis sugerem as três seguintes expressões da obra: *homoiosis theoi* (R. X, 613 a7-bl.; *Teeteto*, 176a-b; e *Timeu*, 90c-d); *daimon*³¹; e *theia moira* (destino divino). Vale notar: “a expressão *theía moíra*, designativa da atividade filosófica”³² apontaria para um comum-pertencimento entre o conhecimento em questão, e a figura do(a) filósofo(a). Novamente, o filósofo surge como precursor de uma filosofia capaz de curar.

O mal viria da ignorância quanto à essência inteligente da divindade. Mas não só: vimos com base na R.X que a maldade pode despertar àquele que a comete. Julgamos ser a fim de ir em busca da medida certa do amor que o filósofo descreve a propensão a desobedecermos à nossa parte divina. Isso em duas circunstâncias: na tematização do amor como causa de loucura; o que levaria a uma defesa da

³⁰ Jaeger, *op. cit.*, nota 23 [p. 992].

³¹ A nota 8 do *Banquete* (Platão, 2021, p. 202), justifica assim a sua tradução de “δαίμων” (*daimoon*): A palavra δαίμων é usada livremente na poesia como sinónimo de Θεός (*theós*, p. ex., Homero, *Ilíada* I 222, onde Atena volta ao Olimpo para juntar-se aos outros δαίμονες, *daimones*). Mas é também usada para significar especificamente seres sobrenaturais hierarquicamente menores do que os Θεοί (*theoi*, cf. Hesíodo, *Os trabalhos e os dias* 122, onde os δαίμονες são os espíritos da “raça de ouro”). Na *Apologia* 27b-e, o Sócrates de Platão considera os δαίμονες (*daimones*) como “deuses ou filhos de deuses” com ninfas ou outras mães cf. Eurípides, *Medeia* 1391, onde “que deus ou δαίμων?” [*daimoon*]). No *Banquete*, a distinção entre δαίμων e Θεός é explícita, e Eros claramente significa um ser sobrenatural (cf. K. Dover, *op. cit.*, 1980, p. 140). Sobre o δαίμων em Platão, cf. Friedländer, 1958, vol. 1, p. 32; Dodds, 1951, p. 39-43; Detienne; Vernant, 1963, p. 62.

³² Para mais sobre isso, cf. Morais, 2010.

continência sexual como chave do governo da cidade ideal, assim como a uma evitação da gula. Por efeito desse segundo sintoma, haveria uma espécie de loucura (*anous*) cuja consequência é a falta de inteligência.

Porém, no *Timeu* é dito ser em virtude do deus ser bom (29e1) que ele não teria criado nada desnecessário no cosmos. Além disso, é dito que, em “sendo boa a divindade”, sendo ela a causa de tudo, tudo será bom. Assim, haverá, dentre as descrições do *Timeu*, também uma loucura prenhe de inteligência, e, portanto, passível de se tornar divina, qual seja, a loucura que defendemos como causada pelo amor. Também essa loucura é passível de levar à doença. Cito: o homem “torna-se louco durante a maior parte da vida por causa dos prazeres e dores extremos”; sendo “a verdade que esta licenciosidade em relação aos prazeres sexuais é uma doença da alma que (...) corre pelo corpo e o umedece” (*Timeu*, 86d) aquele que “tem a alma doente, e mantida na insensatez” não conseguirá encontrar harmonia senão se afastando do “alimento” em questão. Pergunta: que doença será esta?

5. O Amor Físico *versus* o Metafísico

Retomemos a pergunta: será que a cura para a doença da alma (*nosema*) em questão no passo 86d seja o que lemos como o movimento de produção, e de ejeção de sementes por parte do homem?

No trecho do *Timeu* que agora nos serve de referência, lemos o que o filósofo descreve nos seguintes termos: o órgão cheio de esperma ou sementes (*Timeu*, 86c), imaginado também como uma espécie de árvore, é capaz de gerar novas sementes que saem da coluna cervical (de mielina). É dito que, nos humanos, isso não se dá sem loucura. Ora, será a mulher responsabilizada por trazer a cura ao homem, e isso através da relação sexual?

Duvidamos dessa hipótese. Ao invés de mulheres, musas. Nisso, de se deixar tomar pela inspiração divina pensada como causa de um amor proveniente das Musas, sim, haveria a cura. Essa hipótese se afinaria com a defesa da poesia de Sólon. As Musas sim seriam tidas como responsáveis por educar e lembrar, aos aedos, suas aptidões. O “como” se restabelecer esse contato amoroso-divino com as

musas seria o que nos fez ler a poesia de Sólon como uma boa introdução à revolução que defendemos como proposta tanto na *República* quanto no *Timeu*.

6. Liberdade *versus* Educação

É para tentarmos responder às perguntas colocadas que retornamos agora a Sólon. Referido como o melhor rapsodo da Grécia Antiga (*Timeu*, 21d): o mais livre³³, em razão de sua sabedoria de lidar com as musas, compreendemos oferecer esse poeta uma saída às nossas divagações tanto acerca da liberdade quanto do amor e da educação em Platão.

Refletamos: o que significaria liberdade, e por que Sólon (*Timeu*, 21b-c)³⁴ é designado “o mais livre” por Platão? O que também diz a personagem Timeu na obra homônima sobre isto — liberdade, que nos possa ajudar a pensar? A tradição metafísica costuma opor liberdade, e educação. Nessa tradição, “desejos eróticos”, por exemplo, costumam ser um problema porque podem aparecer como coercitivos para quem ama. Nesse caso, se oporiam liberdade, educação e amor.

No *Timeu*, se fala sobre a liberdade de Sólon como uma liberdade plena. Já na R. X os poetas seriam condenados à perda da liberdade em função de seus prazeres irascíveis, mas não desconhecidos, e que levam a um adoecimento, ou mesmo à Caverna, nessa nossa reflexão. Já em outra obra, no *Crítias* (113d) a concupiscência (*epithymia*) retorna ao âmbito do divino, já que aparece como referida ao desejo de Possêidon, sobre quem é dito então copular com Clito. Ainda assim, essas três noções — liberdade, educação e amor — vêm a se apresentar como um problema em diversas passagens da obra. Atlantis afundará. Podemos nos sentir tentados a ter de optar entre o amor metafísico, que incluiria liberdade, e o amor físico. O amor físico nos tornaria prisioneiros dos nossos desejos mais baixos,

³³ ελευθεριώτατον, superlativo de *eleutheria*.

³⁴ Ainda sobre Sólon em *Timeu* (25c) é dito: que “impediu que escravizassem, entre outros, quem nunca tinha sido escravizado, bem como (...) libertou-os a todos sem qualquer reserva.” Trata-se de um poeta que, para Platão, foi a um só tempo capaz de revelar a justiça (17d; 41c; 112e; divina - 85b; 109b) como eterna, pois ele foi provedor de uma sabedoria capaz de trazer repouso ao νοῦς (pensamento). Citado pelo menos onze vezes no *Timeu*; duas no *Crítias*; uma em *Smp.*, 209d; uma em *Prt.*, 343a; duas na *República*, 536c e 599e; duas no *Fedro*, 258b, 278c; uma no *Carm.* 155a, uma no *Hípias Maior*, 285e, duas no *Laches*, 188b e 189a, e uma em *Amantes* (apócrifo), 133c. O diálogo entre Sólon e os sacerdotes egípcios teria tido ocasião várias gerações antes do *Timeu* ser escrito.

e, por definição, transitórios. Apenas o amor metafísico, voltado para o eterno, seria capaz de nos libertar. Porém até mesmo um deus, no caso, Posêidon, é referido como atravessado pela concupiscência (*epithymia*).

Pela fala dos Sacerdotes Egípcios dirigida a Sólon há uma solução para esse dilema entre os amores físico e metafísico, qual seja: um filosofar originário, e mesmo livre de concupiscência. O texto nos remete a quando o verbo filosofar sequer existia enquanto tal. Cito os Sacerdotes Egípcios dirigindo-se a Sólon:

na alma não tendes nenhuma crença antiga transmitida pela tradição (ἀρχαίαν ἀκοήν) nem nenhum saber encanecido pelo tempo. (...isto por causa) das destruições que a humanidade sofreu e muitas mais haverá; as maiores pelo fogo e pela água, mas também outras menores por outras causas incontáveis. (Platão, *Timeu*, 22b).

O “não ter na alma nenhuma crença” que, de início, soa apenas como um juízo de valor depreciativo dirigido aos gregos, aqui chegará a ser lido como uma vantagem. Isto de não ter na alma nenhuma crença soa como bastante próximo do que pensamos ser o filosofar: não ter posicionamentos preconcebidos, ou *doxas* (opiniões) que não possam ser criticadas. Pensemos: mas qual a relação disso com o amor, e a cura?

Compreender a fala do início do *Timeu* (o “ἔρω κατὰ νοῦν”, *ero kata noun*, Ti. 19c) com base em: (1) um exercício que envolve reflexões sobre *como* a inteligência divina nos permitiria um acesso ao Ser, mas também (2) como uma vida dedicada à contemplação e à pesquisa, a exemplo da vida dos pitagóricos deve ser capaz de ser o alicerce de uma saúde plena; (3) como as revelações da mântica; e (4) como uma ciência que diga respeito aos processos de reencarnação funcionaria nos parece crucial para uma interpretação minimamente satisfatória sobre a função do amor que surge no final da *República* e no início do *Timeu*. A extensão dessas reflexões extrapolaria o escopo de nosso artigo; por isso, nos comprometemos a nos aprofundar nessas questões futuramente, para, agora, retornar ao tema propriamente do artigo.

Defendemos, não a *República* mas o *Timeu* como promotor de uma ciência centrada, *menos* no “sujeito”, e mais nas revoluções políticas para a promoção da

koinonia. Inspirados pelo projeto de Havelock³⁵, infelizmente, por um lado, não conseguimos nos ater, de maneira minimamente satisfatória, nem à *koinonia*, nem à mântica do fígado, nem à questão da cura advinda da retificação neural como acreditamos estarem propostas no *Timeu*; por outro lado, nos damos por satisfeitos por termos elaborado aspectos que congregam a poesia de Sólon, e o seu apelo às deusas assim como a sua determinação de fazer justiça como uma chave de leitura interessante para desvendar como a R.X estaria conectada ao *Timeu*.

É possível nos fazermos mais claros: nossa hipótese é que foi preciso que Platão expulsasse um dos maiores objetos de amor dentre os gregos — a sua poesia — para poder enunciar o amor como um enigma, e como um conceito universal no sentido ecumênico do termo. Seguindo essa nossa hipótese, o amor, mas sobretudo a sua falta, viriam a desempenhar um papel crucial na obra estudada, e foi, enquanto tal, curativo no sentido de usado como um medicamento desde Platão. É preciso evitar anacronismos: claramente, o amor do *Timeu* não é um amor *kath-holon* (isto é, que congrega o todo, ou que reúne o todo segundo si mesmo [*kath auto d'autó*]).

7. Concupiscência (*epithymia*) no *Timeu*

Tentamos identificar quais seriam as menções à concupiscência (*epithymia*) no *Timeu*. Há, nessa obra, uma reflexão sobre os desejos “do baixo ventre”, a exemplo da gula e do útero; daí, também à “saúde” da relação corpo-alma, e isso desde o início do *Timeu*. Essas menções são aqui em nota tratadas em ordem decrescente de aparição³⁶. A leitura de que se trate de uma simples condenação não procede, já que o próprio Sócrates aparece como acossado pelo desejo, e isso tanto

³⁵ Havelock, 1963.

³⁶ (91c) — desejo de copular que nasce no útero, para realizar o desejo de filhos; (91b) — desejo referido como “desobediente” de se plantar a semente (esperma) suplantado pela imagem de que somos árvores celestes com raízes no céu; (90b) — homem “peneira”, isto é, onde nenhuma sabedoria se fixaria, *versus* homem divino, isto é, cujas raízes se fixam no céu; (88b) — a questão da oposição, ou da guerra entre dois desejos: um mortal (por ex.: de comer) e outro imortal (por ex.: de *fronesis*); (86c) — abordagem da *epithymia* como um desejo cuja insatisfação gera dor; dor por excesso de esperma; (77b) — proposição da relação entre prazer e dor; e do se deixar navegar pelo *omphalo* (umbigo-navio) como extensão da cura; (70b) — proposição da “casa” (*oikos*) como guarda costas (do coração); (70a) — divisão tripartite das “casas” (*oikos*) do homem e da mulher; *epithymia* longe do *noús* como uma péssima *práxis*; (19b) — Sócrates quer ver os guardiães em movimento (ele deseja).

no início da *República* quanto no início do *Timeu*. Primeiro, ele é apontado como atravessado pelo desejo de conversar, depois, pelo desejo de ver os belos animais.

No *Timeu*, há a compreensão de que o ritmo seja um “auxiliar” para “pôr a alma em ordem” (47d-e). Sem essa ordem, a alma ficaria na demência (92c). Sem amor também: nesse caso, até um astro ficaria demente (44c). Em outra passagem, é dito que em uma educação, não pode faltar nem ritmo nem amor. Mas sobre o excesso de amor é dito poder levar à perda da liberdade. Como encontrar a medida? A medida estaria no além-homem. Sobre Sólon, por exemplo, é dito amar não mulheres nem homens, mas musas.

Repetindo, a título de conclusão: passagens que colocam em questão a concupiscência nos atraem em razão da hipótese segundo a qual Platão tenha, por meio dessas passagens, buscado arranjar, para o filósofo(a) mestre dos Guardiães da *República* uma posição pautada *não* no saber, mas na prudência gerada por um não-saber, isto é, pautada em uma política cuja referência seria não o ser, mas o “não-ser” que pode ter em *Khôra* um de seus espelhos. Esse(a) mestre, que desempenharia a função de filósofo(a) rei, ou rainha, precisa saber conter-se sexualmente. Mas como aprender isso?

O nosso método para chegar à proposição do lugar do amor no *Timeu* como um lugar de retificação da falta como causa de sentido foi concebido ainda em 2018. Então, víamos na proposta da R. X como devendo ser lida como uma Introdução ao *Timeu* um método. O caminho de que buscamos nos munir foi conjugar a questão do banimento da poesia com o exercício do pensar que exige, a um só tempo, aprender a amar mas também a des-amar. Concluimos com a aposta na renúncia ao objeto de desejo como uma das regras elementares no atravessamento das questões trabalhadas. Em linhas gerais, julgamos possível instituir a seguinte regra universal: amar sem sabedoria gera dor; amar com sabedoria (*phronesis*), isto é, com morte no não-ser, tendo como referência *Khôra* gera sabedoria.

No que concerne à parte da obra estudada, vimos a relativa autonomia da *pythia* para designar como líder Sólon, e a obediência que esse poeta diz ter precisado manter em relação às musas para realizar as revoluções políticas enunciadas em sua poesia mas também na obra platônica. O masculino chegará,

por vezes, a ser concebido como reduto de barbárie, de falta de uma função civilizadora, como no caso dos poetas tão criticados, e mesmo expulsos da *polis*.

Em *Timeu* 30a, é dito que "na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada imperfeito." Torna-se possível deduzir que, na obra estudada, ainda que haja diferença entre o masculino e o feminino faz-se necessário que essas diferenças sejam concebidas como perfeitas, assim como todo cosmo criado pelo demiurgo com base nas ideias. Assim, a loucura amorosa seria propícia para que o masculino possa saber que há momentos de loucura, e que esses momentos precisam o orientar para uma existência além-homem, isto é, puramente divina.

Conclusão

Foi abordada, no presente artigo, a hipótese de o início do diálogo *Timeu* retomar noções da *R. X*, a exemplo da concupiscência (*epithymia*), e da poesia. Isto é, foi no sentido de pensar a hipótese de que o *Timeu* retome aspectos da *República X*, e sobretudo pensar *como se conectariam* ambas as obras que foi buscado pensar a poesia de Sólon, assim como a poesia do próprio deus³⁷, como bem-vindas na cidade ideal. Tratou-se de abordar cada uma dessas narrativas como produtoras de imagens em movimento (κίνησις, *kinesis*, em grego) onde os Guardiães da *República*, seja no Egito antigo, seja no cosmos que chamamos de *Kallipolis* precisam aprender a conter-se sexualmente. Sólon passará a ser tido como um líder justo, e isso tanto por seus contemporâneos, quanto por seus conterrâneos, a exemplo de Platão. A chave para entender as deferências de Platão a Sólon é trazer o valor que ambos davam à atividade hermenêutica que tem lugar através da escuta, e da interpretação de palavras sagradas. Os exemplos da sacerdotisa de Delfos, como vimos, mas também de sacerdotes egípcios foram abordados.

³⁷ Segundo a nota 93 do *Banquete* (Platão, 2021, p. 203), a palavra grega ποιησις (*poiesis*) significa ao mesmo tempo "criação" e "poesia", i.e., uma espécie de criação; do mesmo modo, o verbo ποιέω (*poieo*) significa ao mesmo tempo "fazer" ou "fazer segundo as regras da poesia", i.e., fazer poesia; a ambiguidade vale para todas as palavras cognatas: *Sofista* 265b: "É criador (ποιητική, *poétike*) todo poder que se torna causa do que anteriormente não era, e, ulteriormente, começa a ser".

A possibilidade de haver uma sequência temática (ou mesmo dramática) entre os dois diálogos foi aqui investigada. Partimos de uma vasta gama de autores. Nosso objetivo final foi ler o papel da concupiscência (*epithymia*) no início do *Timeu*. Enaltecendo o exercício de continência sexual e a forma pia pela qual os deuses da tradição trágica teriam precisado, sob a pena de Platão, de ser re-desenhados trabalhamos as duas seguintes questões: as diferenças entre o amor físico *versus* o metafísico (que exigirá a continência sexual); e as diferenças entre educação (*paideia*) e liberdade (*eleutheria*, que também exigiria continência sexual) nesse mesmo autor.

Começamos tornando claras as justificativas pelas quais alguns intérpretes consideram que o Livro X é uma obra que deve ser lida como anterior ao *Timeu*. Isso para nos darmos conta de que não conseguiríamos começar pela R.X. Foi preciso nos voltarmos para o *Timeu*. Uma “demonstração” mais completa do modo como os mitos são tematizados na *República* e no *Timeu*, um frente ao outro teria sido oportuna. Nisso pretendemos nos aprofundar futuramente.

Partimos da constatação de ser o poeta Sólon uma personagem de ambos os diálogos, e abordamos as possíveis razões dessa referência. Sólon foi lido como um poeta revolucionário. Repetimos: é preciso evitar anacronismos, claramente, o amor do *Timeu* não é um amor *kath-holon* (isto é, que congrega o todo, ou que reúne o todo segundo si mesmo [*kath auto d'autô*]). O amor aí defendemos como semelhante ao Sol: sem ele não há cura, mas com o seu excesso tampouco. Apenas onde o Sol alcança na medida certa haverá o alimento na medida: a mais bela harmonia feita política de belos animais, conforme o início do *Timeu*. O centro, ou centros, dos Guardiães da *República*, sob a nossa hipótese, *não* poderia estar no Ser, mas apenas no “não-ser”. Nosso argumento é que, à diferença do “Poema da Deusa” de Parmênides, assim como, da tradição parmenídica em geral, no *Timeu*, vemos como oportuno se aquiescer a falta de relações sexuais.

Poderíamos supor *Khôra* como prenhe do majestoso poder de ser o Mesmo que se ausenta. E o Outro do deus, de um deus que imaginamos à *Khôra* submisso, cuja alteridade seria duas vezes garantida — uma no não-ser de *Khôra*, outra nas

ideias que o inspiram à produção do cosmos. Mas não há espaço para tanto no corpo de um artigo.

Referências

BENOIT, H. *Em busca da odisséia dialógica: a questão metodológica das temporalidades*. 4v. 2004, Tese (Livre-docência). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 2004. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/20.500.12733/1599408>>. Acesso em: 6 de março 2024.

_____. *Odisséia de Platão, as aventuras e desventuras da dialética*. São Paulo: Annablume, 2017.

CARNEIRO LEÃO, E.; WRUBLEWSKI, S. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Introdução e tradução. Petrópolis: Vozes, 1993.

CHERNISS, H. The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues. *The American Journal of Philology*, v. 78, n. 3, pp. 225-266, 1957.

CORNELLI, G. Platão contra a corrente. A imagem do navio na *República*. *Studia Philologica Valentina*, v. 16, pp. 5-30, 2014. Disponível em: <https://www.uv.es/SPhV/16/01_cornelli16.pdf> Acesso em 7 de novembro 2023.

DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *La notion de daimon dans le pythagorisme ancien: de la pensée religieuse à la pensée philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.

FRIEDLÄNDER, P. *Plato*, v. 1. New York: Harper & Row 1958.

GONZAGA, S. M. N. *O homem como marionete dos deuses: uma leitura das Leis de Platão*. 2006. Tese de Doutorado (Filosofia). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 2006.

GORDON, J. *O mundo erótico de Platão: das origens cósmicas à morte humana*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

HADDAD, A. B.; ARAUJO, C. (Orgs.). *A República de Platão: Companion em homenagem a Maria das Graças de Moraes Augusto*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2022. [e-book]

HALLIWELL, S. *Plato: Republic X*. Liverpool: Liverpool University Press; Aris & Phillips, 1988.

HAVELOCK, E. *Preface to Plato*. Cambridge: Harvard University Press, London, 1963.

_____. *Prefácio a Platão*. Campinas: Papirus, 1996.

KAHN, C. *Platão e o diálogo pós-socrático: o retorno à filosofia da natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

_____. Preface. In: *Plato and the post-Socratic dialogue: the return to the philosophy of nature*. Cambridge: University Printing House, 2013.

_____. *Pitágoras e os pitagóricos. Uma breve história*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MORAIS, E. M. M de. A natureza do filósofo. *Kriterion: Revista de Filosofia* [online], v. 51, n. 122, pp. 473-488, 2010. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2010000200009>>. Acessado 3 de Março 2022.

PEREIRA, M. H. R. Hélade. *Antologia da cultura grega*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959.

PLATÃO. *Banquete*. Tradução de Irley Franco e Jaa Torrano. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora PUC-Rio; Edições Loyola, 2021.

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

_____. *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLUTARCO. Vida de Sólon, 3.2. Tradução de Rafael Brunhara. Disponível em: <<https://primeiros-escritos.blogspot.com/2013/07/solon-fragmento-16-w.html>>. Acesso em 29/09/2019.

SANTORO, F. A. Poética de Platão. In: CORNELLI, Gabriele & LOPES, Rodolfo. (org.). *Platão*. São Paulo: Paulus, Portugal: Coimbra Companions. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 403- 416.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Introductions to the Dialogues of Plato*, transl. William Dobson. Cambridge Press: London, 1836.

_____. *Hermenêutica: Arte e técnica da interpretação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

TAYLOR, A. *A Commentary on Plato's Timaeus*. London: Oxford at the Clarendon Press, 1928.

TORRANO, J. Mito e verdade em Hesíodo e Platão. *Letras Clássicas*, n. 2, p. 11-26, 1998. Disponível em: <[https://www.academia.edu/9915590/Mito_e_verdade_em_Hes%C3%ADodo_e_Platão](https://www.academia.edu/9915590/Mito_e_verdade_em_Hes%C3%ADodo_e_Plat%C3%A3o)>. Acesso em: 26/01/2022.

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

VILTANIOTI, I-F. L'harmonie des Sirènes du pythagorisme ancien à Platon. *Studia Praesocratica*, v. 7., 2015. Disponível em: <[https://www.academia.edu/10165422/Lharmonie_des_Sirènes_du_pythagorisme_ancien_à_Platon](https://www.academia.edu/10165422/Lharmonie_des_Sir%C3%A8nes_du_pythagorisme_ancien_%C3%A0_Platon)> Acesso em 02/02/2020, p. 106).