



Priscila Alba da Silva

O *Timeu* como poesia noética em Platão

Tese de doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Dr. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão

Coorientadora: Prof^a. Dr^a. Luisa Severo Buarque de Holanda

Rio de Janeiro,
dezembro de 2024



Priscila Alba da Silva

O *Timeu* como poesia noética em Platão

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão

Orientador

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof^a. Luisa Severo Buarque de Holanda

Coorientadora

Departamento de Filosofia - PUC-Rio

Prof. Felipe Ramos Gall

Universidade do Estado do Rio de Janeiro - PPGFIL/UERJ

Prof^a. Deysielle Costa das Chagas

Universidade Federal do Maranhão - DEFIL/UFMA

Prof^a. Flora de Carvalho Mangini

Universidade Federal do Sergipe - UFS

Prof. Nelson de Aguiar Menezes Neto

Universidade Federal do Rio de Janeiro - PPGLM/UFRJ

Rio de Janeiro, 20 de dezembro de 2024

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Priscila Alba da Silva

Graduou-se em História, em 2013, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Adquiriu o título de mestre em História, em 2016, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

Ficha Catalográfica

Silva, Priscila Alba da

O *Timeu* como poesia noética em Platão / Priscila Alba da Silva ; orientador: Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão. – 2024.

174 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2024.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Platão. 3. Timeu. 4. Poesia noética. 5. Retórica. 6. Persuasão. I. Brandão, Renato Matoso Ribeiro Gomes. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

Em primeiro lugar gostaria de agradecer à minha coorientadora, Luisa Buarque, por todos esses anos de aulas em que tanto pude pensar, pela dedicação, pela exemplaridade no magistério e no pensamento, mas não só. Agradeço, sobretudo, à vastidão de sua generosidade e de seu afeto, sem os quais esta tese não teria sido realizada. Dilatadas no tempo foram às horas em que, na solidão do pensamento, e na aflição do sentimento, pensei e senti que esta tese não iria se realizar. E tanto o pensamento quanto o sentimento teriam se confirmado na ausência dela. Então, Luisa, se hoje há um escrito, fica aqui um genuíno e pleno agradecimento a você, às outras duas mãos, ao outro coração que também escreveu esta tese.

Agradeço a Emanuel Carneiro Leão, em memória, “meu mestre querido”, “vida da origem da minha inspiração”, com quem tive a honra e o privilégio de partilhar incontáveis horas que para sempre mudaram a minha vida, horas que determinaram a jornada junto à filosofia.

Agradeço à Márcia Sá Cavalcante Schuback pelo carinho inefável, pelas resplandecentes horas de convívio onde pude presenciar um sentir-pensar dado somente a uns poucos, a uns raros.

Agradeço a Gilvan Fogel pelas aulas exemplares que por tantos anos tive a sorte de poder presenciar, e que sem dúvida deixaram marca, não só no pensamento, mas também no sentimento.

Agradeço aos meus pais, em primeiro lugar, pela minha vida, e em segundo lugar pelo esforço inominável para que eu pudesse me dedicar por tantos anos aos estudos.

Agradeço a Felipe Ramos Gall pela inabalável amizade que determinante foi não só para o início deste doutorado, mas também para a realização da tese.

Agradeço à Renata Begni, matéria visível do meu afeto e lastro do meu coração, pelo apoio incondicional durante as trevosas horas de escrita.

Agradeço à Deysielle Chagas pelo abraço no dia da entrevista para o ingresso neste doutorado. Sem ele, talvez eu não tivesse ingressado e não estaria aqui hoje.

Agradeço à Julia Novaes pelos últimos anos de trocas e pelo memorável bolo platônico de aniversário.

Agradeço ao colega Pedro Dotto pelo convite em participar do seminário internacional *Plato's Today*.

Agradeço a(à) todos(as) os(as) amigos(as) que tornam a minha vida possível: Nayana Cataldo, Cecilia Schuback, Camila Baz, Maria Noujaim, Renata Sammer, Diogo Zarur, Gabriel Gorini, Matheus Kerr, Rafael Brito, Raphael Muratori, e tantos outros que peço perdão por não nomear.

Agradeço aos companheiros de pesquisa André Decotelli, Júlia Myara, Flora Mangini, Lucas Huguency, Diego Dantas e Joaquim Waddington.

Agradeço aos membros da banca: Felipe Ramos Gall, Deysielle Costa das Chagas, Flora de Carvalho Mangini e Nelson de Aguiar Meneses Neto pelo tão prontamente aceite em participar desta defesa às vésperas do fim do ano.

Agradeço ao professor Renato Ribeiro Gomes Brandão pela presidência da banca e pela assinatura da ata de defesa.

Agradeço ao Departamento de Filosofia da PUC-Rio, a todos os professores e funcionários, por terem me aceitado como aluna.

Agradeço também à Coordenação Geral de Pós Graduação da PUC-Rio pelas prorrogações que me foram concedidas e, sem as quais, eu não teria conseguido concluir a tese.

Por fim, agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que por oito meses financiou esta pesquisa.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Silva, Priscila Alba; Gomes Brandão, Renato Matoso Ribeiro. **O *Timeu* como poesia noética em Platão**. Rio de Janeiro, 2024, 174p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O Timeu como poesia noética em Platão é uma investigação a respeito da multifacetada posição do filósofo frente à antiga querela entre a filosofia e a poesia. Tendo como posição inicial a impossibilidade de subsumir a questão em uma imagem única e coesa, buscou-se analisar alguns outros diálogos de juventude e de maturidade de Platão a fim de criar pontos de contraste com o *Timeu*. Para tanto, partiu-se de uma dupla crítica engendrada nesta seleção do *corpus*, onde são examinadas as teses de que a poesia enfraquece o pensamento (φρόνησις) e também habitua opiniões e prazeres danosos aos indivíduos e à comunidade. A seguir, sondou-se como Platão opera a transposição da poesia à retórica, e a consequente introdução do tema da persuasão no gênero poético. Ver-se-á, a partir destas análises, como o *Timeu* oferece, por contraste, uma resposta singular ao problema, e como a persuasão frênica (πειθοῦς ἔμφονος) desponta como *médium* da poesia noética.

Palavras-chave:

Platão; *Timeu*; poesia noética; retórica; persuasão.

Abstract

Silva, Priscila Alba; Gomes Brandão, Renato Matoso Ribeiro (Advisor) **The *Timaeus* as noetic poetry in Plato**. Rio de Janeiro, 2024, 174p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The Timaeus as noetic poetry in Plato is an investigation into the philosopher's multifaceted position on the ancient dispute between philosophy and poetry. Based on the impossibility of subsuming the issue into a single, cohesive image, we sought to analyze some other dialogues from Plato's youth and maturity in order to create points of contrast with the *Timaeus*. For this purpose, we started from a double criticism engendered in this selection of the corpus, which examines the theses that poetry weakens thought (φρόνησις) and also habituates opinions and pleasures that are harmful to individuals and the community. Next, we examined how Plato transposes poetry into rhetoric, and the consequent introduction of the theme of persuasion into the poetic genre. It will be seen from these analyses how the *Timaeus* offers, by contrast, a unique response to the problem, and how phrenic persuasion (πειθοῦς ἔμφορονος) emerges as the *medium* of noetic poetry.

Keywords:

Plato; *Timaeus*; noetic poetry; rhetoric; persuasion.

É mais fácil pensar do que sentir numa língua estrangeira. Eu disse precisamente "sentir numa nova língua", e pretendi dizer algo mais do que apenas "expressar seus sentimentos numa nova língua". Um pensamento expresso numa língua diversa pode ser praticamente o mesmo pensamento, mas um sentimento ou uma emoção expressos numa língua diferente não são o mesmo sentimento nem a mesma emoção.

T.S. Eliot, *De poesia e poetas*.

Quando se vê, o ato de ver não tem forma – o que se vê às vezes tem forma, às vezes não. O ato de ver é inefável. E às vezes o que é visto também é inefável. E é assim certa espécie de pensar-sentir que chamarei de “liberdade”, só para lhe dar um nome. Liberdade mesmo – enquanto ato de percepção – não tem forma. E como o verdadeiro pensamento se pensa a si mesmo, essa espécie de pensamento atinge seu objetivo no próprio ato de pensar. Não quero dizer com isso que é vagamente ou gratuitamente. Acontece que o pensamento primário enquanto ato de pensamento – já tem forma e é mais facilmente transmissível a si mesmo, ou melhor, à própria pessoa que o está pensando; e tem por isso – por ter forma – um alcance limitado. Enquanto o pensamento dito “liberdade” é livre como ato de pensamento. É livre a um ponto que ao próprio pensador esse pensamento parece sem autor.

Clarice Lispector, *Água Viva*.

Sumário

Introdução.....	11
1. Preâmbulo.....	30
1.1. A tradição de leitura do <i>Timeu</i>	30
1.2. Data de composição, data dramática e ambiência do <i>Timeu</i>	38
2. De poetas e de poesia: o debate nos diálogos de juventude e de meia-idade.....	41
2.1. <i>Íon</i> revisitado.....	41
2.2. Uma nova compreensão a respeito da poesia? Um lance de olhos sobre o <i>Górgias</i>	54
2.3. Recusa a Homero: pedagogia psicagógica e política.....	60
2.4. Recusa a Homero: ontologia e linguagem.....	71
2.5. <i>Fedro</i> : Da mania à psicagogia.....	76
3. Entre poesia e retórica: outro olhar sobre o <i>Timeu</i>	87
3.1. Reintrodução.....	87
3.2. De volta ao <i>Timeu</i> : retórica e poesia.....	91
3.3. As personagens do <i>Timeu</i>	97
3.3.1. A personagem Crítias.....	97
3.3.2. Sólon: poesia, política e a transfiguração das crenças.....	101
3.3.3. <i>Timeu</i> como rétor: astronomia e cosmogonia.....	103
3.4. O <i>Timeu</i> como poesia noética em Platão.....	113
4. O despontar da poesia noética e da persuasão frênica.....	126
4.1. Poesia noética e sensação (αἴσθησις).....	126
4.2. A poesia noética e a plasmação de uma nova sensibilidade.....	139
4.3. A persuasão frênica (πειθοῦς ἔμφρονος) como <i>médium</i> da sensibilidade filosófica.....	151

5. Conclusão.....159

6. Referências.....163

Introdução

“— *Imagens são palavras que nos faltaram.*
— *Poesia é a ocupação da palavra pela*
Imagem.
— *Poesia é a ocupação da Imagem pelo Ser.*
Ai frases de pensar!
Pensar é uma pedreira. Estou sendo”¹.

Há muito, desde a Antiguidade clássica, tem se debatido a respeito do *agón* ou da querela entre a poesia, a retórica e a filosofia no âmbito dos diálogos platônicos. Ao redor do mundo, ao longo de todas estas centenas de anos que nos separam do século IV grego, incontáveis tratados, artigos, dissertações, teses e livros foram e continuam a ser escritos sobre, por exemplo, a crítica à rapsódia no *Íon*; a transformação da poesia em retórica e a sua conseqüente censura, no *Górgias*; a condenação da poesia mimética e a expulsão dos poetas da *kallípolis*, no Livro X da *República*; etc. Mas quase nada se escreveu até agora sobre um tipo singular de poesia que pode ser encontrada nos *Diálogos*, um *modus* poético que pode ser denominado como mental ou noético. Nesse sentido, o tema e o problema desta tese são a poesia mental ou noética em Platão, e o tipo de persuasão exercida por esta forma específica de poesia, uma persuasão frênica (*πειθοῦς ἔμφορονος*)². A hipótese basilar e que se pretende evidenciar ao longo da tese sustenta que o *Timeu* – que será tratado aqui em uma dimensão unitária/como um todo unitário/como uma unidade – constitui este tipo ímpar de poesia.

Embora não se tenha encontrado referência ao *Timeu* - na literatura crítica relativa ao diálogo - como uma forma de poesia noética em Platão, não constitui propriamente alguma novidade a afirmação de que se trata de um poema, ou ao menos de que o diálogo refigura algumas imagens e *tópoi* poéticos. Tampouco a tese de que os *Diálogos* como um todo são formas poéticas e que, neste sentido, performam um cosmo linguístico. Essa tese é abraçada por exegetas e intérpretes contemporâneos, mas antes advém da Antiguidade. Ao comentar sobre as técnicas de composição dos diálogos platônicos, Nelson Neto nota que:

Na Grécia antiga, a obra poética é compreendida como um universo discursivo, harmoniosamente elaborado e construído. Isso explica em parte por que, na Antiguidade, diferentes testemunhos definem o Diálogo platônico como *kósmos*. As

¹ BARROS, Manoel de. *Retrato quase apagado em que se pode ver perfeitamente nada, I*. In.: *O Guardador de águas*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2017. p. 59.

² PLATÃO. *Timeu*. §48a4-5.

bases para essa definição estão numa concepção que encontra nas leis da natureza uma alegoria para os processos da criação poética³.

No que tange especificamente ao *Timeu* e a contemporaneidade crítica, em *Plato's Cosmology*, por exemplo, Francis Cornford menciona que “o *Timeu* é um poema, não menos que o *De rerum natura* de Lucrecio, e ainda mais em certos aspectos”⁴. Em *Science and Myth in the Timaeus*, William Gavin, ao analisar a contribuição oferecida pelo *Timeu* ao pensamento científico, não deixa de mencionar que se trata de um duplo “experimento mental” que “envolve o uso da imaginação como parte essencial do processo científico”⁵. Luca Pitteloud também argumenta nesta direção para responder à questão de quem é o demiurgo do *Timeu*, e nesse sentido compreende que:

o *eikós mythos* do *Timeu* pode ser entendido como uma experiência de pensamento e que, conseqüentemente, o Demiurgo deve ser concebido como um ponto de vista epistemológico adotado por qualquer pessoa que tente modelar o universo no laboratório da mente⁶.

Já Mario Regali, em *Il poeta e il demiurgo: teoria e prassi dela produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*, sustenta a tese de que o *Timeu* consiste em uma espécie de “poesia nova, uma poesia baseada no conhecimento do filósofo e que tende a coincidir com as páginas dos diálogos de Platão”⁷. Por último, em *Poetic Science in Plato's Timaeus*, Peter Kalkavage, por outro lado, apesar de não considerar o *Timeu* especificamente como uma poesia, chama atenção para a dimensão poética da física constitutiva do *Timeu* e menciona que:

³ NETO, Nelson de Aguiar Menezes. *A poética da mimesis e a composição dos diálogos platônicos*. Curitiba: Kotter Editorial, 2021. pp. 167-168.

⁴ CORNFORD, Francis. *Plato's Cosmology*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1935. p. 31. “*The Timaeus is a poem, no less than the De rerum natura of Lucretius, and indeed more so in certain respects*”.

⁵ GAVIN, William J. *Science and Myth in the Timaeus*. In.: *The Southwestern Journal of Philosophy*, V. 5, n. 2, 1975, pp. 7-15. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/43155037>>. Acesso em: 20. Jun. 2024. “*Specifically, his contribution consists of two "thought experiments" (...). Both involve the use of imagination as an essential part of the scientific procedure*”.

⁶ PITTELOUD, Luca. *Goodbye to the Demiurge? Timaeus' Discourse as a thought experiment*. In.: VÁZQUEZ, Daniel & ROSS, Alberto. *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*. Brill's Plato Studies Series, Volume: 9. Leiden, NE; Boston, US: BRILL, 2022. pp. 78-110. “*I wish to show that Timaeus' eikós mythos could be understood as a thought experiment and that, consequently, the Demiurge must be conceived as an epistemological point of view adopted by anyone who attempts to fashion the universe in the laboratory of the mind*”.

⁷ REGALI, Mario. *La cornice: il genere letterario, i personaggi, la scena*. In.: *Il poeta e il demiurgo: teoria e prassi dela produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*. Sankt Augustin, GER: Academia Verlag, 2012. p. 33. “[...] *la poesia nuova, dondata sul sapere del filosofo, la poesia che tende a coincidire com le pagine dei dialoghi di Platone*”.

Para Timeu, a física, sobretudo quando aliada à matemática, é a construção de modelos. É uma forma de *ποίησις*, fazer, de onde nos vem a palavra "poesia". Por esta razão, o deus-artista não é meramente uma personagem mítica na história; é também o modelo divino para o nosso ato humano de poetizar cientificamente⁸.

Entretanto, conforme se expôs, o problema desta tese não orbita apenas em torno da poeticidade do *Timeu*, mas gravita também em torno de um tipo bastante singular de persuasão, encontrado apenas no âmbito do referido diálogo, a persuasão frênica (*pheitous emphronos*). No passo que vai de 47e5 a 48a5 do *Timeu*, lê-se:

De facto, a geração deste mundo resulta de uma mistura engendrada por uma combinação de Necessidade (ἀνάγκη) e Intelecto (νοῦς). Mas, como o Intelecto dominava a Necessidade, **persuadindo-a** (πείθειν) a orientar para o melhor a maioria das coisas devidas, foi deste modo (através da cedência da Necessidade a uma **persuasão frênica** (πειθοῦς ἔμφορονος) que o universo foi constituído desde a sua origem (ἀρχή)⁹.

Parafraseando David Sedley, o diálogo *Timeu* poderia competir pelo título de texto filosófico mais seminal advindo de toda a antiguidade¹⁰. Tão seminal que mesmo a persuasão aparece nesta encenação do cosmo em estado nascente. E definitivamente não se pode dizer que o lugar conferido à persuasão no *Timeu* seja de pouca monta. Ao contrário, ela surge como o modo de interação, o elo entre o Intelecto e a Necessidade, ou seja, entre um princípio de racionalidade (“matematicamente estruturado e teleológico”¹¹) que organiza harmonicamente o cosmo e ressoa através de todas as dimensões da realidade, e um “princípio de causalidade marcado pelo acidental”¹², uma espécie de princípio “corpóreo e

⁸ KALKAVAGE, Peter. *Poetic Science in Plato's Timaeus*. In.: *Kronos*, V. VIII., 2019, pp. 84-99. Disponível em: <<https://kronos.org.pl/wp-content/uploads/Kronos Philosophical Journal vol-VIII.pdf>>. Acesso em: 20. Jun. 2024. “For Timaeus, physics, most especially when allied with mathematics, is model building. It is a form of *ποίησις*, making, from which we get the word “poetry.” The artist-god is for this reason not merely a mythical character in the story; he is also the divine model for our human act of scientific poeticizing”.

⁹ PLATÃO. *Timeu*. §47e5 - §48a5. “Μεμειγμένη οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη: νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτήν τῶν γινομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, αὐτὴ κατὰ ταῦτά τε δι’ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορονος οὕτω κατ’ ἀρχὰς συνίστατο τότε τὸ πᾶν”. [Tradução de Rodolfo Lopes]

¹⁰ SEDLEY, David. *Hesiod's Theogony and Plato Timaeus*. IN.: BOYS-STONES, G. R.; HAUBOLD, J. H. *Plato and Hesiod*. New York, EUA: Oxford University Press, 2010. p. 246. “Plato's *Timaeus* could compete for the title of the single most seminal philosophical text to emerge from the whole of antiquity.”

¹¹ LOPES, Rodolfo. *Introdução*. In.: PLATÃO. *Timeu*. p. 129.

¹² LOPES, Rodolfo. *Introdução*. In.: PLATÃO. *Timeu*. p. 129.

irracional”¹³. Como gesto de um intelecto racional ou sábio, a persuasão seria um elemento cosmológico vital, um mediador que inscreveria o mundo sensível na ordem do possível. Assim, como se pode depreender, Platão parece ter conferido à persuasão um lugar de destaque em sua cosmologia.

Contudo, de Platão e Aristóteles à reabilitação dos estudos retóricos operada pelo chamado giro linguístico no século XX, o tema da persuasão, ao menos à primeira vista, não parece estar ligado à poesia, mas antes evoca o problema da retórica. Segundo Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, em uma das obras responsáveis por recolocar na cena contemporânea o debate a respeito da retórica, *La Nouvelle Rhétorique: Traité de l'Argumentation*, publicada no ano de 1958, a retórica antiga era “acima de tudo, a arte de falar em público de modo persuasivo; referia-se, pois, ao uso da linguagem falada, do discurso, perante uma multidão reunida em praça pública, com o intuito de obter a adesão desta a uma tese que se lhe apresentava”¹⁴. Nesse sentido, persuadir quer dizer convencer (alguém ou a si mesmo) a acreditar ou a aceitar (algo), ou ainda levar (alguém ou a si mesmo) a se decidir a respeito de (algo), ou a fazer (algo).

Platão parece transportar a persuasão do *lócus* onde esperaríamos encontrá-la (a saber, a retórica e os procedimentos relativos a ela) para um momento decisivo da sua cosmogonia. Transportar, que em grego se diz *metaphéro* (μεταφέρω) ou *metaphéreïn* (μεταφέρειν), é como Platão descreve, no passo 58b, também no âmbito do *Timeu*, a ocupação dos elementos nos corpos e, conseqüentemente, a distribuição dos corpos grandes e pequenos pelo universo. Estes corpos seriam, assim, “levados, para cima e para baixo, em direcção aos lugares que lhes são próprios”¹⁵. Mas *metaphéro* e *metaphéreïn* também nos remetem à outra palavra de mesmo étimo que é *metaphorá* (μεταφορά). Que Platão tenha transportado a persuasão do ambiente da retórica para a cosmologia implica dizer que ele estaria fazendo um uso metafórico do termo?

Segundo a obra clássica de Pierre Fontanier, *Les Figures du Discours*, publicada em versão definitiva em 1830 e uma das responsáveis pela retomada

¹³ LOPES, Rodolfo. *Introdução*. In.: PLATÃO. *Timeu*. p. 37.

¹⁴ PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da Argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins-Fontes, 1996, p. 6. [Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão]

¹⁵ PLATÃO. *Timeu*. §58b5-8. “σικρῶν οὖν παρὰ μεγάλα τιθεμένων καὶ τῶν ἐλαττόνων τὰ μείζονα διακρινόντων, τῶν δὲ μείζονων ἐκεῖνα συγκρινόντων, πάντ' ἄνω κάτω μεταφέρεται πρὸς τοὺς ἐαυτῶν τόπους”.

dos estudos retóricos na modernidade, a metáfora integra os tropos por semelhança e consiste na apresentação de uma ideia por outra mais conhecida, onde a ligação entre ambas se faz por uma conformidade ou analogia¹⁶. Mais recentemente, Olivier Reboul argumenta, entretanto, que a metáfora é uma figura de sentido que diz respeito à “significação das palavras ou dos grupos de palavras”¹⁷ e, desse modo, “desempenha um papel lexical; não que acrescente palavras ao léxico, mas enriquece o sentido das palavras”¹⁸. Na medida em que Platão parece ampliar o sentido do termo persuasão, então a pergunta se responderia de modo afirmativo, isto é, Platão estaria fazendo um uso metafórico do termo ao deslocá-lo da retórica para a cosmologia.

Ao comentar este aspecto, Rodolfo Lopes, um dos tradutores do *Timeu* para a língua portuguesa, ressalta que “tomada em sua estrutura mais básica, a metáfora consiste na coligação de dois termos através de um elemento intermédio que permite uma transferência de sentido bidirecional”¹⁹. Sob este viés, embora o recurso à noção de “persuasão frênica” possa ser compreendido como metafórico, se a persuasão surge justamente como o *médium*, i.e., como o que permeia e cumpre com a função de coligar Intelecto e Necessidade, então talvez possamos reconhecer uma função análoga entre a persuasão, no texto de Platão, e a metáfora, como figura de linguagem. Nesse sentido, o papel desempenhado pela persuasão (como intermediária entre Intelecto e Necessidade) é análogo à função que a metáfora desempenha em um texto, transformando a persuasão frênica em uma metáfora que parece transladar do conteúdo do texto à forma dialógica, isto é, à estrutura do real literário ou do próprio diálogo como expressão de uma persuasão fundada em elementos racionais.

Assim, no passo 29b, a personagem Timeu expressa que “os discursos explicam aquilo que é seu congênere”²⁰, uma espécie de “pressuposto onto-epistêmico”²¹ que parece guiar a confecção do diálogo. Mas aqui, outra pergunta

¹⁶ FONTANIER, Pierre. *Les Figures du Discours*. Paris, FR.: Flammarion, 1977. p. 99. “*Les tropes par ressemblance consistent à présenter une idée sous le signe d'une autre idée plus frappante ou plus connue, qui, d'ailleurs, ne tient à la première par aucun autre lien que celui d'une certaine conformité ou analogie*”.

¹⁷ REBOUL, Olivier. *Figuras*. In.: *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 113.

¹⁸ REBOUL, Olivier. *Figuras*. p. 120.

¹⁹ LOPES, R. *Introdução*. In.: *Op. Cit.* p. 45.

²⁰ PLATÃO. *Timeu*. §29b4-5. “[...] ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας”.

²¹ LOPES, Rodolfo. *Introdução*. In.: PLATÃO. *Timeu*. p. 52.

se impõe. Será mesmo possível interpretar a metáfora platônica apenas como um tropo ou uma figura do discurso em um tempo e texto no qual a noção de retórica, que predica essa categoria, não estava definida tal como com Aristóteles e o seu desenvolvimento posterior?

Conforme defende Edward Schiappa, no célebre artigo *Did Plato Coin Rhetorike?*, embora a palavra *rhetor* (ῥητήρ)²² apareça na *Ilíada* referida a uma situação onde Peleu pede a Fénix que acompanhe Aquiles para que ele use bem as palavras em público, Platão provavelmente cunhou a palavra *rhetoriké* (ῥητορικὴ)²³, dado que ainda não foi encontrada qualquer aparição do termo antes do diálogo *Górgias*. Seguindo a interpretação de Schiappa para corroborá-la, Barbara Cassin amplia o argumento e sustenta a tese de que Platão teria inventado o termo *rhetoriké* assim como fez com “*eristiké, antilogiké, dialetiké*, e provavelmente *sophistiké*”²⁴. Assim, se a utilização de determinados recursos da linguagem era uma prática difundida na cultura grega da época, a arte parece começar a ser definida ou inventada com Platão e, nesse sentido, talvez não seja impróprio propor que também as categorias e procedimentos relativos a ela estivessem ainda em estado semovente. Nesse sentido, a metáfora, portanto:

não é uma forma de embelezar as relações entre as coisas de um mundo que já conhecemos empírica e racionalmente. É através do nosso poder da metáfora, da nossa faculdade de engenho, que podemos estabelecer as conexões originais e primordiais que dão à mente as suas imagens básicas ou lugares, desde as quais podemos pensar de maneira racionalista através da ordem do mundo²⁵.

Segundo o autor, a metáfora não se presta apenas a embelezar o trecho em um uso que poderia ser considerado puramente ornamental e estético. A imagem que Platão constrói dilata a cosmologia e parece acentuar, com isso, a marca do *logos*, i.e., o caráter discursivo ou linguístico do cosmo apresentado no *Timeu*, ou

²² HOMERO. *Ilíada*. IX. 443.

²³ SCHIAPPA, Edward. *Did Plato Coin Rhetorike?* In.: *Protagoras and logos: a study in Greek philosophy and rhetoric*. Columbia, USA: University of South Carolina Press, 2013. p. 1.

²⁴ CASSIN, Barbara. *Rhetorical turns in Ancient Greece*. In.: *Sophistical Practise: Toward a consistent relativism*. p. 72. “It is very likely that Plato coined the term *rhêthorikê*, just as he did *eristikê, antilogikê, dialectikê, and probably sophistikê*”.

²⁵ VERENE, Donald Phillip. *Prólogo*. In.: GRASI, Ernesto. *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger e la retórica*. Barcelona, ES: Anthropos Editorial, 1999. p. X. “Así pues, la metáfora no es una forma de embellecer las relaciones entre las cosas de un mundo que ya conocemos empírica y racionalmente. Es a través de nuestro poder de la metáfora, de nuestra facultad del ingenio, como podemos establecer las conexiones originales y primordiales que dan a la mente sus imágenes básicas o «lugares», desde las cuales podemos pensar de manera racionalista a través del orden del mundo”.

como esta tese pretende expor, sua dimensão poética. A persuasão como metáfora imanta o texto de sentido ao produzir conexões improváveis e fomentar a possibilidade de uma leitura do diálogo que, no entanto, é muito pouco notada entre os comentadores, a saber, a relação entre a cosmologia platônica e as múltiplas abordagens à retórica e à poesia ao longo do *corpus*. Para além de uma cosmologia, o *Timeu* também estaria em debate com as retóricas, as sofísticas, e os gêneros poéticos da época na medida em que Platão reelabora imagens, refigura *tópoi* literários, e faz uso consciente de uma série de técnicas e procedimentos controlados para produzir um texto que parece mimetizar formalmente aquilo que o seu conteúdo visa explicitar.

Portanto, a hipótese central desta tese é que o cosmo ficcionalizado no *Timeu* pode ser pensado como o próprio texto, isto é, como um mundo discursivo organizado noeticamente, de modo a ser racional ou sabiamente persuasivo. Nesse sentido, a persuasão frênica (πειθοῦς ἔμφορος) não configuraria apenas uma metáfora. Ao deliberadamente escolher dotar a sua cosmologia de certos elementos discursivos em detrimento de outros, Platão mostraria que a persuasão frênica não seria apenas o elo entre Intelecto e Necessidade, mas também entre a forma dialógica e o conteúdo do diálogo, contribuindo assim para evidenciar um tipo de retórica singular em operação no *Timeu*: aquela que deixa de se valer da bajulação ou da lisonja (κολακεία), e passa a fazer uso de uma persuasão de tipo frênica.

Em um comentário ao *Alcibíades Maior*, Olimpiodoro ilumina a questão ao dizer que:

A forma dialógica é, portanto, semelhante a um enlace, e o entrelaçamento de discursos é formado pouco a pouco por pergunta e resposta. Certamente, como [Platão] diz no *Fedro* [264c], “é necessário que o discurso se assemelhe a um ser vivente”. Assim, é necessário que o discurso mais bem construído se assemelhe ao melhor dos seres vivos. O melhor dos seres vivos é o *kósmos* [*Timeu* 92c]. Portanto, assim como este prado tem vida diversificada, do mesmo modo é necessário que o discurso esteja cheio de muitos tipos de personagens. Por outro lado, do mesmo modo como neste [*kósmos*] todas as coisas emitem som e agem (as atividades das coisas são como se fossem suas vozes), também assim em relação ao discurso, concerne a todas as personagens que nele se encontram conversar, e do mesmo modo todos devem agir²⁶.

²⁶ OLIMPIODORO. *Comentário ao Alcibíades* 56, 9-22. *apud* NETO, N. *Op. Cit.* pp. 168-169.

Se a persuasão, guiada pelo intelecto, age racional ou noeticamente para persuadir a necessidade, e se, conforme escreve Olimpiodoro, “as atividades das coisas são como se fossem suas vozes”, então uma investigação que preze pela análise desta atividade persuasiva precisa empreender uma espécie de escuta poética do cosmo literário, por onde o silêncio da persuasão frênica fala através de cada mínimo elemento do texto que, entrelaçado em um todo cuidadosamente arranjado, visa persuadir os ouvintes ou leitores da obra. Um cosmo poético onde a fusão dos dialetos (filosófico, literário, matemático) é capaz de engendrar relações distintas tanto de movimento quanto de compreensão, onde a Ideia e o fluxo podem coabitar em um mesmo espaço, pois tudo faz parte da vida e é vivo. Assim:

Nada se cria e nada se diz de maneira criativa senão pela aproximação prévia do lugar de extrema vacância onde, antes de ser falas determinadas e expressas, a linguagem é o movimento silencioso das relações, isto é, a "escanção rítmica do ser". As palavras só estão ali para designar a extensão de suas relações: o espaço em que elas se projetam e que, mal é designado, se dobra e redobra, não estando em nenhum lugar onde está. O espaço poético, fonte e resultado da linguagem, nunca existe como uma coisa: mas sempre se espaça e se dissemina²⁷.

Por isso a linguagem do *Timeu* não diz respeito apenas àquilo que está escrito no texto, e o cosmo de que trata não se refere exclusivamente ao universo físico. Antes, talvez se pudesse dizer que é a física da linguagem, a sua materialidade sonora e visual, a responsável pela criação deste mesmo cosmo. Também por isso o mundo é uma imagem, e não apenas do ponto de vista ontológico, haja vista que a palavra grafada é sombra da palavra dita e a escrita uma imagem da oralidade.

Se os discursos realmente explicam aquilo que é seu congênere (συγγενής), tal como a personagem Timeu adverte no passo 29b4-5²⁸, então o cosmo narrado de certo modo também nasce junto à narrativa, dado que falar, para Platão, é simultaneamente uma ação e um fazer, e a personagem Timeu é aquele que, segundo Sócrates, sabe como filósofos e políticos “se relacionam entre si a falar e

²⁷ BLANCHOT, Maurice. *Para onde vai a literatura?* In.: *O livro por vir*. p. 346.

²⁸ PLATÃO. *Timeu*. §29b4-5. “Deste modo, no que diz respeito a uma imagem e ao seu arquétipo, temos que distinguir o seguinte: os discursos explicam aquilo que é seu congênere”. “ὁδὲ οὖν περί τε εἰκόνοσ καὶ περί τοῦ παραδείγματοσ αὐτῆσ διοριστέον, ὡσ ἄρα τοὺσ λόγουσ, ὧν πέρ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖσ ὄντασ”.

a agir”²⁹. Cada palavra, embora preexistente no léxico vigente, ao ser arranjada por Platão de modo específico em suas relações, torna-se a hora e o lugar de um nascimento onde o espaço, cosmológico e literário, se dobra e redobra, se espaça e dissemina em metamorfoses capazes de gerar, em um duplo, tanto seres distintos quanto um texto plural. Como menciona Paul Valéry:

a poesia exige ou sugere um “Universo” bem diferente: universo de relações recíprocas, análogo ao universo dos sons, no qual nasce e movimenta-se o pensamento musical. Nesse universo poético, a ressonância prevalece sobre a casualidade, e a “forma”, longe de desvanecer-se em seu efeito, é como que novamente exigida por ele. A Ideia reivindica sua voz”³⁰.

Uma voz que fala e ressoa por cada elemento do texto, ainda que esses elementos sejam triângulos ou poliedros, figuras geométricas que, justamente por seu caráter figural e figurativo, imagético, podem ser interpretadas como imagens. Nesse sentido, é oportuno lembrar, por exemplo, do comentário do dramaturgo francês Valère Novarina, a respeito das palavras proferidas no teatro quando diz que “a linguagem é o lugar de aparecimento do espaço. As palavras vão no espaço como objetos que se abrem. As palavras são logaedros”³¹. Com isso desponta a dimensão espacial e pictórica da linguagem do *Timeu*, um *logos* pelo qual os poliedros e triângulos que os formam seriam, como sugere Novarina, “logaedros”, ou antes, palavras matematicamente construídas.

Sob este viés, o *Timeu* poderia ser considerado, então, como um diálogo onde os interlocutores não são apenas as personagens, mas, sobretudo, a própria linguagem (*logos*), donde a retórica que engendra, duplamente filosófica e poética, reformula não apenas a noção de persuasão, mas parece também destinada a um público bastante específico, formado de interlocutores educados na filosofia socrático-platônica.

Desse modo se propõe, no escopo desta tese, a tradução de *peithous emphronos* (πειθοῦς ἔμφορονος) como persuasão frênica, adjetivo que alude tanto à mente quanto ao diafragma. Além de manter o étimo em língua portuguesa, a palavra ‘frênica’ visa captar a singularidade da persuasão promovida pela personagem Timeu que, diferentemente de todos os outros poetas do *corpus*

²⁹ PLATÃO. *Timeu*. §19e7-8. “[...] προσομιλοῦντες ἑκάστοις πράττειεν καὶ λέγειν”.

³⁰ VALÉRY, Paul. *Acerca do Cemitério Marinho*. In.: *Varietades*. São Paulo: Iluminuras, 2000. p. 186. [Tradução de Maíza Martins de Siqueira]

³¹ NOVARINA, Valère. *Diante da palavra*. In.: *Diante da palavra*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009. pp. 16-17. [Tradução de Angela Leite Lopes]

platônico, parece apta a produzir um repertório imagético capaz de plasmar uma sensibilidade de tipo racional-filosófica.

No passo 70a, ao discorrer sobre as partes da alma, Timeu narra que os deuses puseram “o diafragma a servir de barreira”³² entre a parte “que participa da coragem e do fervor, que é adepta da vitória”³³, o *thymós* (θυμός), e a parte “que deseja comida e bebida e tudo aquilo que o corpo tem necessidade por natureza”³⁴, o *epithymetikón* (ἐπιθυμητικόν). No *epithymetikón*, segundo a personagem, o deus plantou a forma do fígado (ἥπατος ιδέαν)³⁵, que é “espesso, liso e brilhante e contendo doce e amargo, para que a potência (δύναμις) das noções (διανοημάτων), ao transportá-las do intelecto até ele, como num espelho que recebe tipos (τύπους) impressos e fornece reflexos a quem o contemplar”³⁶. Assim a função primordial do fígado, segundo Timeu, é a de servir de espelho para as imagens promovidas pelo intelecto (νοῦς), imagens essas que serão, a rigor, tipografadas em sua superfície e que ele refletirá.

Como o maior astrônomo (ἀστρονομικώτατον)³⁷, a atividade intelectual de Timeu, expressa em seu discurso, supostamente refletiria as órbitas do Intelecto no céu. Estas, por sua vez, ao expressarem relações de medida e de proporção³⁸, dotariam as imagens produzidas pela personagem de uma racionalidade composta por formas e números³⁹. Este tipo singular de imagens, que encontra o seu elemento mínimo na figura do triângulo⁴⁰, uma forma numérica, não por acaso, ao serem impressas na superfície do fígado seriam capazes de transfigurar ou de persuadir frenicamente as afecções.

Ao traduzir *peithous emphronos* (πειθοῦς ἔμφρονος) por persuasão frênica, alude-se, portanto, à singularidade do conjunto de imagens plasmadas por Timeu, bem como ao tipo de persuasão que estas estão destinadas a promover. Uma persuasão capaz de transpor a barreira do diafragma e de levar até a superfície do

³² PLATÃO. *Timeu*. §70a1-2. “τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες”.

³³ PLATÃO. *Timeu*. §70a2-3. “τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνηκον ὄν”.

³⁴ PLATÃO. *Timeu*. §70d7-8. “Τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὅσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν”.

³⁵ PLATÃO. *Timeu*. §70a7-b1.

³⁶ PLATÃO. *Timeu*. §71b2-5. “πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν καὶ γλυκὸν καὶ πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος, ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπος καὶ κατιδεῖν εἶδωλα παρέχοντι”.

³⁷ PLATÃO. *Timeu*. §27a3-4.

³⁸ PLATÃO. *Timeu*. §53a8

³⁹ PLATÃO. *Timeu*. §53b5. “εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς”.

⁴⁰ PLATÃO. *Timeu*. §53c8.

fígado imagens mentadas que serão refletidas e novamente direcionadas ao diafragma. Neste sentido, além de servir de barreira, o diafragma também funcionaria como uma espécie de filtro ao selecionar quais imagens devem, e quais não, serem impressas na superfície do fígado.

Segundo a personagem, capitaneando as afecções (παθήματα)⁴¹ está o “prazer (ἡδονή), a maior isca para o mal (μέγιστον κακοῦ δέλεαρδορ)”⁴², seguido da dor (λύπη)⁴³, da coragem (θάρσος)⁴⁴, do horror (φόβος)⁴⁵, das paixões (θυμὸν)⁴⁶, e da esperança (ἐλπίς)⁴⁷. Como a sua poesia é a expressão da racionalidade intrínseca ao cosmo gerado, cosmo esse que se mostra de modo harmônico e ritmado, os tipos (τύπους) que a poesia noética produz não são “um instrumento para um prazer irracional (οὐκ ἐφ' ἡδονὴν ἄλογον)”⁴⁸. Tal como o Intelecto persuade a Necessidade⁴⁹, ela também seria capaz de persuadir o ἐπιθυμητικὸν pela transfiguração das afecções que, por seu turno, gerariam outro tipo de sensibilidade (αἴσθησις)⁵⁰.

Nesse sentido, a tradução de *peithous emphronos* (πειθοῦς ἔμφρονος) por persuasão frênica visa, em primeiro lugar, manter ativa a ambiguidade de sentido ao evocar tanto o intelecto quanto o diafragma. Em segundo lugar, busca salientar que, embora a poesia produzida por Timeu possa ser denominada de noética, haja vista se tratar da gênese de uma imagem mental, como nos seres humanos, segundo a descrição da personagem, as imagens são tipografadas na superfície do fígado, ou seja, esta imagem mental não se destina primariamente ao intelecto, mas surpreendentemente à superfície do fígado e, portanto, à persuasão do ἐπιθυμητικὸν⁵¹. Este, ao receber tipos (τύπους) racionais, tornar-se-ia capaz de refletir afecções (παθήματα) condizentes com o intelecto (νοῦς). Tal como Timeu argumenta no passo 42a5, a reflexão destas afecções é chamada de sensação (αἴσθησις), a resposta somática às afecções (παθήματα). Por isso Timeu não é

⁴¹ PLATÃO. *Timeu*. §69c9.

⁴² PLATÃO. *Timeu*. §69d1.

⁴³ PLATÃO. *Timeu*. §69d2.

⁴⁴ PLATÃO. *Timeu*. §69d2

⁴⁵ PLATÃO. *Timeu*. §69d2

⁴⁶ PLATÃO. *Timeu*. §69d3.

⁴⁷ PLATÃO. *Timeu*. §69d3.

⁴⁸ PLATÃO. *Timeu*. §47d3-4.

⁴⁹ PLATÃO. *Timeu*. §48a2.

⁵⁰ PLATÃO. *Timeu*. §42a5.

⁵¹ PLATÃO. *Timeu*. §70d7.

uma personagem singular no *corpus* platônico apenas do ponto de vista do pensamento (φρόνησις), mas, sobretudo, da sensibilidade (αἴσθησις).

No *Timeu* - diferentemente do *Íon*, da *Apologia*, do *Górgias*, da *República*, do *Teeteto* ou do *Fedro*, diálogos onde Platão, via Sócrates, explicitamente trata da produção retórica ou poética -, Sócrates não só não faz uso da refutação (ἔλεγχος), da ironia (εἰρωνεία), ou da oposição (ἐναντίωσις), como apresenta a personagem Timeu de modo extremamente elogioso e respeitoso. Ademais, também irá acolher com admiração⁵² todo o proêmio que o poeta (ποιητής)⁵³ Timeu fará, bem como o seu subsequente monólogo, ainda que tudo estivesse baseado apenas no modo como a personagem Timeu vê o mundo e nas opiniões que formara a respeito dele. Sem dúvida o assentimento e o conseqüente silêncio⁵⁴ de Sócrates, frente ao monólogo de Timeu, provocam estranheza ao leitor familiarizado com a literatura platônica e com as discussões sobre a retórica e a poesia nos *Diálogos*.

No *Íon*, por exemplo, a antinomia entre θεία μοῖρα e τέχνη ressaltada pela personagem Sócrates faz aparecer o que parece ter sido a primeira grande crítica de Platão, como escritor, ao gênero poético. A depreciação da poesia inspirada pelos deuses e pelas Musas recai sobre a tese de que esta enfraquece, justamente, o pensamento (φρόνησις), deixando poetas, rapsodos e espectadores à mercê da vontade ou do querer (βούλομαι) dos deuses. Desse modo, no *Íon*, Sócrates nega:

não só que o poeta saiba o que está a dizer, mas também que é o poeta que o diz. Na opinião de Sócrates, a inspiração poética é completamente não-cognitiva. A Musa diz os versos do poeta através do poeta. O poeta não fala os seus versos, tal como um rádio não fala as vozes que emite⁵⁵.

No *Górgias* a questão é reelaborada, sendo mantida, contudo, a exigência socrática de que somente pode haver conhecimento se o orador compreender

⁵² PLATÃO. *Timeu*. §29d5. “τὸ μὲν οὖν προοίμιον θαυμασίως ἀπεδεξάμεθά σου”.

⁵³ PLATÃO. *Crítias*. §108b5.

⁵⁴ Maria da Graça Schalcher argumenta que o silêncio de Sócrates no proêmio do *Timeu* pode ser interpretado como “a metáfora de um silêncio imposto por um certo tipo de cidade a um certo tipo de discurso, cuja situação limite seria a condenação de Sócrates pelo tribunal de Atenas”. SCHALCHER, Maria da Graça. *O Silêncio de Sócrates no Proêmio do Timeu*. In.: *Letras Clássicas*, n. 2., 1998. pp. 187-199. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/73737/77403>. Acesso em: 20. Jun. 2024.

⁵⁵ LEDBETTER, Grace M. *Poetics Before Plato: interpretation and authority in early Greek theories of poetry*. New Jersey, USA: Princeton University Press, 2003. p. 90. “Socrates here denies not only that the poet knows what he is saying, but also that it is the poet who says it. On Socrates’ view, poetic inspiration is thoroughly noncognitive. The Muse speaks the poet’s verses through the poet. The poet does not speak his verse any more than a radio speaks the voices it broadcasts”.

aquilo que professa saber. Destituída do canto, do ritmo e do metro⁵⁶, a poesia agora é transformada em um ato puramente discursivo, gesto que permite que Platão a aproxime da oratória pública (δημηγορία)⁵⁷ que, por seu turno, é apresentada como uma forma de retórica. De modo semelhante à poesia no *Íon*, Sócrates também acusa a retórica de não ser uma técnica.

Desta vez, no *Górgias*, a retórica é desconsiderada como uma técnica porque, segundo Sócrates, ela “não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa (αἰτία) de cada um deles”⁵⁸. Desse modo, a retórica “é artífice de persuasão (πειθοῦς δημιουργός) que infunde a crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto”⁵⁹. Sócrates vislumbra a possibilidade de outro tipo de retórica, uma que seja “bela, que se dispõe para tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos e as defende dizendo o que é melhor, seja isso mais aprazível ou menos aprazível aos ouvintes”⁶⁰. Contudo, embora admita que tal tipo de retórica possa vir a existir, diz ao seu interlocutor, Cálicles, que essa retórica jamais foi vista. Nesse sentido, Daniel Lopes argumenta que:

Sócrates admite aqui a possibilidade de uma boa retórica, ou seja, daquela retórica voltada não para o comprazimento, mas para o benefício da audiência visando o supremo bem (πρὸς τὸ βέλτιστον, 502e3), embora ele considere, como ficará evidente na discussão subsequente sobre os grandes políticos de Atenas do séc. V a.C., que ela jamais tenha existido na prática na democracia ateniense. Sócrates tornará a se referir a ela adiante como a verdadeira retórica (τῆ ἀληθινῆ ῥητορικῆ, 517a5), a qual somente ele, senão alguns poucos, pratica efetivamente (521d-522a)⁶¹.

Se no *Górgias* a poesia é transformada em retórica lisonjeira, na *República*, por outro lado, a tônica da crítica sobre os poetas e as poesias - em especial a tragédia e a comédia - recairá, em um primeiro momento, sobre o poder modelador dos mitos transmitidos pelos poemas. Assim, ao longo dos Livros II e

⁵⁶ PLATÃO. *Górgias*. §502c5-6. “τό τε μέλος καὶ τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸ μέτρον”. [Tradução de Daniel Lopes]

⁵⁷ PLATÃO. *Górgias*. §502c12.

⁵⁸ PLATÃO. *Górgias*. §465a2-5. “τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ’ ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι’ ἅττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν”.

⁵⁹ PLATÃO. *Górgias*. §454e9-§455a2. “{ - ΣΩ. } Ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς εἴκειν, πειθοῦς δημιουργός ἐστιν πιστευτικῆς ἀλλ’ οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον”.

⁶⁰ PLATÃO. *Górgias*. §503a7-9. “(...) βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν”.

⁶¹ LOPES, Daniel. *Nota 199*. In.: PLATÃO; LOPES, Daniel. *Górgias: Tradução, ensaio introdutório e notas*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011. p. 369.

III, Sócrates argumentará, junto a Adimanto, que os autores de mitos (μυθοποιοῖς)⁶² moldam as almas (πλάττειν τὰς ψυχὰς)⁶³ das crianças com mitos falsos (μύθους ψευδεῖς)⁶⁴. Tais mitos, compostos, sobretudo, por Homero e Hesíodo, seriam os responsáveis por plasmar caracteres ou tipos (τύπος)⁶⁵ nas almas dos cidadãos que pouco a pouco terminariam por conformar opiniões contrárias (ἐναντίας δόξας)⁶⁶ àquelas que, segundo Sócrates, seriam desejáveis para a formação da *pólis*.

Ao defender o modo de vida da filosofia⁶⁷, no *Górgias*, Sócrates já havia distinguido prazer (ἡδονή) de conhecimento (ἐπιστήμη)⁶⁸ ao refutar a tese de Cálicles de que uma vida feliz seria aquela onde o ser humano é capaz de satisfazer a pleora dos seus apetites (ἐπιθυμίας)⁶⁹. Embora a estratégia argumentativa falhe em dissuadir a personagem Cálicles de tal tese, Sócrates se esforça em demonstrar que não se deve satisfazer todo e qualquer apetite, mas somente aqueles que tornam os homens melhores⁷⁰. Assim, a tarefa do bom rétor ou da verdadeira retórica, bem como a do bom político, seria a de “redirecionar os apetites, usando a persuasão e a força de modo a tornar melhores os cidadãos”⁷¹.

Ora, no Livro X da *República*, a crítica ao poeta imitador ou mimético recai, justamente, sobre a tese de que as composições poéticas fornecidas pelas tragédias e comédias apelam à parte irascível da alma, a saber, o ἐπιθυμητικῶν⁷², sede anímica dos apetites. Ao fomentar imagens que insuflam todos os tipos de desejos, os poetas miméticos terminariam por fortalecer o ἐπιθυμητικῶν em detrimento do λογιστικόν, a parte racional da alma, o que resultaria na instauração de um mau governo na alma de cada indivíduo⁷³. Conforme se pode perceber, tanto rétores como políticos, no *Górgias*, quanto poetas miméticos, na *República*,

⁶² PLATÃO. *República*. §377b11. [Tradução de Maria Helena da Rocha]

⁶³ PLATÃO. *República*. §377c3.

⁶⁴ PLATÃO. *República*. §377d5-6.

⁶⁵ PLATÃO. *República*. §377b2.

⁶⁶ PLATÃO. *República*. §377b7-8.

⁶⁷ PLATÃO. *Górgias*. §500c8.

⁶⁸ PLATÃO. *Górgias*. §495c8.

⁶⁹ PLATÃO. *Górgias*. §495c2-3.

⁷⁰ PLATÃO. *Górgias*. §503c7-8. “ὅτι αἱ μὲν τῶν ἐπιθυμιῶν πληρούμεναι βελτίω ποιοῦσι τὸν ἄνθρωπον”.

⁷¹ PLATÃO. *Górgias*. §517b5-c2.

⁷² PLATÃO. *República*. §606d2.

⁷³ PLATÃO. *República*. §605b7-8. “τὸν μιμητικὸν ποιητὴν φήσομεν κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἐκάστου τῇ ψυχῇ ἐμποιεῖν”.

parecem incapazes de aduzir imagens e argumentos compatíveis com o tipo de cidadania e de governo que Sócrates tem em vista.

Contudo, se no *Górgias* há o vislumbre de uma retórica boa e verdadeira, embora jamais praticada, na *República* também há uma cláusula que autoriza a readmissão da “poesia imitativa e serve do prazer”⁷⁴ na cidade bem governada (πόλει εὐνομουμένη)⁷⁵. Sócrates admite que poderá haver o reingresso da poesia mimética na kallípolis se ela tiver argumentos (ἔχοι λόγον)⁷⁶ para mostrar que é não só agradável, mas também útil (ἐὰν μὴ μόνον ἡδεῖα φανῆ ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη)⁷⁷. Mas tal como a boa e verdadeira retórica do *Górgias*, também este tipo de poesia parece desconhecido e segue impraticado até aquele momento.

No *Teeteto*, por seu turno, Sócrates estende a crítica outrora feita a rétores, a políticos, e a poetas também a sofistas e a fisiólogos, tais como Protágoras, Heráclito e Empédocles. Agora trabalhada em seu viés ontológico, a exegese crítica de Sócrates aproxima Homero de todos os outros sábios, “exceto Parmênides”⁷⁸, ao argumentar que todos afirmam que “é da translação e do movimento, como também da mistura umas com as outras que devêm todas as coisas que, não usando a designação correta, afirmamos ser”⁷⁹. Segundo esta compreensão a respeito da realidade, “de fato nada é, de modo algum, mas sempre devêm”⁸⁰. Assim, o perigo promovido por sofistas, fisiólogos, e poetas, não diz mais respeito às afecções e aos apetites que as suas composições produzem, estejam essas localizadas ou não em alguma região anímica.

Sob a ótica da ontologia, a grande ameaça de tais teses e composições reside no fato de que elas podem acabar por esgarçar o tecido da realidade de tal modo que impediria a possibilidade do dialogar e, conseqüentemente, da própria filosofia, já que tampouco seria possível afirmar que algo é. Poucas linhas depois, no passo 156a2 do *Teeteto*, Sócrates alerta o jovem Teeteto de que somente

⁷⁴ PLATÃO. *República*. §607c5. “ἡδονὴν ποιητικὴ καὶ ἡ μίμησις”.

⁷⁵ PLATÃO. *República*. §607c5-6.

⁷⁶ PLATÃO. *República*. §607c4.

⁷⁷ PLATÃO. *República*. §607e1-2.

⁷⁸ PLATÃO. *Teeteto*. §152d2.

⁷⁹ PLATÃO. *Teeteto*. §152d7-e1. “ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες”.

⁸⁰ PLATÃO. *Teeteto*. §152e1. “ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίγνεται”.

homens sem musas (ἄμουσοι)⁸¹ seriam capazes de promover uma fragmentação tal.

Por último, no *Fedro*, a poesia é novamente considerada, tal qual o *Íon*, sob o ponto de vista da concessão ou da inspiração divina (θεία μοίρα)⁸². Mas diferentemente daquele, Sócrates agora introduz uma espécie de escala maníaca, onde a terceira manifestação de loucura ou delírio (μανία) corresponderia, justamente, aos poetas⁸³. O interessante a notar é que, no *Íon*, Sócrates parece defender a técnica em detrimento da inspiração divina, mas no *Fedro* tal premissa é reformulada e Sócrates agora alenta a tese de que:

quem se apresenta às portas da poesia sem estar atacado do delírio das Musas, convencido de que apenas com o auxílio da técnica chegará a ser poeta de valor, revela-se, só por isso, de natureza espúria, vindo a eclipsar-se sua poesia, a do indivíduo equilibrado, pela do poeta tomado do delírio⁸⁴.

Conforme se pode depreender deste breve panorama, Platão tece inúmeras críticas tanto ao gênero retórico quanto ao poético, ressaltando ora um aspecto, ora outro, na amplitude dos *Diálogos*. Contudo, o objetivo deste panorama não é o de fornecer uma visão detalhada e minimamente completa a respeito destas críticas, mas antes criar pontos de contraste que ajudem a iluminar aspectos ainda muito pouco explorados no *Timeu*.

Ao recapitular algumas das reprimendas que Platão faz à poesia ao longo dos diálogos abordados temos que ela: 1) é contrastada à técnica (τέχνη) e considerada como uma atividade não-cognitiva que enfraquece a sensatez (φρόνησις), haja vista que poetas e rapsodos somente podem declamar os poemas

⁸¹ No *Sofista*, o Estrangeiro de Eléia, também em diálogo com Teeteto, chega a uma conclusão bastante parecida com a de Sócrates. Ao discorrer sobre as múltiplas interpretações a respeito da realidade (ousia), o Estrangeiro de Eléia as reúne em dois grandes grupos: os somáticos ou corporalistas, aqueles para quem tudo o que realmente existe é gerado e está em movimento, sendo corpóreo e, portanto, tangível (246b); e os eidófilos ou amigos das formas, aqueles para quem o que realmente existe é incorpóreo e imóvel, portanto, também invisível e intangível, sendo passível de ser apreendido somente pelo pensamento (247e). Segundo o argumento do Estrangeiro de Eléia, estes dois grupos terminaram por promover uma “batalha de gigantes a respeito da realidade (γίγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας)” (246a5-6). Assim, ao defender uma espécie de terceira via que leva em consideração os argumentos de ambos os grupos, a saber, o entrelaçamento das formas (συμπλοκή τῶν εἰδῶν), o Estrangeiro de Eléia alerta Teeteto para o fato de que “empreender separar tudo de tudo o mais não só não é apropriado, como ainda por cima é de alguém alheio às musas e não filósofo (ἀμούσου τινὸς καὶ ἀφιλοσόφου)” (259d9-e2).

⁸² PLATÃO. *Fedro*. §244c3.

⁸³ PLATÃO. *Fedro*. §245a1-5.

⁸⁴ PLATÃO. *Fedro*. §245a5-8. “ὅς δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἰκανὸς ποιητῆς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ἡ ποιήσις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη”. [Tradução de Carlos Alberto Nunes]

quando estão fora do juízo (ἔκφρων)⁸⁵; 2) é transformada em retórica lisonjeira (κολακείαν)⁸⁶ na medida em que “não possui nenhuma compreensão racional (οὐκ ἔχει λόγον) da natureza (φύσιν) daquilo a que se aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa (αἰτίαν) de cada um deles”⁸⁷; 3) é considerada como a principal responsável por plasmar na alma das crianças um amplo repertório de tipos (τύπος) nocivos que, posteriormente, contribuirão para forjar crenças (δόξα) falsas nas almas dos cidadãos. Tais crenças, por seu turno, ao fortalecerem apetites e desejos que devem ser censurados na *kallípolis*, provocam a expulsão da poesia mimética da *pólis* socrática; 4) promove uma compreensão ontológica de viés niilista, isso é, que termina por negar a realidade e impossibilitar tanto o diálogo quanto a filosofia ao fornecer imagens que ensejam a compreensão de que “de fato nada é, de modo algum, mas sempre devém”⁸⁸; 5) é reaproximada da inspiração divina (θεία μοίρα), pelo viés do delírio (μανία), para agora aludir à possibilidade de uma colaboração entre técnica e loucura.

Conforme se pretende expor, o *Timeu* parece oferecer uma resposta a cada um dos aspectos supracitados. Se no *Íon* a crítica recai sobre poetas e rapsodos devido à falta de *phrónesis* (ἔκφρων), todo o discurso de Timeu é narrado em primeira pessoa, donde se mostra que tudo o que a personagem fala decorre de um juízo próprio. Assim, Timeu não é um poeta graças a alguma inspiração divina (θεία μοίρα), e tampouco os deuses e musas falam através da personagem, mas antes é a personagem que fala pelos deuses quando, por exemplo, no passo 41a7 mimetiza, em primeira pessoa (ἐγώ), um suposto discurso proferido pelo demiurgo aos deuses gerados.

Se no *Górgias* a poesia, sob o viés da retórica, é desconsiderada como uma técnica porque, segundo Sócrates, ela “não possui nenhuma compreensão racional (οὐκ ἔχει λόγον) da natureza (φύσιν) daquilo a que se aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa (αἰτία) de cada um deles”⁸⁹, Timeu se apresenta, justamente, como um “amante da inteligência e do

⁸⁵ PLATÃO. *Íon*. §534b5.

⁸⁶ PLATÃO. *Górgias*. §464c2.

⁸⁷ PLATÃO. *Górgias*. §465a2-5. “τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ’ ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδὲνα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι’ ἅτα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ εἶπεῖν”.

⁸⁸ PLATÃO. *Teeteto*. §152e1. “ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίγνεται”.

⁸⁹ PLATÃO. *Górgias*. §465a2-5.

saber (τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν)⁹⁰ que “persegue, por necessidade, as causas primeiras do que na natureza é racional” (ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφορονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν)⁹¹. Nesse sentido, à diferença da persuasão gerada pela retórica, àquela que infunde a crença (πιστευτικῆς), o discurso de *Timeu*, ao mimetizar o gesto persuasivo do intelecto divino, analogamente também produz uma persuasão frênica (πειθοῦς ἔμφορονος), aquela que produz a opinião correta, ou mesmo o saber.

Se na *República* Sócrates censura o conjunto nocivo de tipos (τύπος) que os poetas plasam, no *Timeu* a personagem apresenta tipos (τύπος) racionais capazes de plasmar crenças condizentes com aquelas que Sócrates deseja para a *kallípolis*. Se no *Teeteto* a crítica recai sobre o tipo de compreensão ontológica que poetas, fisiólogos e sofistas ensinam ao afirmarem que “de fato nada é, de modo algum, mas sempre devém”⁹², no *Timeu* a *diaírese* inicial da personagem responde à questão ao postular, de partida, “o que é sempre (τί τὸ ὄν ἀεί)”⁹³.

Se no *Fedro* se trata de combinar a técnica de composição de discursos ao delírio (μανίας) promovido pelas musas, *Timeu* apresenta outro modo de relacionamento, um mais adequado a alguém que “alcançou o ponto mais alto de toda a filosofia”⁹⁴ e que, portanto, pode se relacionar com as musas não de modo maníaco, mas intelectual⁹⁵. Por este motivo, o discurso de *Timeu*, tal como Sócrates requisita no *Fedro*, é “um discurso vivo e animado (τὸν λόγον ζῶντα καὶ ἔμψυχον)”⁹⁶, homólogo a um cosmo que é descrito como um ser vivo animado e inteligente (τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε)⁹⁷.

Diante do exposto, passemos ao resumo dos capítulos. Antes do primeiro capítulo, no preâmbulo, será apresentado um breve panorama das tradições de leitura ao *Timeu*, bem como a data dramática, a data de composição, e a ambiência do *Timeu*. No primeiro capítulo será abordada a longa relação que Platão constrói com a poesia e a retórica - sob o viés da persuasão - nos *Diálogos* supracitados. Assim, serão ressaltados aspectos constitutivos do *Íon*, do *Górgias*, da *República*,

⁹⁰ PLATÃO. *Timeu*. §46d7-8.

⁹¹ PLATÃO. *Timeu*. §46d8-e1.

⁹² PLATÃO. *Teeteto*. §152e1. “ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται”.

⁹³ PLATÃO. *Timeu*. §27d6.

⁹⁴ PLATÃO. *Timeu*. §20a4-5.

⁹⁵ PLATÃO. *Timeu*. §47d3.

⁹⁶ PLATÃO. *Fedro*. §276a8.

⁹⁷ PLATÃO. *Timeu*. §30b7-8.

do *Teeteto* e do *Fedro* para que, posteriormente, esses sejam contrastados ao que acontece no âmbito do *Timeu*.

No segundo capítulo a análise recairá especificamente sobre o *Timeu*. Será discutido o contexto em que o diálogo acontece, quem são as personagens dialogantes, a suposta relação do *Timeu* com a *República* e, finalmente, elementos constitutivos do texto que respondem às questões tecidas por Platão nos diálogos elencados no capítulo um.

No terceiro e último capítulo será trabalhada a questão da poesia noética e da reformulação da *aisthesis* na direção de uma sensibilidade filosófico-dialética, bem como a persuasão frênica (πειθοῦς ἔμφορος)⁹⁸ e como esta salta do conteúdo à forma para se transformar, por isso, no *médium* da referida sensibilidade. Ademais, também se discutirá como esse modo de persuasão se diferencia de outros dois, a saber, daquela encontrada no *Górgias* e que é promovida pela retórica, uma persuasão que infunde a crença⁹⁹; e daquela descrita no *Fedro*, uma persuasão baseada na expectativa do auditório ou do interlocutor e que, portanto, não diz respeito à verdade (ἀλήθεια), mas à opinião (δόξα)¹⁰⁰.

Na conclusão, buscar-se-á apresentar o *Timeu* como um diálogo ímpar no *corpus* platônico no que tange a relação de Platão com o gênero poético.

⁹⁸ PLATÃO. *Timeu*. §48a-4-5.

⁹⁹ PLATÃO. *Górgias*. §465a2-5.

¹⁰⁰ PLATÃO. *Fedro*. §259e7-a4.

1. Preâmbulo

1.1. A tradição de leitura do *Timeu*

A tradição de leitura e de comentários ao *Timeu* é, efetivamente, extensa. Na Antiguidade, Xenócrates já havia se interessado pela obra, e também Aristóteles se referiu ao diálogo no *De Anima*, na *Física* e na *Metafísica*, por exemplo. Das traduções preservadas e comentários sistemáticos mais antigos, oriundos do neoplatonismo e do neopitagorismo, temos os de Cícero, de Calcídio e de Proclo, passando por algumas anotações de Plotino.

Na modernidade, nomes como Galileu Galilei, Johannes Kepler, e Isaac Newton se dedicaram ao estudo da obra, tendo o *Timeu* contribuído de modo decisivo para o desenvolvimento da física e da astronomia modernas. Na última década do século XVIII e no início do século XIX, cabe mencionar o amplo estudo e as traduções dos diálogos platônicos feitas por Schleiermacher, que tiveram o mérito de recolocar Platão na cena do debate filológico-filosófico¹ alemão. Em língua inglesa, destaca-se o estudo de George Grote, *Plato and the Other Companions of Sokrates*, publicado originalmente em três volumes no ano de 1865. Ao longo do século vinte, no esteio do movimento iniciado na Alemanha e do impacto do estudo de Grote, dentre outros, o que se observou foi um revigoramento da crítica com a profusão de comentários e estudos sistemáticos a respeito da obra platônica.

No que tange ao *Timeu*, especificamente, os debates profícuos ensejaram múltiplas interpretações, nem sempre convergentes. Um dos grandes comentadores contemporâneos do diálogo, na vertente inglesa, foi Alfred Taylor, que publicou, em 1928, *A Commentary on Plato's Timaeus*. Nesta obra, um dos aspectos do diálogo que Taylor questiona é a posição da tradição de, até aquele momento, considerar o conteúdo do *Timeu* como a expressão de convicções pessoais e descobertas originais feitas pelo próprio Platão². Por isso, as

¹ LAMM, Julia. *Schleiermacher as a Plato Scholar*. In.: *The Journal of Religion*, Apr., 2000, Vol. 80, Nº. 2. pp. 206-239. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/pdf/1206234.pdf?refreqid=excelsior%3A69c6f0f1650c56ed3adc0c3107a06f68>>. Acesso em: 04. Jan. 2023.

² TAYLOR, Alfred. In.: *A Commentary on Plato's Timaeus*. p. VIII.

interpretações de Schleiermacher não deveriam ser revisitadas, por exemplo, posto que o autor não teria reconhecido, tal como a tradição precedente, a divergência entre o pensamento platônico e aquele professado pelo personagem Timeu. Identificar o personagem com o pensamento do Platão autor seria, segundo Taylor, como considerar que as reflexões de Hamlet falassem por Shakespeare³. Segundo esta premissa, Taylor sustenta a tese (refutada poucos anos depois por Francis Cornford) de que a física e a fisiologia do diálogo seriam indícios da tentativa de Platão de amalgamar a biologia de Empédocles com a matemática de Pitágoras⁴. Esse aspecto se evidenciaria numa suposta série de incongruências observáveis por parte do personagem Timeu, o que seria um indício da divergência entre as ideias do personagem e o pensamento platônico mesmo.

Em *Plato's Cosmology*, publicado em 1935, Francis Cornford reconheceu adotar, de modo tácito, muitas das contribuições feitas por Taylor⁵. O interessante a notar é que Cornford parte, realmente, do pressuposto de Taylor, mas não para corroborar sua tese, e sim para refutá-la. De que modo? Segundo Taylor, mais importante que saber qual a interpretação, àquela época, a respeito dos diálogos, seria a investigação do pensamento de autores que conviveram diretamente com Platão e, portanto, teriam ouvido as doutrinas de sua própria boca ou de discípulos próximos, tais como Espeusipo e Aristóteles⁶. Cornford prossegue nesta vertente exegética e refuta a tese de Taylor ao indicar que para todos os autores que teriam convivido com Platão, ou que teriam recebido as doutrinas de discípulos diretos, o diálogo *Timeu* seria uma obra autêntica, e não a expressão de uma espécie de paródia histórica da tradição. Em *Plato's Cosmology*, um dos argumentos é o de que o maior filósofo do período (Platão) jamais teria dedicado tanto tempo na confecção de um pastiche frívolo e fútil⁷.

Outro debate que merece menção, posterior ao de Cornford e Taylor, é aquele promovido por Gwelin Owen e Harold Cherniss, em meados do século XX. Se o cerne da discussão entre Cornford e Taylor parece girar em torno da autenticidade, ou não, do conteúdo do *Timeu* em relação aos pensamentos próprios de Platão, o diálogo entre Owen e Cherniss relativiza a cronologia e a

³ TAYLOR, Alfred. In.: *A Commentary on Plato's Timaeus*. p. 12.

⁴ TAYLOR, A. *A Commentary on Plato's Timaeus*. p. 18.

⁵ CORNFORD, Francis. *Plato's Cosmology*. p. VI.

⁶ TAYLOR, A. *A Commentary on Plato's Timaeus*. p. 12.

⁷ CORNFORD, F. *Plato's Cosmology*. p. VIII.

posição dos diálogos com a apresentação, por parte dos autores, de interpretações divergentes quanto à posição do *Timeu* e de alguns outros diálogos no âmbito do *corpus*.

Para Gwelin Owen, o *Timeu* teria sido escrito pouco depois da *República* e antes do que chama de “grupo crítico”, o conjunto de diálogos iniciado pelo *Parmênides* e seguido por *Teeteto*, *Crátilo*, *Sofista* e *Político*. Donde o último grupo seria constituído, portanto, por *Filebo* e por *Leis*. Os argumentos de Owen perpassam a tese de que os interesses, os métodos, e as conclusões obtidas no *Timeu* seriam radicalmente diferentes dos diálogos críticos⁸. A tripartição psicológica e a imortalidade do intelecto (*nous*) sustentadas no *Timeu* seriam, por exemplo, indicativos da proximidade do diálogo com a *República* e com o *Fédon*⁹.

Para Harold Cherniss, entretanto, baseado em certos ritmos estilísticos observáveis nos diálogos, o *Timeu* teria sido escrito depois do *Teeteto* e do *Parmênides*, e provavelmente também depois do *Sofista* e do *Político*¹⁰. De modo contrário a Owen, Cherniss afirma que o *Timeu* participa do último grupo de diálogos, que para este autor seria composto por *Sofista*, *Político*, *Filebo* e *Leis*. Mas uma pergunta que a esta altura pode ser feita é: qual a relevância da cronologia e da posição do diálogo frente às interpretações? Aqui, uma primeira complexidade a respeito do *Timeu* aparece relacionada à teoria das Ideias. Para os comentadores que procuram associar o diálogo ao grupo da *República*, como é o caso de Owen, por exemplo, os argumentos costumeiramente ressaltam a tese de que Platão teria abandonado a teoria das Ideias em seus últimos diálogos, mais especificamente no *Filebo* e nas *Leis*. Daí advém a necessidade de identificar o *Timeu* junto ao grupo da *República* e do *Banquete*, visto que ele divergiria muito do *Filebo* e das *Leis* por se observar, em seu âmbito, a presença de Ideias. Para Cherniss, contudo, que o diálogo figure entre o último grupo seria indicativo de que Platão não só não abandonou a teoria das Ideias (fortemente criticada no diálogo *Parmênides*) como se viu, de certo modo, obrigado a reformular alguns de seus aspectos. Atualmente, as leituras mais aceitas são aquelas que convergem para a interpretação de Cherniss, ou seja, há teoria das Formas no *Timeu* e,

⁸ OWEN, Gwelin. *The Place of Timaeus in Plato's Dialogues*. p. 94.

⁹ OWEN, Gwelin. *The Place of Timaeus in Plato's Dialogues*. p. 95.

¹⁰ CHERNISS, Harold. *The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues*. p. 227.

embora esta teoria possua muitos aspectos similares à *República*, ao *Fedro*, ao *Banquete*, e ao *Fédon*, ela teria sido reformulada por Platão.

Uma terceira vertente interpretativa seria aquela inaugurada por Charles Kahn. Em 1996, o professor de filosofia da Universidade da Pensilvânia publicava o livro, hoje clássico, *Plato and the Socratic dialogue*. Nele, Kahn expôs a tese de que, até aquele momento, haveria três grandes paradigmas de estudo e interpretação da obra platônica. O primeiro deles, denominado de “pluralismo”, teria como expoente o já mencionado George Grote, que defendia a unidade singular de cada diálogo. Para Grote, seria impossível, dada a pluralidade de problemas e temas, reunir a obra platônica em um conjunto coeso e harmônico sem prejuízos.

O segundo paradigma interpretativo, o “desenvolvimentismo”, seria, segundo Kahn, aquele seguido pela maioria dos acadêmicos ingleses. Promovido, por exemplo, pelo historiador e filósofo escocês William Guthrie, em *A History of Greek Philosophy*, este paradigma postulava a tese de que haveria um desenvolvimento observável no conjunto da obra. Os diálogos socráticos, aporéticos ou inconclusivos, seriam aqueles que Platão teria escrito quase que como uma lembrança das lições de seu mestre, Sócrates. Neles, não haveria a presença de argumentos tipicamente platônicos. Para os desenvolvimentistas, somente a partir dos diálogos de meia idade, tais como o *Fédon* ou a *República*, é que se poderia observar uma filosofia realmente platônica, pela introdução de problemas metafísicos e a admissão de uma doutrina das Formas. Kahn observava, ainda, que para Gregory Vlastos, por exemplo, não haveria um desenvolvimento temático-teórico, mas uma oposição entre os primeiros diálogos e os chamados diálogos de fase média.

Por fim, o último modelo interpretativo identificado por Charles Kahn seria o “unitarista”. Tributário da visão de Schleiermacher, este paradigma seria representado por nomes tais como Werner Jaeger, Thomas Szlezák, e Paul Shorey. Segundo Kahn, para os defensores do unitarismo a ordem dos diálogos não seria importante, pois, a despeito de quaisquer arranjos que se fizessem, os diálogos sempre remeteriam à teoria das Formas.

Com *Platão e o Diálogo Socrático* Charles Kahn propôs, então, o que à época seria um novo paradigma interpretativo. Para o autor, uma mudança entre os diálogos iniciais e os de fase mediana seria evidente. Entretanto,

diferentemente dos intérpretes anteriores, afirmava que esta transição seria o resultado de um desenvolvimento literário-estilístico de Platão como escritor. As mudanças observáveis nos diálogos seriam, portanto, mais variações literárias e menos variações do pensamento platônico mesmo, que estaria exposto de modo acabado no *Fédon*, no *Banquete*, e na *República*, diálogos onde a teoria das Formas ou Ideias é desenvolvida.

Divergindo dos desenvolvimentistas, que interpretavam os diálogos socráticos como aqueles em que não se poderia identificar a presença do pensamento propriamente platônico por não haver referência à teoria das Formas, Charles Kahn afirmava que já nesse conjunto de diálogos o pensamento de Platão estaria vigente. Por ser um gênero literário, os diálogos socráticos seriam, para Kahn, o indício de que Platão, como escritor, deliberadamente escolheu como apresentar suas ideias. Neste sentido, a qualificação de “socrático” não expressaria a influência de Sócrates em Platão, i.e., Platão não estaria discutindo nestes diálogos uma filosofia não platônica, ou seja, a filosofia própria de Sócrates. Socrático qualificaria o gênero literário, e não a disposição filosófica, por isso os diálogos socráticos seriam uma estratégia pedagógica onde Platão estaria ocupado em preparar o leitor para um tipo de compreensão simpática de uma realidade radical que seria exposta nos diálogos onde se identifica a presença da teoria das Ideias (*Fédon*, *Fedro*, *Banquete*, *Crátilo* e *República*).

Para Kahn, talvez devêssemos interpretar Platão sob uma dupla chave, tanto como visionário metafísico quanto como reformador social, possivelmente político e legislador. As ideias metafísico-políticas apresentadas especialmente no *Fédon*, no *Banquete*, e na *República*, seriam de uma radicalidade tal que Platão precisou preparar seus leitores. Diálogos tais como o *Eutífron*, o *Cármides*, o *Protágoras*, o *Mênon*, o *Lísias*, o *Górgias* ou *Laques* (os que integram o gênero diálogos socráticos), seriam prolépticos, i.e., preparatórios, fixados em uma forma literária deliberadamente escolhida por Platão para ir, de modo gradativo, apresentando questões e preparando o leitor para o que apareceria nos diálogos de fase média¹¹.

¹¹ Cabe ressaltar que a interpretação de Charles Kahn a respeito da ligação entre os diálogos socráticos e os diálogos intermediários, por se centrar demasiadamente no aspecto dramático-literário parece, por vezes, desconsiderar o peso dos debates filosóficos e da Academia para o desenvolvimento dos diálogos.

O interessante a notar é que Kahn consegue misturar certo desenvolvimentismo com unitarismo no que tange aos diálogos iniciais e os de fase média, mas o mesmo não ocorre com o diálogo *Parmênides* e os seis posteriores (*Teeteto*, *Filebo*, *Sofista*, *Político*, *Timeu* e *Leis*), que deveriam ser “vistos como momentos de um projeto singular”¹². Para o autor, o primeiro aspecto a ser notado neste grupo de diálogos é a reformulação da forma literária. No *Parmênides*, no *Sofista*, no *Político*, e no *Timeu*, por exemplo, o personagem Sócrates passa por uma profunda mudança, não sendo mais o dialogante principal, aquele que orienta e desenvolve, de certo modo, as questões.

Se a interpretação para os diálogos iniciais e os de fase média era a de que a mudança na forma literária não informaria, propriamente, uma mudança de pensamento, para os últimos diálogos o paradigma é rigorosamente o contrário. A inflexão literário-estilística promovida pelo diálogo *Parmênides* e intensificada pelo grupo supracitado seria indício de uma mudança de pensamento, da passagem da teoria das Ideias para uma filosofia da natureza. Aqui, retomamos o debate entre Owen e Cherniss. A interpretação de Charles Kahn aparece como uma terceira via, posto que diverge de Owen e postula o *Timeu* junto aos diálogos de última fase. Mas também diverge, de certo modo, da interpretação de Cherniss, pois para Kahn, embora se possa identificar a presença da teoria das Ideias no *Timeu*, haveria uma transição desta teoria (apresentada de modo acabado nos diálogos de fase média) para uma filosofia natural. Assim, os diálogos do último grupo, ou os pós-socráticos, como Kahn os denomina, seriam fortemente marcados pelos pensadores pré-socráticos, ou seja, aqueles que se ocuparam em pensar a natureza da realidade física, tais como Parmênides e Anaximandro, por exemplo.

Muitas críticas podem ser feitas a Charles Kahn. A começar, por exemplo, pela rigidez na classificação dos autores que analisa e no consequente enquadramento de suas leituras em paradigmas específicos. A seguir, a compreensão da forma literária “diálogos socráticos” como indicativa apenas de uma variação literário-estilística e não de pensamento incluiria a premissa de que Platão, desde os primeiros diálogos, já vislumbrasse o que seria exposto no *Fédon* ou na *República*, argumento complexo e difícil de aceitar especialmente depois da

¹² KAHN, Charles. *Preface*. In.: *Plato and the post-Socratic dialogue: the return to the philosophy of nature*. p. XII.

publicação de seu segundo livro, *Plato and the post-Socratic dialogue*. Por que não poderia ter havido, entre os primeiros diálogos e os de fase média, o que houve a partir, por exemplo, do diálogo *Parmênides*? Os diálogos de fase média não poderiam ser interpretados, também, como uma real mudança de pensamento?

Se as críticas são pertinentes, as contribuições talvez sejam mais. O erudito e extenso trabalho de Charles Kahn tem o inegável mérito de expor a nós, estudantes e leitores da obra platônica, a seara interpretativa com a qual teremos de dialogar. E faz isso oferecendo um paradigma de leitura que, de certo modo, não apenas soluciona muitos problemas herdados, como ilumina tantos outros, arejando uma longuíssima tradição de estudo e de interpretação.

Mais recentemente, inúmeros comentadores têm se dedicado ao estudo do *Timeu*. Destacam-se, dentre eles, Luc-Brisson e Walter Meyerstein em *Inventing the Universe*, obra destinada a estabelecer um nexos entre a cosmologia do *Timeu* e a física contemporânea. Ademais, Luc-Brisson também tem se dedicado às relações entre a matemática expressa no *Timeu* e a refutação do atomismo por parte de Platão, bem como a estrutura de Mesmo e Outro no *Timeu*.

Já Anne Ashbaugh em *Plato's Theory of Explanation: A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*¹³, apresenta um longo e detalhado estudo sobre a função das narrativas verossímeis apresentadas tanto por Crítias como por Timeu, e como tais narrativas configuram a possibilidade, para Platão, de apresentar uma realidade dinâmica e simultânea tanto no espaço quanto no discurso.

Também há que se comentar a obra seminal de Gijsbert Jonkers, *The Textual Tradition of Plato's Timaeus and Critias*¹⁴, onde o autor analisa a longa tradição textual do *Timeu* através de alguns manuscritos produzidos desde a Antiguidade.

David Sedley, em *Hesiod's Theogony and Plato's Timaeus*¹⁵, Andrea Capra em *Plato's Hesiod and the will of Zeus: Philosophical rhapsody in the Timaeus*

¹³ ASHBAUGH, Anne. *Plato's Theory of Explanation: A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*. Albany, EUA: State University of New York Press, 1988.

¹⁴ JONKERS, Gijsbert. *The Textual Tradition of Plato's Timaeus and Critias*. Massachusetts, EUA: Brill, 2017.

¹⁵ SEDLEY, David. *Hesiod's Theogony and Plato Timaeus*. IN.: BOYS-STONES, G. R.; HAUBOLD, J. H. *Plato and Hesiod*. New York, EUA: Oxford University Press, 2010.

*and the Critias*¹⁶ e Mario Regali em *Hesiod in the Timaeus: The Demiurge addresses the gods*¹⁷, oferecem estudos a respeito de como Platão se vale de inúmeros elementos da *Teogonia* de Hesíodo para compor a cosmologia do *Timeu*.

No que tange aos pesquisadores do diálogo em língua portuguesa, destacam-se as contribuições de Maria da Graça Schalcher com *Mito e Participação no Timeu de Platão*¹⁸, e *O Silêncio de Sócrates no Proêmio do Timeu*¹⁹, onde a autora analisa, sobretudo, a estranha presença de Sócrates no *Timeu*. Ademais, também se destaca a contribuição de Marco Antonio Valentim com a dissertação de mestrado *Khôra e Logos: A Gênese do Mundo no Timeu de Platão*²⁰, onde o autor explicita o caráter linguístico e não material da *khôra*. Rodolfo Lopes, tradutor do *Timeu* para o português de Portugal, também contribuiu de modo bastante relevante para o estudo do *Timeu* com a dissertação *O Timeu de Platão: Mito e texto*²¹, onde o autor analisa o papel do mito nas narrativas de Crítias e de Timeu.

Também temos as contribuições de Luisa Severo Buarque de Holanda em *Aspectos platônicos do tempo (Platão-Exu)*²², e a *Dialética da Memória e*

¹⁶ CAPRA, Andrea. *Plato's Hesiod and the will of Zeus: Philosophical rhapsody in the Timaeus and the Critias*. IN.: BOYS-STONES, G. R; HAUBOLD, J. H. *Plato and Hesiod*. New York, EUA: Oxford University Press, 2010.

¹⁷ REGALI, Mario. *Hesiod in the Timaeus: The Demiurge addresses the gods*. IN.: BOYS-STONES, G. R; HAUBOLD, J. H. *Plato and Hesiod*. New York, EUA: Oxford University Press, 2010

¹⁸ SCHALCHER, Maria da Graça. *Mito e Participação no Timeu de Platão*. In.: *Kléos*, n.1, 1997. pp. 157-166. Disponível em: <<http://pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/K1/K1.pdf>>. Acesso em: 04. Jan. 2023.

¹⁹ SCHALCHER, Maria da Graça. *O Silêncio de Sócrates no Proêmio do Timeu*. In.: *Letras Clássicas*, n. 2., 1998. pp. 187-199. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/73737/77403>>. Acesso em: 04. Jan. 2023.

²⁰ VALENTIM, Marco Antonio. *Khôra e Logos: A Gênese do Mundo no Timeu de Platão*. Orientadora: Maria da Graça Schalcher. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, Faculdade de Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: <https://www.academia.edu/10282926/Kh%C3%B3ra_e_Logos_a_G%C3%AAnese_do_mundo_no_Timeu_de_Plat%C3%A3o>. Acesso em: 04. Jan. 2023.

²¹ LOPES, Rodolfo. *O Timeu de Platão: Mito e texto*. Orientadoras: Maria do Céu Fialho e Maria Luísa Portocarrero. Dissertação (Mestrado) – Curso de Cultura Clássica, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2009. Disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/13382/1/Tese_mestrado_Rodolfo%20Lopes.pdf>. Acesso em: 04. Jan. 2023.

²² HOLANDA, Luisa Severo Buarque de. *Aspectos platônicos do tempo (Platão-Exu)*. In.: *Anais de Filosofia Clássica* 30, 2021. p. 19-34. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/download/45622/29257>>. Acesso em: 30. Mar. 2023.

*Autoridade Narrativa no Timeu de Platão*²³. Por último e, mais recentemente, temos o artigo de Carolina Araújo sobre *Tempo e luz no Timeu*²⁴, publicado, contudo, em língua inglesa.

1.2.

Data de composição, data dramática e ambiência do *Timeu*

A primeira dificuldade quanto à datação do diálogo diz respeito à divergência não apenas em relação à data de composição, mas também em relação à data dramática. Sobre a data de composição, e segundo Rodolfo Lopes, a hipótese de que o *Timeu* figure entre os últimos diálogos de Platão advém da Antiguidade²⁵ (como também ressaltou Harold Cherniss²⁶ na supracitada polêmica com Gwelin Owen²⁷). Nas *Vidas Paralelas de Sólon*, Plutarco narra que Platão quis dar prosseguimento à história ou ao mito de Atlântida, chegado em suas mãos por parentesco. Mas, por ter começado o escrito já avançado em anos, “terminou a vida antes da obra”²⁸. Plutarco refere-se, especificamente, ao diálogo *Crítias*, considerado aqui como a continuação dramático-temática, e possivelmente cronológica, do *Timeu*. Segundo a cronologia composicional, a unidade *Timeu* teria começado a ser escrita por volta de 360 a.C., e não teria sido terminada.

Ainda segundo Lopes, agora quanto à data dramática, se assumirmos que a referência feita por Sócrates no início do diálogo (a respeito de uma suposta conversa ocorrida no dia anterior sobre o melhor tipo de Estado e de homens) remete à *República*, então a data dramática estaria situada em por volta de 421 ou 420 a.C.²⁹. Em *Plato's Cosmology*, contudo, Francis Cornford contesta esta tese

²³HOLANDA, Luisa Severo Buarque de. *Dialética da Memória e Autoridade Narrativa no Timeu de Platão*. In.: *Estudos clássicos: civilização e violência – Volume 2*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2022. pp. 11-32.

²⁴ARAÚJO, Carolina. *Time and Light in Plato's Timaeus*. In.: VÁZQUEZ, Daniel; ROSS, Alberto. *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*. Massachusetts, EUA: Brill, 2022. pp. 134-155.

²⁵LOPES, Rodolfo. *Introdução*. In.: PLATÃO. *Timeu*. p. 17.

²⁶CHERNISS, Harold. *The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues*. In.: *The American Journal of Philology*, Vol. 78, No. 3, 1957.

²⁷OWEN, Gwelin. *The Place of Timaeus in Plato's Dialogues*. In.: *Classical Quarterly* 3 (1-2):79, 1953.

²⁸PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Sólon e Pública*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.32.1.

²⁹LOPES, R. *Introdução*. In.: PLATÃO. *Timeu*. p. 15.

ao dizer que Platão “não era escravo das suas ficções”³⁰. Para o autor, embora Platão estivesse aparentemente recuperando alguns dos temas trabalhados na *República*, não haveria indícios para imaginarmos que uma conversa parecida não poderia ter ocorrido em qualquer outra ocasião.

A interpretação de Cornford e de outros acadêmicos ganha força especialmente se considerarmos que a personagem Sócrates menciona que todos os interlocutores do diálogo, a saber, Crítias, Timeu, Hermócrates, e um quarto ausente, estavam com ele no dia anterior³¹. É sabido, entretanto, que nenhum desses interlocutores participa da *República*, e nem mesmo são referidos como presentes na casa de Polemarco e Céfalo, ambiente citado no livro I da obra. Além da diferença de personagens entre os diálogos, no passo 21a Crítias introduz uma referência que parece colocar em xeque a data dramática que aproxima o conjunto *Timeu* da *República*. A personagem faz alusão a um festival em celebração da deusa Atena, as Panateneias, festividade mencionada também por Sócrates em 26e, e tradicionalmente celebrada no vigésimo oitavo dia do mês de *Hecatombeon*, grosso modo em meados de julho. Já na *República*, em 354a, a personagem Trasímaco menciona as Bendideias, festival ocorrido em homenagem a deusa trácia Bendis, que ocorria no mês de *Thargeleion* (grosso modo em junho). Ademais, quanto aos anos, as referências internas à *República* parecem indicar os anos de 420 ou 421 a.C., enquanto que o *Timeu* sugere uma data um pouco anterior entre 430 e 425 a.C., segundo Lopes³². Assim, embora o conteúdo da rememoração feita por Sócrates evoque temas constitutivos da *República*, além das personagens distintas entre os diálogos, a data dramática do *Timeu* divergiria da data dramática da *República*.

Em *Who's is Who in Plato's Timaeus-Critias and Why*³³, os autores Laurence Lampert e Christopher Planeaux argumentam a favor de outra hipótese de leitura, àquela onde a data dramática do *Timeu* levaria em consideração os eventos históricos ocorridos em Atenas. Nesse sentido, a cena dramática desenvolvida no conjunto dialógico estaria precisamente situada no verão de 421

³⁰ CORNFORD, Francis. *Plato's Cosmology*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997. p. 4.

³¹ PLATÃO. *Timeu*. §17a.

³² LOPES, R. *Introdução*. In.: PLATÃO. *Timeu*. p. 16.

³³ LAMPERT, Laurence; PLANEAUX, Christopher. *Who's Who in Plato's Timaeus-Critias and Why*. In.: *The Review of Metaphysics*, Vol. 52, No. 1 (Sep., 1998), pp. 87-127. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/20131098>>. Acesso em: 04. Abr. 24.

a.C., logo após a paz estabelecida pelo Tratado de Nícias. Segundo Lampert e Planeaux, Platão teria cuidadosamente elegido as personagens Hermócrates e Timeu, cidadãos da Sicília e de Lócride, respectivamente, para suscitar o espanto e a interrogação do público à época, haja vista que a presença de cidadãos de *póleis* inimigas e em guerra com Atenas seria impensável nos anos anteriores da Guerra do Peloponeso (431 a.C. – 421 a.C.).

Para a discussão desenvolvida aqui, mais importante que eleger e tentar fixar uma data para o diálogo é o ambiente no qual esse parece se desenrolar. Conforme argumenta Lopes, o discurso proferido pela personagem Timeu parece ocorrer em uma espécie de “ambiente ritual”, onde a dupla invocação dos deuses feita por Timeu, uma no passo 27c3 e a outra em 48d4, lembraria o “espírito científico-religioso que definia o pitagorismo”³⁴. Apesar da complexidade que envolve a doxografia a respeito dos pitagóricos, Jâmblico de Cálcis, em uma *suma da vida de Pitágoras*, informa que ele:

Permaneceu por vinte e dois anos no Egito em centros sagrados, estudando astronomia e geometria e sendo iniciado - não por um impulso súbito ou por acaso - em todos os rituais dos deuses, até que, tomado pelas tropas de Cambises, foi levado para a Babilônia. Lá se associou com prazer aos magos, que o receberam com o mesmo prazer, e foi instruído no que eles adoravam e aprendiam perfeitamente o culto dos deuses, alcançando com eles o cume da aritmética, música e outras disciplinas, e depois de mais doze anos passados, regressou a Samos com cerca de cinquenta e seis anos de idade³⁵.

Concorde à afirmação de Lopes, Jâmblico de Cálcis fornece o tom no qual as doutrinas pitagóricas foram desenvolvidas, cercadas por ritos e mistérios. Nesse sentido, embora o texto do *Timeu* pareça emular muito deste ambiente, como veremos ao longo da tese Platão o transfigura e expande. Ao utilizar, por exemplo, a noção de medida (*métron*) pitagórica como modelo não só para a realidade cósmica, mas também para a ética, para o político-social, o jurídico e o psicossomático, Platão parece reunificar a realidade em um todo observável e passível de conhecimento, gesto presente apenas de modo fragmentário no pitagorismo.

³⁴ LOPES, R. *Introdução*. In.: PLATÃO. *Timeu*. p. 27.

³⁵ JÂMBLICO. *Vida Pitagórica*. 4.19. In.: JÂMBLICO. *Vida Pitagórica – Protréptico*. Barcelona, ES: Editorial Gredos, 2003. p. 25.

2. De poetas e de poesia: o debate nos diálogos de juventude e de meia-idade

*A matéria pensa por ordem de Deus*¹

2.1. **Íon revisitado**

Em *Equilíbrio e Invenção*, um ensaio publicado no jornal *Diário Carioca*, em 17 de agosto de 1952, Sérgio Buarque de Holanda criticava o “caráter intelectual da poesia de João Cabral de Melo Neto”². Se por um lado ressaltava, em tom elogioso, que “pela primeira vez na história da nossa poesia o trabalho da inteligência ganha uma posição verdadeiramente privilegiada e um soberano prestígio”³, por outro lado acusava a poética mental de João Cabral de ser “destacada de qualquer comunidade, no espaço como no tempo, alheia, pois, ao social, tanto quanto ao histórico”⁴.

Dez anos depois, mais especificamente em 1963, em uma conferência intitulada *O Geômetra Engajado*, Haroldo de Campos refutou a tese de Sérgio Buarque ao argumentar que a inteligência expressa no âmbito da poesia de João Cabral nada tinha de abstrata ou a-histórica, mas que antes se voltava “deliberadamente à lógica (não científica, mas poética) do construir, (...) uma poesia de construção, racionalista e objetiva, contra uma poesia de expressão, subjetiva e irracionalista”⁵.

A lógica do construir à qual Haroldo de Campos se referia, expressa não só na poesia cabralina, mas também na de Murilo Mendes e outros poetas, destinava-se à crítica das formas poéticas vigentes à época. Formas essas especialmente utilizadas pelo grupo de poetas que constituiu a chamada *Geração de 45*, que tendeu à “valorização do sublime contra o prosaico, do sobre-real contra o real, do

¹ MENDES, Murilo. *Poema Espiritual*. In.: MENDES, Murilo. *Melhores Poemas (Seleção de Luciana Stegagno Picchio)*. São Paulo: Editora Global, 2011. p. 70.

² HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Equilíbrio e Invenção*. In.: HOLANDA, S. B. *O Espírito e a Letra: estudos de crítica literária, 1947-1958. Volume 2*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 526.

³ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Branco Sobre Branco*. In.: HOLANDA, S. B. *O Espírito e a Letra: estudos de crítica literária, 1947-1958. Volume 2*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. p. 525.

⁴ HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Equilíbrio e Invenção*. p. 531.

⁵ CAMPOS, Haroldo de. *O Geômetra Engajado*. In.: *Metalinguagem & Outras Metas: ensaios de teoria e crítica literária*. São Paulo: Perspectiva, 2006. p. 80.

universal contra o nacional ou o regional, do inefável contra o tangível”⁶, bem como o uso excessivo do soneto enquanto forma poética adequada para comunicar o conteúdo sublime que caberia ao poema manifestar.

Contudo, esta tese não versa sobre o poeta João Cabral de Melo Neto, e tampouco sobre o panorama histórico da poesia brasileira no século XX. Conforme a introdução, o tema é a poesia mental ou noética em Platão, e o tipo de persuasão exercida por esta forma específica de poesia, uma persuasão frênica (πειθοῦς ἔμφορος).

Mas antes de passarmos mais propriamente ao desenvolvimento do debate a respeito do gênero poético ao longo dos *Diálogos*, e ao problema da poesia noética, cabe perguntar: por que começar este capítulo a partir de um debate sobre a poética de João Cabral de Melo Neto? Porque, como escreveu Emanuel Carneiro Leão, a apreensão do vigor histórico de um pensamento “será sempre um esforço de abrir, através do diálogo, horizontes diferentes para um novo principiar do mesmo mistério. Por isso a História do pensamento é uma tarefa exclusiva de pensadores”⁷.

Se a história do pensamento compete a pensadores, então também a tarefa da poesia diz respeito a poetas, e o misterioso principiar de uma mesma poesia de tipo intelectual ou mental parece se dar antes nos domínios do poético que no filosófico. Menos misterioso, por isso, é que se possa fazer quase que as mesmas análises e críticas – respeitadas as vicissitudes de mundos históricos distintos - que tanto Sérgio Buarque quanto Haroldo de Campos fizeram a João Cabral, a Platão.

No *Timeu*, conforme esta tese pretende demonstrar, a poesia mental de Platão também “ganha uma posição verdadeiramente privilegiada e um soberano prestígio” em relação aos *Diálogos* graças à lógica poética de um geômetra engajado, *Timeu*. Mas, a rigor, esta proposição pode parecer estranha ou mesmo obtusa àqueles familiarizados com o modo multifacetado e ambíguo com que Platão tece as críticas ao gênero poético ao longo de sua obra.

⁶ NETO, João Cabral de Melo. *A Geração de 45*. In.: NETO, J. C. M. *Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997. p. 83.

⁷ LEÃO, Emanuel Carneiro. *Introdução*. In.: LEÃO, Emanuel Carneiro; WRUBLEWSKI, Sérgio. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. p. 11.

Uma primeira questão, tributária do debate outrora exposto entre Charles Kahn e Gregory Vlastos, diz respeito ao modo de interpretação dos diálogos platônicos. Caso se assuma, tal como Vlastos, que os diálogos considerados socráticos não podem ser lidos em relação de continuidade com diálogos de maturidade e velhice de Platão, então não é possível propor um fio condutor - ainda que multifacetado e ambíguo - para a questão do gênero poético ao longo do *corpus*. Por outro lado, caso se adote uma posição interpretativa tal como Kahn, que compreende que os diálogos socráticos performam uma forma literária que serve ao uso filosófico de Platão, então é possível propor um elo que desde cedo consubstancia a forma ao conteúdo, onde o *Timeu* figura como o apogeu.

Conforme argumenta Grace Ledbetter, pode-se encontrar ao menos dois grandes blocos de crítica ao gênero poético no âmbito dos *Diálogos*. O primeiro diz respeito à crítica engendrada no âmbito dos diálogos socráticos de que a poesia não produz e, portanto, não transmite conhecimento. O segundo, parcialmente conectado ao primeiro, mas medrado nos diálogos de maturidade e velhice de Platão, postula que “a poesia causa ao seu público danos psicológicos diretos e inevitáveis ao alimentar partes não racionais da alma, e o seu estatuto de *mimesis* a impede de promover conhecimento”⁸. Antes de passarmos à *República* e, mais propriamente, à questão da poesia mimética, vamos analisar alguns aspectos do *Íon* a fim de visualizar como a crítica ao gênero poético começa a ser construída no *corpus* platônico.

A proposição de uma hermenêutica que prima pela relação entre os diálogos não visa desconsiderar as múltiplas posições, contradições, e variações que podem ser encontradas no *corpus* platônico. Tampouco se intenta suplantar a importância e influência que os debates gerados na *Academia* tiveram sobre a produção da obra. Nesse sentido, embora se reconheça que cada contexto dialógico apresenta uma singularidade pautada nas relações entre as personagens - relações que terminam por produzir argumentos e pontos de vista que, por vezes, são radicalmente díspares -, o que se propõe é que no tangente à crítica ao gênero poético, pode-se estabelecer um nexu, ainda que criativo ou heurístico.

⁸ LEDBETTER, Grace. *Introduction*. In.: *Poetics before Plato: Interpretation and Authority in Early Greek Theories of Poetry*. p. 2. “[...] poetry does its audience direct and unavoidable psychological damage by fueling nonrational parts of the soul, and its status as *mimesis* prevents it from providing knowledge.

Assim, é possível dizer que há algo como uma espécie de língua recôndita, onde cada diálogo particular contribui para formar tanto a identidade quanto a diferença ao performar uma variação elocutiva desta suposta língua falada por um suposto Platão autor. Ao sugerir na introdução à tese uma aproximação entre o *Timeu-Crítas* e o *Fedro*, não se negligencia, por exemplo, a contradição que envolve a questão da alma entre os diálogos, donde a personagem Timeu defende o argumento de que ela é gerada e mimetiza o movimento do intelecto do demiurgo, e Sócrates, no *Fedro*, sustenta a tese de que ela é imortal e princípio de movimento, pois move a si mesma⁹.

Como a tese se orienta para o *Timeu* ao propor que este texto apresenta uma posição única no concernente ao problema da poesia nos diálogos platônicos, a eleição por uma leitura que prima pelos pontos de contato entre os diálogos objetiva apenas construir um panorama ao qual o *Timeu*, no segundo e no terceiro capítulos, responderá. Feitas estas breves observações, passemos aos *Diálogos*.

A escolha em começar pelo *Íon* não é arbitrária, mas considera, em primeiro lugar, a ambiência do diálogo. Tal como o *Timeu*, também a cena dramática do *Íon* decorre durante as Panateneias¹⁰, “um festival Pan-Helênico que servia como cenário formal, estabelecido por lei, de representações sazonais da *Iliada* e da *Odisseia* homéricas”¹¹. Se, por um lado, as Panateneias aparecem como o cenário histórico-formal do encontro entre a personagem Sócrates e o rapsodo Íon, tal como Gregory Nagy argumenta, o gênero dialógico desponta, por outro lado, como a forma cenográfica onde todo debate e toda questão já aparecem sempre sob o critério e o crivo da filosofia.

Assim, a primeira crítica que Platão tece ao gênero poético não se encontra, propriamente, circunscrita ao texto no nível do conteúdo, mas aparece sob o *modus* dialógico, e se configura, por isso, como uma crítica formal, haja vista que a personagem Sócrates não critica o rapsodo Íon contrapondo à sua declamação de versos homéricos outros versos de tipo socrático ou platônico. O que está sendo encenado em primeiro lugar é, desse modo, a própria encenação, o vir à cena no diálogo, como diálogo.

⁹ PLATÃO. *Fedro*. §245c5-§246a6.

¹⁰ PLATÃO. *Íon*. §530b2.

¹¹ NAGY, Gregory. *An Evolutionary Model for the Making of Homeric Poetry*. In.: *Homeric Questions*. Austin, USA: University of Texas Press, 1996. p. 42. “[...] a pan-Hellenic festival like the Panathenaia at Athens, which served as the formal setting, established by law, of seasonally recurring performances of the Homeric *Iliad* and *Odyssey*”.

Que Platão, como autor, deliberadamente tenha escolhido veicular a sua crítica à poesia homérica através da forma literária dialógica - e que tenha por três vezes¹² inscrito o festival onde tradicionalmente ela é celebrada sob esta forma - sublima a mensagem dada pelo conteúdo à estrutura do texto. Platão parece sugerir ao leitor ou ouvinte que, implicitamente, mude a direção do olhar e perceba, em primeira instância, a aparência formal do texto. Não por acaso, logo nas primeiras linhas do diálogo *Íon*, a personagem Sócrates diz ao rapsodo que:

Com efeito, muitas vezes invejei-vos, os rapsodos, Íon, pela vossa técnica (τῆς τέχνης). Pois tanto o ser conveniente (πρέπον), a vós, por meio da técnica, ornar o corpo (τὸ σῶμα κεκοσμηῆσθαι) e parecer o mais belo possível quanto ser necessário viver na companhia de outros poetas, muitos e bons - e mais do que todos Homero, o melhor e mais divino dos poetas -, e saber de cor seu pensamento (καὶ τὴν τούτου διάνοιαν ἐκμανθάνειν), não apenas as suas palavras, é invejável. Pois ninguém se tornaria jamais um bom rapsodo (ἀγαθὸς ῥαψωδός) se não compreendesse (συνεῖη) as coisas ditas pelo poeta. Pois deve o rapsodo se tornar, para os ouvintes, intérprete do pensamento do poeta (ἐρμηνέα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας). Porém, fazer isso bem, sem conhecer (μὴ γινώσκοντα) o que diz o poeta, é impossível. Todas essas coisas são sem dúvida dignas de ser invejadas¹³.

De um modo bastante singular, boa parte da discussão a respeito do gênero poético no âmbito dos *Diálogos*, gênero que posteriormente será transformado em retórica, parece concentrada e prefigurada nesta fala de Sócrates. De partida, Sócrates não nega que o rapsodo Íon possua uma técnica, mas implicitamente chama atenção para a singularidade desta técnica que é, sobretudo, ser guiada pelo conveniente (πρέπον). No passo 530b3-5, Íon expõe que o conveniente (πρέπον) é aquilo que, em cada caso e a cada um, convém dizer¹⁴. Nesse sentido, Mario Regali argumenta que “o rapsodo deve ser capaz de adaptar as palavras que atribui às personagens ao seu caráter”. E, portanto, segundo a compreensão que a

¹² Além do *Íon* e do *Timeu-Crítias*, também a cena dramática do *Parmênides* decorre durante as Panateneias.

¹³ PLATÃO. *Íon*. §530b5-c6. “{ΣΩ.} Καὶ μὴν πολλάκις γε ἐζήλωσα ὑμᾶς τοὺς ῥαψωδοὺς, ὦ Ἴων, τῆς τέχνης· τὸ γὰρ ἅμα μὲν τὸ σῶμα κεκοσμηῆσθαι ἀεὶ πρέπον ὑμῶν εἶναι τῇ τέχνῃ καὶ ὡς καλλίστοις φαίνεσθαι, ἅμα δὲ ἀναγκαῖον εἶναι ἐν τε ἄλλοις ποιηταῖς διτρίβειν πολλοῖς καὶ ἀγαθοῖς καὶ δὴ καὶ μάλιστα ἐν Ὀμήρῳ, τῷ ἀρίστῳ καὶ θειοτάτῳ τῶν ποιητῶν, καὶ τὴν τούτου διάνοιαν ἐκμανθάνειν, μὴ μόνον τὰ ἔπη, ζηλωτόν ἐστιν. οὐ γὰρ ἂν γένοιτό ποτε ἀγαθὸς ῥαψωδός, εἰ μὴ συνεῖη τὰ λεγόμενα ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ. τὸν γὰρ ῥαψωδὸν ἐρμηνέα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας γίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι· τοῦτο δὲ καλῶς ποιεῖν μὴ γινώσκοντα ὅτι λέγει ὁ ποιητὴς ἀδύνατον. ταῦτα οὖν πάντα ἄξια ζηλοῦσθαι”.

[Tradução de Cláudio de Oliveira]

¹⁴ PLATÃO. *Íon*. §540b3-5. “{ΙΩΝ.} Ἄ πρέπει, οἷμαι ἔγωγε, ἀνδρὶ εἰπεῖν καὶ ὅποια γυναικί, καὶ ὅποια δούλῳ καὶ ὅποια ἐλευθέρῳ, καὶ ὅποια ἀρχομένῳ καὶ ὅποια ἄρχοντι”.

personagem Íon expõe, “a norma do conveniente é aqui um critério de juízo sobre o poema”¹⁵.

Mas ao longo do diálogo Sócrates refuta este critério, e ao evocar, logo na cena inicial, uma relação entre a suposta técnica de Íon e o ato de ornar o corpo (τὸ σῶμα κεκοσμηθῆναι), conexão assentida pelo rapsodo quando afirma ter arranjado bem (εὖ κεκόσμηκα) Homero¹⁶, sugere que Íon não possui verdadeiramente uma técnica, mas apenas aparenta ter, tal como uma roupa que esconde o verdadeiro corpo, ou um belo corpo que encripta uma alma desordenada. Por isso, cada expressão ou palavra posteriormente usada para descrever o conteúdo da suposta inveja que Sócrates diz sentir é, a rigor, pensada. Saber de cor o pensamento (τὴν τούτου διάνοιαν ἐκμανθάνειν)¹⁷, compreender (σύνειμι)¹⁸, interpretar (ἐρμηνεύω)¹⁹ e conhecer (γινώσκω)²⁰, são atos cognitivos que se contrapõem ao simples arranjo (κόσμος) de palavras de acordo com o conveniente (πρέπον).

A ironia socrática se evidencia, no decorrer do diálogo, quando esse vocabulário inicial relativo aos atos cognitivos que Sócrates associa à atividade dos poetas e dos rapsodos se transforma. O que inicialmente era invejável e designativo da atividade do poeta e do rapsodo, é posteriormente utilizado para exemplificar técnicas que nem poetas, nem rapsodos possuem.

Assim, para contrapor, justamente, à concessão divina (θεία μοίρα)²¹ e ao “entusiasmo (ἔνθεός)”²² que Homero provoca no rapsodo Íon, Sócrates utiliza uma série de verbos que exprimem ações mentais, tais como conhecer (γινώσκω)²³, distinguir ou separar (κρίνω)²⁴, decompor ou julgar (διακρίνω)²⁵, diagnosticar (διαγινώσκω)²⁶, e examinar (σκοπέω)²⁷. O interessante a notar é que

¹⁵ REGALI, Mario. *La cornice: il genere letterario, i personaggi, la scena*. In.: *Il poeta e il demiurgo: teoria e prassi della produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*. p. 19. “Il rapsodo deve saper adeguare le parole che attribuisce ai personaggi al loro carattere. La norma del πρέπον è qui un criterio per il giudizio sulla poesia”.

¹⁶ PLATÃO. *Íon*. §530d6-8. “{ΙΩΝ.} Καὶ μὴν ἄξιόν γε ἀκοῦσαι, ὦ Σώκρατες, ὡς εὖ κεκόσμηκα τὸν Ὀμηρον· ὥστε οἶμαι ὑπὸ Ὀμηριδῶν ἄξιός εἶναι χρυσῶν στεφάνων στεφανωθῆναι”.

¹⁷ PLATÃO. *Íon*. §530b10-c1.

¹⁸ PLATÃO. *Íon*. §530c2.

¹⁹ PLATÃO. *Íon*. §530c3.

²⁰ PLATÃO. *Íon*. §530c5.

²¹ PLATÃO. *Íon*. §534c1.

²² PLATÃO. *Íon*. §534b5.

²³ PLATÃO. *Íon*. §537c2.

²⁴ PLATÃO. *Íon*. §538d4.

²⁵ PLATÃO. *Íon*. §538e2.

²⁶ PLATÃO. *Íon*. §538e4.

Sócrates transfigura o vocabulário de dentro, isso é, utiliza trechos da *Iliada* e da *Odisseia* para extrair imagens de atividades técnicas que se chocam com as habilidades de poetas e rapsodos. Por isso caracteriza a figura do poeta como “leve, alado e sacro”, alguém incapaz de fazer poemas sem que “se tenha tornado entusiasmado (ἔνθεός) e ficado fora de seu juízo (ἔκφρων) e o senso não esteja mais nele”²⁸.

Segundo esta concepção, o poetas estaria a serviço de uma concessão divina (θεία μοίρα)²⁹, ou mesmo de um poder ou possibilidade divina (θεία δυνάμει)³⁰. Tomados ou habitados (ἔχονται)³¹ pelos deuses, tanto poetas quanto rapsodos – bem como os espectadores desses – seriam incapazes de discernir a respeito dos poemas que compõem e emitem (no caso de poetas e de rapsodos), e que escutam (no caso dos espectadores). Plenos de deuses, ou preenchidos pelos deuses (ἔνθεός), a rigor, tal como brevemente apresentado na introdução a esta tese, nem mesmo seriam eles os emissores da mensagem, e assim “tal como os profetas ou os oráculos, o poeta não é o autor da sua poesia; não é o orador do verso que a Musa canta com a sua voz. O poeta, portanto, pouco mais contribui do que a amplificação de um sinal divino inaudível”³², e desse modo, teria a sua alma arrastada para onde aprouvesse a vontade (βούληται)³³ divina. É assim que, possuído (κατέχεται)³⁴ por Homero, Sócrates critica o rapsodo Íon por ser tal como os coribantes que “percebem (αἰσθάνονται) com acuidade apenas aquela canção que for daquele deus pelo qual eles são possuídos, e para essa canção eles são desembaraçados e abundantes de formas e palavras, mas das outras não cuidam (φροντίζουσιν)”³⁵.

²⁷ PLATÃO. *Íon*. §539e4.

²⁸ PLATÃO. *Íon*. §534b3-7. “κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητῆς ἐστὶν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερὸν, καὶ οὐ πρότερον οἶός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἐνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ· ἕως δ’ ἂν τοῦτι ἔχη τὸ κτῆμα, ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἀνθρωπός ἐστιν καὶ χρησιμωδεῖν”.

²⁹ PLATÃO. *Íon*. §534c1.

³⁰ PLATÃO. *Íon*. §534c6.

³¹ PLATÃO. *Íon*. §536b1.

³² LEDBETTER, Grace M. *Poetics Before Plato: interpretation and authority in early Greek theories of poetry*. p. 90. “Like prophets or oracles, the poet does not author his poetry; he is not the speaker of the verse that the Muse sings with his voice. The poet, then, contributes little more than amplification to an inaudible divine signal”.

³³ PLATÃO. *Íon*. §536a2.

³⁴ PLATÃO. *Íon*. §536a8.

³⁵ PLATÃO. *Íon*. §536c2-6. “ὡςπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐκείνου μόνου αἰσθάνονται τοῦ μέλους ὀξέως ὃ ἂν ἦ τοῦ θεοῦ ἐξ ὅτου ἂν κατέχωνται, καὶ εἰς ἐκεῖνο τὸ μέλος καὶ σχημάτων καὶ ῥημάτων εὐποροῦσι, τῶν δὲ ἄλλων οὐ φροντίζουσιν”.

Na contramão tanto da concessão divina (θεία μοίρα), quanto do critério do conveniente (πρέπον), a personagem Sócrates apresenta a técnica (τέχνη)³⁶, responsável por um poetar que não exige um poeta fora de seu juízo (ἔκφρων), mas que antes parece se orientar justamente à recondução do poeta ao seu próprio pensamento (ἔμφρων)³⁷, isso é, ao aprimoramento da capacidade intelectual que facultará o conhecimento e o juízo. Nesse sentido, conforme observa Grace Ledbetter:

podemos tentar defender Homero sugerindo que ele e Sócrates têm simplesmente concepções de conhecimento diferentes. O conhecimento divino que a teoria de Homero confere aos poetas não implica qualquer domínio epistêmico ou técnico. O *Íon* não argumenta contra essa noção de conhecimento, mas simplesmente a substitui por uma visão socrática rival. Talvez tal argumento não apareça até Platão criticar a ideia de que a percepção é conhecimento no *Teeteto*. Presumivelmente, porém, Sócrates defende que um requisito para o conhecimento é que o conhecedor compreenda o significado do que sabe, pois esta presunção impulsiona a sua crítica à ideia que os poetas têm de si próprios na *Apologia*³⁸.

Marcada por uma profunda convulsão social que parece encontrar a sua culminação no julgamento e na morte do mais justo (δικαιότατον)³⁹ dos homens, Sócrates, a *pólis* ateniense dos séculos V e IV conheceu a implementação da democracia, o aparecimento da sofística, a Guerra do Peloponeso, a peste, a tirania dos trinta, o ostracismo religioso, dentre outros fenômenos que contribuíram significativamente para formar um cenário de fortes transformações espirituais. Segundo Werner Jaeger, diferentemente da Jônia dos tempos de Homero, na Atenas dos séculos V e IV “todos os valores herdados se esfumam num abrir e fechar de olhos, ao sopro de uma buliçosa loquacidade”⁴⁰.

³⁶ PLATÃO. *Íon*. §534b8.

³⁷ PLATÃO. *Íon*. §535b7.

³⁸ LEDBETTER, Grace M. *Poetics Before Plato: interpretation and authority in early Greek theories of poetry*. p. 88. “[...] we might attempt to defend Homer by suggesting that he and Socrates simply have different conceptions of knowledge. The divine knowledge that Homer’s theory confers on poets applies no epistemic or technical mastery. The *Ion* does not argue against such a conception of knowledge, but simply replaces it with a rival Socratic view. Perhaps no such argument appears until Plato criticizes the view that perception is knowledge in the *Theaetetus*. Presumably, though, Socrates maintains that a requirement for knowledge is that the knower grasp the meaning of what she knows, as this presumption propels his criticism of the poets’ conception of themselves in the *Apology*”.

³⁹ PLATÃO. *Sétima Carta*. §324e2. [Tradução de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr.]

⁴⁰ JAEGER, Werner. *À procura do centro divino*. In.: *Paidéia: A formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. p. 511.

Também na *Sétima Carta* se pode encontrar testemunho semelhante à análise feita por Jaeger, onde desta vez Platão ressaltara que “a corrupção dos artigos das leis e dos costumes alastrava tão espantosamente, que eu, que de início estava pleno de ímpeto para realizar o bem comum, olhando para eles e vendo-os sendo completamente levados de qualquer modo, acabei em vertigem”⁴¹. Por isso a requisição de que cada um, seja poeta, rapsodo ou espectador, compreendesse o valor e o sentido das suas palavras não era um critério qualquer, mas advinha como uma necessidade intrínseca às transformações ocorridas à época.

Sob este viés, não se pode esquecer que os próprios acusadores de Sócrates, a saber, Meleto, Ânito e Lícon eram, por assim dizer, homens da palavra, sendo respectivamente, um poeta (ποιητής)⁴², um demiurgo (δημιουργός)⁴³, e um político (πολιτικός)⁴⁴. Assim, a reivindicação de um critério racional baseado no pensamento crítico (φρόνησις) para a interpretação dos poetas e dos seus poemas não é uma questão acessória, derivada do *lócus* da estética, mas antes converge para o ânimo da situação sócio-política de Atenas e, portanto, centrifuga uma necessidade ética advinda dessa. Tal como se expõe no *Protágoras*:

um dos pontos fundamentais da educação (παιδείας) é o conhecimento a fundo da poesia, a saber, a capacidade de discernir (συνιέναι) nas obras dos poetas o que foi dito com acerto e o que não foi, bem como explicá-las (ἐπίστασθαι) e de saber fundamentar, quando interrogado, suas conclusões⁴⁵.

A capacidade de discernir (συνιέναι)⁴⁶, exposta no *Protágoras*, é justamente o critério pelo qual Sócrates parece julgar, no *Íon*, o que qualifica um bom rapsodo. Nesse sentido, diz a personagem Sócrates, “ninguém se tornaria jamais um bom rapsodo (ἀγαθὸς ῥαψωδός) se não compreendesse (συνεῖη) as coisas

⁴¹ PLATÃO. *Sétima Carta*. §325d5-e3. “τά τε τῶν νόμων γράμματα καὶ ἔθνη διεφθείρετο καὶ ἐπεδίδου θαυμαστὸν ὅσον, ὥστε με, τὸ πρῶτον πολλῆς μεστὸν ὄντα ὀρμῆς ἐπὶ τὸ πράττειν τὰ κοινά, βλέποντα εἰς ταῦτα καὶ φερόμενα ὀρῶντα πάντη πάντως, τελευτῶντα ἰλιγγιᾶν (...)”.

⁴² PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. §23e5. [Tradução de Carlos Alberto Nunes]

⁴³ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. §23e5.

⁴⁴ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. §24a1.

⁴⁵ PLATÃO. *Protágoras*. §338e7-a3. “ἀνδοὶ παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι ἔστιν δὲ τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα οἷόν τ' εἶναι συνιέναι ἃ τε ὀρθῶς πεποιήται καὶ ἃ μὴ, καὶ ἐπίστασθαι διελεῖν τε καὶ ἐρωτώμενον λόγον δοῦναι”. [Tradução de Carlos Alberto Nunes]

⁴⁶ No passo 277e do diálogo *Eutidemo*, ao desambiguar os sentidos da palavra *manthánein* (μανθάνειν), a personagem Sócrates explica ao interlocutor Clínius que a palavra *suníēnai* (συνιέναι), segundo sentido de *manthánein*, indica uma investigação feita já a partir da posse de algum conhecimento prévio. Esta noção reaparece no *corpus*, por exemplo, no passo 147a7 do *Teeteto*, quando Sócrates argumenta junto à personagem homônima que para compreender (συνιέναι) um nome é preciso, previamente, saber o que esse algo é.

ditas pelo poeta”⁴⁷. Contudo, tal como a palavra grega sugere, não se trata de qualquer compreensão. Como se pode observar, o verbo *syniénai* (συνιέναι) é derivado por composição. Constituído pela adição da preposição *syn* (συν) - que isoladamente têm os sentidos mais comuns de ao lado de, com, junto -, ao verbo *eimí* (εἰμί) – que significa ser, existir ou estar -, *syniénai* (συνιέναι) sugere, literalmente, coexistir.

Assim, a requisição de Sócrates, no *Íon*, ou de Protágoras, no *Protágoras*, da compreensão ou do discernimento como critério interpretativo para os poemas demanda implicitamente a participação ativa daquele que empreende o gesto cognitivo, contrastando com o modo passivo - entusiasmado (ἔνθεός) ou fora de seu juízo (ἔκφρων) -, pelo qual atuam poetas e rapsodos. Desse modo, *syniénai* (συνιέναι) sugere um uso efetivo da faculdade mental, um uso pelo qual o significado de algo é apreendido na medida em que o movimento de pensamento capta ativamente o signo em uma espécie de coatuação, isso é, atuando junto ao ato de significar, à realidade material do texto. Por isso a compreensão envolve o agente e, portanto, torna-se o requisito prévio para que o rapsodo possa ser considerado um “intérprete do pensamento do poeta (ἐρμηνέα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας)”⁴⁸.

Note-se que Sócrates não menciona que o rapsodo deve se tornar intérprete da poesia (τῆς ποίησης) dos poetas, como se poderia esperar, mas sim do pensamento (τὸν ῥαψωδὸν ἐρμηνέα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας γίνεσθαι), e esse giro é fundamental para que a personagem posteriormente desqualifique a atividade do rapsodo Íon como uma técnica. Por isso a interpretação (ἐρμηνεία) está ligada, no passo 530b5-c6, tanto a *syniénai* (συνιέναι) quanto a *gignósko* (γινώσκω), palavras que descrevem atos cognitivos ou mentais. Para ser um bom rapsodo (ἄγαθὸς ῥαψωδός), segundo o critério reivindicado por Sócrates, é preciso compreender (συνιέναι), atuar cognitivamente junto aos poemas. Para tanto, não basta saber apenas as palavras do poeta de cor⁴⁹, ou bem arranjar (εὔκεκοσμηθαι) o que os poetas dizem⁵⁰, porém antes é preciso saber de cor os pensamentos (διάνοιαν ἐκμανθάνειν)⁵¹.

⁴⁷ PLATÃO. *Íon*. §530c1-3.

⁴⁸ PLATÃO. *Íon*. §530c3-4.

⁴⁹ PLATÃO. *Íon*. §530c1. “μὴ μόνον τὰ ἔπη”.

⁵⁰ PLATÃO. *Íon*. §530d6-8

⁵¹ PLATÃO. *Íon*. §530b10-c1.

Antes de prosseguirmos, voltemos mais uma vez ao trecho onde Sócrates explicita que:

ninguém se tornaria (γένοιτό) jamais um bom rapsodo (ἀγαθὸς ῥαψωδός) se não compreendesse (συνείη) as coisas ditas pelo poeta. Pois deve o rapsodo se tornar (γίγνεσθαι), para os ouvintes, intérprete do pensamento do poeta (ἐρμηνέα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας). Porém, fazer isso bem (καλῶς ποιεῖν), sem conhecer (μὴ γινώσκοντα) o que diz o poeta, é impossível⁵².

Conforme a passagem indica, *génoito* (γένοιτό), o optativo médio do aoristo *gígnesthai* (γίγνεσθαι), exprime uma ação que, em primeiro lugar, reverbera sobre o agente e que, em segundo lugar, ainda não aconteceu, podendo ou não se realizar. Somente se o rapsodo compreender tornar-se-á bom (ἀγαθός). Envolvido na compreensão, gera-se (γίγνεσθαι) como uma voz ativa e, desse modo, torna-se capaz de expressar uma interpretação que, a rigor, constitui uma ação de pensar a si junto ao pensamento que transmite.

Por isso, somente na medida em que faz algo bem (καλῶς ποιεῖν) é que o rapsodo pode se tornar bom (ἀγαθός), pois é através da ação que o agente se faz, nem antes nem depois, mas durante. Assim a fala de Sócrates sugere que ele não está relatando algo que está acontecendo, ou mesmo que já viu acontecer, mas algo que, caso alguém algum dia realize, pode vir a ser. Implícita à fala está, evidentemente, a sugestão de que o interlocutor Íon não constitui este suposto tipo de bom rapsodo, o que se evidenciará ao longo do diálogo.

Poucos passos depois, logo após Íon recitar alguns versos de Homero sobre “as palavras que Nestor diz a Antíloco, seu filho, aconselhando-o a tomar cuidado com a curva na corrida de carros em honra de Pátroclo”⁵³, Sócrates intervém e pergunta ao rapsodo quem conheceria (γνοίη) melhor se Homero fala com correção (ὀρθῶς λέγει) ou não, se “um médico ou um condutor de carros”⁵⁴. Íon prontamente responde que é claro que um condutor de carros, donde Sócrates interroga o rapsodo se o condutor de carros seria o mais apto por possuir ou não uma técnica. Mais uma vez Íon prontamente responde dizendo que o condutor de carros seria o mais apto justamente por possuir uma técnica.

⁵² PLATÃO. *Íon*. §530c1-5. “οὐ γὰρ ἂν γένοιτό ποτε ἀγαθὸς ῥαψωδός, εἰ μὴ συνείη τὰ λεγόμενα ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ. τὸν γὰρ ῥαψωδὸν ἐρμηνέα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας γίγνεσθαι τοῖς ἀκούουσι· τοῦτο δὲ καλῶς ποιεῖν μὴ γινώσκοντα ὅτι λέγει ὁ ποιητὴς ἀδύνατον”.

⁵³ PLATÃO. *Íon*. §537a8-b5.

⁵⁴ PLATÃO. *Íon*. §537c2-3.

Sócrates então deriva da cena, sob a forma de pergunta, uma definição de técnica que implica no “poder de conhecer (γινώσκειν) uma certa obra (ἔργον)”⁵⁵. Nesse sentido, o condutor de carros é alguém que sabe se Homero está ou não a falar com correção somente porque ele conhece a obra, isso é, na medida em que realiza a ação de conduzir carros. De modo análogo, para que possa se tornar intérprete do pensamento do poeta, o rapsodo também precisa conhecer (γινώσκοντα)⁵⁶ a sua obra, a rigor, precisa pensar o pensamento do poeta que transmite. Por isso o bom rapsodo (ἀγαθὸς ῥαψωδός)⁵⁷ é alguém que faz algo bem (καλῶς ποιεῖν)⁵⁸, e fazer algo bem envolve compreender (συνιέναι)⁵⁹ e conhecer (γινώσκοντα)⁶⁰.

Desse modo, o diálogo *Íon* parece prefigurar a questão da técnica, questão que ganhará complexidade no *corpus* platônico e aparecerá retrabalhada tanto no *Górgias* quanto no *Fedro*. Nestes diálogos, também o orador, o político, e o logógrafo, respectivamente, precisam ser, segundo a personagem Sócrates, técnicos, isso é, precisam estar dotados de um certo grau de compreensão a respeito das ações que desempenham. Porém, como outrora se afirmou, a transfiguração do critério do conveniente (πρέπον) para a técnica (τέχνη), para a avaliação tanto de poetas e rapsodos, quanto das poesias que compõem e transmitem, não nasce de uma exigência estética, mas antes de uma necessidade ética medrada da situação político-social da *pólis* ateniense à época.

Mais uma vez segundo o testemunho de Platão, embora tenha sido conduzido à força para a morte, Sócrates “não se deixou persuadir (ἐπειθέτο) e arriscou-se a suportar tudo, em vez de se tornar cúmplice deles em atos ímpios”⁶¹. O relato supostamente histórico de Platão tende a se coadunar com a caracterização que empresta ao personagem Sócrates no *Górgias*. Diferentemente de outros interlocutores, tal como o rapsodo Íon que somente declamava Homero em um estado de arrebatamento e entusiasmo, Platão representa Sócrates, no

⁵⁵ PLATÃO. *Íon*. §537c5. “{ – ΣΩ.} Οὐκοῦν ἐκάστη τῶν τεχνῶν ἀποδέδοται τι ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἔργον οἷα τε εἶναι γινώσκειν;”.

⁵⁶ PLATÃO. *Íon*. §530c5.

⁵⁷ PLATÃO. *Íon*. §530c2.

⁵⁸ PLATÃO. *Íon*. §530c5.

⁵⁹ PLATÃO. *Íon*. §530c2.

⁶⁰ PLATÃO. *Íon*. §530c5.

⁶¹ PLATÃO. *Sétima Carta*. §324e3-§325a3. “[...] βία ἄζοντα ὡς ἀποθανούμενον, ἵνα δὴ μετέχοι τῶν πραγμάτων αὐτοῖς, εἴτε βούλοιο εἴτε μή· ὁ δ' οὐκ ἐπειθέτο, πᾶν δὲ παρεκινδύνευσεν παθεῖν πρὶν ἀνοσίων αὐτοῖς ἔργων γενέσθαι κοινωνός”.

Górgias, como alguém que se persuadia a si mesmo⁶², e desse modo não é de se estranhar que pudesse reivindicar outro critério interpretativo não só para a poesia, mas também para a retórica e, talvez mesmo se possa dizer, para a vida.

Estranha ou atópica, por outro lado, é a afirmação contida na *Apologia*. Diante de seus detratores e do vulgo ateniense, Sócrates confessara que somente examinara aqueles “que se julgam sábios sem o serem”⁶³ por uma concessão divina (θεία μοῖρα)⁶⁴, testemunho que mais tarde seria ratificado por Fédon, no diálogo homônimo, ao relatar a Equócrates que Sócrates parecia ser transportado para o Hades por uma “disposição divina”⁶⁵ (θείας μοίρας), tamanha a sua serenidade diante da morte. Ora, como pode ser que Sócrates simultaneamente filosofe por *theía moira* e se persuada a si mesmo, se a crítica engendrada no *Íon* contestava a possibilidade de que poeta, rapsodo ou espectador, tomado pelos deuses, adquira e emita um juízo próprio?

Mas não apenas Homero, *Íon*, ou Sócrates, agem por concessão divina. No *Mênon*, a personagem Sócrates argumenta que também os políticos são inspirados (ἐπίπνους) e possuídos (κατεχομένους) pelo Deus (ἐκ τοῦ θεοῦ) “quando, pela palavra, realizam com sucesso muitas e importantes coisas, sem nada saber das coisas que dizem”⁶⁶. Desse modo, também os políticos agiriam por “concessão divina”⁶⁷ (θεία μοίρα) ao realizar, sem o devido conhecimento, “muitas e importantes coisas”. Em *Leis*, considerado como o último diálogo de Platão, a questão é expandida e a personagem Megilo confessa tanto ao Ateniense quanto a Clíniás que, segundo o que ouvira falar e atestara *per si*, os atenienses seriam os únicos “verdadeiramente bons pela graça divina (θεία μοίρα)”⁶⁸.

Embora as bases da crítica socrático-platônica à poesia de tipo não técnico pareçam ter sido construídas no *Íon*, como se pode notar, ela não se restringe a ele. No *Górgias* a questão é retomada e reelaborada, sendo mantida, contudo, a

⁶² PLATÃO. *Górgias*. §453a8-b1. “ὡς ἐμᾶντὸν πείθω”.

⁶³ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. §33c3. [Tradução de Carlos Alberto Nunes]

⁶⁴ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. §33c6.

⁶⁵ PLATÃO. *Fédon*. §58e6. [Tradução de Carlos Alberto Nunes]

⁶⁶ PLATÃO. *Mênon*. §99d2-5. “τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἤκιστα τούτων φαῖμεν ἂν θείου τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν κατορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν”. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; Loyola, 2001. [Tradução de Maura Iglesias]

⁶⁷ PLATÃO. *Mênon*. §100b2-3.

⁶⁸ PLATÃO. *Leis*. §642c8. [Tradução de Carlos Alberto Nunes]

exigência socrática de que somente pode haver conhecimento se o orador compreender aquilo que professa saber.

2.2.

Uma nova compreensão a respeito da poesia? Um lance de olhos sobre o *Górgias*

Conforme afirmado na introdução, no *Górgias* a discussão a respeito do gênero poético passa à retórica. No passo 502c5-d7, ao discutir com Cálicles sobre os efeitos da poesia trágica, Sócrates então questiona:

Sócrates: Vamos lá! Se alguém retirasse de toda a poesia o canto, o ritmo e o metro, não restariam apenas os discursos?

Cálicles: Necessariamente.

Sócrates: E esses discursos não são pronunciados publicamente para uma turba numerosa?

Cálicles: Confirmo.

Sócrates: Portanto, a poesia é certa oratória pública.

Cálicles: É claro.

Sócrates: Oratória pública não seria, então, retórica? Ou os poetas nos teatros não te parecem agir como rétores?

Cálicles: Parecem-me.

Sócrates: Portanto, acabamos de descobrir certa retórica dirigida ao povo composto de crianças, homens e mulheres, de escravos e homens livres, retórica essa que não nos é de grande apreço, pois afirmamos que ela é lisonja⁶⁹.

Assim, se no *Íon* o debate a respeito da técnica girava em torno de poetas e de rapsodos, o que se observa no *Górgias* é a transfiguração da questão e, conseqüentemente, outra compreensão a respeito do tema. Em primeiro lugar, cabe notar que não apenas a poesia, mas também a aritmética⁷⁰, o cálculo⁷¹ e a astronomia⁷² são transformadas por Sócrates em retórica, sob o critério de que todas têm a sua ação e autoridade pautadas pelo discurso⁷³.

Mas tal como o interlocutor *Íon*, que não reconhecera a concepção de poesia outrora apresentada por Sócrates como capaz de veicular um tipo de pensamento,

⁶⁹ PLATÃO. *Górgias*. §502c5-d7 “{ΣΩ.} Φέρε δή, εἴ τις περιέλοι τῆς ποιήσεως πάσης τό τε μέλος καί τόν ῥυθμόν καί τό μέτρον, ἄλλο τι ἢ λόγοι γίνονται τό λειπόμενον; {ΚΑΛ.} Ανάγκη. {ΣΩ.} Οὐκοῦν πρὸς πολλόν ὄχλον καί δῆμον οὗτοι λέγονται οἱ λόγοι; {ΚΑΛ.} Φημί. {ΣΩ.} Δημηγορία ἄρα τίς ἐστίν ἢ ποιητική. {ΚΑΛ.} Φαίνεται. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ῥητορικὴ δημηγορία ἂν εἴη· ἢ οὐ ῥητορεύειν δοκοῦσί σοι οἱ ποιηταὶ ἐν τοῖς θεάτροις; {ΚΑΛ.} Ἔμοιγε. {ΣΩ.} Νῦν ἄρα ἡμεῖς ἠύρηκαμεν ῥητορικὴν τινα πρὸς δῆμον τοιοῦτον οἷον παιδῶν τε ὁμοῦ καὶ γυναικῶν καὶ ἀνδρῶν, καὶ δούλων καὶ ἐλευθέρων, ἦν οὐ πάνυ ἀγάμεθα· κολακικὴν γὰρ αὐτὴν φαμεν εἶναι.

⁷⁰ PLATÃO. *Górgias*. §451b1.

⁷¹ PLATÃO. *Górgias*. §451b5.

⁷² PLATÃO. *Górgias*. §451c6.

⁷³ PLATÃO. *Górgias*. §450b9-c1. “ἀλλὰ πᾶσα ἢ πρᾶξις καὶ ἡ κύρωσις διὰ λόγων ἐστίν”.

Górgias também tem dificuldade em aceitar a extrapolação dos domínios da retórica, e chega mesmo a afirmar não compreender (συνίημι) o que Sócrates está querendo dizer⁷⁴. Também tal como o *Íon*, é justamente a compreensão ampliada sobre a retórica, expressa de partida por Sócrates, que possibilita que a personagem agrupe todas as técnicas sob o leque da persuasão (πειθῶ). Nesse sentido, se outrora se falava em entusiasmo (ἔνθεός) e posse (κατέχω), no *Íon*, fala-se agora em persuasão, no *Górgias*, e o dom da palavra parece transfigurado em uma técnica discursiva com a qual Sócrates consegue ao menos o assentimento de Górgias de que todas as artes, ao ensinarem, persuadem daquilo que ensinam⁷⁵.

Devido ao seu *locus* específico de atuação, os tribunais e aglomerações⁷⁶, Sócrates nega que a retórica possa ensinar algo a alguém dado o pouco tempo (ὀλίγω χρόνω)⁷⁷ de que os rétores têm disponível em tais ocasiões, tempo que condiciona não só o gênero do discurso, seu tipo formal, “mas também a articulação interna dos temas, a disposição da argumentação e as possibilidades de demonstração”⁷⁸. Tal como argumenta Paulo Butti de Lima, “se pensarmos na retórica como consciência de uma situação de persuasão, podemos dizer que a retórica do filósofo Sócrates, a retórica da não retórica, não serviu no espaço “primeiro” de toda retórica, o espaço público”⁷⁹. No *Górgias* a situação é ainda mais complexa, pois mesmo em reuniões particulares a retórica de Sócrates pode não ser eficaz, como por exemplo, quando falha em persuadir a personagem Cálicles⁸⁰.

Na medida em que nega que a retórica praticada nos tribunais e diante da multidão pode ensinar algo, Sócrates deriva a tese, com a qual Górgias concorda, de que a retórica “produz a persuasão (πειθοῦς δημιουργός) que gera a crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto”⁸¹, e por contraste incita a compreensão de que “a persuasão filosófica só pode ser obtida fora dos lugares

⁷⁴ PLATÃO. *Górgias*. §463d4-5.

⁷⁵ PLATÃO. *Górgias*. §453d9-10. “ὅστις διδάσκει ὅτιοῦν πρᾶγμα, πότερον ὁ διδάσκει πείθει ἢ οὐ;”.

⁷⁶ PLATÃO. *Górgias*. §454b4-5. “τῆς ἐν τοῖς δικαστηρίοις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὄχλοις”.

⁷⁷ PLATÃO. *Górgias*. §455a6.

⁷⁸ LIMA, Paulo Butti. *A multidão*. In.: *Platão: Uma poética para a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 86.

⁷⁹ LIMA, Paulo Butti. *A multidão*. In.: *Platão: Uma poética para a filosofia*. p. 83.

⁸⁰ PLATÃO. *Górgias*. §494a6. “{ΚΑΛ.} Οὐ πείθεις, ὦ Σώκρατες”.

⁸¹ PLATÃO. *Górgias*. §454e9-§455a2. “{ – ΣΩ.} Ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς εἰσικεν, πειθοῦς δημιουργός ἐστιν πιστευτικῆς ἀλλ’ οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον”.

comuns de reunião, longe do que é público”⁸². Mantida a relação estabelecida no *Íon* entre o agente e a ação que ele executa, no *Górgias* a retórica será desqualificada como uma verdadeira técnica graças a este critério, haja vista que “a ação de quem faz é tal qual a afecção de quem a sofre”⁸³.

Como os rétores visam antes à vitória do que a investigação a respeito do que dizem⁸⁴, diferentemente de Sócrates, que diz interrogar os seus interlocutores “não almejando a vitória, mas querendo verdadeiramente saber como se deve agir politicamente”⁸⁵, eles são incapazes de conhecer como as coisas são em si mesmas⁸⁶. E se o caráter do orador, ou o arranjo de alma do rétor, qualifica o tipo de retórica praticada, então Sócrates conclui que a retórica não é uma arte, mas apenas “experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional (λόγον) daquilo a que se aplica e daquilo que aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa (αἰτίαν) de cada um deles”⁸⁷. Nesse sentido, tal como argumenta Marina McCoy, “o retórico sabe como produzir convicção à parte de qualquer conhecimento técnico especializado, tanto por parte do falante quanto do persuadido”⁸⁸, e é precisamente por isso que o tipo de persuasão que promove é aquela que infunde crença sem ensinamento⁸⁹.

Se no *Íon* o rapsodo parecera surpreso com a exigência socrática de que os poemas podem ou devem transmitir algum tipo de pensamento, também o interlocutor Górgias, no diálogo homônimo, “não nega que o conhecimento técnico existe, mas que haja uma ligação necessária entre conhecimento e a boa persuasão”⁹⁰. Diferentemente da compreensão e do uso engendrado tanto pelo senso comum, quanto pelos interlocutores Górgias, Cálicles e Polo, Sócrates alenta a tese de que para algo ser bom, é preciso que seja feito com inteligência⁹¹,

⁸² LIMA, Paulo Butti. *A multidão*. In.: *Platão: Uma poética para a filosofia*. p. 80.

⁸³ PLATÃO. *Górgias*. §476d3-4. “οἷον ἂν ποιῆ τὸ ποιῶν, τοιοῦτον τὸ πάσχον πάσχειν”.

⁸⁴ PLATÃO. *Górgias*. §457d4-5. “φιλονικοῦντας ἀλλ’ οὐ ζητοῦντας τὸ προκειμενον ἐν τῷ λόγῳ”.

⁸⁵ PLATÃO. *Górgias*. §515b6-8. “{ΣΩ.} Ἀλλ’ οὐ φιλονικία γε ἐρωτῶ, ἀλλ’ ὡς ἀληθῶς βουλόμενος εἰδέναι ὄντινά ποτε τρόπον οἶε δεῖν πολιτεύεσθαι ἐν ἡμῖν”.

⁸⁶ PLATÃO. *Górgias*. §459b7-8. “αὐτὰ μὲν τὰ πράγματα οὐδὲν δεῖ αὐτὴν εἰδέναι ὅπως ἔχει”.

⁸⁷ PLATÃO. *Górgias*. §465a2-5. “τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ’ ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι’ ἅττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν”.

⁸⁸ MCCOY, Marina. *A competição entre Filosofia e Retórica em Górgias*. In.: *Platão e a retórica de filósofos e sofistas* [Tradução de Lívia Oushiro]. São Paulo: Madras Editora, 2010. p. 10.

⁸⁹ PLATÃO. *Górgias*. §455a1. “πιστευτικῆς ἀλλ’ οὐ διδασκαλικῆς”.

⁹⁰ MCCOY, Marina. *A competição entre Filosofia e Retórica em Górgias*. In.: *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. p. 100.

⁹¹ PLATÃO. *Górgias*. §466e9-11 “{ΣΩ.} Ἀγαθὸν οὖν οἶε εἶναι, ἐάν τις ποιῆ ταῦτα ἃ ἂν δοκῆ αὐτῷ βέλτιστα εἶναι, νοῦν μὴ ἔχων; καὶ τοῦτο καλεῖς σὺ μέγα δύνασθαι;”.

e nesse sentido somente um orador com conhecimento técnico seria capaz de “selecionar, dentre as coisas aprazíveis (ἡδέων), quais são boas (ἀγαθὰ) e quais são as más (κακά)”⁹².

Considerando mais uma vez o relato supostamente histórico de Platão na *Sétima Carta*, ao discorrer sobre o modo de vida filosófico ele relata que:

Os que não são realmente filósofos, cobertos de opiniões, como os de corpos queimados pelo sol, ao verem quantas lições há a aprender, e com tão grande fadiga, consideram essa vida assim, bem ordenada e disposta para o trabalho (ὡς πρέπουσα ἢ κοσμία τῷ πράγματι), difícil e impossível para eles, e não são capazes de a levar a sério. Alguns deles se convencem de que ouviram tudo suficientemente, e de que nada mais precisam fazer⁹³.

Mais uma vez o drama da história e a ficção dramática que Platão compõe parecem se consubstanciar, agora nos limites do *Górgias*, pois também a personagem Sócrates trata de tentar persuadir Cálicles a escolher “ao invés de uma vida insaciável e intemperante, uma vida ordenada (τοῦ βίου τὸν κοσμίως), suficiente e conformada com o que se lhe dispõe”⁹⁴. Cálicles, por seu turno, parece representar muito bem o tipo descrito por Platão na *Sétima Carta* ao perguntar a Sócrates se ele falava com seriedade ou se estava brincando⁹⁵ a respeito da forma de vida que havia proposto. Ademais, chega mesmo a trocar de Sócrates ao dizer que a filosofia deixa quem a pratica “efeminado (ἀνάδρωφ)”⁹⁶, donde na sua concepção, “um homem já velho mas ainda dedicado à filosofia e dela não liberto, carecer de umas pancadas”⁹⁷.

Sob o crivo da história, nota-se que “as duas visões de mundo concorrentes de filosofia e retórica com objetivos e intenções totalmente distintos”⁹⁸ não são apenas performances literárias, mas dizem da situação sócio-política vigente na

⁹² PLATÃO. *Górgias*. §500a4-6. “{ – ΣΩ.} Ἄρ' οὖν παντὸς ἀνδρός ἐστὶν ἐκλέξασθαι ποῖα ἀγαθὰ τῶν ἡδέων ἐστὶν καὶ ὅποια κακά, ἢ τεχνικοῦ δεῖ εἰς ἕκαστον”.

⁹³ PLATÃO. *Sétima Carta*. §340d6-§341a3. “οἱ δὲ ὄντως μὲν μὴ φιλόσοφοι, δόξαις δ' ἐπιπεχωσμένοι, καθάπερ οἱ τὰ σώματα ὑπὸ τῶν ἡλίων ἐπικεκαυμένοι, ἰδόντες τε ὅσα μαθήματα ἐστὶν καὶ ὁ πόνος ἡλικὸς καὶ δίαιτα ἢ καθ' ἡμέραν ὡς πρέπουσα ἢ κοσμία τῷ πράγματι, χαλεπὸν ἡγησάμενοι καὶ ἀδύνατον αὐτοῖς, οὔτε δὴ ἐπιτηδεύειν δυνατοὶ γίγνονται, ἔνιοι δὲ αὐτῶν πείθουσιν αὐτοὺς ὡς ἱκανῶς ἀκηκοότες εἰσὶν τὸ ὄλον, καὶ οὐδὲν ἔτι δέονται τινῶν πραγμάτων”.

⁹⁴ PLATÃO. *Górgias*. §493c5-7. “[...] πείσαι μεταθέσθαι, ἀντὶ τοῦ ἀπλήστως καὶ ἀκολάστως ἔχοντος βίου τὸν κοσμίως καὶ τοῖς ἀεὶ παροῦσιν ἱκανῶς καὶ ἐξαρκούντως ἔχοντα βίον ἐλέσθαι”.

⁹⁵ PLATÃO. *Górgias*. §481b10-c1. “{ΚΑΛ.} Νῆ τοὺς θεοὺς ἀλλ' ἐπιθυμῶ. εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, πότερόν σε θῶμεν νυνὶ σπουδάζοντα ἢ παίζοντα;”.

⁹⁶ PLATÃO. *Górgias*. §485d4.

⁹⁷ PLATÃO. *Górgias*. §485d1-3. “ὅταν δὲ δὴ πρεσβύτερον ἴδω ἔτι φιλοσοφοῦντα καὶ μὴ ἀπαλαττόμενον, πληγῶν μοι δοκεῖ ἤδη δεῖσθαι, ὦ Σώκρατες, οὗτος ὁ ἀνὴρ”.

⁹⁸ MCCOY, Marina. *A competição entre Filosofia e Retórica em Górgias*. In.: *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. p. 103.

pólis ateniense do século IV, uma cidade em que os variados tipos de discurso, bem como as intenções que evocam, estavam em franca disputa. Nesse sentido, a vida filosófica, capitaneada no *Górgias* pela personagem Sócrates, é aquela que promulga “ser temperante e conter a si mesmo, dominar os seus próprios apetites e desejos (τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν)”⁹⁹, enquanto que a vida da retórica, que encontra em Cálicles o seu porta-voz, seria aquela que promove uma satisfação irrefreada dos apetites (ἐπιθυμίας)¹⁰⁰, sem quaisquer critérios que os possam conter.

Dada a situação histórica de Atenas, pode-se compreender melhor o lastro da afirmação de Sócrates ao dizer que “se deve satisfazer os apetites (ἐπιθυμιῶν) que, uma vez saciados, tornam o homem melhor (βελτίω), e evitar aqueles que o tornam pior”¹⁰¹, muito embora reconheça que jamais tenha visto algum homem assim¹⁰². Tal como há, no *Íon*, a indicação de que é possível haver algum bom rapsodo (ἀγαθὸς ῥαψωδός) que realize bem a tarefa de interpretar o pensamento dos poetas, no *Górgias* Sócrates também alude à possibilidade de outro tipo de retórica que não a lisonjeira (κολακεία)¹⁰³, uma “que se dispõe para tornar melhores (βέλτισται) ao máximo as almas dos cidadãos e as defende dizendo o que é melhor (βέλτιστα) seja isso mais apazível ou menos apazível aos ouvintes”¹⁰⁴. Segundo Sócrates, tal retórica impraticada e jamais vista deveria ser, então, o objetivo do bom político (ἀγαθοῦ πολίτου)¹⁰⁵, alguém que deve redirecionar os apetites (ἐπιθυμίας) dos cidadãos, usando a persuasão e a força (πειθοντες καὶ βιαζόμενοι) de modo a tornar-los melhores¹⁰⁶, conforme citado anteriormente.

⁹⁹ PLATÃO. *Górgias*. §491d10-e1. “[...] σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ”.

¹⁰⁰ PLATÃO. *Górgias*. §491e5-§492a3.

¹⁰¹ PLATÃO. *Górgias*. §503c7-d1. “ὅτι αἱ μὲν τῶν ἐπιθυμιῶν πληρούμεναι βελτίω ποιοῦσι τὸν ἄνθρωπον, ταύτας μὲν ἀποτελεῖν, αἱ δὲ χείρω”.

¹⁰² PLATÃO. *Górgias*. §503d2-3.

¹⁰³ PLATÃO. *Górgias*. §503a6.

¹⁰⁴ PLATÃO. *Górgias*. §503a7-9. “τὸ δ' ἕτερον καλόν, τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν”.

¹⁰⁵ PLATÃO. *Górgias*. §517c1-2.

¹⁰⁶ PLATÃO. *Górgias*. §517b5-c2. “ἀλλὰ γὰρ μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας καὶ μὴ ἐπιτρέπειν, πειθοντες καὶ βιαζόμενοι ἐπὶ τοῦτο ὅθεν ἔμελλον ἀμείνους ἔσεσθαι οἱ πολῖται, ὡς ἔπος εἶπεῖν οὐδὲν τούτων διέφερον ἐκεῖνοι· ὅπερ μόνον ἔργον ἐστὶν ἀγαθοῦ πολίτου”.

Mas, a rigor, como o bom político deve, segundo a compreensão expressa por Sócrates, mudar o curso (μεταβιβάζω)¹⁰⁷ dos desejos dos cidadãos? Em primeiro lugar, tal qual um artífice (δημιουργός)¹⁰⁸, “ele não escolhe e aplica os componentes de forma aleatória, porém para conferir forma (εἶδος) ao que é produzido”¹⁰⁹. Na segunda etapa, após a seleção cuidadosa dos componentes, ele “confere certo arranjo (τάξιν) a cada um dos componentes, e força que uma coisa se adéque e harmonize (πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν) à outra até que tudo esteja bem arranjado (συστήσεται) e ordenado (κεκοσμημένον) em seu conjunto”¹¹⁰. Em terceiro lugar, com “arranjo e ordem (τάξεως καὶ κόσμου)”¹¹¹, a obra se torna útil (χρηστός)¹¹² tanto ao corpo, que se beneficiará da “saúde e da força (ὕγιειαν καὶ ἰσχὺν)”¹¹³, quanto à alma. Diferentemente do corpo, na alma, expressa Sócrates, “os arranjos e ordenamentos (τάξεσι καὶ κοσμήσεσιν) se denominam legítimos e lei (νόμιμόν τε καὶ νόμος)”¹¹⁴, e é propriamente este movimento interno que gera uma alma legítima e ordenada (νόμιμοι γίνονται καὶ κόσμιοι), donde brotará tanto a justiça (δικαιοσύνη) quanto a temperança (σωφροσύνη)¹¹⁵.

Por isso, tal como a personagem expõe no *Górgias*, a virtude (ἀρετή) não é algo externo, algo que se possa propriamente adquirir, mas é antes um movimento interno de habituação da alma a tudo aquilo que é “arranjado e ordenado pelo arranjo (τάξει ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον)”¹¹⁶. Nesse sentido, saber conter a si próprio e não satisfazer todo e qualquer tipo de apetite que terminará por desarranjar a alma é fundamental não apenas para a existência individual dos seres humanos, mas, sobretudo, para a comunidade como um todo, e é rigorosamente esta compreensão de cosmo que Sócrates expressa ao mencionar que:

Os sábios dizem, Cálicles, que o céu e a terra, os deuses e os homens, a amizade e o ordenamento, a temperança e a justiça, constituem uma comunidade (κοινωνίαν), e por essa razão, meu

¹⁰⁷ PLATÃO. *Górgias*. §517b5.

¹⁰⁸ PLATÃO. *Górgias*. §503e1.

¹⁰⁹ PLATÃO. *Górgias*. §503e2-4. “οὐκ εἰκῆ ἐκλεγόμενος προσφέρει [πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν.] ἀλλ’ ὅπως ἂν εἶδος τι αὐτῷ σχῆ τούτο ὃ ἐργάζεταιται”.

¹¹⁰ PLATÃO. *Górgias*. §503e6-504a1. “ὡς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῆ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσεται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα.”

¹¹¹ PLATÃO. *Górgias*. §504a7.

¹¹² PLATÃO. *Górgias*. §504a7.

¹¹³ PLATÃO. *Górgias*. §504b9.

¹¹⁴ PLATÃO. *Górgias*. §504d1-2.

¹¹⁵ PLATÃO. *Górgias*. §504d2-3.

¹¹⁶ PLATÃO. *Górgias*. §506e1.

caro, chamam a totalidade de cosmos (κόσμον), de ordem, e não de desordem ou de intemperança¹¹⁷.

Assim, embora não haja aceno, no *Górgias*, à teoria das formas tal como ela será apresentada nos diálogos de fase média e de maturidade, há a concepção difundida por Sócrates de que as palavras têm o poder de afetar ou de nutrir determinados tipos de apetites em detrimento de outros, e que, portanto, os oradores conferem certa forma (εἶδος) a esses apetites que podem tanto desintegrar uma comunidade como fortalecê-la. Desse modo, a escolha por qual vida vale a pena ser vivida, se àquela voltada ao prazer (πρὸς ἡδονήν) - a vida da retórica -, ou a outra orientada ao melhor (πρὸς τὸ βέλτιστον) – a vida da filosofia -, não é uma decisão acessória.

Em um breve texto escrito como uma homenagem póstuma ao amigo Karl Jaspers, Hannah Arendt se perguntou: “Teria Platão se tornado filósofo se Atenas estivesse em uma situação melhor?”¹¹⁸. Aparentemente, a escolha que os atenienses do século IV fizeram por uma forma de vida voltada ao prazer e que, tal como vimos, se chocou profundamente com a moralidade proposta por Sócrates, levou Platão à Filosofia. Assim, passemos ao panorama da *República* e ao modo como Platão parece ter recuperado e reorientado muitas das ideias debatidas no âmbito do *Górgias*.

2.3.

Recusa a Homero: pedagogia psicagógica e política

Na *República*, no âmbito do Livro I, ao fazer uma espécie de recenseamento das definições mítico-poéticas de justiça junto a Polemarco, Sócrates evoca o que supostamente seria a definição de justiça tanto de Homero quanto de Simônides, a saber, “uma espécie de arte de furto”¹¹⁹ que tenderia ao favorecimento dos amigos e ao dano dos inimigos. É interessante notar, entretanto, que a personagem Polemarco imediatamente discorda da definição que Sócrates parece extrair de Homero e de Simônides, expressando assim que ele muito provavelmente estaria

¹¹⁷ PLATÃO. *Górgias*. §507e6-508a4. “φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὃ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὃ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν”.

¹¹⁸ ARENDT, Hanna. *Homenagem a Karl Jaspers*. [Tradução de Luciana Villas Bôas] In.: *Liberdade para ser livre*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018. p. 54.

¹¹⁹ PLATÃO. *República*. §334b3-4. “<κεκάσθαι κλεπτοσύνη θ' ὄρκω τε>”.

compreendendo mal o sentido de justiça exposto pela tradição, ou mesmo que estaria extrapolando o conteúdo dos poemas.

O enviesamento da definição de justiça - advinda da tradição poética - feito por Sócrates não parece casual e importa tanto quanto o próprio conteúdo da definição, haja vista que no Livro II e, sobretudo, no Livro III, o que Sócrates tentará mostrar será a radical ineficácia desta tradição em forjar imagens adequadas para uma pedagogia ocupada com a justiça, aquela necessária aos futuros guardiões da cidade e, conseqüentemente, ao filósofo Rei.

No Livro II, logo após Trasímaco se retirar da conversa com Sócrates, Glauco assume o seu lugar no diálogo e diz que fará três coisas: a) recapitulará a noção de justiça (expressa por Trasímaco) encontrada no senso comum, e como essa se origina¹²⁰; b) segundo a noção vigente, mostrará que todos os que praticam a justiça o fazem obrigados, pois a consideram algo necessário e não como algo bom, isso é, como algo relativo à classe dos bens¹²¹; c) conseqüentemente, evidenciará que todos aqueles que agem em favor da injustiça o fazem de modo plausível (*eikós*) ou adequado, porquanto o senso comum afirma que a vida do injusto é melhor que a do justo¹²². Mas embora tenha assumido o lugar de Trasímaco como porta-voz da noção de justiça vigente no senso comum, e dos desdobramentos desta tese, Glauco diz a Sócrates que não compartilha destas opiniões, e que apenas as expressou porque desejava ouvir de Sócrates um elogio (*ἐγκωμιαζόμενον*) da justiça em si¹²³, posto que a maioria dos homens apenas se importava com a fama de justos, e não com a prática de ações justas.

Homero então é recolocado em cena, desta vez por Adimanto, ao pedir a Sócrates que desenvolva teses contrárias (*ἐναντίους λόγους*)¹²⁴ às que Glauco expôs e que refletem o pensamento da maioria dos homens. Assim, Homero e Hesíodo ensinariam a opinião de que importa apenas a boa reputação (*εὐδοκίμησις*) causada pela aparência de justiça¹²⁵. No Livro II, portanto, Glauco e Adimanto dão prosseguimento à investigação iniciada no Livro I por Polemarco, Trasímaco e Sócrates, ao continuarem a mostrar, não mais definições, mas

¹²⁰ PLATÃO. *República*. §358c1-2.

¹²¹ PLATÃO. *República*. §358c2-4.

¹²² PLATÃO. *República*. §358c4-6.

¹²³ PLATÃO. *República*. §358d1-2. “βούλομαι δὲ αὐτὸ καθ' αὐτὸ ἐγκωμιαζόμενον ἀκοῦσαι”.

¹²⁴ PLATÃO. *República*. §362e2-4. “δεῖ γὰρ διελθεῖν ἡμᾶς καὶ τοὺς ἐναντίους λόγους ὧν ὁδε εἶπεν, οἱ δικαιοσύνην μὲν ἐπαινοῦσιν, ἀδικίαν δὲ ψέγουσιν, ἴν' ἢ σαφέστερον ὅ μοι δοκεῖ βούλεσθαι Γλαύκων”.

¹²⁵ PLATÃO. *República*. §363a7-c2.

imagens de justiça e de injustiça legadas pela tradição poética. O que se observa a partir desse ponto do diálogo é um arrolamento extensivo destas imagens à procura de alguma que possa servir justamente de elogio à tese contrária (e suas consequências) requerida por Adimanto a Sócrates, a saber, de que mais vale ser verdadeiramente justo a apenas parecer.

Contudo, não é o que se encontra no rol da análise, e o que os poetas afirmam é que: os homens apenas aparentemente justos, mas ricos, são mais favorecidos e mais amados pelos deuses na medida em que podem oferecer numerosas e magníficas oferendas, e que portanto a piedade dos deuses pode ser comprada¹²⁶; a injustiça é mais vantajosa que a justiça, e que os homens ricos e poderosos, porém maus, são mais felizes que os bons e pobres¹²⁷; os deuses atribuem vidas desafortunadas aos homens justos e o contrário para os injustos¹²⁸; os deuses são passíveis de serem persuadidos pelas oferendas, que se pode livrar de qualquer crime, e que se pode igualmente fazer mal a justos e injustos a partir do valor da oferenda¹²⁹; os deuses se vingam, tal como Urano e Cronos¹³⁰; é possível ultrajar ou punir os pais¹³¹; os deuses declaram guerra, conspiram e batalham entre si¹³²; os deuses podem ser causa da desgraça, do mal, da discórdia ou do julgamento¹³³; os deuses podem aparecer a cada hora sob uma forma (ἰδέα), e portanto podem alterar o seu aspecto (εἶδος) assumindo assim muitas configurações (πολλὰς μορφάς)¹³⁴.

Conforme se pode perceber, o conjunto de imagens legado pela tradição poética, (com especial atenção para as ações dos deuses) parece favorecer todo o tipo de ato vil, e assim incitar práticas injustas, inadequadas ao desafio proposto a Sócrates, aquele de elogiar a justiça em si e demonstrar, portanto, a utilidade da ação verdadeiramente justa. Malograda a procura no vasto repertório imagético fornecido pelos poetas, Sócrates recomeça a discussão tal qual Glauco o fizera no passo 358c, propondo que investiguem, justamente, como se gera a justiça e a

¹²⁶ PLATÃO. *República*. §362a1-c8.

¹²⁷ PLATÃO. *República*. §364a5-b2.

¹²⁸ PLATÃO. *República*. §364b2-5.

¹²⁹ PLATÃO. *República*. §364b5-c5.

¹³⁰ PLATÃO. *República*. §377e6-378a2.

¹³¹ PLATÃO. *República*. §378b1-5.

¹³² PLATÃO. *República*. §378b8-c1.

¹³³ PLATÃO. *República*. §379c2-380a1.

¹³⁴ PLATÃO. *República*. §380d1-4.

injustiça na cidade¹³⁵. Para tal empreendimento, sugere que primeiramente “mitologuem um mito (μῦθος μυθολογοῦντές)”¹³⁶ a respeito do tipo de educação que deve ser transmitida aos cidadãos desta suposta cidade que está a ser construída em palavras desde a origem¹³⁷.

Nesse sentido, Sócrates responde ao pedido de Adimanto - de que ele exponha teses contrárias às encontradas no âmbito da tradição sobre a justiça e a injustiça¹³⁸ - não como um antilógico ou um erístico¹³⁹, batalhando com argumentos em uma atitude própria de jovens que acabaram de conhecer a dialética e a usam para a contradição¹⁴⁰, mas antes remanejando de dentro todo o repertório imagético analisado, tal como é próprio a um filósofo que encarna o papel de fundador de cidades (οἰκισταὶ πόλεως)¹⁴¹, ou de pintor de *politéia* (πολιτειῶν ζωγράφος)¹⁴². Se os mitos outrora investigados são imorais e potencialmente perigosos para a educação de uma comunidade voltada para a virtude, então se trata de compor e apresentar um mito que possa substituí-los, a saber, a *politéia* que, como tal, não passa de uma “mitologização em palavras”¹⁴³. Não se trata, portanto, de apenas refutar ou de contradizer o legado imagético advindo da tradição, mas antes de pintar imagens que a possam remodelar. Um procedimento que, como veremos mais adiante, será continuado no *Timeu*.

Contudo, antes de prosseguirmos, cabe recordar a estrutura do argumento proposto por Glauco e retomado por Sócrates no Livro II. Tanto Glauco quanto Sócrates, em primeiro lugar, sugerem uma noção ou uma imagem de justiça e/ou injustiça para posteriormente investigar como essas se originam. Em segundo lugar, derivam as consequências necessárias a partir da definição, da noção ou da imagem previamente analisada. E finalmente, assume-se que a ação plausível ou adequada (*eikós*) se faz em relação à necessidade que, por seu turno, é derivada de uma tese previamente aceita e compartilhada.

¹³⁵ PLATÃO. *República*. §376c9-d2.

¹³⁶ PLATÃO. *República*. §376d9-10. “Ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύομεν τοὺς ἄνδρας”.

¹³⁷ PLATÃO. *República*. §369c9-10. “Ἴθι δὴ, ἦν δ' ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν· ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς εἰκεν, ἡ ἡμετέρα χρεία”.

¹³⁸ PLATÃO. *República*. §362e2-4.

¹³⁹ PLATÃO. *Sofista*. §226a1-4.

¹⁴⁰ PLATÃO. *República*. §539b1-c3.

¹⁴¹ PLATÃO. *República*. §378e7.

¹⁴² PLATÃO. *República*. §501c5-6.

¹⁴³ PLATÃO. *República*. §501e4-5. “ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ ἔργῳ τέλος λήμεται”.

Para que realmente possa corresponder aos desafios de Glauco e de Adimanto, Sócrates precisa seguir, e segue, cada uma das etapas enumeradas detalhadamente. A questão é que, conforme a investigação prévia demonstrou, parece não haver uma imagem, ou um conjunto de imagens adequado ao elogio da justiça. Assim, é preciso imaginar, desde a origem, a formação de uma cidade para que se possa flagrar o momento em que tanto a justiça quanto a injustiça germinam¹⁴⁴.

Se a cidade acabara de nascer, então também temos de considerar que os cidadãos são tais como crianças, e aquilo que primeiro se ensina para as crianças, diz Sócrates, são os mitos. Mitos que no todo são falsos, mas que de algum modo contêm verdades¹⁴⁵. Sócrates reconhece a dificuldade da tarefa que estão a realizar e diz que o mais trabalhoso de tudo é o começo, pois estão tratando de seres novos e delicados, seres que terão as suas almas plasmadas pelos tipos encontrados nos mitos¹⁴⁶. Percebe-se agora o motivo da procura e do amplo arrolamento de definições e imagens de justiça e injustiça empreendido anteriormente.

Os mitos transmitidos às crianças são responsáveis por plasmar determinadas crenças que, pouco a pouco, serão habituadas e conformarão as opiniões. O conjunto destas opiniões, por seu turno, expressa um *ethos*, seja esse individual ou o de uma *pólis*, e esse caráter é manifestado nas ações. Assim, caso se deseje formar uma cidade justa, i.e., composta por cidadãos que ajam de modo justo, é preciso rechaçar o imaginário legado pela tradição. Também por isso a noção vigente de justiça (proposta por Trasímaco e retomada por Glauco) no senso comum nada teria de realmente justa, na medida em que os mitos plasmados por Homero, por Hesíodo e pelos outros poetas parecem favorecer a injustiça, e teriam ajudado a fundar uma comunidade que compartilha opiniões ou crenças falsas a respeito da justiça e da injustiça, frequentemente invertendo ou contrariando o que parece ser correto ou verdadeiro a respeito dessas. “Ora pois, havemos de consentir sem mais que as crianças escutem fábulas fabricadas ao acaso por quem calhar, e recolham na sua alma opiniões na maior parte contrárias

¹⁴⁴ PLATÃO. *República*. §372e4-6.

¹⁴⁵ PLATÃO. *República*. §377a4-7. “Ὁ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἶπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίοις χρώμεθα”.

¹⁴⁶ PLATÃO. *República*. §377a12-b3. “Ὁκοῦν οἴσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε δὴ καὶ νέω καὶ ἀπαλῶ ὄτρουν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνσημῆ-
νασθαι ἐκάστω”.

às que, quando crescerem, entendemos que deverão ter?”¹⁴⁷, questiona Sócrates a Adimanto. Assim, para que se possa ter uma crença contrária ou para que se possa agir contrariamente, é preciso já ter uma definição, uma noção ou um repertório imagético ao qual se contrapor. Por isso, mais importante que simplesmente apresentar um conjunto de crenças e imagens divergentes daquele encontrado no senso comum, parece ser a investigação de como o senso comum chega a ser tal como é. Como se formam as opiniões? Que tipo de opiniões são desejáveis que os cidadãos tenham para que uma cidade seja considerada justa?

Se as crenças são formadas a partir dos mitos, então em primeiro lugar, diz Sócrates, é preciso supervisionar os poetas fabricantes de mitos (μυθοποιοῖς), tais como Homero e Hesíodo, favorecendo-se dos mitos que forem belos ou louváveis (καλὸν μῦθον), e proscrevendo aqueles que não o forem, i.e., que ensejarem ações injustas. Porém, se ainda nos recordamos da investigação anteriormente empreendida, em sua imensa maioria, para não dizer quase que na totalidade, os mitos previamente analisados favorecem o cometimento da injustiça, e portanto devem ser majoritariamente rejeitados¹⁴⁸ caso se deseje formar uma cidade justa.

Assim, o que primeiramente deve ser censurado, recomenda Sócrates, “é a mentira sem nobreza/beleza (μὴ καλῶς ψεύδεται)”¹⁴⁹, aquela nascida “quando alguém delinea erradamente (κακῶς), numa obra literária, a maneira de ser (οὐσία) de deuses e heróis, tal como um pintor quando faz um desenho que nada se parece com as coisas que quer retratar”¹⁵⁰. A pergunta que se poderia fazer é: quem são os autores que contam essas mentiras sem nobreza e que transmitem uma noção falsa a respeito do modo de ser dos deuses e heróis? Ao que Sócrates prontamente responderia: - “Homero e Hesíodo – esses dois e os restantes poetas”¹⁵¹.

¹⁴⁷ PLATÃO. *República*. §377b5-9. “Ἄρ' οὖν ῥαδίως οὕτω παρήσομεν τοὺς ἐπιτυχόντας ὑπὸ τῶν ἐπιτυχόντων μύθους πλασθέντας ἀκούειν τοὺς παῖδας καὶ λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐναντίας δόξας ἐκείναις ἅς, ἐπειδὴν τελεωθῶσιν, ἔχειν οἰησόμεθα δεῖν αὐτούς;”.

¹⁴⁸ PLATÃO. *República*. §377c5. “ὧν δὲ νῦν λέγουσι τοὺς πολλοὺς ἐκβλητέον”.

¹⁴⁹ PLATÃO. *República*. §377d7-8. “Ὅπερ, ἦν δ' ἐγώ, χρὴ καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα μέμφεσθαι, ἄλλως τε καὶ ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδεται”.

¹⁵⁰ PLATÃO. *República*. §377e1-3. “Ὅταν εἰκάζη τις κακῶς [οὐσίαν] τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἷοι εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν εἰκότα γράφων οἷς ἂν ὁμοία βουληθῆι γράψαι”.

¹⁵¹ PLATÃO. *República*. §377d4-6. “Ὅς Ἡσίοδος τε, εἶπον, καὶ Ὀμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. οὗτοι γὰρ πού μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγόν τε καὶ λέγουσι”.

No âmbito dos Livros I, II e III da *República*, conforme se pode notar, Homero e os outros poetas são recusados por Sócrates na medida em que os seus mitos parecem plasmar opiniões falsas nas almas das crianças, crianças essas que posteriormente serão os cidadãos da *pólis*, incluindo os guardiões e, excepcionalmente, o filósofo Rei. A gravidade da questão se faz porquanto aquilo que as crianças aprendem na infância “costuma ser indelével e inalterável (*δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα*)”¹⁵². Nesse sentido, não basta refutar as noções de justiça e de injustiça vigentes no senso comum, pois pouco se conseguiria alterar na prática. Mais eficaz, então, é propor outro repertório imagético capaz de produzir uma pedagogia moralmente comprometida com a noção de justiça que se pretende plasmar nas almas dos cidadãos. E é exatamente neste ponto onde os primeiros livros da *República* parecem se ligar ao *Timeu*.

De posse da discussão travada no âmbito dos três primeiros livros, pode-se agora compreender melhor a chamada expulsão dos poetas levada a cabo por Sócrates no Livro X, bem como a conseqüente retomada implícita da questão no *Timeu*. Se nos Livros I, II e III da *República* a crítica que Sócrates empreende à poesia assume contornos pedagógicos, morais e políticos, no âmbito do Livro X a discussão parece transladar à psicologia, à epistemologia e à ontologia. Assim, “a principiar em Homero”, diz Sócrates, “todos os poetas são imitadores da imagem da virtude e dos restantes assuntos sobre os quais compõem, não atingem a verdade”¹⁵³.

A distinção entre ser e parecer, que ganhará robustez no Livro X, já havia sido introduzida no Livro II, justamente no âmbito da crítica aos poetas (e dentre eles Homero) que dão mais valor à boa reputação da justiça que à sua prática. Nesse sentido, Glauco também já havia chamado a atenção de Sócrates para a muito difundida opinião entre o senso comum de que se deve querer “não ser justo, mas parecê-lo”¹⁵⁴. É claro que a discussão promovida no Livro X difere daquela dos três primeiros livros na medida em que o leitor ou ouvinte, ao chegar ao Livro X, já está ciente de toda a argumentação desenvolvida nos livros IV, V, VI e VII que, dentre muitos passos, remodela a noção de alma vigente no senso

¹⁵² PLATÃO. *República*. §378d8-e1.

¹⁵³ PLATÃO. *República*. §600e4-6. “Ὅκοῦν τιθῶμεν ἀπὸ Ὁμήρου ἀρξάμενους πάντα τοὺς ποιητικοὺς μιμητὰς εἰδώλων ἀρετῆς εἶναι καὶ τῶν ἄλλων περὶ ὧν ποιοῦσιν, τῆς δὲ ἀληθείας οὐχ ἄπτεσθαι [...]”.

¹⁵⁴ PLATÃO. *República*. §362a2-3. “οὐκ εἶναι δίκαιον ἀλλὰ δοκεῖν”.

comum. Assim, sabe-se agora, no Livro X, que a periculosidade dos poetas, e dos mitos compostos por eles, não está apenas na habituação da prática da injustiça e na desabituação da justiça. E que portanto as consequências destas práticas não estão refletidas apenas na moral e na política.

Retomando a argumentação iniciada no Livro II e desenvolvida sobretudo no Livro III, Sócrates agora (no Livro X) está em condições de analisar melhor as implicações onto-epistêmicas dos mitos forjados pelos poetas. Passado o Livro IV e toda a discussão a respeito da interação entre as partes da alma, percebe-se que os tipos (*τύπος*) encontrados nos mitos legados pela tradição (tipos esses que serão plasmados nas almas) produzem graves implicações psíquicas naqueles que os recebem, implicações que terão consequências nefastas tanto para o indivíduo quanto para a comunidade. Nesse sentido, diz Sócrates, “temos de considerar a tragédia e o seu corifeu, Homero, uma vez que já ouvimos dizer que esses poetas sabem todos os ofícios, todas as coisas humanas referentes à virtude e ao vício, e as divinas”¹⁵⁵.

Mas as coisas que Homero e os poetas sabem, informam-nos os Livros II e III, são referentes apenas às aparências, à imagem da virtude, e não à virtude em si. Desse modo, ao produzir tipos que retratam deuses, heróis e homens em uma multiplicidade de situações vis e injustas, importando apenas que pareçam justos a fim de obter uma boa reputação para que, através desta, consigam vantagens para si mesmos, Homero e “todos os outros poetas são imitadores da imagem da virtude”¹⁵⁶. Assim, a poesia mimética (*ποιήσεως μιμητική*), ao imitar “homens entregues a acções forçadas ou voluntárias”¹⁵⁷, incita a “dissenção e a contradição”¹⁵⁸ de opiniões na alma, e conduz a maioria dos homens a batalhar consigo mesmo. Este é um efeito assaz indesejado por Sócrates, haja vista que já tinha sido acordado, no âmbito do Livro IV, que compete ao homem justo ter autodomínio, se organizar, se tornar amigo de si mesmo e reunir harmoniosamente os três elementos diferentes da sua alma como se fossem três

¹⁵⁵ PLATÃO. *República*. §598d7-e2. “Ὀνόουν, ἦν δ' ἐγώ, μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον τὴν τε τραγωδίαν καὶ τὸν ἡγεμόνα αὐτῆς Ὅμηρον, ἐπειδὴ τινων ἀκούομεν ὅτι οὗτοι πάσας μὲν τέχνας ἐπίστανται, πάντα δὲ τὰ ἀνθρώπεια τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, καὶ τὰ γε θεῖα”.

¹⁵⁶ PLATÃO. *República*. §600e4-5. “τοὺς ποιητικοὺς μιμητὰς εἰδώλων ἀρετῆς εἶναι”.

¹⁵⁷ PLATÃO. *República*. §603c5. “βιαίους ἢ ἑκουσίας πράξεις”.

¹⁵⁸ PLATÃO. *República*. §603d1. “ἐστασίαζεν καὶ ἐναντίας”.

termos numa proporção musical, tornando-os uma unidade perfeita, temperante e harmoniosa¹⁵⁹.

No Livro IV, a posição de Sócrates quanto às competências do homem justo levava em consideração uma definição psicológica de justiça, na medida em que “não diz respeito à atividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence”¹⁶⁰. Esta posição é mantida e reafirmada no Livro X quando Sócrates diz a Glauco que afirmar que a justiça é vantajosa não é outra coisa que dizer que:

[...] o homem interior tenha o máximo domínio sobre o seu todo e cuide da sua cria policéfala, como se fosse um agricultor, que alimenta e cultiva as espécies domésticas e impede de crescer as selvagens, fazendo da natureza do leão sua aliada, preocupando-se com todos em geral, tornando-os amigos uns dos outros e de si mesmo e sustentando-os desse modo”¹⁶¹.

Mas se no Livro IV as qualidades do homem justo visavam compor uma “imagem da justiça”¹⁶², no Livro X se trata de perceber as consequências tanto da justiça quanto da injustiça através de uma imagem da alma modelada em palavras, ou em pensamento¹⁶³. O interessante é que agora Sócrates irá recorrer a um imaginário tanto homérico quanto hesiódico para plasmar essa imagem da alma, donde a “cria policéfala” (Quimera, Cila, Cérbero)¹⁶⁴ simbolizará o *ἐπιθυμητικῶν*, o leão - em uma clara remissão a Hércules “coração de leão”¹⁶⁵ (*θυμολέοντα*) - alegorizará o *θυμοειδές*, e finalmente o homem significará o *λογιστικόν*.

Desse modo o repertório imagético da épica de Homero e Hesíodo vai sendo torcido e o significante, i.e., a impressão psíquica da imagem sonora, será convertido em significado, i.e., em realidade conceitual. Assim, se a crítica socrática à poesia mimética perpassará a tese de que ela alimenta “a cria policéfala” ao nutrir os apetites e desejos do *ἐπιθυμητικῶν*, a transformação desse

¹⁵⁹ PLATÃO. *República*. §443d4-e2. “ἀλλὰ τῶ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμωσμένον (...)”.

¹⁶⁰ PLATÃO. *República*. §443c9-d1. “[...] ἡ δικαιοσύνη ἀλλ’ οὐ περὶ τὴν ἔξω πράξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ (...)”.

¹⁶¹ PLATÃO. *República*. §589a7-b6. “οὗ ἀνθρώπου ὁ ἐντός ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος, καὶ τοῦ πολυκεφάλου θρέμματος ἐπιμελήσεται ὥσπερ γεωργός, τὰ μὲν ἡμέρα τρέφων καὶ τιθασεύων, τὰ δὲ ἄγρια ἀποκοκλύων φύεσθαι, σύμμαχον ποιησάμενος τὴν τοῦ λέοντος φύσιν, καὶ κοινῇ πάντων κηδόμενος, φίλα ποιησάμενος ἀλλήλοις τε καὶ αὐτῷ, οὕτω θρέψει”.

¹⁶² PLATÃO. *República*. §443c4-5. “εἰδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης”.

¹⁶³ PLATÃO. *República*. §588b10. “Εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ”.

¹⁶⁴ PLATÃO. *República*. §588c3-4.

¹⁶⁵ HOMERO. *Ilíada*. 5. 639.

imaginário em unidade vocabular visa à nutrição do homem, ou seja, à parte da alma denominada de *λογιστικὸν*.

Conforme se pode depreender, o problema da poesia mimética é que ela apela apenas a uma das partes da alma, e certamente não é “a parte de nós que é melhor por natureza”¹⁶⁶. Sócrates chega a afirmar que Homero reconhece ao menos duas regiões de alma distintas, uma que “raciocina sobre o que é melhor e o que é o pior e outra que se irrita sem razão”¹⁶⁷. Mas, afinal, a poesia “exerce o seu poder em que parte da alma dos homens”¹⁶⁸?, indaga Sócrates. Diferentemente de Homero, que foi capaz de identificar apenas duas partes da alma, algumas páginas depois Sócrates responde a sua própria pergunta e diz que é “a parte da nossa alma que contém a força (*βία*), nos nossos desgostos pessoais, que tem sede de lágrimas e de gemidos em abundância, até se saciar”¹⁶⁹. Desse modo, Homero, bem como todos os outros poetas miméticos, constroem tipos que apelam à parte irracional e concupiscente da alma, a saber, o *ἐπιθυμητικὸν*, “que, em cada pessoa, constitui a maior parte da alma e é, por natureza, a mais insaciável de riquezas”¹⁷⁰.

Assim, o estreitamento da crítica à poesia mimética estabelecido no Livro X é radicalmente tributário da concepção de alma que Sócrates apresenta no Livro IV. Homero, bem como os outros tragediógrafos e comediógrafos, pareciam desconhecer a natureza da organização psíquica tal como proposta por Sócrates e Platão, e portanto não foram capazes de atinar corretamente os efeitos de suas produções poéticas na alma dos homens, ou talvez mesmo sequer estivessem ocupados com esta questão. Consequentemente, ao alimentar o *ἐπιθυμητικὸν* através da exibição de imagens que insuflam, em sua maioria, desejos perniciosos e desmedidos, a poesia mimética terminaria por arruinar (*ἀπόλλυμι*) a chamada

¹⁶⁶ PLATÃO. *República*. §606a7. “τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ἡμῶν”.

¹⁶⁷ PLATÃO. *República*. §441c1-2. “Ὁμηρος τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτιόνος τε καὶ χειρόνος τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ”.

¹⁶⁸ PLATÃO. *República*. §602c4-5. “Πρὸς δὲ δὴ ποιόν τί ἐστὶν τῶν τοῦ ἀνθρώπου ἔχον τὴν δύναμιν ἣν ἔχει;”.

¹⁶⁹ PLATÃO. *República*. §606a3-5. “Εἰ ἐνθυμοῖο ὅτι τὸ βία κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκείαις συμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαι τε καὶ ἀποδύρασθαι ἰκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι”.

¹⁷⁰ PLATÃO. *República*. §442a5-7. “ὁ δὲ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον”.

parte racional da alma, o λογιστικόν¹⁷¹, e implantaria um mau governo (κακήν πολιτείαν) na alma de cada cidadão¹⁷².

Contudo, a impugnação à poesia mimética não é a palavra final de Sócrates, que reconhece ser antiga a diferença entre a filosofia e a poesia¹⁷³. Portanto, Sócrates faz questão de mencionar que a expulsão dos poetas se fez necessária graças ao estado atual da arte, i.e., ao caráter irracionalmente apelativo encontrado nos poemas miméticos da época. Mas, “se a poesia imitativa voltada para o prazer tiver argumentos (λόγον) para provar que deve estar presente numa cidade bem governada, a receberemos com gosto, pois temos consciência do encantamento que sobre nós exerce”¹⁷⁴. Pode-se perguntar, com isso, que tipo de poesia seria essa admitida na *kallípolis*.

Em primeiro lugar, a julgar pelo nome da cidade e pela discussão travada nos livros II e III, poder-se-ia responder que seria todo aquele espectro de mitos belos, elogiáveis ou louváveis (καλοί), prescritos por filósofos e legisladores (νομοθέτης)¹⁷⁵, e que terminariam por implantar na alma dos cidadãos um bom governo (καλήν πολιτείαν), diferentemente dos que agora, no tempo de Sócrates, são conhecidos e que terminam por implementar uma má constituição (κακήν πολιτείαν). Mas porquanto esses poemas, e os mitos que supostamente conteriam, não foram identificados no âmbito da tradição poética, Sócrates precisa ser ainda mais específico quanto ao que será admitido, e agora no Livro X diz a Glauco que “somente se devem receber na cidade hinos (ὕμνους) aos deuses e encômios (ἐγκώμια) aos varões honestos e nada mais”¹⁷⁶.

É importante lembrar, contudo, que no passo 358d o desafio que Glauco propusera a Sócrates havia sido, justamente, o de um elogio (ἐγκωμιαζόμενον) da justiça em si¹⁷⁷. Assim, se os gêneros admitidos por Sócrates na *kallípolis*, no Livro X, serão justamente o hino e o encômio, então o desafio de Glauco, ao

¹⁷¹ PLATÃO. *República*. §605b2-5. “καὶ οὕτως ἤδη ἂν ἐν δίκη οὐ παραδεχοίμεθα εἰς μέλλουσαν εὐνομεῖσθαι πόλιν, ὅτι τοῦτο ἐγείρει τῆς ψυχῆς καὶ τρέφει καὶ ἰσχυρὸν ποιῶν ἀπόλλυσι τὸ λογιστικόν”.

¹⁷² PLATÃO. *República*. §605a9-b8.

¹⁷³ PLATÃO. *República*. §607b5-6.

¹⁷⁴ PLATÃO. *República*. §607c3-7. “ὅμως δὲ εἰρήσθω ὅτι ἡμεῖς γε, εἴ τινα ἔχοι λόγον εἰπεῖν ἢ πρὸς ἡδονὴν ποιητικὴ καὶ ἢ μίμησις, ὡς χρὴ αὐτὴν εἶναι ἐν πόλει εὐνομουμένη, ἄσμενοι ἂν καταδεχοίμεθα, ὡς σύνισμέν γε ἡμῖν αὐτοῖς κηλουμένοις ὑπ’ αὐτῆς”.

¹⁷⁵ PLATÃO. *República*. §429c2.

¹⁷⁶ PLATÃO. *República*. §607a3-5. “εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν”.

¹⁷⁷ PLATÃO. *República*. §358c8-d3.

antecipar a moldura poética que revestirá a *pólis* socrática, ajuda a fundar poeticamente a *kallípolis* no presente do diálogo. Não mais Homero, Hesíodo e os outros poetas e seus mitos aviltantes, mas agora Sócrates e o mito¹⁷⁸ da *pólis* virtuosa, guiada pelo belo e bom, onde se elogia o elogiável e se censura o censurável¹⁷⁹.

Tal como previamente discutido na introdução, se no *Íon*, no *Górgias*, e na *República*, as críticas de Sócrates recaem sobre poetas, rapsodos, rétores, e políticos, respectivamente, no *Teeteto* Sócrates estende a crítica também a sofistas e a fisiólogos, tais como Protágoras, Heráclito e Empédocles. Passemos, então, à análise do diálogo.

2.4. Recusa a Homero: ontologia e linguagem

No diálogo *Teeteto* a personagem Sócrates acusa Homero, junto a todos os outros sábios, exceto Parmênides, de terem afirmado que tudo advém do vir a ser, do tornar-se, do transformar-se, i.e, da mistura e do movimento, e não do Ser. Diz Sócrates:

Eu direi, e <é> uma fala certamente não desprezível, que, então, nada, em si e por si, é um, e não poderias corretamente designar nada como algo nem como algo de qualquer qualidade que seja; antes, se <o> designares como grande, aparecerá também pequeno, e se pesado, leve; e assim todas as coisas, uma vez que nada seria um, nem algo nem <algo> de qualquer qualidade que seja. Mas é da translação e do movimento, como também da mistura umas com as outras que devêm todas as coisas que, não usando a designação correta, afirmamos ser; é que de fato nada é, de modo algum, mas sempre devém. E, sobre isso, reúnam-se todos os sábios, sucessivamente, exceto Parmênides: tanto Protágoras quanto Heráclito e Empédocles; e, dos poetas, os ápices de cada um <dos dois gêneros da> poesia: da comédia, Epicarmo, e da tragédia, Homero, que, ao dizer ‘Oceano gerador dos deuses e a mãe <deles> Tétis, disse todas as coisas <serem> rebentos do fluxo e do movimento;¹⁸⁰.

¹⁷⁸ É preciso lembrar, neste sentido, que tanto no passo 376d9, quanto em 501c1, a personagem Sócrates indica que a *politéia* narrada se trata de um mito.

¹⁷⁹ A contrapartida desta imagem Sócrates nos oferece no passo 492b-c, ao descrever uma cidade educada por Sofistas que corrompem as almas dos jovens e fazem com que ora se elogie algo, ora se censure o mesmo algo, produzindo “um ruído em duplicado da censura e do louvor”. Cf.: PLATÃO. *República*. §492c2.

¹⁸⁰ PLATÃO. *Teeteto*. §152d2-e8. “[ΣΩ.] Ἐγὼ ἐρῶ καὶ μάλ’ οὐ φαῦλον λόγον, ὡς ἄρα ἐν μὲν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ οὐδὲν ἐστίν, οὐδ’ ἂν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ’ ὅποιονοῦν τι, ἀλλ’ ἔαν ὡς μέγα προσαγορευῆς, καὶ μικρὸν φανεῖται, καὶ ἐὰν βαρὺ, κοῦφον, σύμπαντά τε οὕτως, ὡς μηδενὸς ὄντος ἐνὸς μῆτε τινὸς μῆτε ὅποιονοῦν· ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορευόντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδὲν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἐκατέρως, κωμωδίας μὲν

O trecho extraído do *Teeteto* emerge como a primeira síntese da compreensão de Sócrates a respeito da tese de Protágoras, a saber, o homem como a medida de todas as coisas que são, enquanto são, e das que não são, enquanto não são. Sócrates agrupa e associa Homero, Protágoras, Heráclito, Empédocles, bem como a todos os sábios, exceto Parmênides, segundo uma tomada de posição ontológica. Para esses, diz Sócrates, nada é, em si e por si, um (ὥς ἄρα ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδὲν ἐστίν), mas sempre devém ou se torna (ἀεὶ δὲ γίγνεται). Já para Melisso e Parmênides, “são um todas as coisas e fica parada em si mesma, não tendo espaço (οὐκ ἔχον χώραν) no qual se mova”¹⁸¹, donde afirmarem, segundo Sócrates, “o todo como sendo um e parado”¹⁸². A distinção que Sócrates estabelece no *Teeteto* faz lembrar aquela da *República*, quando outrora era dito que a diferença entre o filósofo e o não filósofo consistia na capacidade do filósofo em “atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo”¹⁸³, enquanto que os não filósofos “se perdem no que é múltiplo e variável”¹⁸⁴.

No que tange ao *Timeu* é interessante notar, sob este aspecto, que Platão tenha escolhido usar justamente a palavra encontrada tanto no *Teeteto* quanto no *Parmênides* para se referir ao lugar ou espaço, *khôra* (χώρα)¹⁸⁵. No *Fedro*, por exemplo, quando a personagem Sócrates nos apresenta, sob a forma de um mito, a descrição do que acontece acima do céu em uma protocosmologia bastante semelhante à expressa no *Timeu*, encontramos a expressão lugar supraceleste¹⁸⁶ (ὑπερουράνιον τόπον). Mas não é a palavra *topos* que Platão, como autor, faz uso no *Timeu*, e sim, como anteriormente referido, a *khôra*. Assim, o léxico do *Timeu* parece cuidadosamente selecionado para criar um domínio conexo não apenas com outros diálogos platônicos, mas sobretudo com outros pensadores. Ao fazer

Ἐπίχαρμος, τραγωδίας δὲ Ὁμηρος, <ὄς> εἰπὼν – Ὡκεανὸν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθὺν – πάντα εἴρηκεν ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως”. [Tradução de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues]

¹⁸¹ PLATÃO. *Teeteto*. §180e3-4. “ὥς ἐν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται”.

¹⁸² PLATÃO. *Teeteto*. §183e3-4. “οἱ ἐν ἐστὸς λέγουσι τὸ πᾶν”.

¹⁸³ PLATÃO. *República*. §484b3-5. “ἐπειδὴ φιλόσοφοι μὲν οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι”.

¹⁸⁴ PLATÃO. *República*. §484b5-6. “οἱ δὲ μὴ ἄλλ' ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως ἴσχυουσιν πλανώμενοι οὐ φιλόσοφοι”.

¹⁸⁵ No diálogo *Parmênides*, por exemplo, no âmbito da investigação da primeira hipótese, a saber, se o um é, e se está em movimento ou em repouso, Sócrates e Parmênides chegam a conclusão de que não pode estar nem em movimento nem em repouso justamente porque não tem nem todo nem partes e tampouco está em algum lugar (χώρα). Cf.: PLATÃO. *Parmênides*. §138c6; 138d2; 139a1. [Tradução de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues]

¹⁸⁶ PLATÃO. *Fedro*. §247c3. [Tradução de Carlos Alberto Nunes modificada]

uso da palavra *khôra*, por exemplo, a cosmologia expressa no *Timeu* tanto poderia ser considerada como uma herdeira da ontologia parmenídica, quanto a refutadora daquela, haja vista que a personagem Timeu parece resolver o problema expresso tanto no *Teeteto* quanto no *Parmênides* ao demonstrar a relação existente entre o ser ou aquilo que é em si e por si, o movimento e o lugar. A recusa a Homero, neste caso, não se faria apenas sob o ponto de vista da moral ou da política, mas também da ontologia.

Já no diálogo *Crátilo*, no âmbito de uma investigação a respeito da opinião que os homens tinham quando nomearam os deuses¹⁸⁷, Sócrates novamente associa Homero a Heráclito ao averiguar a pretensa etimologia de Reia e Cronos. Ao discorrer com Hermócrates, diz:

Então! Na tua opinião quem coloca *Reia* e Cronos como os progenitores dos outros deuses tem no intelecto algo muito diferente de Heráclito? Ou você acha que ambos os nomes, partindo de uma mesma noção de *correria*, teriam sido colocados de maneira automática? Tal qual Homero quando diz “Oceano e a mãe Tétis são a gênese dos deuses”, ou ainda Hesíodo, eu acho, e também Orfeu que diz “Oceano, corredeiro charmoso, comandou o primeiro acasalamento ao desposar Tétis, sua irmã por parte de mãe.” Averigüe como um é consoante ao outro numa extensão completa até Heráclito¹⁸⁸.

Assim, se no *Teeteto* Homero é censurado pela personagem Sócrates por forjar imagens que se associam fortemente ao fluxo e ao movimento (ῥοή καὶ κινήσις)¹⁸⁹, pelo *Crátilo* se percebe que Sócrates sugere, mesmo que talvez ironicamente, que a deusa Reia (Ρέα) é representativa desse fluxo ou correnteza, o(a) mesmo(a) que teria levado Heráclito a afirmar que “tudo escorre e nada permanece”¹⁹⁰. É interessante notar, no âmbito do *Crátilo*, que Sócrates propõe uma associação ou sinfonia entre Homero e Heráclito, por exemplo, a partir de uma investigação a respeito do étimo dos nomes que leva em consideração a dimensão fônica da linguagem, donde a deusa Reia, em Homero, é aproximada à correnteza do rio heraclítico.

¹⁸⁷ PLATÃO. *Crátilo*. §401a4-5. [Tradução de Celso Vieira]

¹⁸⁸ PLATÃO. *Crátilo*. §402b1-c3. “[ΣΩ.] Τί οὖν; δοκεῖ σοι ἀλλοιότερον Ἡρακλείτου νοεῖν ὁ τιθέμενος τοῖς τῶν ἄλλων θεῶν προγόνοις “Ρέα” τε καὶ “Κρόνον”; ἄρα οἶει ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου αὐτὸν ἀμφοτέρους ῥευμάτων ὀνόματα θέσθαι; ὡς περ αὖ Ὀμηρος “Ὠκεανὸν τε θεῶν γένεσιν” φησιν “καὶ μητέρα Τηθὸν.” οἶμαι δὲ καὶ Ἡσίοδος. λέγει δὲ πον καὶ Ὀρφεὺς ὅτι Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἤρξε γάμοιο, ὃς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὸν ὄπιεν. ταῦτ’ οὖν σκόπει ὅτι καὶ ἀλλήλοις συμφωνεῖ καὶ πρὸς τὰ τοῦ Ἡρακλείτου πάντα τείνει”.

¹⁸⁹ PLATÃO. *Teeteto*. §152e8.

¹⁹⁰ PLATÃO. *Crátilo*. §402a8-9. “πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει”.

Desse modo, Homero, Heráclito, Hesíodo, e “os sábios” ensejariam crenças e opiniões de que toda a realidade teria advindo do movimento e permaneceria em um estado de geração contínua, onde nada nunca poderia ser corretamente designado como algo ($\tau\iota$). Afinal, falar algo, ou falar a respeito de algo ($\tau\iota$), implica um dizer sobre algo que é, que existe¹⁹¹. A afirmação da geração e do movimento contínuo é convertida, portanto, em uma negação do Ser que translada da ontologia à linguagem, haja vista que “um enunciado, enquanto o for, é necessário que seja enunciado de algo; é impossível não ser de algo”¹⁹². Com isso a ontologia forjada pelo imaginário homérico se contraporía à posição parmenídica¹⁹³ de que há Ser, de que ele é pensável e dizível e, ademais, de que é o único caminho perscrutável¹⁹⁴.

Contudo, é importante lembrar que Platão representa a personagem Sócrates, no âmbito dos chamados *Sokratikoi logoi*, como aquele que investiga e inquirir, eminentemente, o “quê” das coisas. A pergunta pelo “que é” (*tí estín*) revela, desse modo, já uma tomada de posição a respeito do Ser, pois acarreta em sua afirmação indireta. Não por acaso, no *Fédon*, Sócrates afirma que admitiu, toda a vida, “que existe o belo em si, e o bem, e o grande, e tudo o mais da mesma espécie”¹⁹⁵. A afirmação da existência de uma realidade em si e por si ($\alpha\upsilon\tau\omicron$ καθ' αὐτὸ) resulta, portanto, na garantia da própria possibilidade do filosofar socrático, pois para que se possa perguntar o que algo é, é preciso que esse algo exista.

Nesse sentido, apesar de todas as aporias e obstáculos levantados por Parmênides a respeito da teoria das idéias, ainda assim se afirma a existência de uma essência em si e por si. Assim, até o último dia de sua vida a personagem Sócrates parece ter guardado a lição que teria aprendido do velho Parmênides,

¹⁹¹ PLATÃO. *Sofista*. §237d1-2. “Καὶ τοῦτο ἡμῖν πού φανερόν, ὡς καὶ τὸ “τί” τοῦτο” [ῥῆμα] ἐπ’ ὄντι λέγομεν ἐκάστοτε”. [Tradução de Henrique Murachco e Juvino Maia Jr.]

¹⁹² PLATÃO. *Sofista*. §262e5-6. “{ΞΕ.} Λόγον ἀναγκαῖον, ὅταν περ ἦ, τινὸς εἶναι λόγον, μὴ δὲ τινὸς ἀδύνατον”.

¹⁹³ Também no passo 183e do *Teeteto*, Sócrates afirma que Parmênides parece ser, para ele, respeitável (*αἰδοῖός*) e temível (*δεινός*). Respeito (*αἰδώς*) e temor (*δέος*), lembre-se, são justamente as duas qualidades que o *thymós* dos guardiões deveriam reter, na *República*. Não por acaso, Platão se refere a eles metonimicamente ao afirmar que ambos seriam também guardas (*φύλακες*) e, assim, resguardariam o *thymós* dos guardiões. Cf.: PLATÃO. *República*. 461a11. [Tradução de Carlos Alberto Nunes]

¹⁹⁴ PARMÊNIDES. *Poema*. VIII.1. “μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο”. [Tradução de Sérgio Wrublewski]

¹⁹⁵ PLATÃO. *Fédon*. §100b5-7. “ὐποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ τᾶλλα πάντα”.

lição essa que diz respeito à compreensão de que “há, de cada coisa, um gênero, uma essência em si e por si”¹⁹⁶.

É também assim que, ainda no *Fédon*, por exemplo, a personagem Sócrates descreva o que é em si¹⁹⁷ (αὐτὸ ὃ ἔστι) como “uniforme e existente por si mesmo”¹⁹⁸ (μονοειδὲς ὃν αὐτὸ καθ' αὐτό). Já no *Banquete*, ao narrar a imagem do belo que é¹⁹⁹ (ὃ ἔστι καλόν), Diotima o apresenta como algo que “existe em si e por si mesmo e é sempre uniforme”²⁰⁰ (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν). Conforme se pode depreender, Homero e os outros sábios representariam não só uma posição ontológica antitética à de Parmênides como, por isso, seriam uma ameaça para a própria possibilidade do filosofar, tal como compreendida pelas personagens Parmênides, Sócrates, e por Platão como escritor, o que fica expresso no *Parmênides*. Neste diálogo, o então já velho Parmênides pergunta a um jovem Sócrates, ainda não tocado e tomado por filosofia²⁰¹, o que aconteceria com o dialogar e, conseqüentemente, com o filosofar, caso alguém não admitisse a existência da “essência em si e por si (οὐσία αὐτὴ καθ' αὐτήν)”²⁰². Lemos então:

Parmênides: Entretanto, Sócrates, disse Parmênides, se alguém, por outro lado, ao atentar para todas as coisas <mencionadas> há pouco e para outras desse tipo, não admitir que haja formas dos seres e não definir uma forma de cada coisa *uma*, nem sequer terá para onde voltar o pensamento, uma vez que não admitirá haver uma ideia sempre a mesma de cada um dos seres, e assim arruinará absolutamente o poder do dialogar. Parece-me, seguramente, estar ciente, e muito, de tal coisa.

Sócrates: Dizes a verdade, disse ele.

Parmênides: Que farás então da filosofia? Para onde te voltarás, sendo estas coisas desconhecidas?²⁰³

¹⁹⁶ PLATÃO. *Parmênides*. §135a8-b1. “ὡς ἔστι γένος τι ἐκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὐτήν”. [Tradução de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues]

¹⁹⁷ PLATÃO. *Fédon*. §75d2. [Tradução de Carlos Alberto Nunes]

¹⁹⁸ PLATÃO. *Fédon*. §78d5.

¹⁹⁹ PLATÃO. *Banquete*. §211c4-d1. [Tradução de Carlos Alberto Nunes]

²⁰⁰ PLATÃO. *Banquete*. §211b1-2. [Tradução de Carlos Alberto Nunes modificada]

²⁰¹ PLATÃO. *Parmênides*. §130e1-3. “É que ainda és jovem, Sócrates, disse Parmênides, e a filosofia ainda não se apoderou de ti como, segundo minha opinião, ainda se apoderará (...)”. “Νέος γὰρ εἶ ἔτι, φάναι τὸν Παρμενίδην, ὃ Σώκρατες, καὶ οὐπω σου ἀντίληπται φιλοσοφία ὡς ἔτι ἀντιλήγεται κατ' ἐμὴν δόξαν (...)”. [Tradução de Maura Iglesias e Fernando Rodrigues]

²⁰² PLATÃO. *Parmênides*. §135a8-b1.

²⁰³ PLATÃO. *Parmênides*. §135b5-c6. “Ἀλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἴ γέ τις δὴ, ὃ Σώκρατες, αὐτῷ μὴ εἰδῆσι εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδὲ τι ὀριεῖται εἶδος ἑνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἔξει, μὴ εἰδὼν ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασιν διαφθερεῖ. τοῦ τοιοῦτου μὲν οὖν μοι δοκεῖς καὶ μᾶλλον ἠσθηθῆσαι. Ἀληθῆ λέγεις, φάναι. Τί οὖν ποιήσεις φιλοσοφίας περὶ; πῆ τρέψει ἀγνωσμένων τούτων;”.

Ao sustentar que de um lado estariam Homero e os outros sábios, ao sustentarem a tese de “que de fato nada é, de modo algum, mas sempre devém” (ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται), e do outro Melisso e Parmênides ao afirmarem que “são um todas as coisas e fica parada em si mesma, não tendo espaço no qual se mova” (ὡς ἔν τε πάντα ἔστι καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται), Sócrates abre um fosso que só será rearticulado, em primeiro lugar, com o suposto parricídio promovido no *Sofista*, que mostra a necessidade de complementação e de sofisticação da filosofia parmenídica, caso se queira garantir a possibilidade de conhecer alguma coisa. E em segundo lugar, a partir da imagem oferecida pela personagem Timeu, imagem essa que produz um espaço (χώρα) poético capaz de incorporar o movimento de um modo distinto daquele apresentado no *Sofista*. Mas antes de passarmos ao *Timeu*, no segundo capítulo, tratemos brevemente do diálogo *Fedro* e da concepção de retórica engendrada por Sócrates.

2.5.

Fedro: Da mania à psicagogia

Conforme argumenta James Nichols na introdução à sua tradução do *Górgias* e do *Fedro*, a discussão a respeito da retórica no *Górgias*:

Torna clara a necessidade política e moral de um [...] projeto de reforma das crenças prevalentes e limita as características fundamentais da substância das crenças preferíveis. O *Fedro* explora o modo de compreender o que pode tornar a retórica eficaz e, consequentemente, como se pode desenvolver uma arte filosófica da retórica²⁰⁴.

Segundo o discutido na subseção a respeito do *Górgias*, as crenças prevalentes às quais Nichols se refere, difundidas por rétores e políticos, engendram a compreensão – enunciada por Cálicles – de que “o belo e justo por natureza (τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον)”²⁰⁵ é que todo e qualquer prazer (ἡδονή) e appetite (ἐπιθυμία) deve ser plenamente satisfeito²⁰⁶ de modo indiscriminado. Também conforme argumentado, Sócrates oferece uma

²⁰⁴ NICHOLS, James H. *Introduction: Rhetoric, Philosophy and Politics*. In.: PLATO. *Gorgias and Phaedrus*. Ithaca, USA: Cornell University Press, 1998. p. 24. “The *Gorgias* makes clear the political and moral need for such a project of reforming prevailing beliefs and limns key features of the substance of preferable ones. The *Phaedrus* explores how to understand what can make rhetoric effective and hence how a philosophic art of rhetoric could be developed”.

²⁰⁵ PLATÃO. *Górgias*. §491e7.

²⁰⁶ PLATÃO. *Górgias*. §491e5-492a3.

contraimagem a esta forma de vida, a vida da retórica, e apresenta a vida filosófica como sendo aquela que promove o domínio sobre si mesmo e, portanto, a contenção de certos tipos de prazer e de apetite²⁰⁷. Assim, para a vida da filosofia as crenças preferíveis seriam aquelas que “tornam os homens melhores (βελτίω ποιούσι τὸν ἄνθρωπον)”²⁰⁸, e nisso reside a importância de saber “selecionar (ἐκλέξασθαι)”²⁰⁹ quais prazeres são bons e quais são maus, afim de satisfazer apenas os bons, atividade que somente um técnico pode exercer.

Dado que para Sócrates o “objetivo do bom político é redirecionar os apetites e não lhes ceder, usando a persuasão e a força de modo a tornar melhores os cidadãos”²¹⁰, conforme tem sido insistido desde o início desta tese, a retórica praticada por Górgias e seus contemporâneos faria um mau uso da persuasão ao nutrir todo e qualquer tipo de prazer e desejo. Ao usar a persuasão nas assembleias e nos tribunais para se livrar das penas²¹¹, rétores e políticos também estariam ensejando certa indulgência e licenciosidade entre os cidadãos, haja vista que Sócrates expressa uma compreensão de que “resistir aos apetites é punir a alma”²¹². Por isso a personagem distinguira, no passo 454e3, entre duas formas de persuasão (δύο εἶδη πειθοῦς), uma que gera a crença (πίστις), e outra o saber (ἐπιστήμη).

No *Górgias*, conforme discutido, Sócrates define a retórica como “produtora de persuasão que gera a crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto”²¹³ na medida em que ela se mostra incapaz de apresentar uma “compreensão racional (λόγον) da natureza daquilo a que se aplica e daquilo que aplica”²¹⁴, fomentando assim ações irrefletidas e, conseqüentemente, injustas. Por isso a requisição de saber é fundamental para a transfiguração política e moral que Sócrates propõe, pois está em jogo a discriminação a respeito de quais crenças promovem o bem, e quais apetites e desejos orientam as ações para este fim²¹⁵.

²⁰⁷ PLATÃO. *Górgias*. §491d10-e1.

²⁰⁸ PLATÃO. *Górgias*. §503c8.

²⁰⁹ PLATÃO. *Górgias*. §500a5.

²¹⁰ PLATÃO. *Górgias*. §517b5-7. “ἀλλὰ γὰρ μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας καὶ μὴ ἐπιτρέπειν, πείθοντες καὶ βιαζόμενοι ἐπὶ τοῦτο ὅθεν ἔμελλον ἀμείνους ἔσεσθαι οἱ πολῖται”.

²¹¹ PLATÃO. *Górgias*. §481b1-5.

²¹² PLATÃO. *Górgias*. §505b9. “{ΣΩ.} Οὐκοῦν τὸ εἶργειν ἐστὶν ἀφ' ὧν ἐπιθυμεῖ κολάζειν;”.

²¹³ PLATÃO. *Górgias*. §454e9-455a2. “πειθοῦς δημιουργός ἐστιν πιστευτικῆς ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον”.

²¹⁴ PLATÃO. *Górgias*. §465a3-4. “ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν”.

²¹⁵ PLATÃO. *Górgias*. §499e8-9. “τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν”.

No *Fedro*, Platão deliberadamente parece fazer com que a personagem Sócrates retome, de modo transfigurado, algumas das teses expostas tanto no *Íon* quanto no *Górgias*. Se no *Íon* a discussão a respeito da composição de poetas e de rapsodos gravitava negativamente em torno da inspiração divina (θεία μοίρα), no *Fedro* o lastro da questão é positivamente ampliado e modificado, e agora também “a profetisa de Delfos, as sacerdotisas de Dodona, a Sibila”²¹⁶, e muitos outros agem por entusiasmo (ἔνθεος)²¹⁷ e inspiração divina (θεία μοίρα)²¹⁸, donde Sócrates os agrupa segundo o gênero da “mais bela das artes”²¹⁹, a arte divinatória (μανική)²²⁰. Tal como observa Elisabetta Cattanei, no *Fedro* “Sócrates quer demonstrar que o estado de *manía*, oposto ao de domínio de si mesmo, e próprio também de quem está apaixonado, não é um estado negativo. E toma como exemplo inicial para a reflexão a *manía* dos advinhos – antes, de algumas advinhas”²²¹.

Se no *Górgias* Sócrates distinguia entre duas formas de persuasão (δύο εἶδη πειθοῦς), resultantes de tipos distintos de práticas retóricas, no *Fedro* se distingue entre duas formas de *manías* (μανίας δέ γε εἶδη δύο)²²², “a produzida por doenças humanas e a que por uma revulsão divina nos tira dos hábitos cotidianos”²²³. A *manía* divina, aquela que Sócrates propõe investigar, se divide em “quatro espécies, referentes a quatro divindades: a Apolo atribuímos a inspiração mântica; a Dioniso, a teléstica ou de iniciação nos mistérios; às Musas, a poética; e a quarta, a erótica, considerada a melhor de todas, a Afrodite e Eros”²²⁴. Importa notar, contudo, que nesta altura da conversa Sócrates já havia confessado ao interlocutor Fedro ser uma espécie de advinho (μάντις)²²⁵, e portanto a

²¹⁶ PLATÃO. *Fedro*. §244a7-b3.

²¹⁷ PLATÃO. *Fedro*. §244b4.

²¹⁸ PLATÃO. *Fedro*. §244c3.

²¹⁹ PLATÃO. *Fedro*. §244c1. “τῆ καλλίστη τέχνῃ”.

²²⁰ PLATÃO. *Fedro*. §244c2.

²²¹ CATTANEI, Elisabetta. *A mântica em Platão. Um começo de investigação*. In.: Hypnos, n. 11, 2003, pp. 1-19. Disponível em: <<https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/152/154>>. Acesso em: 03.Jun.2024. [Tradução de Marcelo Perine]

²²² PLATÃO. *Fedro*. §265a9.

²²³ PLATÃO. *Fedro*. §265a9-11. “τὴν μὲν ὑπὸ νοσημάτων ἀνθρωπίνων, τὴν δὲ ὑπὸ θείας ἐξαλλαγῆς τῶν εἰωθῶτων νομίμων γιγνομένην”.

²²⁴ PLATÃO. *Fedro*. §265b2-5. “Τῆς δὲ θείας τετάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικὴν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικὴν, τετάρτην δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος, ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι”.

²²⁵ PLATÃO. *Fedro*. §242c4.

estrangeiridade e *atopia*²²⁶ que a personagem expressa, reconhecidas e enunciadas de partida por Fedro, parecem dar o tom da performance maníaco-literária que desempenhará ao longo do diálogo.

Embora nunca tenha ultrapassado os muros da cidade²²⁷, Fedro descreve Sócrates como alguém que, pelo modo de falar, é atécnico (ἀτεχνῶς) e mais se assemelha a um estrangeiro (ξεναγουμένῳ), ao mais sem lugar (ἀτοπώτατός) dentre os cidadãos da Ática, e não a alguém do lugar (οὐκ ἐπιχωρίῳ). Nesse sentido, Sócrates não é propriamente *atópico* por não ser um cidadão da Ática, haja vista que o próprio Fedro reconhece que a personagem jamais ultrapassou os limites da cidade. Antes, a suposta falta de técnica e a *atopia* parecem descrever a sua versatilidade em dividir e articular variados *tópoi* em um *logos*, isso é, em reunir os diferentes lugares comuns discursivos que são compartilhados por uma comunidade linguística em um gênero, a rigor, o dialético.

Assim, ao ser incitado por Fedro a fazer um discurso melhor que o de Lísias sobre o tema do amor (τρόπος ἐρωτικός)²²⁸, Sócrates argumenta que precisará aproveitar alguns pontos da premissa maior, do argumento, ou da tese que integra o tropo erótico, tese essa que afirma que “se deve favorecer o amigo sem amor e não o apaixonado”²²⁹, pois nos casos dos temas essenciais ou necessários o que se deve prezar “não é a invenção, mas a disposição dos argumentos”²³⁰. Fedro acata a recomendação de Sócrates e oferece ao amigo algo como um lugar subjacente ao argumento, ou uma hipótese compartilhada²³¹ conhecida dentre o senso comum, advinda gratuitamente do próprio discurso de Lísias e que afirma que “o indivíduo apaixonado tem o espírito mais doente do que o não apaixonado”²³².

Diferentemente de outros diálogos platônicos, tais como a *Apologia* ou o *Górgias*, por exemplo, no *Fedro* Sócrates não só não se recusa a fazer uso da persuasão, como se exercita em gêneros discursivos – diálogo, discurso,

²²⁶ PLATÃO. *Fedro*. §230c6-d1. “{ΦΑΙ.} Σὺν δέ γε, ὃ θαυμάσιε, ἀτοπώτατός τις φαίνη. ἀτεχνῶς γάρ, ὃ λέγεις, ξεναγουμένῳ τινὶ καὶ οὐκ ἐπιχωρίῳ ἔοικας”.

²²⁷ PLATÃO. *Fedro*. §230c6-d2.

²²⁸ PLATÃO. *Fedro*. §227c5.

²²⁹ PLATÃO. *Fedro*. §253e5-7. “ἀότικα περὶ οὗ ὁ λόγος, τίνα οἶει λέγοντα ὡς χρὴ μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι χαρίζεσθαι”.

²³⁰ PLATÃO. *Fedro*. §236a3-4. “καὶ τῶν μὲν τοιούτων οὐ τὴν εὔρεσιν ἀλλὰ τὴν διάθεσιν ἐπαινετέον”.

²³¹ PLATÃO. *Fedro*. §236b1. “ὑποτίθεσθαι”.

²³² PLATÃO. *Fedro*. §236a8-b1. “τὸ μὲν τὸν ἐρῶντα τοῦ μὴ ἐρῶντος μᾶλλον νοσεῖν”.

descrição, mito, hino, oração²³³ - que dão a ver as quatro partes da *manía* divina. Assim, o mito²³⁴ que apresenta a natureza da alma tripartite através de uma imagem que a descreve como “uma força natural composta de uma parilha de cavalos alados e de seu cocheiro”²³⁵, “duas das quais com a forma de cavalo, e a terceira com a do respectivo cocheiro”²³⁶, traz à cena a *manía* de tipo apolíneo, dado que a alma de Sócrates adivinha, inventa, ou recupera via anamnese, a suposta visão daquilo que a semovente alma imortal²³⁷ viu quando andava na companhia dos deuses em uma região denominada de lugar supraceleste (ὑπερουράνιον τόπον)²³⁸.

Nesse sentido, a *atopia* de Sócrates, ou a falta de fixação trópica, parece possibilitar com que ele dê a ver um *topos* singular, um lugar discursivo enquanto e como uma imagem que não pôde ser encontrada até aquele momento em nenhum outro poeta, a saber, a imagem mântica da essência que realmente existe (οὐσία ὄντως οὐσα)²³⁹. O hino mítico²⁴⁰ que engendra a imagem – único instrumento capaz de suprir a deficiência humana e dar a ver a forma de uma realidade que exige uma larga e divina narrativa²⁴¹ -, “não de todo carecente de persuasão”²⁴², tem por objetivo a “iniciação (τελετή) do verdadeiro amante”²⁴³, Fedro, sugerindo assim não só a presença da *manía* dionisiaca, como também da erótica em seu discurso. Ademais, Sócrates reconhece que por muitas vezes durante a palinódia, especialmente no que diz respeito aos nomes, se expressou como um poeta²⁴⁴, deixando finalmente transparecer a *manía* poética.

Assim, se em outros contextos platônicos Sócrates apresentava a causa das suas ações como provinda da inspiração divina (θεία μοίρα), agora no *Fedro* se trata de investigar a divinação ou loucura (μανία) proveniente deste tipo de inspiração, uma loucura gratuitamente ofertada pelos deuses para a nossa maior

²³³ PERINE, Marcelo. *Retórica é/é filosofia. Leituras do Fedro*. In.: Hypnos, n. 11, 2003, pp. 34-48. Disponível em: <<https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/154/156>>. Acesso em: 03.Jun.2024.

²³⁴ PLATÃO. *Fedro*. §253c7. “τοῦ μύθου”.

²³⁵ PLATÃO. *Fedro*. §246a6-7. “δὴ συμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου”.

²³⁶ PLATÃO. *Fedro*. §253c7-d1. “τριχῆ διείλομεν ψυχὴν ἐκάστην, ἵππομόρφω μὲν δύο τινὲ εἶδη, ἡνιοχικὸν δὲ εἶδος τρίτον”.

²³⁷ PLATÃO. *Fedro*. §245c5. “Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον”.

²³⁸ PLATÃO. *Fedro*. §247c3.

²³⁹ PLATÃO. *Fedro*. §247c7.

²⁴⁰ PLATÃO. *Fedro*. §265c1. “μυθικὸν τινα ὕμνον”.

²⁴¹ PLATÃO. *Fedro*. §246a3-6.

²⁴² PLATÃO. *Fedro*. §265b8. “οὐ παντάπασιν ἀπίθανον”

²⁴³ PLATÃO. *Fedro*. §253c2-3. “προθυμία μὲν οὖν τῶν ὡς ἀληθῶς ἐρόντων καὶ τελετή”.

²⁴⁴ PLATÃO. *Fedro*. §257a3-6.

boa sorte²⁴⁵. Por isso a personagem se declara um adivinho (μάντις)²⁴⁶, e a escala rememorativa que apresenta, pautada pelo hino mítico outrora engendrado, funciona como extrato tópico para a suposta “reminiscência (ἀνάμνησις) do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade”²⁴⁷. E o que a alma vê mais propriamente, segundo Sócrates, é “a essência que realmente existe e é sem cor (ἀχρώματός) e sem forma (ἀσχημάτιστος), impalpável (ἀναφής) e só pode ser percebida pelo guia da alma, o intelecto (νόησις)”²⁴⁸.

Dado que a essência que realmente existe é sem cor e sem forma, não passível de ser percebida pelos sentidos, a gradação psico-moral que Sócrates estabelece se funda no poder intelectual de cada um de conservar e recuperar, desde si mesmo para si mesmo (δὲ ἐνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ)²⁴⁹, dentro de sua própria alma (ἔμψυχον)²⁵⁰, a visão daquilo que outrora fora contemplado na planície da verdade (τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον)²⁵¹. Assim a escala anamnésica que propõe engloba nove tipos de almas, a saber: 1) a alma do “amigo da sabedoria e da beleza ou cultor das Musas e do amor; 2) a de “um rei legítimo, potentado, ecônomo ou guerreiro de prol”; 3) a do “político, ecônomo ou comerciante”; 4) a do “ginasta amigo dos exercícios físicos ou alguém entendido na cura das doenças do corpo”; 5) a do “adivinho ou iniciado nos mistérios”; 6) a do “poeta ou alguém afeito às artes da imitação”; 7) a do “artista ou lavrador”; 8) a do “sofista ou demagogo”; 9) e a do “tirano”²⁵².

Se em um primeiro momento a personagem apresenta a *manía* das Musas (μανίας Μουσῶν)²⁵³ como passível de gerar “belas obras (καλὰ ἔργα)”²⁵⁴, importa notar que não se trata de qualquer *manía*, e tampouco de qualquer obra, mas no caso dos poetas somente de “odes e outras modalidades de poesia que,

²⁴⁵ PLATÃO. *Fedro*. §244b7-c1. “ὡς ἐπ' εὐτυχία τῇ μεγίστη παρὰ θεῶν ἢ τοιαύτη μανία δίδεται”.

²⁴⁶ PLATÃO. *Fedro*. §242c4.

²⁴⁷ PLATÃO. *Fedro*. §249c1-3. “τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις ἐκείνων ἃ ποτ'εἶδεν ἡμῶν ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶν”.

²⁴⁸ PLATÃO. *Fedro*. §247c6-8. “ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνω θεατῇ νόησις”.

²⁴⁹ PLATÃO. *Fedro*. § 245e5-6.

²⁵⁰ PLATÃO. *Fedro*. § 245e6.

²⁵¹ PLATÃO. *Fedro*. § 248b6.

²⁵² PLATÃO. *Fedro*. §248d3-248e3. “φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ, τὴν δὲ δευτέραν εἰς βασιλέως ἐννόμου ἢ πολεμικοῦ καὶ ἀρχικοῦ, τρίτην εἰς πολιτικοῦ ἢ τινος οἰκονομικοῦ ἢ χρηματιστικοῦ, τετάρτην εἰς φιλοπόνου <ἢ> γυμναστικοῦ ἢ περὶ σώματος ἰασίν τινος ἐσομένου, πέμπτην μαντικὸν βίον ἢ τινα τελεστικὸν ἔξουσιν· ἕκτη ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησιν τις ἄλλος ἀρμόσει, ἐβδόμη δημιουργικὸς ἢ γεωργικὸς, ὄγδοη σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικὸς, ἐνάτη τυραννικὸς”.

²⁵³ PLATÃO. *Fedro*. §245a5.

²⁵⁴ PLATÃO. *Fedro*. §245b2.

celebrando os numerosos feitos dos antepassados, servem de educar (παιδεύει) seus descendentes”²⁵⁵. Contudo, a escala mnemônica estabelecida por Sócrates apresenta a alma do poeta ou de alguém afinado à imitação apenas na sexta posição, sugerindo assim que esses indivíduos se lembram pouco ou mal da contemplação do “ser que verdadeiramente é”²⁵⁶. Ao se alimentarem, sobretudo, de opiniões²⁵⁷, tais almas têm cada vez mais dificuldade de se manter na companhia dos deuses²⁵⁸, isso é, de se “deixar arrastar pelo movimento circular”²⁵⁹, e assim ficam preenchidas por esquecimento e maldade²⁶⁰.

Por isso, quase ao final da discussão com o interlocutor Fedro, Sócrates deixa transparecer o juízo de que:

as composições dos rapsodos, que não permitem exame (ἀνακρίσεως) e nada ensinam (διδασκίης), pois só têm a finalidade de persuadir (πειθοῦς), não passando os mais bem logrados de recurso mnemotécnico para os que sabem; e o inverso: os discursos escritos para serem estudados ou pronunciados com fins didáticos (διδασκομένοις), e que são verdadeiramente escritos na alma, tendo como tema o justo, o belo e o bom, são os únicos eficientes, perfeitos e dignos de consideração e merecedores de serem denominados filhos legítimos de seu autor, em primeiro lugar, os que nele vivem como invenção de seu próprio espírito (πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ, ἐὰν εὐρεθῆις ἐνῆ) ; ao depois, os filhos ou irmãos daqueles, nascidos noutras almas, em condições idênticas...²⁶¹.

Tal como a alma esquecida dos poetas, também os rapsodos são apresentados por Sócrates como incapazes de descobrir em si, em suas próprias almas, uma espécie de próto composição nascida delas. Esquecidos da primeira natureza da alma (πρῶτον ψυχῆς φύσεως) dos deuses e dos homens²⁶², a saber, da sua condição imortal e semovente²⁶³, poetas, rapsodos, e rétores se tornam incapazes de “determinar que espécie de discurso convém a cada natureza,

²⁵⁵ PLATÃO. *Fedro*. §245a3-5. “τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποιήσιν, μυρία τῶν παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει”.

²⁵⁶ PLATÃO. *Fedro*. §247e2. “τῷ ὃ ἐστὶν ὄν ὄντως”.

²⁵⁷ PLATÃO. *Fedro*. §248b5. “καὶ ἀπελθοῦσαι τροφῆ δοξαστῆ χρῶνται”.

²⁵⁸ PLATÃO. *Fedro*. §248c3. “θεῶ συνοπαδός”.

²⁵⁹ PLATÃO. *Fedro*. §248a3-4. “συμπεριηρέχθη τὴν περιφοράν”.

²⁶⁰ PLATÃO. *Fedro*. §248c7. “λήθης τε καὶ κακίας”.

²⁶¹ PLATÃO. *Fedro*. §277e8-278b2. “οἱ ραψωδοῦμενοι ἄνευ ἀνακρίσεως καὶ διδασκίης πειθοῦς ἔνεκα ἐλέχθησαν, ἀλλὰ τῷ ὄντι αὐτῶν τοὺς βελτίστους εἰδότων ὑπόμνησιν γεγονέναι, ἐν δὲ τοῖς διδασκομένοις καὶ μαθήσεως χάριν λεγομένοις καὶ τῷ ὄντι γραφομένοις ἐν ψυχῇ περὶ δικαίων τε καὶ καλῶν καὶ ἀγαθῶν [ἐν] μόνους ἡγούμενος τό τε ἐναργές εἶναι καὶ τέλειον καὶ ἄξιον σπουδῆς· δεῖν δὲ τοὺς τοιοῦτους λόγους αὐτοῦ λέγεσθαι οἷον ὑεῖς γνησίους εἶναι, πρῶτον μὲν τὸν ἐν αὐτῷ, ἐὰν εὐρεθῆις ἐνῆ, ἔπειτα εἰ τινες τοῦτου ἔκγονοι τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχῶν κατ' ἄξιαν ἐνέφυσαν”.

²⁶² PLATÃO. *Fedro*. §245c2-3. “πρῶτον ψυχῆς φύσεως περὶ θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης”.

²⁶³ PLATÃO. *Fedro*. §245c5. “Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον”.

adornando-os de acordo com esse critério (ἀνευρίσκω), para oferecer a uma alma complexa discursos também complexos e de variadas harmonias, e para almas simples discursos também simples”²⁶⁴. Nesse sentido, tal como argumenta Giovanni Reale, “o problema de fundo do *Fedro* é o seguinte: em que coisa consiste um discurso correto e quais são os modos justos de o fazer, quais são as suas implicações e as suas consequências”²⁶⁵. Desse modo, em uma exigência que faz lembrar o *Górgias*, Sócrates estabelece que somente “o que é escrito com o conhecimento (ἐπιστήμης) na alma”²⁶⁶ pode configurar um “discurso vivo (ζῶντα) e animado (ἔμψυχον)”²⁶⁷, pois em jogo está um tipo de discurso próprio, resultante de um processo de anamnese, e não simplesmente um conjunto de caracteres e argumentos destinados a servir de mero recurso mnemônico, tal como o discurso de Lísias que Fedro trazia debaixo da roupa²⁶⁸.

Dado que no *Fedro*, diferentemente do *Górgias*, Sócrates define a retórica como “a arte de conduzir as almas (ψυχαγωγία) por meio da palavra”²⁶⁹, extrai-se dessa definição que “a função essencial de todo discurso é conduzir almas, e quem quiser ser orador terá necessariamente de conhecer quantas espécies (εἶδη) há de almas”²⁷⁰. Mas Sócrates reconhece que tanto em relação aos seus antepassados, quanto entre os seus contemporâneos, tais como Lísias, Trasímaco, Tísias, Górgias, Pródico, Hípias, Polo, Licímnio e Protágoras, a prática do diálogo (διαλέγεσθαι) e, sobretudo, da dialética, se fazia pouco presente e, portanto, esses homens não estavam em condições de definir o que é a retórica²⁷¹, considerada àquela altura não como uma técnica, mas simplesmente como uma rotina privada de técnica²⁷². Para que alguém seja capaz de “vencer a rotina (τριβῆ) e a

²⁶⁴ PLATÃO. *Fedro*. §277b8-c3. “περί τε ψυχῆς φύσεως διδὼν κατὰ ταῦτά, τὸ προσαρμόττον ἐκάστη φύσει εἶδος ἀνευρίσκων, οὕτω τιθῆ καὶ διακοσμῆ τὸν λόγον, ποικίλη μὲν ποικίλους ψυχῆ καὶ παναρμονίους διδοὺς λόγους”.

²⁶⁵ REALE, Giovanni. *Introduzione*. In.: PLATONE. *Fedro*. A cura di G. Reale. Texto critico di John Bur.

net. Fondazione Lorenzo Valla, IT: Arnoldo Mondadori Editore, 1998, p. 30. “Il problema di fondo del *Fedro* è il seguente: in che cosa consista un discorso corretto e quali siano i giusti modi per farlo, quali siano le sue implicanze e le sue conseguenze”.

²⁶⁶ PLATÃO. *Fedro*. §276a5-6. “Ὅς μετ' ἐπιστήμης γράφεται ἐν τῇ ψυχῇ”.

²⁶⁷ PLATÃO. *Fedro*. §276a8. “τὸν λόγον ζῶντα καὶ ἔμψυχον”.

²⁶⁸ PLATÃO. *Fedro*. §227d6-e2.

²⁶⁹ PLATÃO. *Fedro*. §261a7-8. “ἡ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων”.

²⁷⁰ PLATÃO. *Fedro*. §271c10-d2. “[ΣΩ.] Ἐπειδὴ λόγον δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὕσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἶδέναι ψυχῆ ὅσα εἶδη ἔχει”.

²⁷¹ PLATÃO. *Fedro*. §269b5-7. “εἰ τινες μὴ ἐπιστάμενοι διαλέγεσθαι ἀδύνατοι ἐγένοντο ὀρίσασθαι τί ποτ' ἔστιν ῥητορικὴ”.

²⁷² PLATÃO. *Fedro*. §260e4-5. “οὐκ ἔστι τέχνη ἀλλ' ἄτεχνος τριβῆ”.

experiência (ἐμπειρία), para alcançar a arte (τέχνη)”²⁷³ - em um passo que transmuta o nível do diálogo e faz passar do texto ao hipertexto ao metonimicamente representar a passagem do *Górgias* ao *Fedro* -, Sócrates informa ao interlocutor Fedro ser necessário distinguir a natureza (διελέσθαι φύσιν), seja a do corpo, seja a da alma²⁷⁴.

Por ser alguém que, em primeiro lugar, é capaz de “concentrar numa ideia única, por meio de uma visão de conjunto, os elementos dispersos, a fim de ressaltar pela definição, em cada caso, o ensinamento que deseja comunicar”²⁷⁵, e em segundo lugar, é capaz de “dividir as ideias (εἶδη) pelas articulações naturais”²⁷⁶, o dialético é apresentado por Sócrates como o tipo de orador apto a conhecer quantas espécies de almas existem, e simultaneamente de prover-lhes com discursos semelhantes às suas constituições naturais. Assim a escala anamnésica que Sócrates oferece a Fedro no passo 248d3-248e3, ainda que envolta por uma narrativa mítica, dá testemunho da capacidade retórica e dialética da personagem. Ao distinguir os nove tipos de almas, e os articular sob a forma da *manía*, Sócrates coloca em prática²⁷⁷ aquilo que define como dialética, um processo de “divisões e aproximações (διαίρέσεων καὶ συναγωγῶν)”²⁷⁸ pelo qual se declara amante (ἐραστής)²⁷⁹.

É preciso lembrar, contudo, que a *manía* erótica fora outrora descrita por Sócrates, no passo 249e, como “a melhor modalidade de possessão (ἐνθουσιάσεων ἀρίστη), a de mais nobre origem, tanto em quem se manifesta como em quem dele a receber”²⁸⁰. Por ser um “amante de discursos”²⁸¹ dialéticos, Sócrates representa, por contraste, o tipo de poeta que descreve ao mencionar que:

quem se apresenta às portas da poesia sem estar atacado do delírio das Musas (μανίας Μουσῶν), convencido (πεισθεῖς) de que apenas com o auxílio da técnica (τέχνης) chegará a ser poeta de valor, revela-se, só por isso, de natureza espúria, vindo

²⁷³ PLATÃO. *Fedro*. §270b5-6. “μὴ τριβῆ μόνον καὶ ἐμπειρία ἀλλὰ τέχνη”.

²⁷⁴ PLATÃO. *Fedro*. §270b4-9.

²⁷⁵ PLATÃO. *Fedro*. §265d3-5. “{ΣΩ.} Εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῆ διεσπαρμένα, ἵνα ἕκαστον ὀριζόμενος δῆλον ποιῆ περὶ οὗ ἂν αἰεὶ διδάσκειν ἐθέλῃ”.

²⁷⁶ PLATÃO. *Fedro*. §265e1-2. “{ΣΩ.} Τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἢ πέφυκεν”.

²⁷⁷ PLATÃO. *Fedro*. §271d7-e1.

²⁷⁸ PLATÃO. *Fedro*. §266b4-5. “τῶν διαίρέσεων καὶ συναγωγῶν”.

²⁷⁹ PLATÃO. *Fedro*. §266b4.

²⁸⁰ PLATÃO. *Fedro*. §249e1-4. “ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων τῶν τε ἔχοντι καὶ τῶν κοινωνοῦντι αὐτῆς γίγνεται, καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστής καλεῖται”.

²⁸¹ PLATÃO. *Fedro*. §228c1-2. “τοῦ τῶν λόγων ἐραστοῦ”.

a eclipsar-se sua poesia, a do indivíduo equilibrado (σωφρονοῦντος), pela do poeta tomado do delírio (μαινομένων)²⁸².

Maníaco, possuído pelo eros da dialética, no *Fedro* Sócrates é apresentado por Platão como alguém duplo, simultaneamente inspirado e técnico, alguém que conserva em sua própria alma tipos²⁸³ que ajudam a despertar a anamnese²⁸⁴ de que a alma tem três partes²⁸⁵ e que, por ser sempremovente²⁸⁶, é princípio de movimento²⁸⁷ e, assim, é necessariamente não-gerada e imortal²⁸⁸. Como argumenta Giovanni Reale:

Na interpretação que fornece de Eros, Platão dará grande ênfase à dimensão alógica, à “inspiração” e a “invasão divina” na sua mediação sintética com o “logos”. Ele rejeita claramente a posição que pretende racionalizar Eros, como fazem os “sábios” de que se fala, e refuta a “temperança humana”, que, sem a “mania divina”, só é capaz de pequenas coisas (256e4-5)²⁸⁹.

Ao recapitular algumas das reprimendas que Platão faz à poesia ao longo dos diálogos abordados temos que ela: 1) é contrastada à técnica (τέχνη) e considerada como uma atividade não-cognitiva que enfraquece a sensatez (φρόνησις), haja vista que poetas e rapsodos somente podem declamar os poemas quando estão fora do juízo (ἔκφρων)²⁹⁰; 2) é transformada em retórica lisonjeira (κολακείαν)²⁹¹ na medida em que “não possui nenhuma compreensão racional (οὐκ ἔχει λόγον) da natureza (φύσιν) daquilo a que se aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa (αἰτίαν) de cada um

²⁸² PLATÃO. *Fedro*. §245a5-8. “ὅς δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ἡ ποιήσις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφρανίσθη”.

²⁸³ PLATÃO. *Fedro*. §275a4.

²⁸⁴ PLATÃO. *Fedro*. §275a3-5.

²⁸⁵ PLATÃO. *Fedro*. §253c7. “τριχῆ”.

²⁸⁶ PLATÃO. *Fedro*. §245c5. “ἀεικίνητον”.

²⁸⁷ PLATÃO. *Fedro*. §245c9; §245d6-7.

²⁸⁸ PLATÃO. *Fedro*. §246a1. “ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχῆ”.

²⁸⁹ REALE, Giovanni. *Introduzione*. In.: PLATONE. *Fedro*. A cura di G. Reale. Texto crítico di John Burnet. Fondazione Lorenzo Valla, IT: Arnoldo Mondadori Editore, 1998, p. XXVII-XXVIII. “Nell'interpretazione che fornirà di Eros, Platone dará un notevolissimo rilievo alla dimensione alógica, ala «inspirazione» e all' «invasamento divino», nella loro mediazio ne sintetica con il «logos». Egli respingerà in modo netto quella posizione che vorrebbe razionalizzare Eros, come fanno i «sapianti» di cui qui si parla, e rifiuterà l'«umana temperanza», che, senza la «divina mania», è capace solo di piccole cose (256e4-6)”.

²⁹⁰ PLATÃO. *Íon*. §534b5.

²⁹¹ PLATÃO. *Górgias*. §464c2.

deles”²⁹²; 3) é considerada como a principal responsável por plasmar na alma das crianças um amplo repertório de tipos (τύπος) nocivos que, posteriormente, contribuirão para forjar crenças (δόξας) falsas nas almas dos cidadãos. Tais crenças, por seu turno, ao fortalecerem apetites e desejos que devem ser censurados na *kallípolis*, provocam a expulsão da poesia mimética da *pólis* socrática; 4) promove uma compreensão ontológica de viés relativista, isso é, que termina por negar a realidade e impossibilitar tanto o diálogo quanto a filosofia ao fornecer imagens que ensejam a compreensão de que “de fato nada é, de modo algum, mas sempre devém”²⁹³; 5) é reaproximada da inspiração divina (θεία μοίρα), pelo viés do delírio (μανία), para agora aludir à possibilidade de uma colaboração entre técnica e loucura.

²⁹² PLATÃO. *Górgias*. §465a2-5. “τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ’ ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι’ ἅττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν”.

²⁹³ PLATÃO. *Teeteto*. §152e1. “ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε’ οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται”.

3. Entre poesia e retórica: outro olhar sobre o *Timeu*

*O caráter do homem é seu estilo, sua linguagem.
Meu lema é: a linguagem e a vida são uma coisa só¹.*

3.1. Reintrodução

Conforme descrito na introdução geral, o tema e o problema desta tese remontam à relação entre a poesia noética e a persuasão. Nesse sentido, retoma-se a primeira pergunta: o que significa persuadir? Segundo a definição corrente encontrada em um dicionário de uso comum, tal como o *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, por exemplo, persuadir significa “levar ou convencer (alguém ou a si mesmo) a acreditar ou aceitar”; ou “levar (alguém ou a si mesmo) a se decidir a respeito de algo”². Assim, a persuasão é um ato ou um efeito. Um ato para quem a pratica, um efeito para aquele(s) que a sofre(m).

Sob este ponto de vista, falar em persuasão parece evocar a retórica, haja vista que para convencer alguém de alguma coisa seria preciso saber manipular determinados argumentos e/ou técnicas que tornem a persuasão efetiva. Também sob este viés, a persuasão seria tanto um problema de linguagem quanto de ética, pois seria preciso saber construir de modo específico determinados argumentos, e esses raciocínios, essas construções técnico-linguísticas devem incidir também especificamente sobre o interlocutor, aquele a quem se visa persuadir. Desse modo, a persuasão aparece como uma relação entre dois ou mais interlocutores mediada pela linguagem e por suas regras, por convicções e crenças compartilhadas entre quem fala e aquele(s) que escuta(m).

Assim, quando efetiva, a persuasão sugere uma comunidade, isso é, um mundo argumentativo comum e mediado segundo práticas discursivas precisas. A comunicação seria, segundo este raciocínio, não apenas uma ação que visa transmitir ou receber uma mensagem, mas antes um movimento que comuniza, uma ação comum entre indivíduos donde a mensagem, mais que mero conteúdo

¹ ROSA, João Guimarães. *Diálogo com Guimarães Rosa*. In.: Ficção completa em dois volumes, volume I. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009. p. LI.

² PERSUADIR. In.: DICIO, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Disponível em: <<https://houaiss.uol.com.br/>>. Acesso em: 03. Set. 2023.

enunciado, mostrar-se-ia *per se* sinal e sintoma de um horizonte partilhado, compartilhado. Em Platão, segundo Paulo Butti de Lima, a persuasão implica “não tanto a liberdade na disposição dos discursos quanto o exercício, o controle, a experiência das limitações”³, fazendo com que a retórica diga respeito:

não somente à descoberta das regras para tornar mais persuasivos os discursos, mas ao acordo das regras próprias com as regras dadas, (pré-) determinadas pela situação. E o que, genericamente, denominamos “situação” consiste, no que se refere à retórica deliberativa e judiciária, numa organização precisa das regras sociais⁴.

Conforme se pode notar, Paulo Butti chama atenção para a relação entre a confecção discursiva e a situação social na qual ela emerge e é pronunciada. Nesse sentido, pode-se perguntar: que tipo de exercício, de controle e de experiência a situação de persuasão expressa no *Timeu* denota? Quais seriam (se é que há) os sentidos e os usos de persuasão que o *Timeu* estaria evocando?

Em primeiro lugar, o tema e o problema da persuasão não diziam respeito à retórica. Homero já conhecia formas verbais relativas ao verbo persuadir ($\pi\epsilon\iota\theta\acute{\omega}$), como se pode verificar tanto na *Iliada* quanto na *Odisseia*. Nos poemas homéricos, as situações de persuasão, para além da decisão ou da ação, também podem implicar a coerção, o constrangimento, a dissimulação e o engano. Já o médio passivo do verbo persuadir, $\pi\epsilon\acute{\iota}\theta\omicron\mu\alpha\iota$, guarda o sentido de uma ação que reverbera sobre o agente e é frequentemente traduzido como obedecer.

Em Hesíodo, por outro lado, nota-se a referência à persuasão como uma deusa, sentido que parece atravessar boa parte da literatura grega arcaica. No âmbito da *Teogonia*, a Persuasão é descrita como uma das filhas de Tétis e Oceano. Assim, lê-se que: “Pariu a sagrada geração de filhas, que pela terra adolecem homens com Apolo rei, e com os Rios e que têm de Zeus esta honra: Persuasiva, Virgínea, Violeta, Ambarina”⁵. Já em *Trabalhos e Dias*, a Persuasão é retratada como uma das deusas que, convocadas por Zeus, contribuíram para a formação de Pandora, no mito de Prometeu e Pandora. Lemos então que as “deusas Graças e soberana Persuasão em volta do pescoço puseram colares de

³ LIMA, Paulo Butti de. *Platão: Uma poética para a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 107.

⁴ LIMA, Paulo Butti de. *Platão: Uma poética para a filosofia*. p. 107.

⁵ HESÍODO. *Teogonia*. §346-349. [Tradução de Jaa Torrano]

ouro e a cabeça, com flores vernais, coroaram as bem comandadas Horas e Palas Atena ajustou-lhe ao corpo o adorno todo”⁶.

No poema de Parmênides, a persuasão aparece junto à deusa anônima que alguns entendem como sendo a Verdade, ao lado do caminho que se pode investigar, i.e., do ser, em contraposição à vereda do não-ser que, para Parmênides, seria imperscrutável. Por isso, o poeta convoca a atenção de seus ouvintes para as vias de questionamento, “uma, para o que é, e como tal, não é para não ser, é o caminho de persuasão – pois Verdade o segue -, outra, para o que não é e, como tal, é preciso não ser”⁷.

Em uma das *Odes Píticas*, Píndaro menciona que “ocultas estavam as chaves da sábia Persuasão que abre os amores sacros”⁸. Já nos fragmentos pindáricos, encontram-se duas menções à persuasão, também concebida como uma deusa. A primeira: “Vós outras, as mui hospitaleiras jovens, servidoras da Persuasão na rica Corinto”⁹. Já a segunda relata que: “Também, pois, em Tenedos, habitavam a Persuasão e a Graça, no filho de Hagesilas”¹⁰. Como se observa, Píndaro parece retomar a menção de Hesíodo em *Trabalhos e Dias* ao entrelaçar as deusas Persuasão e Graça.

Em Ésquilo, na trilogia de Orestes, composta por *Agamêmnon*, *Coéforas*, e *Eumênides*, mais uma vez a persuasão é tida como uma deusa. Em *Agamêmnon* se lê que “violenta é a audaz Persuasão, cria intolerável da conselheira Erronia”¹¹. Implacável e dolosa, a deusa Persuasão também aparece referida em *Coéforas*, 719-729, e em *Eumênides*, 881-887 e 968-970.

No âmbito das *Histórias* vemos surgir, pela primeira vez, a associação entre persuasão e necessidade, ainda que mencionadas como deusas. Heródoto¹² narra a conquista de uma ilha, Andros, que teria sido dominada por Temístocles. Depois de conquistada, Temístocles teria ido pedir aos habitantes uma contribuição para os atenienses, ao que Heródoto relata que:

⁶ HESÍODO. *Trabalhos e Dias*. §73-76. [Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer]

⁷ PARMÊNIDES. *Poema*. Fragmento 2. [Tradução de Fernando Santoro]

⁸ PÍNDARO. *Odes Píticas* 9. §38-39. [Tradução de Alfonso Ortega]

⁹ PÍNDARO. *Fragmentos*. 122, §1-2. [Tradução de Alfonso Ortega]

¹⁰ PÍNDARO. *Fragmentos*. 123, §13-15. [Tradução de Alfonso Ortega]

¹¹ ÉSKUULO. *Agamêmnon*. §385-386. [Tradução de Bernardo Perea Morales]

¹² Nas *Vidas Paralelas de Temístocles*, Plutarco retoma Heródoto e o segmento supracitado, mas altera a menção que Heródoto outrora havia feito à Necessidade e, em seu relato, a substitui pelo termo violência. Assim, segundo Plutarco, Temístocles teria sido acompanhado “de duas deusas, Persuasão e Violência”. Cf.: PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Temístocles*. 21.2. [Tradução de Aurelio Pérez Jiménez]

Os habitantes dessa ilha (Andros) tinham sido os primeiros a recusar a Temístocles o dinheiro que este lhes exigia. Tendo o general, ao fazer-lhes o pedido, alegado que eles não poderiam deixar de fazer um donativo a duas grandes divindades – a Persuasão e a Necessidade, que assistiam os atenienses – responderam eles que Atenas, protegida por essas duas divindades, era, com muita razão, rica e florescente¹³.

Interessante notar que nesta passagem de Heródoto as deusas Persuasão e Necessidade são protetoras da cidade de Atenas, e parecem estar associadas à sua prosperidade. Embora não associadas à prosperidade, Persuasão e Necessidade também comparecem tanto no poema de Parmênides quanto no *Elogio de Helena*, de Górgias.

Com Sófocles parece haver um primeiro deslizamento semântico e uma contaminação de sentido, pois, se para a literatura precedente a persuasão era considerada como uma deusa, para o autor este poder divinal aparece referido aos homens e contrapõe-se à força física. Em *Filoctetes*, Neoptólemo pergunta a Odisseu o motivo pelo qual deveria mentir para Filoctetes ao invés de o persuadir. Lemos:

ODISSEU

Quando eu era rapazote, eu também tinha
a mão ativa e a língua preguiçosa.
Mais calejado, vejo que é a língua,
e não a ação, o que se impõe aos homens.

NEOPTÓLEMO

Me ordenas algo mais do que mentir?

ODISSEU

Enreda Filoctetes numa trama!

NEOPTÓLEMO

Por que enganá-lo em vez de persuadí-lo?

ODISSEU

Não se persuade, e perdes dele em força¹⁴.

Se Sófocles parece operar uma primeira translação de sentido no que respeita à persuasão, Górgias parece seguir pelo mesmo caminho. No *Elogio de Helena*, por exemplo, pode-se observar uma transição que passa a atribuir ao *logos* o poder que, antes, era relativo a uma deusa. Com Górgias, não é mais a deusa Persuasão que tem o poder de conduzir as almas e os homens, mas sim o

¹³ HERÓDOTO. *Histórias*. 8.111. [Tradução de José Brito Broca]

¹⁴ SÓFOCLES. *Filoctetes*. §96-103. [Tradução de Trajano Vieira]

logos, i.e., o discurso. É este último que passa a estar dotado de um poder divino de psicagogia.

Platão estaria seguindo, no *Timeu*, a vereda aberta por Sófocles e, sobretudo, por Górgias, no *Elogio de Helena*? O diálogo intertextual do *Górgias* de Platão com o *Elogio de Helena*, do Górgias histórico, é evidente, mas o que dizer do caso do *Timeu* e da participação da persuasão no processo cosmogônico descrito ali? Haveria algum parentesco entre essa participação e o emprego gorgiano do termo?

3.2. De volta ao *Timeu*: retórica e poesia

É certo que o diálogo *Timeu* comunica algo, muito embora, como ressalta Benjamin Jowett, não saibamos “ao certo se Platão está a exprimir as suas próprias opiniões ou se está se apropriando e talvez melhorando as especulações filosóficas de outros”¹⁵. Desse modo, o que é que o *Timeu* comunica? Com quem ou com quais pensadores e textos dialoga? Qual horizonte Platão, como autor, mira? A qual mundo argumentativo se refere, quais crenças compartilha? Ainda segundo Jowett, a personagem Timeu:

[...] usa os pensamentos e quase as palavras de Parmênides quando discorre sobre o ser e a essência, adotando da antiga religião para a filosofia a concepção de Deus, e dos Megáricos, a Ideia do Bem. Ele concorda com Empédocles e os atomistas ao atribuir as maiores diferenças de tipos às figuras dos elementos e seus movimentos para dentro e para fora uns dos outros. Com Heráclito, ele reconhece o fluxo perpétuo; como Anaxágoras, ele afirma a predominância da mente, embora admita um elemento de necessidade que a razão é incapaz de subjugar; como os pitagóricos, ele supõe que o mistério do mundo esteja contido no número¹⁶.

Conforme se pode depreender do trecho supracitado, Platão parece ter bebido da água de quase todas as fontes e, neste movimento, parece ter promovido uma espécie de ecumenismo epistêmico ao trabalhar as ideias de boa parte dos

¹⁵ JOWETT, Benjamin. *Introduction and analysis*. In.: PLATO. *Gorgias and Timaeus*. New York, USA: Dover Publications, 2013. p. 4.

¹⁶ JOWETT, Benjamin. *Idem*. pp. 4-5. “He uses the thoughts and almost the words of Parmenides when he discourses of being and of essence, adopting from old religion into philosophy the conception of God, and from the Megarians the Idea of good. He agrees with Empedocles and the Atomists in attributing the greater differences of kinds to the figures of the elements and their movements into and out of one another. With Heraclitus, he acknowledges the perpetual flux; like Anaxagoras, he asserts the predominance of mind, although admitting an element of necessity which reason is incapable of subduing; like the Pythagoreans he supposes the mystery of the world to be contained in number”.

chamados pensadores originários ou pré-socráticos, com excessão de Demócrito que, segundo Diógenes Laércio, jamais foi mencionado¹⁷. Poder-se-ia pensar, com isso, que de fato o *Timeu* é um diálogo pura e exclusivamente cosmológico ou cosmogônico, donde qualquer outra hermenêutica proposta seria uma extrapolação do conteúdo estrito do texto. Entretanto, ao analisar tanto o conteúdo quanto a estrutura do *Timeu*, Andrea Capra argumenta que:

Parece que a trilogia inacabada de Platão foi concebida como um tríptico retratando três épocas distintas, a saber, a criação dos deuses e da natureza, as guerras e a morte dos semideuses ou heróis, e a época sombria dos homens contemporâneos. Tal arranjo lembra imediatamente a poesia épica, pois os poemas épicos gregos e ciclos inteiros são estabelecidos em uma dessas três eras, de acordo com uma estrutura tripartite que parece ter sido uma característica comum do pensamento grego. Como já vimos, até Platão escolhe organizar seu ataque sobre a poesia em três categorias, a saber, deuses, heróis e homens¹⁸.

Assim, outro viés interpretativo se abre, a saber, considerar o diálogo *Timeu* como um tipo bastante singular de poesia que, segundo Capra, teria tomado emprestado da épica tanto a temática quanto os movimentos de turno e retorno. Mas, afinal, o que esta discussão tem a ver com o tema central desta tese? Retomemos, pois, o passo iniciado em 47e do diálogo onde se lê que:

De facto, a geração deste mundo resulta de uma mistura engendrada por uma combinação de Necessidade (ἀνάγκη) e Intelecto (νοῦς). Mas, como o Intelecto dominava a Necessidade, **persuadindo-a** (πείθειν) a orientar para o melhor a maioria das coisas devidas, foi deste modo (através da cedência da Necessidade a uma **persuasão frênica** (πειθοῦς ἔμφορος) que o universo foi constituído desde a sua origem (ἀρχή)¹⁹.

¹⁷ LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Livro III. 25. [Tradução de Mário da Gama Kury]

¹⁸ CAPRA, Andrea. *Plato's Hesiod and the will of Zeus: Philosophical rhapsody in the Timaeus and the Critias*. In.: BOYS-STONES, G. R; HAUBOLD, J. H. *Plato and Hesiod*. pp. 203-204. "It seems that Plato's unfinished trilogy was conceived as a triptych depicting three distinct eras, namely the creation of the gods and nature, the wars and death of the demigods or heroes, and the dismal era of contemporary men. Such an arrangement is immediately reminiscent of epic poetry, because Greek epic poems and entire cycles are set in one of these three eras, according to a tripartite structure that seems to have been a common feature of Greek thought. As we have seen, even Plato chooses to arrange his attack on poetry into three categories, namely gods, heroes, and men".

¹⁹ PLATÃO. *Timeu*. §47e5 - §48a5. "Μεμειγμένη οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη: νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτήν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, αὐτὴ κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἠττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τότε τὸ πᾶν".

Segundo o exposto anteriormente, Sófocles e Górgias parecem ter sido os primeiros autores a associarem o poder da persuasão não a uma força divina que, em geral, constringe as ações humanas, mas ao *logos*. É bem verdade que em uma análise cuidadosa do *Elogio de Helena*, pode-se verificar que Górgias atribui ao discurso (*logos*) um poder quase divinal, donde é descrito pelo autor como “um grande senhor que, por meio do menor e mais inaparente corpo, leva a cabo as obras mais divinas”²⁰. Por este motivo Górgias admite que um discurso (*logos*) poderia ter sido uma das causas da ida de Helena a Troia, e isso a inocentaria, dada a sua fragilidade perante a força persuasiva do *logos*, que seria quase que equivalente a uma força de coerção.

No passo supracitado do *Timeu*, a saber, aquele que começa em 47e, Platão estaria remontando a Górgias e enfatizando o poder do *logos*? Em primeiro lugar há que se dizer que a palavra *emphronos* (ἔμφρωνος) - adjetivo que qualifica o tipo específico de persuasão empreendida no trecho (πειθοῦς ἔμφρωνος) - deriva de *emphron* (ἔμφρων) e costuma ser traduzida como um tipo de inteligência, de racionalidade ou de sabedoria interna alocada na mente de alguém ou de algo. Platão lança mão do termo por cinco vezes²¹ ao longo do *Timeu*.

No passo 36e, designa o começo da vida originado pela alma, uma vida “inextinguível e **racional**”²². A segunda ocorrência, em 46d, brota de uma distinção que *Timeu* faz entre causas acessórias e causas que seriam verdadeiras. Deste modo, as causas acessórias não possuiriam “**razão** ou intelecto”²³, sendo estes relativos apenas à alma. Em 48a, integra o trecho relativo à presente discussão e se refere a um modo específico de persuasão, a “persuasão **frênica**”²⁴. Já em 63a, surge em contexto onde *Timeu* explica a forma do universo, esférico. Assim, “não faz **sentido** dizer que um sítio é embaixo e outro é em cima”²⁵. Por fim, no passo 71e, designa um tipo de compreensão ou de racionalidade distinta da adivinhação e da inspiração. Assim, “é em **consciência** que o Homem deve

²⁰ GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. 8. “λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ”. [Tradução de Daniela Paulinelli]

²¹ É notável a rarefeita aparição desta palavra na obra de Platão, podendo ser encontrada apenas em dois outros contextos para além do *Timeu*. Na *República*, em §521a4; e em *Leis*, §802c8.

²² PLATÃO. *Timeu*. §36e4. “ἀπαύστον καὶ ἔμφρωνος”.

²³ PLATÃO. *Timeu*. §46d7-e1. “τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρωνος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν”.

²⁴ PLATÃO. *Timeu*. §48a5. “πειθοῦς ἔμφρωνος”

²⁵ PLATÃO. *Timeu*. §63a4-6. “τὸ μὲν γὰρ ὅλον, καθάπερ εἴρηται νυνδὴ, σφαιροειδὲς ὄν, τόπον τινα κάτω, τὸν δὲ ἄνω λέγειν ἔχειν οὐκ ἔμφρωνος”.

compreender o que foi dito – depois de o trazer de novo à memória – em sonhos ou em estado de vigília sob o efeito da natureza da divinação e do delírio”²⁶.

A primeira dificuldade, como se pode notar, reside na variação da tradução de *ἔμφορος*. Por ter adotado diferentes soluções tradutórias para a palavra - racional, razão, sentido, consciência -, Rodolfo Lopes produz, em língua portuguesa, uma polifonia sinonímica que alarga a variação semântica do termo, o que não ocorre em língua grega. Ademais, em outros trechos do diálogo, opta por traduzir *logos* e os seus derivados por razão, tal como o faz em 28a, por exemplo. Já no passo 30b4 a personagem Timeu relata que o demiurgo criou o mundo através de um *logismos* (λογισμός), palavra que Lopes traduz como “raciocínio”. Assim, a tradução de *emphronos* por racional na expressão *peithous emphronos*, cria, em língua portuguesa, uma relação de sentido tanto com *logos* quanto com *logismos* que não corresponde à letra do texto platônico. Luc Brisson, por exemplo, traduz o nosso trecho por “persuasão sábia (*sage persuasion*)”²⁷, ao passo que Francis Cornford, por outro lado, opta por “persuasão razoável (*reasonable persuasion*)”²⁸.

Na medida em que *emphronos* remete ao étimo *phrén* (φρήν), também formador de *phronéo* (φρονέω) e de *phrónesis* (φρόνησις), seria mais interessante aproximar a tradução de *emphronos* a *phrónesis* (e não a *logos* ou *logismos*), a fim de que nem a relação semântica nem a etimológica se perdesse em língua portuguesa. No *Timeu*, contudo, tanto no passo 34a2, quanto em 40a5, Lopes opta por traduzir *phrónesis* ora como pensamento, ora como inteligência, respectivamente, desfazendo assim a relação de sentido que parece estar em jogo no texto. Por isso, no âmbito desta tese, optou-se por traduzir a expressão *peithous emphronos* por ‘persuasão frênica’, a fim de que a relação com a palavra *phrónesis* (φρόνησις), fulcral para a compreensão das imagens produzidas pela personagem Timeu, seja preservada.

A questão tradutória ajuda a conduzir à resposta das perguntas anteriormente feitas, a saber, se Platão também estaria em diálogo com Górgias e, conseqüentemente, com a retórica. Ao final do *Elogio de Helena*, Górgias admite

²⁶ PLATÃO. *Timeu*. §71e6-8. “ἀλλὰ συννοῆσαι μὲν ἔμφορος τὰ τε ῥηθέντα ἀναμνησθέντα ὄναρ ἢ ὕπαρ ὑπὸ τῆς μαντικῆς τε καὶ ἐνθουσιαστικῆς φύσεως”.

²⁷ BRISSON, L. *Timée*. In.: *Platon: Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions Flammarion, 2008. p. 1212.

²⁸ CORNFORD, Francis. *Plato's Cosmology*. p. 160.

que, por meio dos discursos, a alma experimenta certa afecção (πάθημα) particular²⁹. Assim, toda palavra, escutada ou lida, tem o poder de produzir uma espécie de efeito na alma, efeito esse que, de tão persuasivo, poderia ter sido uma das causas da ida de Helena a Tróia. Ora, no passo 79d do diálogo *Fédon* a personagem Sócrates nos informa que a *phrónesis* é, de modo idêntico, uma afecção ou emoção (πάθημα)³⁰. Portanto, uma vez que *emphronos* qualifica o tipo específico de persuasão utilizada pelo demiurgo do *Timeu*, então é possível dizer que a alma do mundo também experimenta uma afecção particular, afecção ou emoção sábia advinda do *logismos* demiúrgico.

A aproximação de *emphronos* a *phrónesis* e a desambiguação de sentido junto à palavra *logos* visa, desse modo: a) ressaltar o nexos entre persuasão e discurso, no *Timeu*; b) sublinhar o diálogo implícito com o Górgias histórico.

Mas afinal, por que propor uma via interpretativa que leva em consideração a análise do *Timeu* como um poema e o que isso tem a ver com persuasão e retórica? Pode-se realmente falar em retórica no *Timeu*? *Per si* o passo que começa em 47e e onde se encontra a expressão *peithous emphronos* talvez não justificasse o recurso à retórica, muito embora a remissão à persuasão, à primeira vista, pareça evocar um diálogo com a retórica.

Assim, para além do passo central da tese, gostaria de chamar a atenção para alguns outros trechos donde se pode entrever uma espécie de diálogo subscrito com a retórica e, conseqüentemente, com a poesia. O primeiro desses trechos diz respeito ao passo 108b3-7 encontrado, não no *Timeu*, mas no diálogo *Crítias*. Logo após o término do longo discurso de Timeu, já no âmbito do *Crítias*, Sócrates alerta a personagem homônima, Crítias, sobre a disposição do público para ouvi-lo. A seguir, Sócrates diz a Crítias que “o poeta anterior a ti granjeou diante dele grande estima, de tal forma que precisarás de tolerância limitada a teu favor, se te consideras capaz de a obter”³¹.

É interessante notar que no passo 28c3 do *Timeu* a personagem homônima caracteriza o demiurgo como um *poietés* (ποιητής), a mesma designação que Sócrates atribui a Timeu no trecho 108b3-7 do *Crítias*. Neste sentido, Timeu

²⁹ GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. 9. “ἴδιόν τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχὴ”.

³⁰ PLATÃO. *Fédon*. §79d5-6. “A esse estado, justamente, é que damos o nome de sabedoria”. “καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται.”. [Tradução de Carlos Alberto Nunes]

³¹ PLATÃO. *Crítias*. §108b3-7. “{ΣΩ.} προλέγω γε μὴν, ὃ φίλε Κριτία, σοὶ τὴν τοῦ θεάτρον διάνοιαν, ὅτι θαυμαστῶς ὁ πρότερος ἠὲδοκίμηκεν ἐν αὐτῷ ποιητής, ὥστε τῆς συγγνώμης δεήσει τινός σοι παμπόλλης, εἰ μέλλεις αὐτὰ δυνατὸς γενέσθαι παραλαβεῖν”. [Tradução de Rodolfo Lopes]

também seria uma espécie de criador, adjetivo que se coaduna e corrobora a fala da personagem em 106a do *Crítias* quando diz que também gerou um deus, só que em palavras³². O deus a que a personagem Timeu se refere no *Crítias* é o mundo, gerado na realidade pelo demiurgo e germinado a partir da linguagem por Timeu.

Aqui, outra interação com a retórica, para além da questão da persuasão, pode ser tecida. Já foi visto que no passo 502c5-d7 do diálogo *Górgias*, supracitado, Sócrates compara poesia e retórica da seguinte forma:

Sócrates: Vamos lá! Se alguém retirasse de toda a poesia o canto, o ritmo e o metro, não restariam apenas os discursos?

Cálicles: Necessariamente.

Sócrates: E esses discursos não são pronunciados publicamente para uma turba numerosa?

Cálicles: Confirmo.

Sócrates: Portanto, a poesia é certa oratória pública.

Cálicles: É claro.

Sócrates: Oratória pública não seria, então, retórica? Ou os poetas nos teatros não te parecem agir como rétores?

Cálicles: Parecem-me.

Sócrates: Portanto, acabamos de descobrir certa retórica dirigida ao povo composto de crianças, homens e mulheres, de escravos e homens livres, retórica essa que não nos é de grande apreço, pois afirmamos que ela é lisonja³³.

Ora, no passo 21a do *Timeu* a personagem Crítias faz alusão ao festival em celebração da deusa Atena, como dito anteriormente. E, também conforme já afirmamos, a ambiência e o cenário da conversa remetem ao “espírito científico-religioso que definia o pitagorismo”³⁴. O pano de fundo dramático permite entrever que a cena dialógica se passa, justamente, em um ambiente de recitação de poesia, onde Timeu, Crítias e Hermócrates muito provavelmente estariam competindo pelo prêmio de maior e melhor poeta.

Ademais, durante as Panateneias, como nos informa Andrea Capra, os rapsodos tradicionalmente “performavam os poemas homéricos ao modo de uma

³² PLATÃO. *Crítias*. §106a3-4. “τῶ δὲ πρὶν μὲν πάλαι ποτ' ἔργω, νῦν δὲ λόγοις ἄρτι θεῶ γεγονότι προσεύχομαι [...]”.

³³ PLATÃO. *Górgias*. §502c5-d7 “{ΣΩ.} Φέρε δὴ, εἴ τις περιέλοι τῆς ποιήσεως πάσης τό τε μέλος καὶ τὸν ῥυθμὸν καὶ τὸ μέτρον, ἄλλο τι ἢ λόγοι γίνονται τὸ λειπόμενον; {ΚΑΛ.} Ανάγκη. {ΣΩ.} Οὐκοῦν πρὸς πολλὸν ὄχλον καὶ δῆμον οὗτοι λέγονται οἱ λόγοι; {ΚΑΛ.} Φημί. {ΣΩ.} Δημηγορία ἄρα τίς ἐστὶν ἢ ποιητική. {ΚΑΛ.} Φαίνεται. {ΣΩ.} Οὐκοῦν ῥητορικὴ δημηγορία ἂν εἴη· ἢ οὐ ῥητορεύειν δοκοῦσί σοι οἱ ποιηταὶ ἐν τοῖς θεάτροις; {ΚΑΛ.} Ἐμοιγε. {ΣΩ.} Νῦν ἄρα ἡμεῖς ἠυρήκαμεν ῥητορικὴν τινα πρὸς δῆμον τοιοῦτον οἷον παίδων τε ὁμοῦ καὶ γυναικῶν καὶ ἀνδρῶν, καὶ δούλων καὶ ἐλευθέρων, ἣν οὐ πάνυ ἀγάμεθα· κολακικὴν γὰρ αὐτὴν φαμεν εἶναι.

³⁴ LOPES, Rodolfo. *Introdução*. In.: PLATÃO. *Timeu*. p. 27.

exposição contínua”³⁵, o que corrobora ainda mais a hipótese de que o *Timeu* possa ser interpretado como um poema e, portanto, também possa ser aproximado da retórica. Se a poesia aparece definida por Sócrates, no trecho supracitado do *Górgias*, como oratória pública (δημηγορία), e oratória pública é uma forma de retórica, então a poesia vigente no *Timeu* pode ser igualmente interpretada pelo viés da retórica. Sob este aspecto, James Kastely argumenta que:

Ao contrário do poeta, o filósofo consegue seu entendimento através da dialética (e nessa medida é significativamente diferente do poeta), mas para comunicar esse entendimento a um público não-filosófico, o filósofo precisa empregar os recursos da poesia. Ao fazer isso, ele está operando retoricamente para ajudar a moldar a cultura política³⁶.

Entretanto, embora fosse recitado durante as Panateneias, o conteúdo do longo discurso proferido por Timeu não remete à poesia homérica. Qual seria, então, a cultura política que Platão estaria pretendendo moldar quando faz com que a personagem Timeu se refira não a Homero, mas a Sólon como poeta arcaico? Vejamos a seguir em uma análise a partir das personagens do *Timeu*.

3.3. As personagens do *Timeu*

3.3.1. A personagem Crítias

Iniciemos nossa análise por Crítias, a personagem responsável pelo prólogo do *Timeu* e por narrar a Sócrates a guerra entre uma suposta Atenas arcaica e a mítica cidade de Atlântida. No passo 20e, Crítias relata que Sólon era muito amigo de seu bisavô, Dropidas, e que graças a esta amizade Sólon teria contado a ele o antigo relato de Atlântida. O bisavô Dropidas, por seu turno, teria repassado a história ao seu avô, Crítias, que “já perto de 90 anos”³⁷, a teria transmitido à personagem Crítias presente no diálogo durante “o dia de Cureótis, o terceiro das

³⁵ CAPRA, A. *Op. Cit.* p. 205. “[...] on the occasion of the Panathenaea the rhapsodes perform Homer’s poems by way of a continuous exposition (...)”.

³⁶ KASTELY, James. *The Rhetorical Office of Poetry*. In.: *The rhetoric of Plato’s Republic: democracy and the philosophical problem of persuasion*. Chicaco, USA: The University Press, 2015. p. 186. “Unlike the poet, the philosopher achieves his or her understanding through dialectic (and to that extent is significantly different from the poet), but to communicate this understanding to a nonphilosophical audience, the philosopher needs to employ poetry’s resources. In doing so, he is operating rhetorically to help shape political culture”.

³⁷ PLATÃO. *Timeu*. §21b1.

Apatúrias”³⁸, enquanto esse ainda não teria nem bem dez anos. Rodolfo Lopes nos informa, em sua introdução ao *Timeu*, que o festival “decorria em todas as cidades iônicas, à exceção de Éfeso e Cólofon, segundo Heródoto 1.147. O terceiro e último dia (dito “de Cureótis”) estava reservado à apresentação das crianças”³⁹.

Segundo Warman Welliver, as Apatúrias eram um festival onde se celebrava a vitória ateniense sobre a Beócia obtida “através do abuso enganador de um acordo”⁴⁰. Assim “o nome Apatúria sugeria aos antigos atenienses *apáte* (απάτη) - engano, truque, trapaça, astúcia”⁴¹. Narra-se que Melantos, um ancestral de Sólon e, portanto, do próprio Platão, “inventou um estratagema que lhe permitiu derrotar e matar o campeão beociano”⁴². Melantos teria dito a Xantos, o beociano, que este estaria “violando o acordo chegando acompanhado com um parceiro”⁴³, e ao que Xantos teria se virado para verificar de quem se tratava, Melantos o teria golpeado e matado.

O dia de Cureótis, contudo, era dedicado aos concursos de recitação entre os jovens, onde eram declamados “muitos poemas de muitos poetas”⁴⁴. Mas naquele tempo, conforme menciona a personagem Crítias, os poemas de Sólon constituíam ainda uma novidade⁴⁵, e a história da guerra entre a Atenas arcaica e a ilha de Atlântida não é primeiramente narrada por um jovem, porém pelo já adentrado em anos, Crítias-avô. Neste sentido, o astuto Platão, como escritor, também engana o ouvinte ou o leitor através do golpe na cronologia. O feito mais grandioso e notavelmente justo⁴⁶ que Atenas já realizou não será contado por um jovem no dia de Cureótis, mas sim por um ancião, haja vista se tratar de um evento antiquíssimo, tão antigo que pode mesmo passar à novidade poemática ou histórica.

³⁸ PLATÃO. *Timeu*. §21b2.

³⁹ PLATÃO. *Timeu*. §21b2

⁴⁰ WELLIVER, Warman. *Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus-Critias*. In.: VERDENIUS, W.J. & VAN WINDEN, J. C. M. *Philosophia Antiqua: A series of monographs on Ancient Philosophy*, Volume XXXII. Leiden, Netherlands: Brill, 1977. p. 20.

⁴¹ LAMPERT, Laurence; PLANEAUX, Christopher. *Who's Who in Plato's Timaeus-Critias and Why*. p. 97. “The name Apaturia suggested to the ancient Athenians *apate* – deception, trickery, cheating, guile”.

⁴² LAMPERT, Laurence; PLANEAUX, Christopher. *Who's Who in Plato's Timaeus-Critias and Why*. p. 97. “[...] devised a ruse which enable him to defeat and kill the Beotian champion”.

⁴³ WELLIVER, Warman. *Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus-Critias*. p. 20-21. “*Xanthos, you are violating the agreement by coming with a partner*”.

⁴⁴ PLATÃO. *Timeu*. §21b5.

⁴⁵ PLATÃO. *Timeu*. §21b5-7.

⁴⁶ PLATÃO. *Timeu*. §21d4-7. “Ἡ περὶ μεγίστης,” ἔφη, “καὶ ὀνομαστοτάτης πασῶν δικαιοτάτ' ἂν πράξεως οὕσης, ἣν ἤδε ἡ πόλις ἐπραξε μὲν, διὰ δὲ χρόνον καὶ φθορὰν τῶν ἐργασασμένων οὐ διήρκεσε δεῦρο ὁ λόγος”.

Assim, a transmissão da história de Crítias-avô para Crítias-neto prefigura, do ponto de vista dramático, aquilo que será abordado a seguir no nível temático e que ressoará na dimensão histórica do texto. Se o sacerdote recorda a Sólon de que os gregos são todos crianças, pois não têm nenhum saber encanecido pelo tempo⁴⁷ (a passagem será mais extensamente comentada a seguir), trata-se então de dar voz a esse acontecimento e ao saber ancestral fazendo falar um ancião às crianças (o sacerdote egípcio a Sólon; Sólon a Dropidas; Dropidas a Crítias-avô; Crítias-avô a Crítias-neto; Crítias-neto aos interlocutores do diálogo; Platão aos ouvintes e leitores). E embora lhes narre uma história antiquíssima, esta surge envolta pela novidade da poesia de Sólon que, conforme veremos adiante, será a eleita por Platão para embasar o imaginário que o *Timeu* pretende plasmar. Conforme se pode depreender, Platão urde um nexos temporal calcado em uma oralidade propositadamente difusa, onde a temporalidade da história flui e reflui fazendo com que a urdidura da trama ajude a camuflar, ou a mascarar, a identidade da personagem Crítias presente no diálogo *Timeu*.

A primeira dificuldade diz respeito, portanto, a complexidade genealógica da família de Crítias e, por conseguinte, do próprio Platão⁴⁸. Segundo Lopes, a família seria constituída por quatro pessoas com o nome Crítias. O primeiro Crítias seria “filho de Dropidas I e irmão de Dropidas II (a quem Sólon teria transmitido o relato trazido do Egito); o II, filho de Dropidas II; um III, neto do II e tio-avô de Platão; e um IV, o dos Trinta Tiranos, neto do III e primo”⁴⁹ de Platão. Ainda segundo ele, há indícios fortes de que o personagem platônico fosse o Crítias III, tese sustentada por muitos intérpretes desde Burnet (1914, p. 338, apud Lopes, p. 22).

⁴⁷ PLATÃO. *Timeu*. §22b4-8.

⁴⁸ No passo 155a do diálogo *Cármides*, Platão, por intermédio da personagem Sócrates, já havia estabelecido o parentesco entre Crítias e Sólon. Ao remontar a genealogia da família de Platão, Diógenes Laércio relata que “era filho de Ariston e Perictione – ou Potone -, que fazia sua ascendência recuar a Sólon. Sólon, por seu turno, pretendia descender de Neleus e de Poseidon”. Cabe notar que, no *Timeu*, o relato transmitido por Sólon ao bisavô da personagem Crítias do diálogo diz que Poseidon foi quem organizou geograficamente a mítica ilha de Atlântida. Assim, todo o arco temporal descrito no *Timeu*, uma cronologia que abrangeria dez mil anos, estaria supostamente relacionada à família de Platão. Cf.: LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. [Tradução de Mário da Gama Kury]. Livro III. 1.

⁴⁹ Cf.: LOPES, R. *Introdução*. In.: PLATÃO. *Timeu*. p. 22.

Lampert e Planeaux, argumentam que a identidade da personagem Crítias do *Timeu* não passa de “uma simples matéria de possibilidades temporais”⁵⁰. Como Sólon teria nascido entre 635-625 a.C., e Crítias, o tirano, entre 460-455 a.C., haveria “simplesmente demasiados anos entre Sólon e Crítias, o Tirano, para serem cobertos pelas quatro gerações que Platão relata, um problema cronológico que era reconhecido na antiguidade”⁵¹. Sendo assim, a hipótese de Burnet seguida por Lopes continuaria tendo mais plausibilidade.

Ademais, no passo 20a, logo após ter apresentado a personagem Timeu de Lócride como uma figura proeminente e respeitável tanto em filosofia quanto em política, Sócrates estende o elogio a Crítias ao dizer que ele não é um desconhecedor em qualquer das matérias de que falaram⁵². E em 25e, Crítias diz a Sócrates que precisou se lembrar da história de Atlântida, pois havia transcorrido muito tempo desde os seus dez anos, quando a ouvira de seu avô. O texto do *Timeu* sugere, portanto, um homem idoso e respeitado pela personagem Sócrates, figura bastante diferente de Crítias, o Tirano, que em 421 a.C. (suposta data dramática do *Timeu*) teria por volta de trinta anos.

Nesse sentido, Lampert e Planeaux também ressaltam que “dificilmente soaria bem a alguém que tivesse apenas trinta anos dizer que a história de Atlântida lhe tinha sido transmitida há muito tempo”⁵³, e além disso que “seria totalmente inadequado que um jovem ateniense, destinado a desgraçar Atenas com a tirania, contasse a história de uma Atenas antiga e livre que libertou todo o Mediterrâneo Ocidental da ameaça do domínio estrangeiro”⁵⁴. Assim, para os autores:

O conto de Atlântida de Platão é poesia, poesia que aumenta a lealdade, adequada para ser recitada por rapazes que entram no

⁵⁰ LAMPERT, Laurence; PLANEAUX, Christopher. *Who's Who in Plato's Timaeus-Critias and Why*. p. 95. “[...] a simple matter of temporal possibilities”.

⁵¹ LAMPERT, Laurence; PLANEAUX, Christopher. *Who's Who in Plato's Timaeus-Critias and Why*. p. 96. “[...] there are simply too many years between Solon and Kritias the Tyrant to be covered by the four generations Plato records – a chronological problem that was recognized in antiquity”.

⁵² PLATÃO. *Timeu*. §20a6-7. “Κριτίαν δὲ πῶς πάντες οἱ τῆδε ἴσμεν οὐδενὸς ἰδιώτην ὄντα ὧν λέγομεν”.

⁵³ LAMPERT, Laurence; PLANEAUX, Christopher. *Who's Who in Plato's Timaeus-Critias and Why*. p. 96. “[...] it would hardly sound fitting for someone who was only thirty (as Kritias the Tyrant would have been) to say that the tale of Atlantis had been told to him ‘a great time ago’”.

⁵⁴ LAMPERT, Laurence; PLANEAUX, Christopher. *Who's Who in Plato's Timaeus-Critias and Why*. p. 99. “It would be altogether unfitting that a Young Athenian, one destined to disgrace Athens with tyranny, tell the tale of an old and free Athens that freed the whole of Western Mediterranean from the threat of foreign rule”.

antigo preparatório da irmandade (fratria)⁵⁵ para a cidadania ateniense. É demasiado tarde para que esse poema seja uma parte efetiva do passado de Atenas. Mas não é demasiado tarde para agir como se ele tivesse feito parte deste passado, se esse passado não tivesse sido tão turbulento que afastou da poesia o mais sábio dos atenienses (Sólon)⁵⁶. Não é demasiado tarde para o contar agora, no dia de Atena e, a partir de agora, agir como se a história que deveria ter sido contada tivesse sido sempre contada. Platão resolve assim o problema filosófico da inovação: onde apenas o antigo pode ser respeitado, atua como se o mais novo do novo fosse realmente mais antigo que o antigo. Dá-nos a entender que está a resolver esse problema ao situar o seu conto durante a Apatúria e a sua celebração de engano vitorioso. A ascendência ateniense, conquistada tardiamente, após as guerras persas, ascendência essa que alguns atenienses tencionavam aumentar durante a Paz de Nícias, será assim legitimada em histórias que substituem a poesia épica, na qual Atenas desempenhava um papel insignificante e pouco adequado à sua grandeza presente e futura⁵⁷.

3.3.2.

Sólon: poesia, política e a transfiguração das crenças

Além de poeta, Sólon foi um dos mais célebres dentre os legisladores e políticos atenienses, tendo sido o responsável por implementar, na prática, a democracia em Atenas. Nesse sentido, talvez mais que qualquer outra, a poesia de Sólon teve muitas implicações políticas. Além do mais, ao analisar a composição de uma elegia de Sólon denominada como “*Eunomia*”, Elizabeth Irwin observa que, no poema, se fundem muitas das temáticas de Hesíodo com o estilo de poesia hexâmetra encontrada em Homero, o que teria imprimido uma singularidade ao tipo de elegia composta pelo poeta ao mesclar muitos elementos da poesia

⁵⁵ PLATÃO. *Timeu*. §21b7.

⁵⁶ PLATÃO. *Timeu*. §21c1.

⁵⁷ LAMPERT, Laurence; PLANEAUX, Christopher. Who’s Who in Plato’s Timaeus-Critias and Why. p. 99. “*Plato’s Atlantis tale is poetry, loyalty-enhancing poetry, fit to be recited by boys entering the ancient Brotherhood’s preparatory to Athenian citizenship. It is too late for that poem to be an actual part of Athens’ past. It is not too late, however, to act as if it would have been a part of that past had that past not been so turbulent that it forced the wisest Athenian away from poetry. It is not too late to tell it now, on Athena’s day, and from now on to act as if the tale that should have been told always been told. Thus does Plato solve the philosopher’s problem of innovation: where only the old can be respected, he acts as if the newest of the new were really older than the old. He let us know that he is solving that problem by placing his tale during the Apaturia and its celebration of victory-bringing deception. Athenian ascendancy, gained late, after the Persian wars, an ascendancy that some Athenians were planning to augment during this Peace of Nicias, would thus be given its legitimacy in stories which replaced the epic poetry in which Athens played a negligible part ill-be fitting its present and future greatness*”.

arcaica⁵⁸. Além disso, Sólon também teria sido o primeiro a distinguir, poeticamente, *stásis* (στάσις) de *pólemos* (πόλεμος), a saber, guerra civil ou interna, e guerra externa (distinção seguida à risca por Platão no passo 470b5 da *República*). Irwin argumenta que, segundo Sólon, a guerra civil seria a responsável por enfraquecer a *pólis* ateniense diante dos inimigos externos, e, dado o enfraquecimento e a subsequente derrota, também seria a causa da escravidão. Assim, Sólon teria usado o imaginário da guerra, através da extrapolação de sentido de *stásis*, para descrever um tipo específico de escravidão, aquela ocorrida no interior da *pólis* e promovida por determinados grupos aristocráticos⁵⁹. É sabido, contudo, que o problema da *stásis* é um dos temas fundamentais da *República*, por exemplo, onde Platão faz uso do termo não apenas para se referir à guerra civil, mas também ao conflito interno entre as partes da alma, como no passo 560a1.

Como o ambiente da *República* demonstrou, os mitos possuem um forte valor pedagógico, e o repertório de imagens que evocam seria o responsável por forjar o que talvez se pudesse chamar hoje de imaginário, um conjunto de crenças compartilhadas que podem ou não ser nobres⁶⁰, e que posteriormente irá definir o caráter psíquico, moral, político, e epistêmico de uma comunidade. No passo 377a4 da *República*, conforme visto anteriormente, Sócrates menciona que os mitos são primeiramente contados às crianças⁶¹, mitos esses que irão plasmar (πλάσσω) determinados tipos (τύπος)⁶² que, conforme explicitado acima, posteriormente formarão o conjunto de opiniões (δόξας) de uma comunidade.

Ora, durante a exposição que Crítias faz do relato mítico da presença de Sólon no Egito, um dos sacerdotes teria dito a Sólon, em uma célebre passagem anteriormente aludida: “Ó Sólon, Sólon, vós, Gregos, sois todos umas crianças; não há um grego que seja velho. [...] Quanto à alma, sois todos novos – disse ele. É que nela não tendes nenhuma crença (δόξα) antiga transmitida pela tradição

⁵⁸ IRWIN, Elisabeth. *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. pp. 91-113.

⁵⁹ IRWIN, Elisabeth. *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*. pp. 99-100.

⁶⁰ PLATÃO. *República*. §377d8.

⁶¹ PLATÃO. *República*. §377a4-7. “Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψευδός, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίοις χρώμεθα”.

⁶² PLATÃO. *República*. §377a12-b3. “Οὐκοῦν οἴσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε δὴ καὶ νέῳ καὶ ἀπαλῶ ὄντι; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνσημῆνασθαι ἐκάστῳ”.

nem nenhum saber (μάθημα) encanecido pelo tempo”⁶³. Também como a *República* permite entrever, no passo que vai de 362a a 392b, as imagens legadas pela tradição homérica e hesiódica a respeito de deuses e heróis os retratam em um tipo infindo de situações que, segundo Sócrates, terminariam por favorecer o temor da morte, ao invés da coragem; as queixas e lamentações diante das perdas de entes queridos ou bens materiais; constantes mudanças psíquicas; retratariam pessoas injustas felizes e desgraçadas as pessoas justas; etc.

Nesse sentido, se os gregos são todos jovens em alma, tal como a fala do sacerdote a Sólon, então se trata de plasmar no imaginário grego outro conjunto de imagens que não aquele advindo de Homero e Hesíodo. A invocação de Sólon como poeta arcaico visa, neste viés, à transfiguração do conjunto de crenças compartilhadas através da remissão a um repertório imagético distinto daquele que, para Sócrates, seria o responsável pela decadência psíquica, moral, política e epistêmica da *pólis* ateniense. Uma transfiguração cabal da cultura que passaria, assim, de censurável ou reprovável (*kakós*) a admiravelmente virtuosa, isso é, bela ou elogiável/louvável (*kalós*). Aqui, talvez se possa perguntar: quais as implicações de uma poesia advinda do desejo de um filósofo (Sócrates) e que não é pronunciada por meros rapsodos (Timeu e Crítias)? A poesia do *Timeu* seria capaz de promover uma transfiguração cultural de tal monta? A retórica intrínseca ao texto poderia isentar-se de ser considerada como um tipo de lisonja (κολακεία)?

3.3.3.

Timeu como rétor: astronomia e cosmogonia

Invertendo a ordem de resposta às perguntas, o primeiro aspecto que gostaria de destacar diz respeito ao nome da personagem que empresta título à obra, *Timaiós* (Τίμαιος). Da perspectiva étimo-fônica o nome *Timaiós* parece remeter à honra, *timé* (τιμή). A honra, segundo Jean-Pierre Vernant:

designa o valor que é reconhecido a um indivíduo, ou seja, ao mesmo tempo, as marcas sociais de sua identidade: seu nome, sua filiação, sua origem, seu estatuto no grupo com as honras que lhe são ligadas, os privilégios, e a consideração que tem o direito de exigir, e sua excelência pessoal, o conjunto das

⁶³ PLATÃO. *Timeu*. §22b4-8. “Ὁ Σόλων, Σόλων, Ἕλληνες ἀεὶ παῖδες ἐστε, γέρων δὲ Ἕλλην οὐκ ἔστιν. Ἀκούσας οὖν, Πῶς τί τοῦτο λέγεις; φάσαι. Ἕνοι ἐστέ, εἰπεῖν, τὰς ψυχὰς πάντες οὐδεμίαν γὰρ ἐν αὐταῖς ἔχετε δι’ ἀρχαίαν ἀκοήν παλαιὰν δόξαν οὐδὲ μάθημα χρόνῳ πολιὸν οὐδέν”.

qualidades e dos méritos – beleza, vigor, coragem, nobreza de comportamento, domínio sobre si – que, em seu rosto, em suas vestes, em seu comportamento, manifestam aos olhos de todos seu pertencimento à elite dos *kaloì kagathoí*, os belos-e-bons, dos *áristoi*, os excelentes⁶⁴.

Assim, talvez se possa dizer que a personagem Timeu⁶⁵ não é um rapsodo comum (como Íon, por exemplo), haja vista que a *êthopoiia* empreendida por Sócrates parece visar, justamente, a exposição da excelência de Timeu, um nome que poderia ser traduzido como honrado ou honroso. Também conforme se explicita na introdução desta tese, no passo 29b4-5 do *Timeu* a personagem homônima alude à necessidade de congeneridade dos discursos àquilo a que se referem. Já no passo 19d, no âmbito da exposição a respeito daquilo a que a personagem Sócrates deseja ouvir de seus interlocutores como retribuição pela conversa ocorrida no dia anterior (exposição essa que guiará o programa de discursos apresentado a seguir pela personagem Crítias), é dito que “a raça dos imitadores imitará com facilidade e de modo excelente 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”⁶⁶.

Sócrates se refere, em primeiro lugar, a sua própria incapacidade de elogiar a cidade tal como diz que gostaria de ouvir de seus interlocutores, um elogio que deveria pôr em movimento⁶⁷ (κινούμενα) todo o conteúdo discorrido no dia anterior. Desse modo, a congeneridade não diz respeito apenas à relação entre o discurso e a coisa discursada, isto é, ao objeto tematizado, mas também diz daquele que discursa. Na medida em que se trata de forjar uma imagem de mundo de valor transfigurado, um repertório imagético que irá garantir uma comunidade virtuosa, então é preciso que também aquele que narra participe e mantenha os mesmos valores que são visados. Por isso somente Timeu poderia fazer um

⁶⁴ VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito & Política*. São Paulo, BR: Editora da Universidade de São Paulo, 2002. p. 184.

⁶⁵ Segundo Rodolfo Lopes, Platão poderia estar usando o personagem Timeu como uma espécie de “máscara dramática”, possivelmente representativa de outra figura histórica, que seria ou Filistion, também natural de Lócride (cidade à qual Sócrates atribui a naturalidade de Timeu), ou Arquitas de Tarento, com quem Platão teria convivido durante sua primeira viagem à Sicília, por volta de 388 a.C. Cf.: LOPES, R. *O Timeu de Platão: Mito e Texto*. p. 23.

⁶⁶ PLATÃO. *Timeu*. §19d3-e2. “ἀλλὰ τὴν αὐτὴν δόξαν εἴληφα καὶ περὶ τῶν πάλαι γεγονότων καὶ περὶ τῶν νῦν ὄντων ποιητῶν, οὗτι τὸ ποιητικὸν ἀτιμάζων γένος, ἀλλὰ παντὶ δῆλον ὡς τὸ μιμητικὸν ἔθνος, οἷς ἂν ἐντραφῆ, ταῦτα μιμήσεται ῥᾶστα καὶ ἄριστα, τὸ δ' ἐκτὸς τῆς τροφῆς ἑκάστοις γιγνόμενον χαλεπὸν μὲν ἔργοις, ἔτι δὲ χαλεπότερον λόγοις εὖ μιμεῖσθαι”.

⁶⁷ PLATÃO. *Timeu*. §19b8.

discurso que abrangesse desde a origem do mundo até a natureza do homem⁶⁸, haja vista que a sua educação garantiria não apenas o conhecimento temático do assunto e uma *mimesis* fiel ao objeto narrado, como também seria a responsável por plasmar em sua alma os valores necessários e que se coadunam com o projeto vigente.

Vejamos, a seguir, no passo que vai de 19e2 a 20a5, a apresentação da personagem Timeu feita por Sócrates:

Penso que a casta dos sofistas se destaca por ter muita experiência em variados tipos de discurso e noutras coisas belas. No entanto, tendo em conta que ela vagueia de cidade em cidade e pelas casas, sem dispor de uma morada própria, eu temo que não atinja o que homens simultaneamente filósofos e políticos fazem na guerra e no campo de batalha por meio de actos e palavras e como se relacionam entre si a falar e a agir. Sobra, portanto, a classe de pessoas da vossa condição que, por natureza e formação, toma parte de ambas as categorias. É que Timeu, que aqui temos, cidadão de Lócride, a cidade na Itália com melhor organização política, que não fica atrás de nenhum dos outros em riqueza e linhagem, ocupou os mais altos cargos e recebeu as maiores das honras naquela cidade, e, na minha opinião, alcançou o ponto mais alto de toda a filosofia⁶⁹.

Em primeiro lugar, a descrição que Platão nos oferece dos sofistas no início do *Timeu* parece se coadunar, por exemplo, com aquela que Isócrates faz de Górgias. Diz Isócrates, a respeito de Górgias de Leontinos, que:

Ele passou o seu tempo na Tessália quando os tessálios eram o povo mais próspero da Élide; ele viveu uma vida longa e se dedicou a ganhar dinheiro; ele não tinha domicílio fixo em nenhuma cidade e, portanto, não pagava nada pelo serviço público nem estava sujeito a qualquer imposto; além disso, não se casou e gerou filhos (...)⁷⁰.

⁶⁸ PLATÃO. *Timeu*. §27a6.

⁶⁹ PLATÃO. *Timeu*. §19e2-20a5. “τὸ δὲ τῶν σοφιστῶν γένος αὖ πολλῶν μὲν λόγων καὶ καλῶν ἄλλων μάλ’ ἐμπειρον ἦγμαι, φοβοῦμαι δὲ μή πως, ἅτε πλανητὸν ὄν κατὰ πόλεις οἰκήσεις τε ἰδίας οὐδαμῆ διωκτικὸς, ἄστοχον ἅμα φιλοσόφων ἀνδρῶν ἢ καὶ πολιτικῶν, ὅσ’ ἂν οἶά τε ἐν πολέμῳ καὶ μάχαις πράττοντες ἔργῳ καὶ λόγῳ προσομιλοῦντες ἐκάστοις πράττειεν καὶ λέγοιεν. καταλέλειπται δὴ τὸ τῆς ὑμετέρας ἕξεως γένος, ἅμα ἀμφοτέρων φύσει καὶ τροφῇ μετέχον. Τίμαιός τε γὰρ ὄδε, εὐνομοωτάτης ὡν πόλεως τῆς ἐν Ἰταλίᾳ Λοκρίδος, οὐσία καὶ γένει οὐδενὸς ὕστερος ὡν τῶν ἐκεῖ, τὰς μεγίστας μὲν ἀρχάς τε καὶ τιμὰς τῶν ἐν τῇ πόλει μετακεχείρισται, φιλοσοφίας δ’ αὖ κατ’ ἐμὴν δόξαν ἐπ’ ἄκρον ἀπάσης ἐλήλυθεν”.

⁷⁰ ISÓCRATES. *Antidosis*. §155-5 – 156-7. “Γοργίας ὁ Λεοντῖνος, οὗτος διατρίψας μὲν περὶ Θετταλίαν, ὅτ’ εὐδαιμονέστατοι τῶν Ἑλλήνων ἦσαν, πλεῖστον δὲ χρόνον καὶ βιούς καὶ περὶ τὸν χρηματισμὸν τοῦτον γενόμενος, πόλιν δ’ οὐδεμίαν καταπαγίως οἰκήσας οὐδὲ περὶ τὰ κοινὰ δαπανηθεὶς οὐδ’ εἰσφορὰν εἰσενεγκεῖν ἀναγκασθεὶς, ἔτι δὲ πρὸς τούτοις οὔτε γυναικὰ γήμας οὔτε παῖδας ποιησάμενος, ἀλλ’ ἀτελής γενόμενος καὶ ταύτης τῆς λειτουργίας τῆς ἐνδεδεχέστατης καὶ πολυτελεστάτης, τοσοῦτον προλαβὼν πρὸς τὸ πλείω κησασθαι τῶν ἄλλων, χιλίους μόνους στατήρας κατέλιπεν.”

Se as cenas a serem trabalhadas dizem respeito à persuasão, então os tratamentos que Platão confere à retórica e à sofística despontam como cenários. Conforme o trecho supracitado do *Timeu*, Platão parece bastante crítico à perambulação dos sofistas pelas cidades, um vagueio que aparentemente isentaria esses homens de um compromisso verdadeiro com a *pólis*, um nexos entre aquilo que professam e o modo como se comportam na vida em comunidade. Conforme observa Andrea Nightingale a respeito de Górgias: “Como poderia um estrangeiro que se tinha cortado das ligações familiares e cívicas e, portanto, não devia lealdade a ninguém a não ser a si mesmo, oferecer uma educação que fosse benéfica para os cidadãos atenienses e, de fato, para a própria Atenas?”⁷¹.

Ademais, é interessante notar que Sócrates menciona que o tipo sofisticado “se destaca por ter muita experiência (ἐμπειρία) em variados tipos de discurso e noutras coisas belas”. Ora, não se pode deixar de observar a proximidade que o trecho do *Timeu* tem com a crítica que Sócrates tece à retórica no diálogo *Górgias*. No passo que começa em 462c e vai até 465a do *Górgias*, Sócrates nega que a retórica seja uma técnica e afirma, justamente, que tal como a indumentária e a sofística⁷², ela deveria ser antes definida como uma experiência (ἐμπειρία), na medida em que não possui “nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de um deles”⁷³.

A seguir, no trecho supracitado do *Timeu*, Sócrates diz temer que, devido à perambulação, os sofistas não atinjam “o que homens simultaneamente filósofos e políticos fazem na guerra (πόλεμος) e no campo de batalha (μάχη) por meio de actos e palavras e como se relacionam entre si a falar e a agir”⁷⁴. Mais uma vez chama atenção no trecho a similaridade vocabular com o *Górgias*: guerra e batalha são justamente as palavras iniciais desse diálogo, palavras com as quais a personagem Cálicles parece convocar Sócrates para uma luta. Sobre este aspecto, Daniel Lopes ressalta que:

⁷¹ NIGHTINGALE, Andrea W. *Genres in Dialogue*. p. 23. “How could a foreigner who had cut himself off from family and civic connections and therefore owed no allegiance to anybody but himself offer an education that was beneficial to Athenian citizens and, indeed, to Athens herself?”

⁷² PLATÃO. *Górgias*. §463b5-6.

⁷³ PLATÃO. *Górgias*. §465a2-5. “τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ’ ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι’ ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν”.

⁷⁴ PLATÃO. *Timeu*. §19e5-8. “ἄστοχον ἅμα φιλοσόφων ἀνδρῶν ἢ καὶ πολιτικῶν, ὅσ’ ἂν οἶά τε ἐν πολέμῳ καὶ μάχαις πράττοντες ἔργῳ καὶ λόγῳ προσμιλοῦντες ἐκάστοις πράττειεν καὶ λέγοιεν”.

as duas primeiras palavras que abrem o diálogo, “guerra e batalha” (πολέμου και μάχης, 447ai), aludem à natureza agonística da retórica, em que a finalidade precípua do orador é a “vitória” sobre seu adversário por meio da persuasão da audiência à qual se dirige seu discurso. Isso ficará patente na analogia entre o ensino da retórica e o da luta no discurso da personagem Górgias logo adiante (456C-457C)⁷⁵.

Também não parece mero acaso que as figuras elencadas por Sócrates no trecho do *Timeu* sejam, justamente, o sofista, o filósofo e o político, pois todos precisam se valer da persuasão para convencer um determinado público ouvinte a respeito de suas crenças e argumentos. Nesse sentido, cumpre lembrar que no âmbito do diálogo *Sofista*, Sócrates diz à personagem Teodoro que gostaria de saber do Estrangeiro de Eleia se, no lugar onde este residia, o sofista, o político e o filósofo eram considerados: “um só, ou dois? Ou, segundo os três nomes, distinguem também três gêneros, atribuindo um só nome a cada coisa?”⁷⁶.

Como se pode perceber, o trecho supracitado do *Timeu* (19e2-20a5) parece imantado por um sentido implícito onde Platão, como autor, convoca a memória do público ouvinte ou do leitor a uma anamnese sobre todo o tratamento conferido à retórica e à sofística em diálogos anteriores. Sob este viés, a cena de abertura do *Timeu*, a rememoração de uma suposta conversa ocorrida no dia anterior, pode (e deve) ser extrapolada em seu conteúdo dramático. Ela não nos fala apenas da conversa ocorrida no dia anterior, mas das muitas conversas que Platão teve com os seus ouvintes e leitores através de seus *Diálogos*. Ela conclama o ouvinte ou leitor do *Timeu* a uma anamnese que engloba não apenas o conteúdo de um diálogo específico, tal como o *Górgias* ou a *República*, mas todo o arco dialógico platônico, dependendo de qual assunto se esteja a investigar. E se nesta vasta rede dialógica Platão conversa com praticamente toda a cultura grega, então se entende melhor as citações de Benjamin Jowett e Andrea Capra feitas no início deste capítulo. É por isso que se pode encontrar no *Timeu* o eco de tantas personagens da literatura grega que, senão citadas diretamente, certamente são referidas por Platão através de suas ideias.

⁷⁵ LOPES, Daniel. *Nota 1*. In.: PLATÃO. *Górgias*.

⁷⁶ PLATÃO. *Sofista*. §217a3-8. “{ΣΩ.} Σοφιστήν, πολιτικόν, φιλόσοφον. {ΘΕΟ.} Τί δὲ μάλιστα καὶ τὸ ποῖόν τι περὶ αὐτῶν διαπορηθεὶς ἐρέσθαι διανοήθης; {ΣΩ.} Τόδε· πότερον ἐν πάντα ταῦτα ἐνόμιζον ἢ δύο, ἢ καθάπερ τὰ ὀνόματα τρία, τρία καὶ τὰ γένη διαιρούμενοι καθ' ἓν ὄνομα [γένος] ἐκάστῳ προσήπτον;”.

Mas voltemos à descrição de Timeu. Sócrates apresenta a personagem por contraste ao tipo sofístico. Diferentemente de rétores e sofistas, tais como Górgias, Protágoras ou Hípias, homens que vagueariam pela cidade e cobrariam por seus ensinamentos e discursos, Timeu é descrito como alguém que “por natureza e formação (φύσει καὶ τροφῇ)”⁷⁷ participa tanto da filosofia quanto da política, alguém que sabe como se associam, como interagem entre si o falar e o agir. E assim também a retórica é compreendida pela personagem Górgias, no diálogo homônimo, ao afirmar que “toda a sua ação e realização se fazem mediante discursos”⁷⁸. Sob este aspecto, ao mencionar que Timeu sabe como se relacionam entre si o falar e o agir, Sócrates estaria destacando, por contraste, o valor da oratória de Timeu.

Ainda no *Górgias*, no passo 517b já diversas vezes citado, Sócrates argumenta que o objetivo do bom político deve ser o redirecionamento dos apetites (ἐπιθυμίας), usando a persuasão e a força (πείθοντες καὶ βιαζόμενοι), a fim de tornar melhores os cidadãos⁷⁹. A discussão perpassa a tese, enunciada em 503c, de que não se deve satisfazer todo e qualquer tipo de apetite, mas apenas aqueles que tornam os homens melhores⁸⁰. Essa seria, segundo Sócrates, a marca distintiva de uma retórica jamais vista, aquela que não poderia ser considerada como “lisonja e oratória pública vergonhosa” (κολακεία καὶ αἰσχρὰ δημηγορία), mas antes estaria verdadeiramente ocupada em “tornar melhores ao máximo as almas dos cidadãos”⁸¹. As perguntas que surgem relativas ao trecho são: que tipo de discurso se enquadraria na definição de Sócrates e estaria apto a melhorar a alma dos cidadãos? E como deve ser construído?

Sócrates responde a essas perguntas a partir do passo que é iniciado em 503e e terminado em 513c. Assim, começa a exposição dizendo que os artífices

⁷⁷ PLATÃO. *Timeu*. §20a1.

⁷⁸ PLATÃO. *Górgias*. §450b9.-c1 “ἀλλὰ πᾶσα ἡ πρᾶξις καὶ ἡ κύρωσις διὰ λόγων ἐστίν”.

⁷⁹ PLATÃO. *Górgias*. §517b5-7. “ἀλλὰ γὰρ μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας καὶ μὴ ἐπιτρέπειν, πείθοντες καὶ βιαζόμενοι ἐπὶ τοῦτο ὅθεν ἔμελλον ἀμείνους ἔσεσθαι οἱ πολῖται”.

⁸⁰ PLATÃO. *Górgias*. §503c7-d2. “ὅτι αἱ μὲν τῶν ἐπιθυμιῶν πληρούμεναι βελτίω ποιοῦσι τὸν ἄνθρωπον,

ταῦτας μὲν ἀποτελεῖν, αἱ δὲ χεῖρω, μὴ, τοῦτο δὲ τέχνη τις εἶη”.

⁸¹ PLATÃO. *Górgias*. §503a5-b3. “{ΣΩ.} Ἐξαρκεῖ. εἰ γὰρ καὶ τοῦτό ἐστι διπλοῦν, τὸ μὲν ἕτερον που τοῦτου κολακεία ἂν εἶη καὶ αἰσχρὰ δημηγορία, τὸ δ' ἕτερον καλόν, τὸ παρασκευάζειν ὅπως ὡς βέλτισται ἔσονται τῶν πολιτῶν αἱ ψυχαί, καὶ διαμάχεσθαι λέγοντα τὰ βέλτιστα, εἴτε ἡδίω εἴτε ἀηδέστερα ἔσται τοῖς ἀκούουσιν. ἀλλ' οὐ πάποτε σὺ ταύτην εἶδες τὴν ῥητορικὴν· ἢ εἴ τινα ἔχεις τῶν ῥητόρων τοιοῦτον εἰπεῖν, τί οὐχὶ καὶ ἐμοὶ αὐτὸν ἔφρασας τίς ἐστιν;”.

escolhem os componentes de modo a produzir uma forma⁸². Cada artífice, portanto, deve escolher com cuidado os componentes a fim de que cada coisa se adéque e harmonize à outra formando um todo arranjado⁸³. Com arranjo e ordem a coisa produzida se torna útil para que, de modo análogo, torne também a alma útil⁸⁴. Os arranjos da alma, por seu turno, são nomeados como “legítimos e lei”, com que as almas se tornam “ordenadas”. Esse ordenamento, a rigor, é o que Sócrates chama de justiça e temperança⁸⁵. Por isso o objetivo do rétor bom e técnico é o arranjo e a ordem, pois é assim que a justiça, segundo Sócrates, nasce nas almas⁸⁶.

O que o trecho permite observar é que o discurso apto a melhorar a alma dos cidadãos é aquele construído com arranjo e ordem, e este discurso seria o responsável por promover uma espécie de cosmética na alma, um ordenamento que terminaria por arranjá-la de modo virtuoso, tornando-a, por seu turno, bela. A seguir, Sócrates desliza o argumento para dizer que uma alma ordenada é melhor que a desordenada na medida em que, sendo ordenada também é temperante e boa. Por ser temperante, o homem saberia o que fazer tanto em relação aos deuses (o que também o tornaria piedoso) quanto aos homens (o que faria dele justo). Assim, o que se expõe é que os discursos capazes de melhorar os cidadãos são aqueles produzidos por uma espécie de linguagem geométrica que, conforme observa Edimilson Barbosa, seria:

um procedimento comparativo que se consagra na forma de uma analogia que, em um primeiro momento, tem por objetivo mostrar os limites que as atividades exercidas [...] têm entre si e, em um segundo momento, mostrar que o todo chamado cosmo está estruturado de forma analógica e que a analogia é uma proporção. [...] como este todo chamado cosmo ou mundo é composto de uma ordem que precisa ser conservada em si

⁸² PLATÃO. *Górgias*. §503e1-4 “ὡσπερ και οἱ ἄλλοι πάντες δημιουργοὶ [βλέποντες] πρὸς τὸ αὐτῶν ἔργον ἕκαστος οὐκ εἰκῆ ἐκλεγόμενος προσφέρει [πρὸς τὸ ἔργον τὸ αὐτῶν,] ἀλλ’ ὅπως ἂν εἶδος τι αὐτῶ σχῆ τοῦτο ὁ ἐργάζεται”.

⁸³ PLATÃO. *Górgias*. §503e5-a1. “τοὺς ἄλλους πάντας δημιουργούς, ὄντινα βούλει αὐτῶν, ὡς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῆ, και προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῶ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι και ἀρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε και κεκοσμημένον πρᾶγμα”.

⁸⁴ PLATÃO. *Górgias*. §504b4-5. “{ΣΩ.} Τί δ’ ἢ ψυχῆ; ἀταξίας τυχοῦσα ἔσται χρηστή, ἢ τάξεώς τε και κόσμου τινός;”

⁸⁵ PLATÃO. *Górgias*. §504d1-3. “{ΣΩ.} Ταῖς δέ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι και κοσμήσεσιν νόμιμόν τε και νόμος, ὄθεν και νόμιμοι γίνονται και κόσμοι· ταῦτα δ’ ἔστιν δικαιοσύνη τε και σωφροσύνη”.

⁸⁶ PLATÃO. *Górgias*. §504d5-e3. “{ΣΩ.} Οὐκοῦν πρὸς ταῦτα βλέπων ὁ ρήτωρ ἐκείνος, ὁ τεχνικός τε και ἀγαθός, και τοὺς λόγους προσοίσει ταῖς ψυχαῖς οὓς ἂν λέγῃ, και τὰς πράξεις ἀπάσας, και δῶρον ἐάν τι διδῶ, δώσει, και ἐάν τι ἀφαιρῆται, ἀφαιρήσεται, πρὸς τοῦτο ἀεὶ τὸν νοῦν ἔχων, ὅπως ἂν αὐτοῦ τοῖς πολίταις δικαιοσύνη μὲν ἐν ταῖς ψυχαῖς γίγνηται, ἀδικία δὲ ἀπαλλάττηται, και σωφροσύνη μὲν ἐγγίγνηται, ἀκολασία δὲ ἀπαλλάττηται, και ἡ ἄλλη ἀρετὴ ἐγγίγνηται, κακία δὲ ἀπίῃ”.

mesma e por isso é a expressão da própria temperança, e como ele é composto de um arranjo que implica a correção de qualquer desajuste e por isso é a expressão da própria justiça, a igualdade geométrica se mostra como uma legislatura que o filósofo prescreve para homens que são intemperantes e injustos, homens que descuram da geometria⁸⁷.

Sobre este ponto gira toda a discussão exposta logo no começo do diálogo *Górgias*. Por usar a persuasão para benefício próprio ou, porventura, para se livrar de uma injustiça, os rétores estariam praticando um mal contra si mesmos, mal jamais percebido assim pela maioria (*hói pollói*). O ganho ilimitado e a satisfação infinda de todos os apetites seriam, desse modo, a expressão máxima da intemperança, haja vista que segundo a definição que Sócrates expõe, a temperança é uma virtude associada ao comedimento.

Nos tribunais e nas assembleias, portanto, as multidões aprenderiam a fazer um uso altamente nocivo da persuasão, pois “quem aprende algo se torna semelhante àquilo que aprendeu”⁸⁸. O que está em jogo é que toda ação ou prática reverbera sobre o agente, e ao aprender a fazer uso da persuasão unicamente para a satisfação de apetites e interesses próprios, os cidadãos da *pólis* estariam produzindo um mal contra si mesmos, mal que seria a contra-expressão do cosmo ou mundo e terminaria por arruinar a comunidade. Por isso é tão importante saber o que, quando, e como dizer o que se diz. E também por isso os discursos aparecem como expressão da alma daquele que diz, pois aquilo que é dito já é sempre a repercussão de algo intrínseco à alma do orador.

Voltemos agora a *Timeu*. No passo 27a, durante a exposição do programa de discursos que as personagens prepararam em retribuição ao discurso proferido por Sócrates no dia anterior, Crítias menciona que *Timeu* deveria ser o primeiro a falar por ser, dentre os interlocutores, “o mais entendido em astronomia e o que mais se empenhou em conhecer a natureza do mundo”⁸⁹. Na *República*, no âmbito de uma exposição sobre quais ciências conduziriam para a contemplação do Ser e da verdade e, com isso, proporcionariam um alçar sobre o mundo da geração e das

⁸⁷ BARBOSA, Edimilson Carvalho. *O Sentido da Expressão “Igualdade Geométrica” no Diálogo Górgias de Platão*. Orientador: Carolina de Melo Bomfim Araújo. 2014. 176f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <<https://ppglm.files.wordpress.com/2008/12/mestrado-edmilson-carvalho-barbosa.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2023.

⁸⁸ PLATÃO. *Górgias*. §460b.

⁸⁹ PLATÃO. *Timeu*. §27a3-5. “ἄτε ὄντα ἀστρονομικότατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντός εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον”.

aparências, Sócrates estabelece uma espécie de currículo que, na literatura platônica, ficou conhecido como o currículo do filósofo.

A primeira destas ciências seria a aritmética (ἀριθμητική), a responsável pela distinção do um, do dois, e do três⁹⁰. A segunda seria o cálculo (λογιστική), responsável pela aprendizagem da interação entre os números. A terceira seria a geometria (γεωμετρική), a ciência relativa ao “conhecimento do que existe sempre”⁹¹ e que “serviria para atrair a alma para a verdade e produzir o pensamento filosófico, que leva a começar a voltar o espírito para as alturas e não cá para baixo, como agora fazemos, sem dever”⁹². A quarta ciência seria aquela relativa “aos sólidos em movimento”⁹³, que diria respeito às três dimensões e a tudo que tem profundidade. Esta, como provavelmente não era conhecida no tempo de Sócrates, fica inominada, mas sabe-se hoje que se trata da estereometria. A quinta e última seria, portanto, a astronomia (ἀστρονομία), relativa ao “movimento das profundidades”⁹⁴.

Levando-se em consideração a ordem das ciências elencadas por Sócrates na *República*, então se pode entrever que por ser educado em astronomia a personagem Timeu, muito provavelmente, também teria sido educada em todas as outras ciências. Assim, ao mencionar que Timeu alcançou “o ponto mais alto de toda a filosofia”, Sócrates também estaria aludindo à formação de Timeu, formação essa que teria sido a responsável por forjar um *ethos* nobre, honrado. Versado em astronomia e geometria, Timeu seria o tipo de rétor que, no âmbito do *Górgias*, Sócrates diz que jamais foi visto. Um rétor capaz de selecionar cuidadosamente os elementos do seu discurso a fim de que esses se adéquem e harmonizem entre si formando um todo arranjado. Um arranjo discursivo que seria a expressão de uma homologia entre o objeto do discurso, o cosmo físico como um arranjo, e o cosmo discursivo, construído como um organismo tão vivo⁹⁵ quanto o imenso ser vivo (ζῷον)⁹⁶ que expressa. Se em seu discurso Timeu narra que “a forma adequada ao ser-vivo que deve compreender em si mesmo

⁹⁰ PLATÃO. *República*. §522c.

⁹¹ PLATÃO. *República*. §527b7-8. “τοῦ γὰρ αἰεὶ ὄντος ἡ γεωμετρικὴ γνῶσις ἐστίν”.

⁹² PLATÃO. *República*. §527b9-11. “ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἶη ἂν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας πρὸς τὸ ἄνω σχεῖν ἃ νῦν κάτω οὐ δεόν ἔχομεν”.

⁹³ PLATÃO. *República*. §528a9-b1. “ἐν περιφορᾷ ὃν ἤδη στερεὸν λαβόντες”.

⁹⁴ PLATÃO. *República*. §528e1. “φορὰν οὐσαν βάθους”.

⁹⁵ PLATÃO. *Fedro*. §264c3-4. “δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ”.

⁹⁶ PLATÃO. *Timeu*. §33b2.

todos os seres vivos será aquela que compreenda em si mesma todas as formas”⁹⁷, então justifica-se o uso de diferentes tipos de linguagens. A começar pelo *eikos mythos* ou *eikos logos* que faz lembrar o âmbito da poesia arcaica, passando pelo uso de termos eminentemente metafísicos, tal como aqueles encontrados nos chamados pensadores originários, seguidos de uma linguagem que faz um uso altamente complexo tanto de números quanto de figuras geométricas, como Pitágoras, passando por um debate que em muitos momentos se vale de termos, como já proposto, que advêm do *locus* retórico. Assim, a forma do texto filosófico, bem com sua linguagem, se mostra, tal como o mundo que visa expressar, como extremamente viva, e parece se nutrir de toda a cultura grega vigente à época, fazendo com que o texto respire junto a cada pensador lido ou ouvido por Platão.

Por isso a cosmologia platônica não é uma cosmologia apenas porque trata da origem e do desenvolvimento do Universo, mas o contrário, isso é, trata da origem e do desenvolvimento do Universo porque se apresenta como um discurso sabiamente arranjado, oriundo do intelecto de um rétor que, tal como o demiurgo que narra, parece guiado por uma racionalidade (*logos*) efetivamente capaz de criar uma ordem (*kósmos*). Se o *Fedro* nos diz que a retórica é “a arte de conduzir as almas por meio da palavra”⁹⁸, então só uma alma cósmica, a alma de Timeu, estaria apta a produzir um discurso vivo e animado⁹⁹ (ζῶντα καὶ ἔμψυχον), homólogo ao mundo e, nesta homologia, conduzir a alma do cosmo por intermédio da palavra.

Por ser *κατα φύσιν*, isto é, por se tratar de um discurso que apresenta uma relação de homologia entre a natureza do mundo físico e a natureza discursiva, a poesia do *Timeu* estaria apta a produzir na alma dos ouvintes o arranjo responsável por formar aquilo que, no âmbito do *Górgias*, Sócrates denomina como “legítimo e lei” (νόμιμόν τε καὶ νόμος). Nesse sentido, o *Timeu* também pode ser interpretado como uma resposta de Platão à cisão entre *nómos* e *physis*, fazendo emergir do discurso uma lei independente da vontade humana e pautada, a rigor, nos movimentos astronômicos, i.e., na *physis*. É desse modo que, tal como

⁹⁷ PLATÃO. *Timeu*. §33b2-4. “τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ζῶα περιέχειν μέλλοντι ζῶῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὐτῷ πάντα ὅποσα σχήματα”.

⁹⁸ PLATÃO. *Fedro*. §261a7-8. “Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων”.

⁹⁹ PLATÃO. *Fedro*. §276a8.

a epígrafe retirada de Guimarães Rosa, o caráter do homem (Timeu), a linguagem, e a vida aparecem, com Platão, como uma coisa só.

3.4.

O *Timeu* como poesia noética em Platão

No que concerne a esta tese, a apreciação do *Timeu* como uma forma de poesia noética não é arbitrária, mas antes leva em consideração três aspectos importantes da descrição que a personagem Timeu faz a respeito da criação do cosmo. O primeiro deles, contido no passo 28c3, diz da caracterização que Timeu faz do demiurgo responsável pela geração do mundo como “criador e pai” (ποιητής καί πατήρ). O segundo aspecto, encerrado no passo 29b1-2, comunica o estatuto onto-epistêmico do cosmo criado pelo demiurgo ao descrevê-lo como “uma imagem de algo (εικόνα τινός)”¹⁰⁰. E finalmente o terceiro, relativo ao relacionamento entre o criador e a obra criada, encontra-se nos passos 30b7-c1, onde a personagem relata que “este mundo, que é, na verdade, um ser dotado de alma e de intelecto, foi gerado (γενέσθαι) pela providência (πρόνοιαν) do deus”¹⁰¹.

Começemos pelo último ponto. Embora a tradução de Rodolfo Lopes para a língua portuguesa verta corretamente o texto grego em “foi gerado pela providência do deus”, em primeiro lugar há que se notar que o uso do vocábulo *genésthai* (γενέσθαι), aoristo médio infinitivo de *gígnomai* (γίγνομαι), parece retirar da geração promovida pelo demiurgo o caráter temporal da ação. Se o cosmo é “uma imagem”, então a temporalidade verbal sugere que é esta imagem a responsável por instalar a dimensão cronológica, não fazendo sentido pensar, sob este viés, em termos de antes ou depois, advérbios que exprimem noções de tempo. Assim, nem havia tempo, nem não havia tempo. Tal argumento parece se coadunar com a narração que a personagem Timeu tece, alguns passos adiante, de que o tempo e o céu foram gerados juntos¹⁰².

Mas também é interessante notar que esta imagem, o cosmo, é descrita por Timeu como uma “imagem de algo” (εικόνα τινός), e aqui retomamos o segundo

¹⁰⁰ PLATÃO. *Timeu*. §29b1-2. “τὸν κόσμον εἰκόνα τινός εἶναι”. [Tradução de Rodolfo Lopes]

¹⁰¹ PLATÃO. *Timeu*. §30b7-c1. “τόνδε τὸν κόσμον ζῶν ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν”.

¹⁰² PLATÃO. *Timeu*. §38b6. “Χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν”.

aspecto supracitado. Ora, se a geração da imagem celeste é a responsável pela instalação da dimensão cronológica, então como é possível que ela seja, propriamente, uma imagem de algo, haja vista que para algo ser é preciso que seja em um tempo e espaço? Qual é o referente da imagem que o cosmo é? Nos passos 27d6-28a1, ainda no âmbito dos pressupostos, Timeu propõe, segundo a sua própria opinião (κατ' ἐμὴν δόξαν)¹⁰³, uma primeira distinção ou divisão (διαίρεση)¹⁰⁴ sob a forma de pergunta: o que é aquilo que é sempre (τί τὸ ὄν ἀεί), mas não é gerado (γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), e o que é aquilo que por um lado sempre está em geração (καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί), mas nunca é (ὄν δὲ οὐδέποτε)?¹⁰⁵.

Este passo é assaz importante na medida em que a personagem reconhece, posteriormente, que caso outra pessoa veja (βλέψας)¹⁰⁶ a questão de outro lugar, ou seja, caso adote outros pressupostos ou realize uma divisão distinta, necessariamente formará outra opinião (ἕτερα δοξάσει)¹⁰⁷ a respeito da questão. Assim, ao prestar atenção à divisão que a personagem realiza, vê-se que a estratégia linguística promove um ganho onto-epistêmico, e o uso da interrogação no trecho cumpre uma dupla função.

¹⁰³ PLATÃO. *Timeu*. §27d5.

¹⁰⁴ No passo 267d5-7 do *Sofista*, a personagem do Estrangeiro de Eléia argumenta, junto ao interlocutor Teeteto, que “entre os antigos havia uma velha preguiça acerca da divisão dos gêneros em espécies (τῶν γενῶν κατ'εἶδη διατρέσεως), a ponto de ninguém tentar fazer divisões (διαιεῖσθαι)”. Conforme se nota no diálogo, o método da *diárese* possibilitará com que o Estrangeiro de Eléia reúna posições ontológicas consideradas antitéticas em uma espécie de terceira via através do “entrelaçamento das formas” (συμπλοκὴν τῶν εἰδῶν, 259e5-6), caminho imperscrutável no âmbito da tradição precedente. No *Político*, 284e1-285c1, ao discorrer com uma personagem intitulada de Sócrates neófito, o Estrangeiro propõe dividir (διαίρω) a arte da medida (μετρητικὴ) em duas, “colocando numa das secções todas as artes em que o número, a extensão, a profundidade, a largura e a velocidade se medem pelos seus contrários, e na outra as que se regulam pela justa medida, a conveniência, a oportunidade, o necessário e tudo o mais que tem a sede no meio, a igual distância dos extremos”. Posteriormente, ressalta que muitos sábios pensam estar dizendo coisas engenhosas quando afirmam que “todas as obras participam da medida”. Contudo, por não estarem acostumados “a dividir por formas o que investigam (τὸ μὴ κατ'εἶδη συνειθίσθαι σκοπεῖν διαιρουμένων)”, terminam por não perceber que aproximam coisas dessemelhantes, e afastam outras semelhantes, e ademais são incapazes de reunir tudo em um conjunto de semelhanças “e de os abranger na essência de um só gênero (γένους τινὸς οὐσίᾳ)”. Assim, dependendo de qual seção da divisão se investigue, se encontrará “duas espécies de arte de medir (δύο γένη τῆς μετρητικῆς)”. No *Timeu*, também a *diárese* inicial da personagem encaminha a solução ontológica apresentada e parece articular posições tradicionalmente divergentes. Cf.: PLATÃO. *Sofista*. Lisboa, PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. [Tradução de Henrique Murachco e Juvino Maia Jr.]; PLATÃO. *Político*. Pará: Ed. UFPA, 1980. [Tradução de Carlos Alberto Nunes]. Sobre a expressão “*symplokén tón eidón*” ver: CORDERO, Néstor Luis. *Platón contra Platón: la autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Buenos Aires, ARG: Biblos, 2016. pp. 167-173.

¹⁰⁵ PLATÃO. *Timeu*. §27d6-28a1.

¹⁰⁶ PLATÃO. *Timeu*. §55d6.

¹⁰⁷ PLATÃO. *Timeu*. §55d6.

Em primeiro lugar, importa notar que Platão parece ter armado a estrutura da sentença supracitada como um quiasma (X)¹⁰⁸, na medida em que “o que é sempre (τί τὸ ὄν ἀεί)” encontra o seu simétrico negativo em “mas é nunca (ὄν δὲ οὐδέποτε)”; e o “mas não é gerado (γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον)”, é espelhado positivamente por “e que por um lado sempre está em geração (καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί)”. Em segundo lugar, o emprego do pronome interrogativo *tí* (τί) parece ter a função de colocar em relação os dois termos maiores da proposição, as duas temporalidades sempre (ἀεί) distintas, o ser sempre (τὸ ὄν ἀεί) e o que está sempre em geração (τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί).

Ao fazer isso, Timeu afirma implicitamente que tanto o ser sempre (τὸ ὄν ἀεί), como o que está sempre em geração (τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί) perfazem um “quê” (τις), algo que é e que, portanto, é passível de ser pensado e descrito em termos de isso ou aquilo. Sob este viés, o modo do relacionamento entre o ser sempre e o que está sempre em geração é trasladado por Timeu da abstração (pensamento) à realidade (argumento-imagem), sendo por isso convertido no referente de todo o cosmo gerado, e o *tí* (τί) que os qualifica sob o *modus* interrogativo cumpre a sua segunda função, a de responder afirmativamente à referência, ao “de” (τινός) da imagem. Conforme o trecho permite entrever, o referente do cosmo, esta “imagem de algo” (εἰκόνα τινός), encontra-se no ponto de articulação entre o ser sempre e o que está sempre em geração, ou mais propriamente, no espaço mental demiúrgico que os articula.

Por isso a palavra com a qual Timeu descreve a criação do mundo pelo demiurgo, no passo 30b7-c1 supracitado, traduzida por Rodolfo Lopes para a

¹⁰⁸ Segundo Simônides de Cós, “a pintura é uma poesia silenciosa e a poesia uma pintura falante”. Para além do ser e do devir, no passo 52a8, a personagem Timeu alude a um “terceiro gênero que é sempre: o lugar (τρίτον δὲ αὐτῷ γένος ὄν τὸ τῆς χώρας ἀεί)”. No *Timeu*, a forma da linguagem doa às imagens apresentadas o seu conteúdo significativo. Nesse sentido, a estrutura quiasmática da divisão proposta por Timeu, bem como a interpolação do advérbio sempre (ἀεί), parecem falar e prenunciar a *khôra* (χώρα), na medida em que o pensamento da personagem é o responsável por articular a argumentação. Tal como o terceiro gênero que é sempre (χώρα), que articula em si e põe em movimento o ser (ὄν) e o devir (γένεσις), a mente de Timeu, em sua divisão argumentativa quiasmática, também coloca em movimento gráfico-semântico o ser e o devir, só que em um espaço noético. Se, tal como considera Ezra Pound, poesia é a “linguagem carregada de significado até o máximo grau possível”, então também cada letra ou fonema é passível de ser interpretado e exprime um significado particular que contribui para o todo. Assim, a letra inicial da palavra grega χώρα, o khi (χ), não deve ser considerada, no *Timeu*, como meramente um sinal gráfico. A própria forma da letra grega khi (χ) indica, em um condensado gráfico, a sinestesia que a χώρα imprimirá ao ser e ao devir, entrecruzando-os a partir de um ponto axial, gesto que Timeu dá a ver nos passos 36a1-e1, a partir do ajuste das órbitas do Mesmo (αὐτότης) e do Outro (ἕτερος). Cf.: POUND, Ezra. *ABC da literatura*. São Paulo: Editora Cultrix, 2006. p. 40. [Tradução de Augusto de Campos e José Paulo Paes]

língua portuguesa como “providência”, em grego é *prónoia* (πρόνοια), e a imagem do mundo é gerada através da providência do deus (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν). Segundo a etimologia sugerida pelo vocábulo grego, *prónoia* (πρόνοια) é uma palavra cujo prefixo pró (πρό), que majoritariamente indica algo anterior ou prévio - seja no espaço ou no tempo -, é adicionado ao substantivo *nous* (νοῦς), que tendencialmente é usado para descrever alguma ação ou movimento relativo ao intelecto ou à mente. Tal como o vocábulo em língua portuguesa indica, a *prónoia* parece descrever uma espécie de pró-vidência, algo que se mostra previamente ou que se antevê, e nesse sentido antecipa perfeitamente a metáfora visual apresentada por Timeu quando diz que, ao fabricar o mundo, o demiurgo “rô os olhos no que é eterno” (πρὸς τὸ αἰδίον ἔβλεπεν)¹⁰⁹, sendo “apreensível pela razão e pelo pensamento” (πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιληπτὸν)¹¹⁰.

Como o demiurgo olha para o que está, a rigor, aquém e além do tempo cronológico, algo inscrito na dimensão do sempre (ἀεί), somente um tipo de intelecto capaz de antever ou prever, de imaginar previamente, pode captá-lo. Assim a cosmologia platônica descreve o surgimento do cosmo como a exteriorização de um intelecto reflexivo, através da *prónoia* do demiurgo que, antevendo, gera uma imagem mental, mentada de acordo com a eternidade (αἰδίος) e que, em um duplo, continuará eternamente em geração. Nesse sentido, se o demiurgo é descrito por Timeu como um criador e pai (ποιητής καὶ πατήρ), o produto do seu pensamento - o cosmo como uma imagem gerada -, pode ser caracterizado, de forma lata, como uma poesia (ποίησις) noética, isso é, como a criação resultante da *prónoia* demiúrgica, um *kósmos noetós*.

Desse modo, o que os usos verbais sugerem, e a escolha cuidadosa dos vocábulos indicam é que, no *Timeu*, a forma da linguagem, isso é, a sua materialidade física, antecipa e semantiza o conteúdo das imagens. O significado, para além de mero conteúdo verbal exposto, surge a partir de um gesto de imantação noética, onde a física da linguagem doa sentido às imagens narradas, e a metafísica da língua aparece racionalmente encarnada no conteúdo

¹⁰⁹ PLATÃO. *Timeu*. §29a3.

¹¹⁰ PLATÃO. *Timeu*. §29a6-7.

“verbivocovisual”¹¹¹. Sob este viés, Luc Brisson tem certa razão ao comentar que, no *Timeu*, Platão responde ao problema da “participação das coisas sensíveis nas formas inteligíveis”¹¹². Mas talvez seja mais preciso dizer que, no *Timeu*, Platão oferece uma resposta formal ao problema das formas, e a poesia noética surge como um cosmo literário onde as Ideias ganham corpo e aparecem no dorso do texto.

Logo após a qualificação do cosmo criado pelo demiurgo, no passo 29b1-2, a personagem Timeu propõe uma segunda divisão (διαίρεση), agora não mais relativa ao estatuto ontológico do cosmo criado, mas à natureza do discurso capaz de narrá-lo. Assim, no passo 29b2-c3, relata que:

em tudo, o mais importante é começar pelo princípio, de acordo com a natureza (κατὰ φύσιν ἀρχήν). Deste modo, no que diz respeito a uma imagem (εἰκόνας) e ao seu arquétipo (παραδείγματος) temos de distinguir (διοριστέον) o seguinte: os discursos (λόγους) explicam aquilo que é seu congêneres (συγγενεῖς). Por isso, os discursos claros, estáveis e invariáveis explicam, com a colaboração do intelecto (μετὰ νοῦ), o que é estável e fixo – e tanto quanto convém aos discursos serem irrefutáveis e insuperáveis, em nada devem afrouxar esta relação. Em relação aos que se reportam ao que é copiado do arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verossimilhança e analogia; conforme o ser (οὐσία) está para o devir (γένεσιν), assim a verdade (ἀλήθεια) está para a crença (πίστιν)¹¹³.

Se, tal como a personagem menciona, “o mais importante é começar pelo princípio, de acordo com a natureza”, voltemos para o início do discurso de Timeu, compreendido entre os passos 27c1-27d5. Em primeiro lugar, Timeu

¹¹¹ O termo, emprestado da poesia concreta, visa chamar atenção para a tripla dimensão das palavras, a saber: “gráfico-espacial, acústico-oral, conteudística”. Nesse sentido, embora a ontologia platônica possa ser perquirida a partir de cada dimensão isolada, são as relações entre elas que a dão a ver em sua complexidade. A letra do texto, como uma pintura, a acústica do texto, como uma música, e o conteúdo do texto, como uma semântica, performam, em suas relações mútuas, um “discurso como um organismo vivo, com um corpo próprio (λόγον ὡσπερ ζῶον σῶμά τι ἔχοντα αὐτόν)”. Cf.: CAMPOS, Haroldo de. *olho por olho a nu*. In.: CAMPOS, Augusto de.; CAMPOS, Haroldo de.; PIGNATARI, Décio. *Teoria da Poesia Concreta: Textos críticos e manifestos (1950-1960)*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1975. p. 47.; PLATÃO. *Fedro*. §264c2-3. [Tradução de Carlos Alberto Nunes]

¹¹² BRISSON, Luc. *A “Matéria” e a “Necessidade” no Timeu de Platão*. In.: *Hypnos*, n. 28, 2012, pp. 18-30. Disponível em: <<https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/193>>. Acesso em: 03.Jun.2024. [Tradução de Rachel Gazolla]

¹¹³ PLATÃO. *Timeu*. §29b2-c3. “μέγιστον δὴ παντὸς ἄρξασθαι κατὰ φύσιν ἀρχήν. ὧδε οὖν περὶ τε εἰκόνας καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν ἐπὶ εἰσὶν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμου καὶ ἀμεταπτώτου – καθ’ ὅσον οἶόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικητοῖς, τούτου δὲ μὴδὲν ἐλλείπειν – τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνας εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας· ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια”.

chama a atenção para a necessidade, entre aqueles que participam (μετέχουσιν) da temperança (σωφροσύνη)¹¹⁴, de invocar (καλέω)¹¹⁵ um deus. Após a invocação, roga para que o seu discurso esteja de acordo com o intelecto (κατὰ νοῦν)¹¹⁶ dos deuses e deusas e, finalmente, diz que irá expor (ἐνδείκνυμι)¹¹⁷ aquilo que tem em mente (διανοοῦμαι)¹¹⁸ sobre o assunto.

É importante notar que se o cosmo físico é gerado através da *prónoia* (πρόνοια) do demiurgo¹¹⁹, o discurso de Timeu, segundo o relato da própria personagem, é analogamente gerado segundo uma espécie de *diánoia* (διάνοια), um pensamento que parece o atravessar (διανοοῦμαι) e que ele se esforçará em fazer aparecer, em mostrar (ἐνδείκνυμι) em palavras, em provar. O segundo aspecto a ser considerado é que se o cosmo é descrito como uma imagem (εἰκόνα)¹²⁰, então também o discurso relativo a esta imagem, para que seja congênere (συγγενής) a ela, deve manter “com essa cópia uma relação de verossimilhança e analogia” (εἰκόνοσ εἰκότασ ἀνά λόγον). Desse modo, Timeu oferece a Sócrates, bem como aos interlocutores Crítias e Hermócrates, um mito plausível (εἰκόσ μῦθοσ)¹²¹ que, conforme se pode observar, está desde o princípio de acordo com a natureza (κατὰ φύσιν ἀρχήν) de um cosmo que é imagem.

Mas não apenas isso. Também importa perceber que Timeu fala em primeira pessoa, eu (ἐγώ). Assim, logo após a invocação aos deuses¹²², lê-se: “que eu (ἐγώ) exponha (ἐνδειξαίμην) da melhor forma possível o que penso sobre o assunto que tenho perante mim”¹²³. Mais uma vez, embora a tradução de Rodolfo Lopes para a língua portuguesa esteja correta, com a escolha da palavra “exponha” para traduzir ἐνδειξαίμην, perde-se a sugestão da palavra grega, que no trecho parece qualificar o tipo de exposição que a personagem fará. Derivada do verbo *endeiknumi* (ἐνδείκνυμι), que a princípio se poderia traduzir por expor, indicar ou mostrar, ἐνδειξαίμην sugere o envolvimento pessoal de Timeu na

¹¹⁴ PLATÃO. *Timeu*. §27c2.

¹¹⁵ PLATÃO. *Timeu*. §27c3.

¹¹⁶ PLATÃO. *Timeu*. §27c7.

¹¹⁷ PLATÃO. *Timeu*. §27d4.

¹¹⁸ PLATÃO. *Timeu*. §27d3.

¹¹⁹ PLATÃO. *Timeu*. §30b8-c1.

¹²⁰ PLATÃO. *Timeu*. §29b2.

¹²¹ PLATÃO. *Timeu*. §29d2.

¹²² PLATÃO. *Timeu*. §27c3.

¹²³ PLATÃO. *Timeu*. §27d3-4. “ἐγὼ δὲ ἧ̃ διανοοῦμαι μάλιστα' ἂν περὶ τῶν προκειμένων ἐνδειξαίμην”. [Tradução de Rodolfo Lopes]

questão, uma exposição ou indicação na qual aquilo que a personagem tem em mente (διανοοῦμαι) se torna a hora e o lugar (ἐν) do que se vai mostrar (δείκνυμι).

Desse modo, a lógica surgida nos limites do *Timeu* é, a rigor, poética, pois está deliberadamente ocupada com a produção de imagens mentadas que são cuidadosamente trazidas à tona e entrelaçadas a fim de promover a racionalidade crítico-filosófica. Se nos for permitido um paralelo curioso, será possível usar as palavras de Vico para a lógica exposta pela personagem Timeu, que “vai recolher as suas provas, não já de fora, mas de dentro das modificações da própria mente de quem medita”¹²⁴. Trata-se de um discurso plausível (εἰκός), que deve ter o seu valor de verdade considerado em relação às premissas intrínsecas à realidade interna ao texto. Tudo o que Timeu pode oferecer aos seus convivas é a sua própria opinião (κατ' ἐμὴν δόξαν)¹²⁵ sobre o assunto, conforme diz que fará, por exemplo, antes da *diárese* inicial (27d6-28a1), acima comentada.

Contudo, é preciso lembrar que Timeu não é qualquer pessoa e, desse modo, a sua opinião também não é qualquer uma. Ao fazer a apresentação da personagem perante os outros interlocutores, Sócrates também emite a sua opinião pessoal sobre ele. Conforme foi esclarecido anteriormente, ele relata que Timeu “recebeu as maiores das honras naquela cidade [Lócride], e, na minha opinião (κατ' ἐμὴν δόξαν), alcançou o ponto mais alto de toda a filosofia”¹²⁶. No *Timeu* - diferentemente do *Íon*, da *Apologia*, do *Górgias*, da *República*, do *Teeteto* ou do *Fedro*, diálogos onde Platão, via Sócrates, explicitamente trata da produção literária ou poética -, Sócrates não só não faz uso da refutação (ἔλεγχος), da ironia (εἰρωνεία), ou da oposição (ἐναντίωσις), como apresenta a personagem Timeu de modo extremamente elogioso e respeitoso. Ademais, também irá acolher com admiração¹²⁷ todo o prêmio que o poeta (ποιητής)¹²⁸ Timeu fará, bem como o seu subsequente monólogo, ainda que tudo estivesse baseado apenas no modo como a personagem Timeu vê o mundo e nas opiniões que formara a respeito dele.

¹²⁴ VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. §374. Coimbra, PT: Fundação Calouste Goulbenkian, 2005. [Tradução de Jorge Vaz de Carvalho]

¹²⁵ PLATÃO. *Timeu*. §25d5.

¹²⁶ PLATÃO. *Timeu*. §20a3-5. “τὰς μεγίστας μὲν ἀρχὰς τε καὶ τιμὰς τῶν ἐν τῇ πόλει μετακεχειρίσται, φιλοσοφίας δ' αὖ κατ' ἐμὴν δόξαν ἐπ' ἄκρον ἀπάσης ἐλήλυθεν”.

¹²⁷ PLATÃO. *Timeu*. §29d5. “τὸ μὲν οὖν προοίμιον θαυμασίως ἀπεδεξάμεθά σου”.

¹²⁸ PLATÃO. *Crítias*. §108b5.

Além disso, o segundo aspecto a ser considerado, caso se admita que o *Timeu* constitui um poema noético, será possível dizer que, à imagem da passagem aqui analisada, o tipo de persuasão efetuada por ele também seria uma persuasão frênica (πειθοῦς ἔμφορονος)¹²⁹. Lembremos mais uma vez do passo 47e5-48a5:

De facto, a geração deste mundo resulta de uma mistura engendrada por uma combinação de Necessidade (ἀνάγκη) e Intelecto (νοῦς). Mas, como o Intelecto dominava a Necessidade, **persuadindo-a** (πείθειν) a orientar para o melhor a maioria das coisas devidas, foi deste modo (através da cedência da Necessidade a uma **persuasão frênica** (πειθοῦς ἔμφορονος)) que o universo foi constituído desde a sua origem (ἀρχή)¹³⁰. (Grifo nosso)

Timeu descreve a gênese (γένεσις) do cosmo como o gesto de um intelecto persuasivo que, conforme analisado, diz respeito à mente do demiurgo. Mas não se trata de uma persuasão qualquer. Antes, o tipo de persuasão exercida parece qualificar, em um duplo, tanto a singularidade do agente, quanto a qualidade da ação exercida por ele. Em que sentido? Nesta relação entre ato e efeito, ou entre agente e paciente, o que aparece e parece é um tipo específico de persuasão, uma persuasão frênica (πειθοῦς ἔμφορονος), *medium* da ação de um Intelecto que atua tal qual um arconte (ἄρχοντες)¹³¹ ao persuadir a Necessidade e “orientar para o melhor a maioria das causas devidas”.

Nesse sentido, se no passo 48a4-5 a palavra *emphronos* (ἔμφορονος) qualifica o tipo de persuasão promovida pelo intelecto, no passo 36e4 *emphronos*

¹²⁹ PLATÃO. *Timeu*. §48a4-5.

¹³⁰ PLATÃO. *Timeu*. §47e5 - §48a5. “Μεμειγμένη οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη: νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταῦτη κατὰ ταῦτά τε δι’ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορονος οὕτω καὶ ἄρχας συνίστατο τὸδε τὸ πᾶν”. [Tradução de Rodolfo Lopes levemente modificada]

¹³¹ Segundo Marcel Detienne, “[...] até uma data tardia (sécs. VI e V), uma cidade como Atenas mantinha um rei arconte, cuja principal função era a administração de todos os sacrifícios instituídos pelos antepassados e do conjunto de atos rituais que garantem o funcionamento harmonioso da sociedade”. DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Chigago, USA: The University of Chicago Press, 1989. p. 3. Conforme a exposição de *Timeu*, o Intelecto arconte, de modo análogo, também será o responsável por garantir o funcionamento harmonioso do ser-vivo que o cosmo é. Assim, persuade a Necessidade na medida em que é capaz de resguardar na alma do mundo um “movimento circular que gira no mesmo local (καὶ τῇ κατὰ ταῦτὰ ἐν ταῦτῳ περιγομένη κινήσει περίξ αὐτὰς ἔλαβεν)”. Este movimento, “mais afim ao intelecto (νοῦς) e ao pensamento (φρόνησις)”, faz com que a alma do mundo, ao girar em torno de si mesma, dê início “ao começo divino de uma vida inextinguível e racional (ἔμφορονος) para todo o sempre”. Ademais, não se pode deixar de notar a relação étimo-fônica existente entre ἄρχοντος e ἀρχή. Sob este viés, somente um arconte poderia conduzir a alma do mundo desde a sua origem (ἀρχή). PLATÃO. *Timeu*. §34a2; §36c2-3; §36e4-5. [Tradução de Rodolfo Lopes]

é empregada por Timeu para caracterizar um tipo específico de vida (βίος), a vida dos deuses, gerada pela alma ao “girar em torno de si mesma”¹³². Esta é, segundo a personagem, uma “vida inextinguível e racional (ἔμφορονος)”¹³³. Mas tampouco a vida dos deuses é a única que existe, e em um cosmo que traz a marca da geração (γένεσις), também os “seres vivos divinos (ζῶα θεῖα ὄντα)”¹³⁴ são apenas um gênero (γένος)¹³⁵ dentre as outras formas (εἶδος)¹³⁶ de vida que, a rigor, são quatro segundo Timeu: a celeste, a alada, a aquática, e a terrestre, sendo que nesta última está alocada a forma humana¹³⁷.

Se todos os seres vivos, incluindo o próprio cosmo, são gerados e, por isso, estão em relação de congeneridade, qual seria a singularidade, a característica própria da vida dos deuses que faz com que ela seja qualificada como *emphronos* (ἔμφορονος), à diferença das outras três formas de vida? Ao descrever a criação da forma de vida divina, Timeu narra que:

O deus construiu-a na sua maioria a partir do fogo, para que fosse a mais brilhante e a mais agradável à vista, e, de modo a ser semelhante ao universo, fê-la redonda. Atribuiu-a à inteligência do supremo (τοῦ κρατίστου φρόνησιν) de modo a segui-lo (συνεπόμενον), e distribuiu-a em círculo por todo o céu, a fim de que fosse um verdadeiro adorno bordado em toda a sua extensão. Atribuiu dois movimentos a cada uma das divindades: um uniforme e no mesmo local (τὴν μὲν ἐν ταύτῳ κατὰ ταυτά), para que cada uma reflectisse sempre da mesma forma sobre o mesmo (περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοομένῳ), e outro dirigido para a frente (τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν), pois cada uma delas é dominada pela órbita do Mesmo e do Semelhante (ὑπὸ τῆς ταυτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ). Em relação aos outros cinco movimentos, as divindades mantêm-se imóveis e em repouso, para que cada uma delas seja o mais perfeita possível. Foram estes os motivos (αἰτίας) pelos quais foram gerados (γένονεν) todos os astros não errantes, seres-vivos divinos e eternos (ζῶα θεῖα ὄντα καὶ ἀίδια καὶ κατὰ ταυτά), que permanecem para sempre imutáveis e a girar sobre si mesmos (ἐν ταύτῳ στρεφόμενα ἀεὶ μένει)¹³⁸.

¹³² PLATÃO. *Timeu*. §36e3-4. “αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη”.

¹³³ PLATÃO. *Timeu*. §36e4. “ἀπαύστου καὶ ἔμφορονος βίου”.

¹³⁴ PLATÃO. *Timeu*. §40b5.

¹³⁵ PLATÃO. *Timeu*. §39e10.

¹³⁶ PLATÃO. *Timeu*. §40a1.

¹³⁷ PLATÃO. *Timeu*. §39e10-40a2.

¹³⁸ PLATÃO. *Timeu*. §40a2-b6. “τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἶη, τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων εὐκυκλον ἐποίησε, τίθησίν τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ συνεπόμενον, νείμας περὶ πάντα κύκλω τὸν οὐρανόν, κόσμον ἀληθινὸν αὐτῷ πεποικιλμένον εἶναι καθ' ὅλον. κινήσεις δὲ δύο προσήμην ἐκάστω, τὴν μὲν ἐν ταύτῳ κατὰ ταυτά, περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοομένῳ, τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν, ὑπὸ τῆς ταυτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς κρατουμένῳ· τὰς δὲ πέντε κινήσεις ἀκίνητον καὶ ἐστός, ἵνα ὅτι μάλιστα αὐτῶν ἕκαστον γένοιτο ὡς ἄριστον. ἐξ ἧς δὴ τῆς αἰτίας γέγονεν ὅσ' ἀπλανῆ τῶν ἄστρον ζῶα θεῖα ὄντα καὶ ἀίδια καὶ κατὰ ταυτά ἐν ταύτῳ στρεφόμενα ἀεὶ μένει”.

Segundo o longo e complexo excerto acima, a inteligência (φρόνησις) é mais forte ou predominante (κράτιστατος) na forma de vida divina graças a sua capacidade de acompanhar ou seguir (συνεπόμενον) um tipo singular de movimento atribuído aos deuses pelo demiurgo. Dominados (κρατουμένω) pelas órbitas do Mesmo e do Semelhante (ταυτοῦ καὶ ὁμοίου περιφορᾶς), os deuses resguardam apenas dois tipos de movimento, “um uniforme e no mesmo local (τὴν μὲν ἐν ταυτῷ κατὰ ταυτά), para que cada uma reflectisse sempre da mesma forma sobre o mesmo (περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένω), e outro dirigido para a frente (τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν)”.

Desse modo, a vida divina pode ser qualificada como *emphronos* (ἔμφρονος)¹³⁹, na medida em que os deuses preservam a forma de movimento própria do “intelecto (νοῦς) e do pensamento (φρόνησις)”¹⁴⁰ do demiurgo, movimento esse que ele apropriadamente conferiu ao corpo do mundo quando ao “pô-lo a girar em torno de si mesmo e no mesmo local, fez com que se movimentasse num círculo, em rotação (διὸ δὴ κατὰ ταυτὰ ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον)¹⁴¹”. Também os deuses são sempre de acordo consigo mesmos e giram sobre si mesmos (ἐν ταυτῷ στρεφόμενα ἀεὶ μένει)¹⁴², resguardando não só o movimento do corpo do mundo mas, sobretudo, da alma do mundo, que os gera ao “girar em torno de si mesma (αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη)”¹⁴³.

Diferentemente das outras três formas de vida - celeste, aquática e terrestre -, dominadas pelas órbitas do Mesmo (ταυτότης) e do Outro (ἕτερος)¹⁴⁴, nos deuses predominam as órbitas do Mesmo (ταυτότης) e do Semelhante (ὁμοιότης)¹⁴⁵, e assim eles pensam sempre o mesmo da mesma forma sobre o mesmo¹⁴⁶ (περὶ τῶν αὐτῶν

¹³⁹ PLATÃO. *Timeu*. §36e4.

¹⁴⁰ PLATÃO. *Timeu*. §34a2.

¹⁴¹ PLATÃO. *Timeu*. §34a3-4.

¹⁴² PLATÃO. *Timeu*. §40b5-6.

¹⁴³ PLATÃO. *Timeu*. §36e3-4.

¹⁴⁴ PLATÃO. *Timeu*. §35a4-39c1.

¹⁴⁵ PLATÃO. *Timeu*. §40b2.

¹⁴⁶ Nas *Memoráveis*, ao relatar um suposto encontro ocorrido entre Sócrates e Hípias, Xenofonte conta que: “Tendo regressado a Atenas, depois de uma longa ausência, Hípias encontrou-se com Sócrates quando este dizia a alguns como era espantoso que se alguém quisesse ensinar outro a ser sapateiro, carpinteiro, ferreiro ou cavaleiro, não teria qualquer dificuldade em saber para onde o mandar a fim de atingir tal propósito – alguns dizem até que se alguém quisesse tornar justo um cavalo ou um boi teria muito quem os ensinasse. Agora, se alguém quisesse aprender, ele próprio, a ser justo ou ensiná-lo a um filho ou a um criado, não saberia onde ir para conseguir. Hípias, ouvindo estas palavras, disse enquanto ria: - Não me digas, Sócrates, que continuas a dizer as

ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ), o que parece indicar que, para Timeu, em uma forma de vida divina, “o mesmo é pensar e ser”¹⁴⁷, pois os pensamentos têm a mesma textura da existência¹⁴⁸, e o corpo dos deuses se move de modo idêntico ao pensar.

Voltemos agora ainda uma vez à questão da persuasão frênica (πειθοῦς ἔμφρονος) e ao trecho relativo a ela, onde se lê que:

o Intelecto (νοῦ) dominava a Necessidade (ἀνάγκης), **persuadindo-a** (πείθειν) a orientar para o melhor a maioria das coisas devenientes, foi deste modo (através da cedência da Necessidade a uma **persuasão frênica** (πειθοῦς ἔμφρονος)) que o universo foi constituído desde a sua origem (ἀρχή)¹⁴⁹.

Ora, se é o tipo de movimento que os deuses descrevem, através das órbitas do Mesmo (ταυτός) e do Semelhante (ὅμοιος), que possibilita que a forma de vida divina seja denominada *emphronos* (ἔμφρονος), então é de se esperar que uma persuasão frênica (πειθοῦς ἔμφρονος) se refira também a um tipo específico de movimento, um movimento pelo qual o Intelecto guia a Necessidade, e por isso importa quem a personagem Timeu é, e o tipo de discurso que é capaz de produzir.

Conforme o próprio Timeu exprõe, ele é um “amante da inteligência e do saber (τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστήν)”¹⁵⁰ que “persegue, por necessidade, as causas primeiras do que na natureza é racional” (ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν)¹⁵¹. Como o demiurgo “é a mais perfeita das causas (ὁ δ’ ἄριστος τῶν αἰτίων)”¹⁵², então se trata de investigar o tipo de racionalidade que esta causa inscreve no cosmo gerado quando primeiro o

mesmas coisas que eu já te ouvi dizer há muito tempo atrás? – E Sócrates: Claro, Hípias, e o que ainda é mais espantoso é que não só digo as mesmas coisas de sempre, como também continuo a falar dos mesmos assuntos (οὐ μόνον ἀεὶ τὰ αὐτὰ λέγω, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν αὐτῶν). Tu, provavelmente, como és sábio em tanta coisa, nunca dizes as mesmas coisas sobre os mesmos assuntos (σὸ δ’ ἴσως διὰ τὸ πολυμαθῆς εἶναι περὶ τῶν αὐτῶν οὐδέποτε τὰ αὐτὰ λέγεις). Nesse sentido, Sócrates seria a expressão de uma vida divina em forma humana, o que se coaduna à consideração que Platão faz na *Apologia* ao colocar na boca da personagem o argumento de que ele filosofa por *theía moira* (θεία μοῖρα). Cf.: XENOFONTE. *Memoráveis*. Livro IV. 4. 5-6. [Tradução de Ana Elias Pinheiro]; PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. §33c6.

¹⁴⁷ PARMÉNIDES. *Poema*. III. 7. “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”.

¹⁴⁸ JEREMIAH, Edward. *The emergency of reflexivity in greek language and thought: From Homer to Plato and beyond*. Tese (Doutorado) – School of Historical Studies, The University of Melbourne.

¹⁴⁹ PLATÃO. *Timeu*. §48a2-§48a5. “νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλείστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι’ ἀνάγκης ἠττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ’ ἀρχὰς συνίστατο τότε τὸ πᾶν”. [Tradução de Rodolfo Lopes levemente modificada]

¹⁵⁰ PLATÃO. *Timeu*. §46d7-8.

¹⁵¹ PLATÃO. *Timeu*. §46d8-e1.

¹⁵² PLATÃO. *Timeu*. §29a5-6.

“esquematisa através de formas e números (πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς)”¹⁵³.

Tal como Anaxágoras, Anaximandro, Empédocles, Parmênides ou Heráclito, o discurso de Timeu também é sobre a natureza (περὶ φύσεως)¹⁵⁴. Mas diferentemente desses, ele se autodescreve como alguém “que se relaciona com as Musas com o intelecto (τῷ μετὰ νοῦ προσχρωμένῳ Μούσαις)”¹⁵⁵. Se, tal como a personagem narra, o deus concedeu aos homens a visão para que “ao contemplar as órbitas do Intelecto no céu, as aplicássemos às órbitas da nossa atividade intelectual (διανοήσεως)”¹⁵⁶, então ele mesmo, Timeu, por ser o “mais entendido em astronomia”¹⁵⁷, como Crítias já o havia apresentado, seria a pessoa mais apta a promover tal gesto.

Embora tudo não passe apenas da sua própria opinião¹⁵⁸, ao narrar aquilo “que tem em mente (διανοοῦμαι)”¹⁵⁹, o que se entremostra não é apenas a mente da personagem, mas todo um movimento intelectual que, estando inscrito no cosmo físico, também inscreve-se no cosmo literário, donde a realidade da linguagem poética não só homologa a realidade física como chega mesmo a subvertê-la e, assim, passa a criá-la. Por isso, logo após terminar o seu longo monólogo, já no âmbito do diálogo *Crítias*, onde se dá a última fala de Timeu, a personagem se refere ao próprio discurso como “um deus agora gerado em palavras”¹⁶⁰.

Importa lembrar que, conforme a descrição de Timeu, para criar o cosmo “o demiurgo põe os olhos no que se mantém sempre de acordo com o mesmo (πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ) e que utiliza como paradigma (παραδείγματι), quando dá a forma (ιδέαν) e os poderes (δύναμιν) ao que cria”¹⁶¹. Assim, o gesto inicial de criação do cosmo não é propriamente intelectual, mas sensível, na

¹⁵³ PLATÃO. *Timeu*. §53b4-5.

¹⁵⁴ PLATÃO. *Timeu*. §27a4.

¹⁵⁵ PLATÃO. *Timeu*. §47d3.

¹⁵⁶ PLATÃO. *Timeu*. §47b6-8. “ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρῆσαιμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως”.

¹⁵⁷ PLATÃO. *Timeu*. §27a3-4.

¹⁵⁸ PLATÃO. *Timeu*. §25d5.

¹⁵⁹ PLATÃO. *Timeu*. §27d3.

¹⁶⁰ PLATÃO. *Crítias*. §106a4. “νῦν δὲ λόγοις ἄρτι θεῶν γεγονότι”.

¹⁶¹ PLATÃO. *Timeu*. §28a6-8. “ὅτον μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ, τοιοῦτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ιδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται”. [Tradução de Rodolfo Lopes levemente modificada]

medida em que o demiurgo olha (βλέπων)¹⁶² para o que se mantém sempre de acordo com o mesmo (πρὸς τὸ κατὰ ταῦτα ἔχον αἰεί). Contudo, Timeu não descreve o demiurgo como uma entidade dotada de corpo, e muito menos de olhos, mas antes através de processos racionais e de ações mentais, tais como *logízomai* (λογίζομαι)¹⁶³, *prónoia* (πρόνοια)¹⁶⁴, e *epínoia* (ἐπίνοια)¹⁶⁵. Nesse sentido, a metáfora sugere que é o intelecto (νοῦς) do demiurgo que olha, e não propriamente os seus olhos. E que, portanto, o que é afetado não é o seu corpo, mas o seu pensamento (φρόνησις).

Linhas atrás, no passo 28a1-2, Timeu já havia advertido os seus interlocutores de que “o que é sempre (τί τὸ ὄν αἰεί)” somente é apreensível “pelo pensamento com o auxílio da razão (τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν)”¹⁶⁶, pois é sempre de acordo com o mesmo (αἰεί κατὰ ταῦτα ὄν). Nesse sentido, o discurso de Timeu sugere que, no que diz respeito ao demiurgo, o pensamento (φρόνησις) equivale à sensibilidade (αἴσθησις), pois surge como a expressão de uma afecção (παθήμα) provocada por algo que, em primeiro lugar, é visível – ainda que mentalmente -, e que em segundo lugar se mantém sempre de acordo com o mesmo (κατὰ ταῦτα ἔχον αἰεί).

Desse modo, veremos no próximo capítulo como a personagem Timeu descreve o processo de assimilação de imagens pelos seres humanos, e como as imagens produzidas pela personagem se destinam a plasmar tanto outra moralidade quanto outra sensibilidade.

¹⁶² Em *O homem na concepção de Homero*, Bruno Snell argumenta que a palavra *βλέπειν* substitui, na prosa mais tardia, a expressão homérica *δέρκεσται*, que “não considera tanto o ver como uma função quanto como a faculdade particular que têm os olhos de transmitir aos sentidos do homem certas impressões”. A metáfora que Platão apresenta parece admitir, precisamente, este sentido. Mas como o demiurgo não possui olhos ou corpo, ela designa um ver com o intelecto, com os olhos da mente e, conseqüentemente, a afecção ou a impressão que este tipo de visão produz. Cf.: SNELL, Bruno. *O homem na concepção de Homero*. In.: SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 3.

¹⁶³ PLATÃO. *Timeu*. §30b1.

¹⁶⁴ PLATÃO. *Timeu*. §30b7.

¹⁶⁵ PLATÃO. *Timeu*. §37d5.

¹⁶⁶ PLATÃO. *Timeu*. §28a1-2

4. O despontar da poesia noética e da persuasão frênica

4.1. A poesia noética e a sensação (αἴσθησις)

*Uma ideia não é uma coisa simples,
como o não é uma sensação¹.*

*A voz lhe disse (uma secreta voz): -
Vai, Alécio, ver. Vê e reflete o visto,
e todos captem por seu olhar o
sentimento das formas que é o
sentimento primeiro - e último - da
vida².*

Em *A Defence of Poetry and Other Essays*, o poeta inglês Percy Shelley
declara que:

Platão era essencialmente um poeta - a verdade e o esplendor das suas imagens e a melodia da sua linguagem são as mais intensas que é possível conceber. Ele rejeitou a medida das formas épicas, dramáticas e líricas, porque procurou despertar uma harmonia em pensamentos despojados de forma e ação, e absteve-se de inventar qualquer plano regular de ritmo que incluísse, sob formas determinadas, as variadas pausas do seu estilo³.

Embora o comentário de Shelley pareça acertado quanto à recusa de Platão em adotar de modo integral as medidas da épica, do drama ou da lírica, parte do esplendor das imagens encontradas no *corpus* platônico parece advir, justamente, da transposição que o filósofo opera junto aos gêneros discursivos de sua época. Conforme argumenta Burnyett, a poesia tinha um papel central na democracia ateniense do século IV a.C, e “a tragédia e a comédia atenienses eram instituições intensamente democráticas, tanto na sua organização como na presença física”⁴.

¹ PESSOA, Fernando. *Textos Filosóficos*, volume 2. Lisboa, PT; Ática, 1968. p. 222.

² ANDRADE, Carlos Drummond de. *O que Alécio vê*. In.: ANDRADE, C. D. de. *Amar se aprende amando*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 27.

³ SHELLEY, Percy Bysshe. *A Defence of Poetry and Other Essays*. p. 9. Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/files/5428/5428-h/5428-h.ht>>. Acesso em: 20. Set. 2024. “Plato was essentially a poet—the truth and splendour of his imagery, and the melody of his language, are the most intense that it is possible to conceive. He rejected the measure of the epic, dramatic, and lyrical forms, because he sought to kindle a harmony in thoughts divested of shape and action, and he forbore to invent any regular plan of rhythm which would include, under determinate forms, the varied pauses of his style”.

⁴ BURNYEAT, M. F. *Culture and Society in Plato's Republic*. In.: KASTELY, James. *The rhetoric of Plato's Republic: democracy and the philosophical problem of persuasion*. Chicaco, USA: The University Press, 2015. p. 187.

Assim, falar em poesia para a sociedade ateniense do quarto século significava falar em política, afirmação que se coaduna, por exemplo, ao lugar dos coros⁵ conferido pelo Estrangeiro Ateniense, em *Leis*.

Nesse sentido, Andrea Nightingale argumenta que a filosofia platônica surgiu do confronto com outros gêneros discursivos que “tinham autoridade e aceitação na Atenas democrática”⁶, gêneros que Platão incorporou em seus diálogos. Ainda segundo Nightingale, “ao visar gêneros discursivos individuais, cada um dos quais com um público e um contexto performativo específicos, Platão marca as fronteiras da filosofia enquanto prática discursiva e social”⁷, uma prática que, conforme James Kastely, também estaria “operando retoricamente para moldar a cultura política”⁸. Mas não só de “retórica ideológica para a *pólis*” ou de “fenômeno de emoção de massa”⁹, tal como reflete Stephen Halliwell, se compõe a poesia para Platão.

Ao discorrer sobre os usos da imagem no cinema, o cineasta russo Andrei Tarkovski argumenta que:

A imagem materializa uma unidade em que elementos múltiplos e diversos são contíguos e se interpenetram. Pode-se falar da ideia contida na imagem, e descrever a sua essência por meio de palavras. Tal descrição, porém, nunca será adequada.

⁵ Segundo a discussão estabelecida pelo Estrangeiro Ateniense, o coro (união de canto e dança), com a sua atuação harmônico-rítmica, cumpriria a função de persuadir e predispor às virtudes a alma das crianças. Assim, a persuasão promovida pela música e pela poesia seria a responsável por instalar na alma dos futuros cidadãos da *pólis* movimentos virtuosamente arranjados, movimentos esses que estando habituados nestas almas podem ser denominados de leis. Em um passo que faz lembrar a discussão travada no âmbito do diálogo *Górgias*, o Estrangeiro Ateniense permite entrever uma concepção de *nómos* que não diz apenas de um conjunto de regras escritas destinadas a orientar a ação de uma determinada comunidade. Tal como Platão expõe, tanto no *Górgias* quanto em *Leis*, a aceitação ou não do conjunto de regras e valores de uma determinada comunidade por um indivíduo não se faz exclusivamente de modo exterior, mas, sobretudo através do arranjo da alma deste indivíduo. Nesse sentido, falar em poesia no século IV grego suscitava outra compreensão daquela que hoje nos advém. Para além de uma prática linguística e de um rito estético-político, a poesia grega era antes uma instituição que, para Platão, serviu de instrumento para o redirecionamento dos apetites vigentes na direção da confecção tanto de uma racionalidade quanto de uma sensibilidade de tipo filosófico-crítica. Cf.: PLATÃO. *Leis*. §652a1-673d6; §700a3-701b3; §809a6-813a3; §814c2-818e2.

⁶ NIGHTINGALE, Andrea W. *Genres in Dialogue*. p. 23.

⁷ NIGHTINGALE, Andrea W. *Genres in Dialogue*. p. 23. “Plato had to match it against genres of discourse that had authority and currency in democratic Athens. By incorporating the text or discourse of another genre into his own dialogues, Plato “defines” his new brand of wisdom in opposition to traditional modes of thinking and speaking. By targeting individual genres of discourse, each of which had a specific audience and performative context, Plato marks the boundaries of “philosophy” as a discursive and as a social practice”.

⁸ KASTELY, James. *The rhetoric of Plato’s Republic: democracy and the philosophical problem of persuasion*. p. 186. “[...] operating rhetorically to help shape political culture”.

⁹ HALLIWELL, Stephen. *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*. In.: KASTELY, James. *The rhetoric of Plato’s Republic: democracy and the philosophical problem of persuasion*. p. 61.

Uma imagem pode ser criada e fazer-se sentir. Pode ser aceita ou recusada. Nada disso, no entanto, pode ser compreendido através de um processo exclusivamente cerebral¹⁰.

Para além do uso demagógico, da *demegoria* (δημηγορία) e da ideologia, tal como Tarkovski descreve, também Platão parece ter percebido o poder plástico de reunião da imagem, bem como a sua capacidade de suscitar emoções que, por seu turno, irão moldar a sensibilidade. Sob este viés, para Platão a poesia não operava apenas na dimensão sócio-política, mas também despontava como um privilegiado instrumento psíquico capaz de conectar desejos e sentimentos individuais ao rol mais amplo de exigências e de interesses da *pólis* ateniense do século IV. Desse modo, Franco Ferrari alenta a tese de que, para Platão:

A teatralidade da poesia não reside no poema considerado como um trecho de linguagem, mas num aspecto da psicologia daqueles que participam na interpretação desse trecho de linguagem (uma descrição que inclui o público): a saber, em sua capacidade de identificação imaginativa com o que é representado¹¹.

Voltando ao *Timeu*, segundo o relato de Timeu, o que está sendo representado é algo não apenas da ordem do mito plausível (εἰκός μῦθος)¹², mas configura uma espécie de “discurso insólito (ἀήθει λόγῳ)”¹³ que exige de seus interlocutores a participação no mesmo tipo de educação da personagem¹⁴. Tal como se encontra ao longo do diálogo, a personagem Timeu é descrita como alguém que, “por natureza e formação (φύσει καὶ τροφῇ)”¹⁵, sabe como filósofos e políticos “se relacionam entre si a falar e a agir”¹⁶. Ademais, Sócrates menciona que Timeu “alcançou o ponto mais alto de toda filosofia”¹⁷, e Crítias o descreve como o “mais entendido em astronomia e o que mais se empenhou em conhecer a natureza do mundo”¹⁸, qualidades que já foram ressaltadas e comentadas nos capítulos anteriores.

¹⁰ TARKOVSKI, Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 48.

¹¹ FERRARI, G. R. F. *Plato and Poetry*. In.: KENNEDY, George (Ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 1. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989. p. 108.

¹² PLATÃO. *Timeu*. §29d2.

¹³ PLATÃO. *Timeu*. §53c1.

¹⁴ PLATÃO. *Timeu*. §53c1-5. “ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ μετέχετε τῶν κατὰ παιδείωσιν ὁδῶν δι' ὧν ἐνδείκνυσθαι τὰ λεγόμενα ἀνάγκη, συνέψασθε”.

¹⁵ PLATÃO. *Timeu*. §20a1.

¹⁶ PLATÃO. *Timeu*. §19e7-8. “προσομιλοῦντες ἑκάστοις πράττειεν καὶ λέγοιεν”.

¹⁷ PLATÃO. *Timeu*. §20a4-5. “φιλοσοφίας δ' αὖ κατ' ἐμὴν δόξαν ἐπ' ἄκρον ἀπάσης ἐλήλυθεν”.

¹⁸ PLATÃO. *Timeu*. §27a3-5. “ἔδοξεν γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μὲν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντός εἰδέναι”.

Mas é interessante notar que embora os tradutores do diálogo com muita frequência optem por traduzir a expressão “*aéthei lógoi* (ἀήθει λόγῳ)” por “modo de expor insólito”¹⁹, “discurso insólito”²⁰, “discurso pouco habitual (discurso poco habitual)”²¹, “discurso não usual (discurso non usuale)”²², “discurso invulgar (discurso inconsueto)”²³, “raciocínio assaz insólito (raisonnement assez insolite)”²⁴, “exposição insólita (exposé insolite)”²⁵, “termos não familiares (unfamiliar terms)”²⁶, “relato inusual (anusual account)”²⁷, “argumento inusual (anusual argument)”²⁸, etc., o relato de Timeu também sugere um tipo de discurso desprovido de *ethos* (ἀ-ήθει), descaracterizado, despersonalizado. A estranheza ou a raridade do relato da personagem se faz ver na medida em que os seus predecessores tentaram explicar a constituição da realidade a partir das múltiplas relações entre os quatro elementos (fogo, ar, água, terra).

Por outro lado, para Timeu, que se autodescreve como um “amante da inteligência e do saber”²⁹ que “persegue, por necessidade, as causas primeiras do que na natureza é racional”³⁰, tais explicações alcançaram apenas aquilo que denomina como “as causas acessórias (τῶν συναϊτίων)”³¹, haja vista que os elementos são corpos que têm profundidade, que por sua vez é constituída pela superfície, “e uma superfície plana é composta a partir de triângulos”³². O que Timeu diz que vai tentar demonstrar não é o modo como os quatro elementos são gerados ou desintegrados, mas as relações de proporção entre os triângulos que os

¹⁹ PLATÃO. *Timeu*. §53c1. Pará, PA: Editora da Universidade Federal do Pará, 1977. [Tradução de Carlos Alberto Nunes]

²⁰ PLATÃO. *Timeu*. §53c1. [Tradução de Rodolfo Lopes]

²¹ PLATÓN. *Timeo*. §53c1.In.: PLATÓN. *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Madrid, ES.: Editorial Gredos, 1992. [Tradução de Francisco Lisi]

²² PLATONE. *Timeo*. §53c1.In.: PLATONE. *Timeo, Critia, Minos*. Torino, IT.: Paravia, 1935. [Tradução de E. Martini]

²³ PLATONE. *Timeo*. §53c1.In.: PLATONE. *Timeo*. Roma, IT.: Fondazione Lorenzo Valla, 2022. [Tradução de Federico M. Petrucci]

²⁴ PLATON. *Timée-Critias*. §53c1. In.: PLATON. *Oeuvres Complètes*. Paris, FR.: Les Belles Lettres, 1985. [Tradução de Albert Rivaud]

²⁵ PLATON. *Timée-Critias*. §53c1. Paris, FR.: Flammarion, 2001. [Tradução de Luc Brisson e Michel Patillon]

²⁶ PLATO. *Timaeus and Critias*. §53c1. London, UK.: Penguin, 1977. [Tradução de Desmond Lee]

²⁷ PLATO. *Timaeus and Critias*. §53c1. Indianapolis, USA.: Hackett Publishing Company, 2000. [Tradução de Donald J. Zeyl]

²⁸ PLATO. *Timaeus and Critias*. §53c1. New York, USA.: Oxford University Press Inc., 2008. [Tradução de Robin Waterfield]

²⁹ PLATÃO. *Timeu*. §46d7-8.

³⁰ PLATÃO. *Timeu*. §46d8-e1.

³¹ PLATÃO. *Timeu*. §46c7.

³² PLATÃO. *Timeu*. §53c7-8. “ἡ δὲ ὀρθὴ τῆς ἐπιπέδου βάσεως ἐκ τριγώνων συνέστηκεν”.

constituem, investigação que se passa através da introdução das médias aritmética e harmônica³³.

Desse modo, cada elemento que antes era descrito como um corpúsculo, uma entidade física, passa agora a ser visto como a expressão de relações aritméticas que, por seu turno, dão a ver formas sólidas geométricas, formas que irão possibilitar com que Platão derive “a priori as propriedades físicas e químicas dos elementos, a partir das propriedades geométricas dos seus blocos de construção”³⁴, em uma simetria criada pelo deus que serve “de referência tanto a cada uma em relação a si mesma, como também em relação às outras, de modo a serem proporcionais”³⁵. Nesse sentido, Anna Marmodoro argumenta que:

[...] um dos principais avanços da metafísica de Platão em relação à de Anaxágoras é o fato de Platão defender que as propriedades são transcendentais, e não seres físicos. É conceitualmente desafiante, para dizer o mínimo, tentar explicar o mundo físico e as suas características através de entidades transcendentais e não físicas; e, no entanto, é exatamente isso que Platão tenta fazer com a sua teoria das formas. Estamos agora em posição de ver que, no *Timeu*, Platão, tal como o entendo, tenta oferecer uma ontologia que faça a ponte entre o transcendente e o físico, para tornar possível explicar como o transcendente fundamenta o físico no cosmos. Apresenta aquilo a que chamo uma química geométrica; postula que os quatro elementos (fogo, água, terra e ar) são feitos de triângulos³⁶.

Assim, o discurso de *Timeu* pode ser interpretado como insólito ou despersonalizado tanto porque até aquele presente momento jamais havia encontrado uma voz na tradição que o veiculasse, um *ethos* que o pudesse incorporar e dizer; quanto porque põe em marcha uma modalidade de *mimesis* que

³³ MCCLAIN, Ernest G. *Pythagorean Plato: Prelude to the song itself*. Michigan, USA: Nicolas-Hays, 1980. pp. 59-76.

³⁴ MARMODORO, Anna. *Forms & Structure in Plato's Metaphysics*. New York, USA: Oxford University Press, 2021. p. 198. “By building the four elements out of geometrical entities, triangles, Plato is able to derive a priori the elements' physical and chemical properties, from the geometrical properties of their building blocks”.

³⁵ PLATÃO. *Timeu*. §69b3-5. “ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἐκάστῳ τε αὐτῶ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, ὅσας τε καὶ ὅπη δυνατόν ἦν ἀνάλογα καὶ σύμμετρα εἶναι”.

³⁶ MARMODORO, Anna. *Forms & Structure in Plato's Metaphysics*. p. 197. “[...] one major advancement of Plato's metaphysics over Anaxagoras's is that Plato posits that properties are transcendent, rather than physical beings. It is conceptually challenging, to say the least, to attempt to explain the physical world and its features through transcendent, nonphysical entities; and yet, this is exactly what Plato attempts to do with his theory of Forms. We are now in the position to see that in the *Timaeus*, Plato, as I understand him, tries to offer an ontology that bridges the transcendent– physical gap, to make it possible to explain how the transcendent grounds the physical in the cosmos. He puts forward what I call a geometrical chemistry; he posits that the four elements (fire, water, earth, and air) are made of triangles”.

se poderia chamar de primeiro grau, *diegética*³⁷. A narração da personagem não imita nem um conteúdo ou lugar comum, nem uma forma dada, e por isso ele também a caracteriza como uma narrativa atópica e insólita (ἀτόπου καὶ ἀήθους διηγήσεως)³⁸. Sob a “forma do mito plausível (τῶν εἰκότων μύθων ιδέαν)”³⁹, o *Timeu* congrega, reúne, articula em uma imagem dinâmica talvez todos os gêneros discursivos com os quais Platão parece ter entrado em contato à época. Tal como Pierre-Maxime Schuhl observa, se nos diálogos do período de maturidade Platão:

[...] havia feito uma síntese da doutrina dos Eleatas e da de Heráclito, que deixa para trás ambas, nesta construção em imagens ele edifica uma vasta síntese onde integra com as suas ideias finalistas os conceitos emitidos pelos físicos anteriores, jônicos, atomistas ou pitagóricos, sem esquecer os médicos, esforçando-se por conciliar a necessidade material e o reino da inteligência como havia conciliado o Um e o Múltiplo, a imutabilidade e o movimento⁴⁰.

E se a materialidade do texto ou da imagem também se configura através dos elementos, então a “química geométrica” a qual Anna Marmodoro se referiu, para além de interligar níveis ontológicos distintos, também é capaz de imbricar muitas outras formas na forma do mito plausível (*eikós mythos*). Como nota Franco Ferrari, o *Timeu* apresenta:

os lineamentos de um projeto unitário capaz de conjugar os principais aspectos da filosofia, ou seja, a ontologia, a teologia, a cosmogonia, a ética, a antropologia e a psicologia, enriquecido pelo enxerto de um conjunto articulado de conhecimentos especializados que vão da astronomia à medicina, da biologia à ótica e à teoria musical⁴¹.

³⁷ Ao analisar o passo 392d da *República*, Jacyntho Lins Brandão alenta a tese de que embora a mimese acrescente “graus distintos de ilusão à dicção do poeta”, “não é o mimético, para Platão, que dá identidade ao poético, mas o diegético, tanto que uma das modalidades de *léxis* possível aos poetas é a da diegese simples (*haplè diégesis*), em que não se percebe nada de mimese”. No que tange ao *Timeu*, tanto Crítias quanto Timeu fazem *diégesis*. No passo 21a6, Sócrates diz que a personagem Crítias irá “narrar (διηγῆτο)” o relato transmitido por Sólon. E nos passos 38e3, e em 48d6, a personagem Timeu explicitamente admite estar no âmbito de uma narração. Cf.: BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poesia como diegese: a propósito de República 392d*. In.: *Organon*, v.24, n.49, 2010. pp. 31-58. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/28991>>. Acesso em: 15 out. 2024.

³⁸ PLATÃO. *Timeu*. §48d5-6.

³⁹ PLATÃO. *Timeu*. §59c6-7.

⁴⁰ SCHUHL, Pierre-Maxime. *La obra de Platón*. Buenos Aires, ARG: Librería Hachette, 1956. pp. 166-167. “Y así como en las obras del gran período precedente había realizado una síntesis de la doctrina de los eleatas y de la de Heráclito que deja atrás a ambas, en esta construcción en imágenes edifica una vasta síntesis donde integra con sus ideas finalistas los conceptos emitidos por los físicos anteriores, jónicos, atomistas o pitagóricos, sin olvidar a los médicos, esforzándose por conciliar la necesidad material y el reino de la inteligencia como había conciliado lo Uno y lo Múltiple, la inmutabilidad y el movimiento”.

⁴¹ FERRARI, Franco. *Una summa del pensiero platonico*. In.: PLATONE. *Timeo*. Roma, IT.: Fondazione Lorenzo Valla, 2022. pp. XIII-XIV. “i lineamenti di un progetto unitario in grado di

Se o discurso de Timeu exige de seus interlocutores uma educação semelhante à sua, então este contexto performativo sugere um público experiente, formado por homens simultaneamente filósofos e políticos, tal como a personagem. Em maior ou menor grau, Timeu indica que todos os interlocutores estão aptos a compreender o sentido de suas palavras, podendo assim exercitar suas respectivas capacidades de identificação imaginativa. Quem estaria mais em condições de compreender a narrativa atópica e insólita de Timeu que Sócrates, descrito por Fedro, no diálogo homônimo, como o mais sem lugar (ἀτοπώτατος)⁴² dentre os cidadãos da Ática? Ademais, logo no começo do *Timeu*, durante a recapitulação do conteúdo discutido no dia anterior, pode-se notar que o próprio Sócrates caracteriza o discurso que proferiu a respeito da procriação na *politéia* também como “insólito (ἀήθειαν)”⁴³. Mais uma vez como observa Franco Ferrari:

Uma performance poética (a imagem) envolve os seus participantes não apenas no espetáculo, mas, como dizemos, em toda a “sensação” da ação humana que retrata; e uma vez que as emoções e as atitudes éticas são uma parte crucial dessa ação, ao permitirmos que nos identifiquemos com o que é retratado (ao participarmos, isto é, na performance), acabamos, de certa forma, por reproduzir essas emoções e atitudes, essa “sensação”, dentro de nós - por oposição a reproduzir ou considerar a aparência de uma coisa numa imagem material fora de nós⁴⁴.

É importante lembrar que tanto o discurso de Timeu quanto o da personagem Crítias são motivados, em primeiro lugar, pelo que Sócrates diz sentir (πάθος)⁴⁵ em relação à *politéia* descrita no dia anterior; e em segundo lugar, ao desejo (ἐπιθυμία)⁴⁶ de Sócrates de ver a descrição outrora narrada em movimento. A *performance* poética de Timeu está orientada, então, a satisfazer o desejo de um

coniugare i principali aspetti della filosofia, ossia l' ontologia, la teologia, la cosmogonia, la fisica, la cosmologia, l'etica, l'antropologia e la psicologia, arricchite dall'innesto di un articolato insieme di saperi specialistici, che vanno dall'astronomia alla medicina, dalla biologia all'ottica e alla teoria musicale”.

⁴² PLATÃO. *Fedro*. §230c6.

⁴³ PLATÃO. *Timeu*. §18c7.

⁴⁴ FERRARI, Franco. *Plato and Poetry*. In.: KENNEDY, George (Ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 1. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989. p. 109. “A poetic performance (the image) engages its participants not simply in the look but, as we say, in the whole ‘feel’ of the human action it portrays; and since emotions and ethical attitudes are a crucial part of that action, by allowing ourselves to identify with what is depicted (by participating, that is, in the performance) we come in some sense to reproduce those emotions and attitudes, that ‘feel’, within ourselves - as opposed to reproducing or considering the look of a thing in a material image outside ourselves”.

⁴⁵ PLATÃO. *Timeu*. §19b5.

⁴⁶ PLATÃO. *Timeu*. §19b7.

filósofo, de ninguém menos que Sócrates. E se tal exposição enreda o espectador não apenas no espetáculo, mas, sobretudo na “sensação da ação humana que retrata”, então é possível dizer que o drama cosmológico desenvolvido por Timeu tem por finalidade a criação de um *pathos* filosófico, haja vista que, conforme anteriormente discutido, Sócrates aceita integralmente o longo monólogo da personagem.

Contudo, como James Kastely ressalta, “ao contrário do poeta, o filósofo alcança a sua compreensão através da dialética (e, desse modo, é significativamente diferente do poeta)”⁴⁷. Mas o que dizer da relação entre a filosofia e a poesia, ou entre o filósofo e o poeta quando as imagens narradas parecem ser dialeticamente compostas?

Por dialética, tal como anteriormente discutido na seção a respeito do *Fedro*, Platão parece compreender um processo de “divisões e aproximações”⁴⁸ pelo qual a condição humana se torna apta a compreender a ideia (εἶδος)⁴⁹. Ou seja, o movimento dialético é aquele que dota o pensamento humano da capacidade de “partir da multiplicidade de sensações (αἰσθήσεων) para alcançar a unidade mediante a reflexão”⁵⁰. Também conforme anteriormente abordado, tal compreensão se espraia ao longo do *corpus* platônico, e aparece reencenada nos diálogos considerados de maturidade do filósofo, tais como o *Político*, o *Sofista*, o *Timeu* e *Leis*⁵¹.

Todavia, Octavio Paz observa que, onde o conceito “tem de forcejar entre duas forças inimigas”, a imagem “abraça os contrários sem aniquilá-los”⁵², e sob o signo do cosmo imagético apresentado no *Timeu*, poesia e filosofia, sensibilidade e racionalidade podem se amalgamar. Mas, a rigor, de que modo isso ocorre? De volta à atópica e inusitada narração de Timeu, no passo 48e2 a personagem recomeça o seu discurso e, assim, retoma a divisão inicial feita em 27d6-28a1

⁴⁷ KASTELY, James. *The rhetoric of Plato's Republic: democracy and the philosophical problem of persuasion*. p. 186. “Unlike the poet, the philosopher achieves his or her understanding through dialectic (and to that extent is significantly different from the poet)”.

⁴⁸ PLATÃO. *Fedro*. §266b4-5. “τῶν διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν”.

⁴⁹ PLATÃO. *Fedro*. §249b6-7.

⁵⁰ PLATÃO. *Fedro*. §249b7-c1. “ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον”.

⁵¹ Não se deseja afirmar, com isso, uma suposta identidade entre o método dialético, tal como exposto por Sócrates no *Fedro*, e o método dierético apresentado no *Sofista*, no *Político*, no *Timeu* e em *Leis*. Antes, almeja-se apenas chamar atenção para a possibilidade de uma suposta dialética mais ampla inscrita no *corpus* platônico, dialética essa que remeteria a Sócrates e a relação exposta entre unidade e multiplicidade.

⁵² PAZ, Octavio. *Verso e prosa*. In.: *Signos em rotação*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996. p. 30.

para agora se referir tanto ao “que é sempre (τὸ ὄν ἀεί)”⁵³, quanto ao “que está sempre em geração (τὸ γινόμενον ἀεί)”⁵⁴ como “duas formas (δύο εἶδη)”⁵⁵. Junto a essas duas formas outrora discutidas, Timeu introduz um terceiro gênero sempre (τρίτον γένος ἀεί), a *khôra* (χώρα)⁵⁶. Assim, “o ser, o lugar e o devir (ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν) são três coisas distintas, de três maneiras diversas, e anteriores à geração do céu”⁵⁷.

Segundo a narração de Timeu, também anteriores à geração do céu são os quatro elementos, a saber, o fogo, o ar, a água e a terra⁵⁸. Tal como as formas ou gêneros sempre (ser, lugar, devir), também os elementos ora são referidos pela personagem como gêneros, por exemplo, quando aborda os “gêneros do fogo (πυρός τε γένη)”⁵⁹; ora como formas, por exemplo quando discorre sobre as “formas de água (ὕδατων εἶδη)” e as “formas da terra (γῆς δὲ εἶδη)”⁶⁰. Para além deste aspecto, cumpre notar que Timeu diz que é preciso investigar a natureza (φύσις)⁶¹ e as afecções (πάθη)⁶² destes elementos.

Através de um discurso que “combina necessidade e plausibilidade (κατὰ τὸν μετ' ἀνάγκης εικότα λόγον)”⁶³, primeiro Timeu descreve os tipos de triângulos (equilátero, isósceles e escaleno) que compõem cada elemento⁶⁴, para logo depois se dedicar à análise das “combinações numéricas”⁶⁵ que modelam, do ponto de vista da forma (εἶδος)⁶⁶, cada um destes triângulos. O que se observa, portanto, são relações aritméticas que, por seu turno, dão lugar às relações figuradas ou geométricas, os triângulos⁶⁷. Das relações entre triângulos, ou da combinação entre as médias aritmética e geométrica, origina-se cada forma sólida (εἶδος

⁵³ PLATÃO. *Timeu*. §27d6.

⁵⁴ PLATÃO. *Timeu*. §27d6-28a1.

⁵⁵ PLATÃO. *Timeu*. §48e3.

⁵⁶ PLATÃO. *Timeu*. §52a8.

⁵⁷ PLATÃO. *Timeu*. §52d3-4. “ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι”.

⁵⁸ PLATÃO. *Timeu*. §48b4. “πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς”.

⁵⁹ PLATÃO. *Timeu*. §58c5.

⁶⁰ PLATÃO. *Timeu*. §60b6.

⁶¹ PLATÃO. *Timeu*. §48b4.

⁶² PLATÃO. *Timeu*. §48b5.

⁶³ PLATÃO. *Timeu*. §53d5-6. [Tradução de Rodolfo Lopes levemente modificada]

⁶⁴ PLATÃO. *Timeu*. §53c4-54d5.

⁶⁵ PLATÃO. *Timeu*. §54d4.

⁶⁶ PLATÃO. *Timeu*. §54d4.

⁶⁷ PLATÃO. *Timeu*. §54d5.

στερεόν)⁶⁸ que, finalmente, irá resultar em cada um dos quatro elementos (fogo, ar, terra, água)⁶⁹.

Ainda segundo a narrativa de Timeu, quando o lugar (χώρα) recebe tais elementos, ele sofre (πάσχουσιν)⁷⁰ as afecções (πάθη)⁷¹ dos elementos. Mas dado que os quatro elementos são decompostos pela personagem, assim também ocorre com as suas respectivas afecções. Tomemos como exemplo o fogo. Ao discorrer sobre a percepção (πάθημα)⁷² causada pelo do fogo, a saber, o calor (θερμός)⁷³, Timeu diz ser preciso considerar que “a afecção (πάθος) que provoca é como qualquer coisa aguda; no que trata à fineza das suas arestas, à agudeza dos seus ângulos, à pequenez das suas partículas e à rapidez dos seus movimentos”⁷⁴.

Nesse sentido, ao dizer que a *khôra* sofre as afecções dos elementos, Timeu também está dizendo que aquilo que nela se imprime são as relações entre os triângulos que, por sua vez, irão formar as arestas que favorecerão ou dificultarão a mobilidade de uma determinada figura. Como o fogo é constituído “por um menor número de partes iguais”⁷⁵, ele é bem menos estável que o elemento terra, por exemplo, haja vista que “a base de lados iguais é mais estável, por natureza, do que a de lados desiguais”⁷⁶. Forma-se, desse modo, a partir do triângulo escaleno, a forma do sólido tetraedro que corresponderá, no nível volumétrico, ao que o elemento fogo corresponde no nível corpóreo.

Assim, dado que o fogo é menor dos corpos (σμικρότατον σῶμα πυρί)⁷⁷, composto em sua maioria por triângulos que não são equiláteros e, portanto, que produzem uma forma sólida de base pequena e de arestas agudas, ele “é o que melhor se movimenta, pois de todos é o mais pungente e o mais agudo e ainda o mais leve pelo fato de ser constituído por um menor número de partes iguais”⁷⁸.

⁶⁸ PLATÃO. *Timeu*. §55a2-c6.

⁶⁹ PLATÃO. *Timeu*. §55d6-56c7.

⁷⁰ PLATÃO. *Timeu*. §52d6.

⁷¹ PLATÃO. *Timeu*. §52e1.

⁷² PLATÃO. *Timeu*. §62a4.

⁷³ PLATÃO. *Timeu*. §62a4.

⁷⁴ PLATÃO. *Timeu*. §61e1-3. “ὅτι μὲν γὰρ ὀξύ τι τὸ πάθος, πάντες σχεδὸν αἰσθανόμεθα· τὴν δὲ λεπτότητα τῶν πλευρῶν καὶ γωνιῶν ὀξύτητα τῶν τε μορίων σμικρότητα καὶ τῆς φορᾶς τὸ τάχος”.

⁷⁵ PLATÃO. *Timeu*. §56b1-2. “ἐξ ὀλιγίστων συνεστὸς τῶν αὐτῶν μερῶν”. [Tradução de Rodolfo Lopes levemente modificada]

⁷⁶ PLATÃO. *Timeu*. §55e3-4. “βάσις δὲ ἢ τε τῶν κατ' ἀρχὰς τριγώνων ὑποτεθέντων ἀσφαλεστέρα κατὰ φύσιν ἢ τῶν ἴσων πλευρῶν τῆς τῶν ἀνίσων”.

⁷⁷ PLATÃO. *Timeu*. §56a-3-4.

⁷⁸ PLATÃO. *Timeu*. §56a3-b2. “ταῦτ' οὖν δὴ πάντα, τὸ μὲν ἔχον ὀλιγίστας βάσεις εὐκίνητατον ἀνάγκη πεφυκέναι, τμητικώτατόν τε καὶ ὀξύτατον ὄν πάντη πάντων, ἔτι τε ἐλαφρότατον, ἐξ ὀλιγίστων συνεστὸς τῶν αὐτῶν μερῶν”.

Por isso a personagem Timeu narra que a *khôra* “é sacudida pelos elementos e, ao ser movimentada, ela própria novamente os sacode”⁷⁹, pois segundo o exposto, tais elementos têm a capacidade de produzir um *pathos*, uma afecção, um movimento que, ao ser tipografado⁸⁰, estimula a *khôra*, tal qual a pele de um tambor, à devolver a afecção sentida. Mas para o escopo desta tese interessa menos a detalhada descrição que a personagem Timeu tece, e mais as consequências resultantes dela.

No passo que começa em 64a2, Timeu diz que àquela altura ainda faltava discorrer a respeito das percepções que são comuns a todo o corpo (τῶν κοινῶν περὶ ὅλον τὸ σῶμα παθημάτων)⁸¹, isso é, percepções “que, por receberem as sensações (αἰσθήσεις) através de todas as partes do corpo, trazem consigo mesmas dor e prazer, simultaneamente”⁸². A personagem prossegue em sua narrativa e passa a relatar que:

Quando ao que por natureza se movimenta facilmente (εὐκίνητον) sobrevém uma impressão (πάθος), por mais brevemente que seja, as suas partículas diferentes espalham-se em círculo pelas outras partículas, produzindo nelas essa mesma impressão, até que, ao atingirem o discernimento (φρόνιμον), dão a conhecer a propriedade do agente (τοῦ ποιήσαντος τὴν δύναμιν)⁸³.

Embora o trecho pareça um tanto obscuro, é preciso lembrar que a essa altura do monólogo, Timeu já havia discorrido a respeito dos elementos e de suas respectivas propriedades. Assim, o que “por natureza se movimenta facilmente” é o fogo, outrora descrito pela personagem como o elemento que, dentre todos os outros, melhor se movimenta (εὐκίνητότατον)⁸⁴. Dado que os elementos mutuamente se afetam, o *pathos* que sobrevém ao fogo não passa da afecção promovida pela interação recíproca entre ele e os outros três elementos, e destes quatro com a *khôra*. Como Timeu descreve tais afecções (πάθη) em termos de proporções aritméticas e geométricas, pode-se agora, a partir do cálculo e da visualização mental que ele gera, ter discernimento (φρόνιμον) sobre elas.

⁷⁹ PLATÃO. *Timeu*. §52e3-45. “ἀλλ’ ἀνωμάλως πάντη ταλαντουμένην σείεσθαι μὲν ὑπ’ ἐκείνων αὐτήν, κινουμένην δ’ αὖ πάλιν ἐκεῖνα σείειν”.

⁸⁰ PLATÃO. *Timeu*. §50c5. “τυπωθέντα”.

⁸¹ PLATÃO. *Timeu*. §64a2-3.

⁸² PLATÃO. *Timeu*. §64a4-5. “καὶ ὅσα διὰ τῶν τοῦ σώματος μορίων αἰσθήσεις κεκτημένα καὶ λύπας ἐν αὐτοῖς ἡδονάς θ’ ἅμα ἐπομένας ἔχει”.

⁸³ PLATÃO. *Timeu*. §64b3-6. “τὸ μὲν γὰρ κατὰ φύσιν εὐκίνητον, ὅταν καὶ βραχὺ πάθος εἰς αὐτὸ ἐμπίπτῃ, διαδίδωσιν κύκλῳ μόρια ἕτερα ἑτέροις ταῦτὸν ἀπεργαζόμενα, μέχρι περ ἂν ἐπὶ τὸ φρόνιμον ἐλθόντα ἐξαγγείλῃ τοῦ ποιήσαντος τὴν δύναμιν”.

⁸⁴ PLATÃO. *Timeu*. §56a3.

Mas voltando à caracterização da *khôra* e dos elementos, também é preciso lembrar que ambos são descritos pela personagem Timeu como formas (εἶδη) e gêneros (γένη). Ademais, segundo Timeu, o que é sempre (τὸ ὄν ἀεί) e o que está sempre em geração (τὸ γινόμενον ἀεί) também são duas formas (δύο εἶδη) que, junto à *khôra* (χώρα), perfazem os três gêneros sempre (τρίτον γένος ἀεί).

Ora, se a dialética se pode definir por um processo de divisões e aproximações (διαρρέσεων καὶ συναγωγῶν)⁸⁵ que conduzem à forma (εἶδος)⁸⁶, como estabelece Sócrates no *Fedro*, então o que se observa no *Timeu* é um cosmo que, tal qual uma flor, se entreabre em imagem dialética que pouco a pouco vai sendo dissecada, seccionada pela personagem Timeu. Nesse sentido, não só as imagens tecidas pela personagem dão a ver que a sua educação, tal como Sócrates indiretamente já havia testemunhado, engendrou a ciência dialética, mas também o modo como o texto é estruturado se torna evidência disso.

Do ponto de vista estrutural, o *Timeu* pode ser dividido em três partes que, por seu turno, podem novamente ser subdivididas em três, em uma divisão que muito lembra aquela requerida por Sócrates no *Fedro*, “pelas articulações naturais”⁸⁷. Assim, a primeira parte começaria no parágrafo 17a e iria até 27b, e diria respeito a) à recuperação da conversa do dia anterior por Sócrates; b) ao relato mítico de Atlântida proferido por Crítias; e c) ao programa de discursos apresentado por Crítias a Sócrates. A segunda começaria em 27c e terminaria em 48e, e compreenderia a) o prelúdio de Timeu, com uma breve interrupção de Sócrates em 29d; b) as obras produzidas pelo demiurgo e pelo intelecto; e c) a apresentação do terceiro gênero de entidades, a causa errante. Por fim, a terceira começaria em 48e e terminaria em 92c, e abordaria a) as coisas geradas pela necessidade; b) a rerepresentação da causa errante como *khôra*, o lugar ou a ama do devir; e c) a cooperação entre intelecto e necessidade para a formação do gênero humano, seguida da conclusão.

No que tange ao conteúdo, é preciso lembrar que três é o número de interlocutores que realmente têm voz no *Timeu* (com uma breve interferência da fala de Hermócrates); três são antecedentes pré-cósmicos: Ideias, demiurgo e

⁸⁵ PLATÃO. *Fedro*. §266b4-5

⁸⁶ PLATÃO. *Fedro*. §249b6-7.

⁸⁷ PLATÃO. *Fedro*. §265e1-2. “{ΣΩ.} Τὸ πάλιν κατ' εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἧ πέφυκεν [...]”.

khôra; três são os “gêneros sempre (γένεος ἀεί)”⁸⁸ com os quais o demiurgo constrói a alma do mundo: Ser, Mesmo e Outro; três são os princípios responsáveis pela geração do mundo sensível: intelecto, persuasão e necessidade; três são as partes da alma: racional, irascível e apetitiva; três é o número de ângulos da figura geométrica com a qual toda a realidade é construída, o triângulo; três são os triângulos utilizados na construção dos sólidos: retângulo, isósceles e escaleno⁸⁹.

Mas se o conteúdo do texto supostamente diz da capacidade dialética das personagens, a estrutura do *Timeu* deslinda a profunda consciência literária de Platão como escritor. Inscrita no texto de modo estrutural e estruturante, no *Timeu* a dialética platônica deixa de ser um dispositivo teórico-epistêmico pelo qual se pode estabelecer relações de semelhança e dessemelhança entre os seres, e passa a ser utilizada em uma dimensão metalinguística, como uma força poética, construtiva, capaz de ajudar a desnudar o processo de composição do diálogo à medida em que ele vai sendo escutado ou lido e, desse modo, contribui para instalar um circuito autocrítico permanente na obra.

Assim ocorre uma espécie de prolongamento do clima ou da sensação (αἴσθησις) que se produz nos limites do diálogo, e o *pathos* compartilhado entre as suas personagens, dialeticamente produzido, pode se fazer sentir pelo leitor através de uma dobra estrategicamente confeccionada por Platão para envolver o espectador de modo ativo, crítico, haja vista que a cada vez o leitor ou ouvinte é convocado a refletir sobre a natureza do objeto verbal que se lhe expõe e a atravessar, junto dele, os muitos níveis formais que o texto opera. E também deste modo o conteúdo narrado no *Timeu* é semantizado pelo corpo (σῶμα) do texto que, por isso mesmo, o encripta.

Sob este viés, a narrativa atópica e inusitada de *Timeu* tem o poder de transformar o leitor da obra em personagem, no quarto dialogante ausente, pois exige daquele que a investiga o mesmo que é exigido das personagens, a saber, que tenha sido educado na filosofia socrático-platônica, e que esteja familiarizado com o modo como as questões são trabalhadas, sendo constantemente refiguradas.

⁸⁸ PLATÃO. *Timeu*. §52a8.

⁸⁹ PLATÃO. *Timeu*. §54a1-7.

4.2.

A poesia noética e a plasmação de uma nova sensibilidade

Ao discorrer sobre o tópico do prazer na cultura grega, Giovanni Casertano ressalta que:

Dominar o prazer: esta parece ser a primeira máxima que a sabedoria grega transmite à cultura ocidental, apresentando-se como o repositório de um modelo de vida e de pensamento fortemente marcado pela racionalidade, pelo autocontrole e pelo conceito de medida: em suma, uma cultura extremamente lúcida, consciente e precisa na definição e contraposição de valores e desvalores⁹⁰.

As palavras de Casertano parecem ilustrar de modo preciso o tema da discussão mais geral que se trava no diálogo *Górgias*, a saber, “o modo como se deve viver”⁹¹, se uma vida de satisfação plena dos prazeres, como requer Cálicles, ou uma vida orientada ao bem, ao conhecimento e à contenção dos prazeres, como reivindica Sócrates.

Da mesma forma, no *Timeu* a personagem homônima declara que eros (ἔρως), o desejo amoroso, “é uma mistura de prazer e dor”, e assim como “o temor, a cólera, e todas as afecções que se lhes seguem e todas as que por natureza são contrárias e se diferenciam destas”⁹² devem ser dominadas. Tal como Sócrates no *Górgias*, também Timeu parece qualificar uma forma de vida como justa ou injusta a partir da predominância de determinada afecção. Assim, segundo Timeu, caso saibam dominar as afecções (παθημάτων)⁹³, os animais humanos “viverão de forma justa, mas, se forem comandados por elas, viverão de forma injusta”⁹⁴.

Ademais, também se discutiu como, na *República*, boa parte das críticas que Sócrates faz à poesia mimética no livro X giram em torno do tipo de comportamento que ela enseja frente aos prazeres e às dores, algo que já vinha sendo discutido desde os livros II e III da obra. Cumulando os muitos argumentos expostos por Sócrates neste contexto dialógico, poder-se-ia dizer que a poesia

⁹⁰ CASERTANO, Giovanni. *Il piacere, l'amore e la morte nelle dottrine dei presocratici*. Napoli, IT.: Loffredo Editore, 1983. p. 11. “Dominare il piacere: sembra essere questa la prima massima che la sapienza greca consegna alla cultura occidentale, presentandosi come la depositaria di un modello de vita e di pensiero fortemente improntato alla razionalità, al controllo di sé, al concetto di misura: una cultura insomma estretamente lucida, consapevole, precisa nel definire e contrapporre valori e disvalorì”.

⁹¹ PLATÃO. *Górgias*. §500c1-2.

⁹² PLATÃO. *Timeu*. §42a6-b1. “δὲ ἡδονῆ καὶ λύπῃ μμετριμένον ἔρωτα, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν ὅσα τε ἐπόμμενα αὐτοῖς καὶ ὀπόσα ἐναντίως πέφυκε διεστηκότα.”.

⁹³ PLATÃO. *Timeu*. §42a6.

⁹⁴ PLATÃO. *Timeu*. §42b2. “ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκη βιώσοιντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικία”.

mimética irriga o que deve permanecer seco, acorda o que deve dormir, e instala a contradição onde deve haver coerência e submissão. Tal como a personagem expõe, tais consequências são nefastas não apenas do ponto de vista individual, mas, sobretudo, comunitário.

Basta lembrar que no passo 462a2-d7 da obra supracitada, Sócrates considera que o maior bem (τὸ μέγιστον ἀγαθόν) para uma cidade é tudo aquilo que tende a aproximar os seus cidadãos, tornando a cidade coesa e unida. Por contraste, deriva-se que o maior mal (τί μέγιστον κακόν) consiste em tudo aquilo que contribui para a sua desagregação e multiplicidade. Assim, Sócrates considera que o maior bem que uma cidade pode obter é se tornar uma “comunidade de prazer e dores (ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία)”⁹⁵. Como ressalta James Kastely:

A educação ética que deve assegurar a estabilidade da *Kallipolis* não pode funcionar se se limitar a produzir uma compreensão partilhada. A partilha mais importante é a afetiva. Para que a *Kallipolis* seja bem sucedida, deve ser uma comunidade de dores e prazeres partilhados. Tem de haver uma afetividade comum em que todos participem. O afeto, que é a fonte do maior perigo para a cidade, acaba por ser o fundamento da sua identidade mais duradoura. Uma cidade que não esteja atenta ao papel dos afetos na vida dos seus cidadãos está a condenar-se à instabilidade⁹⁶.

Passando agora ao *Timeu*, é interessante notar que durante a recapitulação do conteúdo proferido por Sócrates no dia anterior, conteúdo esse que, conforme discutido, remonta à *República*, nada é dito sobre a comunidade de prazeres e dores, muito embora Sócrates e Timeu concordem que a rememoração foi capaz de recuperar os principais temas do dia anterior. Apesar disso, o que Sócrates realmente oferece aos interlocutores é uma afecção (πάθος). Nesse sentido, todo o conteúdo do que a personagem diz desejar ouvir dos outros dialogantes aparece modulado por um afeto, pelo modo como a cidade (πολιτεία) narrada no dia anterior foi capaz de afetar o desejo de Sócrates.

Assim, se o relato da *politéia* é capaz de disparar na personagem Crítias a memória afetiva há muito adormecida da viagem de Sólon pelo Egito, então

⁹⁵ PLATÃO. *República*. §462b4.

⁹⁶ KASTELY, James. *The Rhetorical Office of Poetry*. p. 107. “The ethical education that is to insure the stability of the *Kallipolis* cannot work if it simply produces a shared understanding. The more important sharing is affective. If the *Kallipolis* is to succeed, then it must be a community of shared pains and pleasures. There must be a common affectivity in which all participate. Affection, which is the source of the greatest danger to the city, turns out to be the foundation of its most enduring identity. A city that is not attentive to the role of affection in the lives of its citizens is condemning itself to instability”.

talvez se possa dizer que embora o público dialogante do *Timeu* não conforme uma comunidade política - haja vista que cada interlocutor advém de uma cidade-estado distinta -, forma uma comunidade de afetos, ao menos no pensamento, comunidade essa que capacita todos os interlocutores a proferirem narrativas atópicas e/ou inusitadas: Sócrates⁹⁷ e a procriação na *politéia*; Crítias⁹⁸ e a história de Atlântida; Timeu⁹⁹ e a geração dos elementos do cosmo.

No passo 69c5-d6, a personagem Timeu descreve as afecções (*παθήματα*)¹⁰⁰ terríveis e necessárias (*δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα*)¹⁰¹ relativas ao gênero mortal (*θητὸν γένος*)¹⁰². Dentre essas, relata Timeu, “primeiro, o prazer (*ἡδονήν*), o maior engodo do mal (*μέγιστον κακοῦ δέλεαρ*); em seguida, as dores (*λύπας*), que fogem do bem; e ainda a audácia e o temor, dois conselheiros insensatos; a paixão, difícil de apaziguar, e a esperança, que induz em erro”¹⁰³. Contudo, o passo 69c5-d6 parece desenvolver a exposição inicial feita em 42a6-b2, e não só porque aduz às afecções outrora descritas - prazer, dor, temor, cólera - a audácia (*θάρσος*) e a esperança (*ἐλπίς*), mas também porque conecta o rol das afecções que o gênero mortal está submetido ao que é gerado através da necessidade¹⁰⁴.

Portanto, o passo que culmina em 69d6, na realidade é iniciado em 47e3-5, quando logo após o término da descrição de tudo o que foi demiurgido pelo intelecto (*νοῦς*), a personagem Timeu diz que irá justapor um discurso sobre o que foi gerado pela necessidade (*ἀνάγκη*)¹⁰⁵. Mas chama atenção o fato de que Timeu tenha introduzido a discussão a respeito da sensação (*αἴσθησις*) e da afecção (*πάθημα*) em 42a3-b2, no trecho da narrativa destinado ao que foi demiurgido pelo intelecto, e não no que tange às obras geradas pela necessidade. É preciso lembrar, mais uma vez, que a *diárese* inicial estabelecida em 27d6-28a1, entre o que é sempre (*τὸ ὄν ἀεί*) e o que está sempre em geração (*τὸ γινόμενον μὲν ἀεί*), é transformada por Timeu em uma espécie de princípio ontogênico, haja vista que

⁹⁷ PLATÃO. *Timeu*. §18c7.

⁹⁸ PLATÃO. *Timeu*. §20d7; §21a6.

⁹⁹ PLATÃO. *Timeu*. §48d5-6.

¹⁰⁰ PLATÃO. *Timeu*. §69d1.

¹⁰¹ PLATÃO. *Timeu*. §69c8.

¹⁰² PLATÃO. *Timeu*. §69d5.

¹⁰³ PLATÃO. *Timeu*. §69d1-4. “*πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δέλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυχάς, ἔτι δ' αὖ θάρσος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ' εὐπαράγωγον*”.

¹⁰⁴ PLATÃO. *Timeu*. §69d 4-5. “*ἀναγκαίως τὸ θητὸν γένος συνέθεσαν*”.

¹⁰⁵ PLATÃO. *Timeu*. §47e3-5. “*Τὰ μὲν οὖν παρεληλυθότα τῶν εἰρημένων πλὴν βραχέων ἐπίδεικται τὰ διὰ νοῦ δεδημιουργημένα· δεῖ δὲ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης γινόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι*”.

todo o conteúdo da fala da personagem Timeu será agrupado e ordenado segundo esta primeira divisão.

Assim, tudo aquilo que é demiurgido pelo intelecto (νοῦς) se refere primariamente ao que é sempre (τὸ ὄν ἀεί), bem como todas as obras geradas pela necessidade (ἀνάγκη) remetem ao que está sempre em geração (τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί). Ademais, tanto o que é criado pelo intelecto, quanto o que é gerado pela necessidade, guarda as propriedades das causas que o produziram. Desse modo, tal como o Demiurgo organizou a confecção do mundo, Timeu também organiza a exposição narrativa segundo as causas (αἴτια) e as capacidades (δύναμις) resultantes delas.

Tal como Timeu expõe, a característica fundamental do gênero que é sempre é somente poder “ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável (τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεί κατὰ ταῦτὰ ὄν)”¹⁰⁶, enquanto que o que está sempre em geração “é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos (τὸ δ' αὖ δόξει μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν)”¹⁰⁷. Ora, se próprio do que está sempre em geração e, portanto, das obras da necessidade, é ser algo relativo à opinião e aos sentidos, era de se esperar que Timeu introduzisse o tema da sensação (αἴσθησις) e das afecções (παθήματα) no trecho da narrativa destinado ao que foi gerado através da necessidade.

Contudo, no passo 64a5-7, já no âmbito das obras geradas pela necessidade, Timeu chama atenção para dois tipos de afecções, as sensíveis e as não sensíveis (αἰσθητοῦ καὶ ἀναισθήτου παθήματος), sugerindo assim a possibilidade de haver alguma afecção, ou afecções, que não se destinam à sensibilidade, mas antes ao intelecto. Sensível e não sensível também são as propriedades pelas quais Timeu separa os dois gêneros, o do intelecto e o da opinião verdadeira (νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐστων δύο γένη)¹⁰⁸. Segundo a personagem, “se a intelecção e a opinião verdadeira são dois gêneros, pois têm em si modos de existir independentes, teremos Ideias que não podem por nós ser sentidas, mas somente inteligidas (ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἶδη, νοούμενα μόνον)”¹⁰⁹.

Mas a rigor, tal como outrora se discutiu nesta tese, é preciso lembrar que, segundo a exposição de Timeu, tudo são formas (εἶδη): o mito plausível; os três

¹⁰⁶ PLATÃO. *Timeu*. §28a1-2.

¹⁰⁷ PLATÃO. *Timeu*. §28a2-3.

¹⁰⁸ PLATÃO. *Timeu*. §51d3-4.

¹⁰⁹ PLATÃO. *Timeu*. §51d3-5.

gêneros sempre; os triângulos; os sólidos geométricos; os quatro elementos; o pulmão; o fígado, etc. Assim o cosmo narrado pela personagem se entremostra como uma grande máquina do mundo onde as formas afetam e são afetadas por outras formas. Nesse sentido, uma primeira pergunta pode ser feita: dentre tantos níveis formais, quais seriam as supostas formas que não podem ser sentidas, mas só inteligidas (νοούμενα μόνον)?

Voltando mais uma vez à descrição que Timeu faz a respeito da criação do cosmo pelo Demiurgo, lemos que ele “ῤῥῶε os olhos no que é imutável (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχον) e que utiliza como arquétipo (παραδείγματι)”¹¹⁰. Em primeiro lugar, ser sempre de acordo com o mesmo (ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν) é, tal como vimos, a propriedade fundamental do que é sempre (τὸ ὄν ἀεὶ). Propriedade essa que é reafirmada por Timeu no passo 48e6 quando a personagem reintroduz o gênero do que é sempre, agora sob o qualificativo de “forma paradigmática (παραδείγματος εἶδος)”¹¹¹. Segundo Timeu, a forma paradigmática do que é sempre, “é imutável, não está sujeita ao devir e nem à destruição (τὸ κατὰ ταῦτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον)”¹¹², e “não é visível nem de outro modo sensível, e cabe ao pensamento examiná-la (ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν)”¹¹³.

Desse modo, embora a ontogênese cósmica narrada por Timeu se processe em termos aspectuais, somente a forma do que é sempre parece responder aos critérios requeridos para que possa ser apenas inteligida, e não sentida. Por conseguinte, dado que essa forma noética (εἶδος νοητόν)¹¹⁴ não se faz sentir (ἀναίσθητα), mas apenas inteligir (νοούμενα μόνον), então é possível supor que também as afecções produzidas por ela sejam não sensíveis (ἀναισθήτου παθήματος).

Para Dennis O’Brien, por outro lado, “os *pathémata* são uma causa necessária, ou condição, da *aisthesis*. Mas não são uma condição suficiente”¹¹⁵. E não são porque, segundo o autor, para que uma sensação ou percepção aconteça é

¹¹⁰ PLATÃO. *Timeu*. §28a6-7. “ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ, τοιοῦτόν τινι προσχρόμενος παραδείγματι”.

¹¹¹ PLATÃO. *Timeu*. §48e5-6.

¹¹² PLATÃO. *Timeu*. §52a1-2.

¹¹³ PLATÃO. *Timeu*. §52a3-4.

¹¹⁴ PLATÃO. *Timeu*. §51d4-5.

¹¹⁵ O'BRIEN, Dennis. *Theories of weight in the ancient world: Volume Two*. Leiden, NE: Brill, 1984. p. 139. “The pathemata, I think we may conclude, are therefore a necessary cause, or condition, of aisthesis. But they are not a sufficient condition”.

preciso haver “a confluência de dois fatores: o *pathos* que “cai sobre” o corpo e a natureza do corpo que recebe o *pathos*”¹¹⁶. Nesse sentido, O’Brien interpreta que a distinção feita pela personagem Timeu no passo 64a5-7, entre as afecções sensíveis e insensíveis (αἰσθητοῦ καὶ ἀναισθήτου παθήματος), “não é determinada por uma diferença entre os *pathēmata*, mas por uma diferença no que acontece aos *pathēmata*, quando chegam a um receptor (potencialmente) sensível”¹¹⁷.

Em primeiro lugar, conforme observa Mark Eli Kalderon, Timeu utiliza as palavras *pathēmata* e *pathé* de modo intercambiável, o que tem gerado inúmeras dissonâncias interpretativas entre os críticos da obra. Segundo o recenseamento crítico feito por Kalderon:

Archer-Hind (1888, 225 n8) pronuncia o uso que Timeu faz desta palavra como “peculiar”, uma vez que ora se refere ao afeto, ora ao poder do agente externo que causou esse afeto (ver Cook Wilson 1889, 113-5 para a crítica). Taylor (1928, 429-31) resolve esta alegada ambiguidade a favor da segunda leitura e, assim, entende os *pathēmata*, neste contexto, como qualidades sensíveis que uma coisa pode ter independentemente de a sensibilidade de um perceptor ser afetada de alguma forma. São “caracteres dos vários corpos em si”, por oposição aos “efeitos produzidos pelos corpos num percipiente”. Cornford (1935, 258-9), pelo contrário, quer assimilar o relato da percepção do Timeu ao relato do Teeteto. Como resultado, ele contrasta os *pathēmata* com aquelas “propriedades que se supõe que os corpos possuem na ausência de qualquer ser sensível, tais como as formas das partículas microscópicas, que nunca são percebidas” (Cornford 1935, 259), pois, de acordo com a Doutrina Secreta que Sócrates atribui a Protágoras no Teeteto (156a-b), uma qualidade sensível e a percepção que o perceptor tem dela são “nascimentos gêmeos” com a consequência de que nada tem uma qualidade sensível sem uma percepção dela.¹¹⁸

¹¹⁶ O’BRIEN, Dennis. *Theories of weight in the ancient world: Volume Two*. p. 139. “sensation or perception is made dependent upon the confluence of two factors: the *pathos* which ‘falls upon’ the body, and the nature of the body which receives the *pathos*”.

¹¹⁷ O’BRIEN, Dennis. *Theories of weight in the ancient world: Volume Two*. p. 140. “The distinction between what is perceptible and what is imperceptible is determined not by a difference between the *pathemata*, but by a difference in what happens to the *pathemata*, when they reach a (potentially) sentient recipient”.

¹¹⁸ KALDERON, Mark El. *Cosmos and perception in Plato’s Timaeus*. New York, USA: Routledge, 2023. p. 198. “Archer-Hind (1888, 225 n8) pronounces Timaeus’ use of this word “peculiar” since he sometimes means affection and sometimes means the power of the external agent that caused this affection (see Cook Wilson 1889, 113–5 for criticism). Taylor (1928, 429–31) resolves this alleged ambiguity in favor of the second reading and so understands the *pathēmata*, in this context, as sensible qualities that a thing may have independently of the sensibility of a perceiver being affected in any way. They are “characters of the various bodies themselves” as opposed to “the effects produced by the bodies on a percipient”. Cornford (1935, 258–9), by contrast, wants to assimilate Timaeus’ account of perception to the account given in the *Theaetetus*. As a result, he contrasts the *pathēmata* with those “properties which bodies are supposed to possess in the absence of any sentient being, such as the shapes of the microscopic particles, which are never perceived” (Cornford 1935, 259), for, according to the Secret Doctrine

No longo excurso que vai de 61d até 68e, Timeu apresenta dois tipos de *pathémata* relativos ao gênero sensível (γένος αἰσθητικόν)¹¹⁹, aqueles que são disseminados por todo o corpo, e aqueles que afetam uma parte específica do corpo, um órgão. Assim, no que tange às afecções comuns a todo o corpo, Timeu elenca: o quente e o frio¹²⁰; o duro e o mole¹²¹; o pesado e o leve¹²²; o liso e o rugoso¹²³; o prazer e a dor¹²⁴. Quanto às afecções específicas, ora a personagem apresenta o órgão sensorial relativo à afecção, ora a sensação produzida. Assim, o primeiro órgão mencionado é a língua¹²⁵, e dentre as afecções¹²⁶ que ela pode sofrer estão o picante, o salgado; o acre; o ácido; o amargo; e o doce. O segundo órgão é a narina¹²⁷, e as suas afecções¹²⁸ específicas são os odores; e o que é aprazível e desagradável. O terceiro órgão são os ouvidos¹²⁹, e a afecção¹³⁰ é o som, que pode ser agudo ou grave; suave ou áspero; amplo ou breve. Por último, Timeu analisa os olhos e a sua afecção¹³¹ própria, as cores. Para o que nos interessa nesta tese, a saber, a relação entre a poesia noética e a formação de uma nova sensibilidade, vamos nos ater à descrição que a personagem Timeu faz da visão.

Diferentemente das outras sensações, a visão começa a ser descrita por Timeu no passo 45b2, no contexto da investigação a respeito da figura de tudo (τοῦ παντός σχῆμα)¹³², o cosmo, que tem um corpo esférico (σφαιροειδὲς σῶμα)¹³³. Haja vista que nos animais humanos é a cabeça (κεφαλή) que resguarda a forma dessa figura, Timeu postula que essa é a parte mais divina (θειότατόν)¹³⁴

that Socrates attributes to Protagoras in the *Theaetetus* (156a-b), a sensible quality and a perceiver's perception of it are "twin births" with the consequence that nothing has a sensible quality without a perception of it."

¹¹⁹ PLATÃO. *Timeu*. §67c4.

¹²⁰ PLATÃO. *Timeu*. §61d-62b.

¹²¹ PLATÃO. *Timeu*. §62b-c.

¹²² PLATÃO. *Timeu*. §62c-63e.

¹²³ PLATÃO. *Timeu*. §63e-64a.

¹²⁴ PLATÃO. *Timeu*. §64a-65b.

¹²⁵ PLATÃO. *Timeu*. §61c3.

¹²⁶ PLATÃO. *Timeu*. §65c-66c.

¹²⁷ PLATÃO. *Timeu*. §66d1.

¹²⁸ PLATÃO. *Timeu*. §66c-67a.

¹²⁹ PLATÃO. *Timeu*. §67b1.

¹³⁰ PLATÃO. *Timeu*. §67b2.

¹³¹ PLATÃO. *Timeu*. §67c-68d.

¹³² PLATÃO. *Timeu*. §44d3-4.

¹³³ PLATÃO. *Timeu*. §44d4.

¹³⁴ PLATÃO. *Timeu*. §44d5.

que há em nós, sendo o rosto a região mais valorosa (τιμιώτερον)¹³⁵ e, portanto, aquela que os deuses escolheram para implementar os órgãos dos sentidos “relacionados com todas as capacidades de providência da alma (ὄργανα ἐνέδησαν τούτῳ πάσῃ τῇ τῆς ψυχῆς προνοίᾳ)”¹³⁶.

Assim, se no passo 61d-68e se investiga os *pathémata* relativos tanto ao corpo inteiro, quanto aos órgãos específicos, é importante perceber que a seleção de quais afecções e sensações específicas serão analisadas é feita no passo 44d, a partir de um critério figural-formal. Porque o corpo do universo expressa, segundo Timeu, uma figura esférica, então serão investigadas todas as afecções e as sensações constitutivas da parte do corpo humano que imita a forma desta figura, o que se coaduna perfeitamente com a consideração que a personagem faz no passo 62a1 sobre as sensações terem de ser consideradas “relembrando a origem da sua figura (ἀναμιμνησκομένοις τὴν τοῦ σχήματος αὐτοῦ γένεσιν)”¹³⁷.

Voltando à visão, relembremos a gênese da sua figura. Em primeiro lugar, Timeu descreve a sensação da visão a partir da fabricação dos olhos pelos deuses. Nesse sentido, a personagem narra que, dentre os órgãos relativos às capacidades de providência da alma, os deuses:

fabricaram em primeiro lugar os olhos, portadores da luz (φωσφόρα συνετεκτήναντο), tendo-os ali fixado pela seguinte razão: essa espécie de fogo que não arde, antes oferece uma luz suave, os deuses engendraram-no, de modo a que a cada dia se gerasse um corpo aparentado. O fogo puro (πῦρ εἰλικρινές) que há dentro de nós, irmão (ἀδελφόν) do outro, fizeram com que ele corresse pelos nossos olhos com suavidade e de modo contínuo, pelo que comprimiram ao máximo o centro dos olhos, de tal forma que sustivesse a outra espécie mais espessa, na sua totalidade, e filtrasse apenas esta espécie pura (τὸ τοιοῦτον δὲ μόνον αὐτὸ καθαρὸν διηθεῖν). Deste modo, quando a luz do dia cerca o fluxo da visão, o semelhante recai sobre o semelhante (τότε ἐκπίπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον), tornam-se compactos (συμπαγῆς γενόμενον), unindo-se e conciliando-se num só corpo ao longo do eixo da visão; o que acontece onde quer que aquele fogo que sai do interior contacte com o que vem do exterior. Assim, gera-se uma homogeneidade de impressões, pois o todo é muito semelhante (ὁμοιοπαθὲς δὴ δι' ὁμοιότητα πᾶν γενόμενον); se esse todo tocar em algo ou se algo tocar nele, distribui os seus movimentos por todo o corpo até à alma, e produz a sensação a que chamamos “ver” (τούτων τὰς

¹³⁵ PLATÃO. *Timeu*. §45a3.

¹³⁶ PLATÃO. *Timeu*. §45a7-b1. “ὄργανα ἐνέδησαν τούτῳ πάσῃ τῇ τῆς ψυχῆς προνοίᾳ”.

¹³⁷ PLATÃO. *Timeu*. §62a1.

κινήσεις διαδιδόν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἴσθησιν παρ ἑσχετο ταύτην ἢ δὴ ὄραν φαμεν)¹³⁸.

Tal como o trecho descreve, os olhos são portadores da luz, uma espécie de fogo puro (πῦρ εἰλικρινές) que não tem a propriedade de queimar, mas apenas a de iluminar suavemente. Quando esse fogo interior encontra o fogo irmão (ἀδελφὸν) da luz do dia, um fogo congênere (συγγενοῦς πυρὸς)¹³⁹ a ele, “o semelhante recai sobre o semelhante (ὅμοιον πρὸς ὅμοιον)” e, assim, gera-se uma homogeneidade de afecções (ὁμοιοπαθές). Essa homogeneidade, ao afetar ou ser afetada por algo outro, distribui os movimentos através do corpo até a alma produzindo assim a sensação da visão.

Mas o fogo, lembremos, é o menor dos corpos (σμικρότατον σῶμα πυρί)¹⁴⁰ e também o elemento que melhor se movimenta (εὐκίνητότατον)¹⁴¹, haja vista que a sua forma sólida, o tetraedro, é formada pela justaposição de triângulos escalenos que, segundo a personagem Timeu, “divide um todo esférico em partes iguais (ἴσα μέρη) e semelhantes (ὅμοια)”¹⁴². Assim é possível que se produza uma homogeneidade de afecções (ὁμοιοπαθές) entre o fogo interior da visão e o fogo exterior do dia, pois ao se encontrarem, os tetraedros de ambos transmitem simultaneamente às suas partes semelhantes os movimentos semelhantes.

Ora, mas a rigor, uma sensação é produzida quando, “causados por todas essas entidades – fogo, ar, água, terra –, os movimentos, imprimidos ao corpo, são transportados e recaem sobre a alma”¹⁴³. E segundo a narrativa de Timeu, quando uma afecção (πάθος) recai sobre o que “por natureza se movimenta facilmente”¹⁴⁴, o fogo, “por mais brevemente que seja, as suas partículas diferentes espalham-se em círculo pelas outras partículas, produzindo nelas essa mesma impressão, até

¹³⁸ PLATÃO. *Timeu*. §45b2-d3. “τῶν δὲ ὀργάνων πρῶτον μὲν φωσφόρα συνετεκλήναντο ὄμματα, τοῖα δὲ ἐνδήσαντες αἰτία. τοῦ πυρὸς ὅσον τὸ μὲν κάειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἡμερον, οἰκεῖον ἐκάστης ἡμέρας, σῶμα ἐμηχανήσαντο γίνεσθαι. τὸ γὰρ ἐντὸς ἡμῶν ἀδελφὸν ὄν τούτου πῦρ εἰλικρινές ἐποίησαν διὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖν λεῖον καὶ πυκνὸν ὅλον μὲν, μάλιστα δὲ τὸ μέσον συμπλήσαντες τῶν ὀμμάτων, ὥστε τὸ μὲν ἄλλο ὅσον παχύτερον στέγειν πᾶν, τὸ τοιοῦτον δὲ μόνον αὐτὸ καθαρὸν διηθεῖν. ὅταν οὖν μεθήμερινὸν ἢ φῶς περι τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα, τότε ἐκπίπτει ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, συμπαγές γενόμενον, ἐν σῶμα οἰκειωθὲν συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν, ὅπῃ περ ἂν ἀντερείδῃ τὸ προσπίπτει ἐνδοθεν πρὸς ὃ τῶν ἔξω συνέπεσεν. ὁμοιοπαθές δὴ δι’ ὁμοιότητα πᾶν γενόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτὸ ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδόν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἴσθησιν παρέσχετο ταύτην ἢ δὴ ὄραν φαμεν”.

¹³⁹ PLATÃO. *Timeu*. §45d4.

¹⁴⁰ PLATÃO. *Timeu*. §56a-3-4.

¹⁴¹ PLATÃO. *Timeu*. §56a3.

¹⁴² PLATÃO. *Timeu*. §55a3-4. “ὅλον περιφεροῦς διανεμητικὸν εἰς ἴσα μέρη καὶ ὅμοια, συνίσταται”.

¹⁴³ PLATÃO. *Timeu*. §43c4-5.

¹⁴⁴ PLATÃO. *Timeu*. §64b3. “κατὰ φύσιν εὐκίνητον”.

que, ao atingirem o discernimento (φρόνιμον), dão a conhecer a propriedade do agente (τοῦ ποιήσαντος τὴν δύναμιν)”¹⁴⁵.

Contudo, Timeu descreve tanto o fogo interior dos olhos, quanto o da luz do dia como um fogo puro (εἰλικρινές), o que sugere que a homogeneidade de afecções se produz justamente porque não há partículas diferentes. É por isso que, a rigor, o que a visão vê não é nem o próprio fogo relativo aos olhos, nem o fogo que emana da claridade do dia, mas as coisas que podem aparecer no campo de visualidade que se gera neste encontro, coisas que, por serem constituídas de inúmeras outras partículas, afetam e desequilibram esta homogeneidade fazendo com que os seus movimentos sejam transmitidos dos corpos até às almas. Assim, o fogo interior dos olhos e o fogo exterior do dia, dado que são do mesmo tamanho, “são insensíveis (ἀναίσθητα) e a essas (cores) chamamos-lhe transparentes (διαφανῆ)”¹⁴⁶.

Nesse sentido, a interpretação de Dennis O’Brien acerta quando afirma que a diferença entre as afecções sensíveis e não sensíveis depende do receptor sensível afetado, mas erra ao desconsiderar a diferença entre os *pathémata*. Mas é interessante notar que no caso da visão a diferença é produzida, justamente, por semelhança extrema. É somente porque o fogo puro dos olhos é congênere ao fogo do dia que a transparência das “impressões da visão em si (τὴν ὄψιν αὐτὴν παθήματα)”¹⁴⁷ se produz. E dado que as afecções da visão em si são transparentes (διαφανῆ), é preciso então fomentar um tipo de sensibilidade que seja capaz de ver através do que se mostra (δια-φαίνω), uma visão capaz de atravessar o diáfano ser que é em si e por si (αὐτὰ καθ’ αὐτὰ)¹⁴⁸, ou “a Ideia inteligível de cada coisa (εἶδος ἐκάστου νοητόν)”¹⁴⁹.

Ainda no que tange o fogo, Timeu narra que o gênero divino (θεῶν γένος)¹⁵⁰ foi construído pelo deus:

na sua maioria a partir do fogo, para que fosse a mais brilhante e a mais agradável à vista e, de modo a ser semelhante ao universo, fê-la redonda. Atribuiu-a à inteligência do supremo (κρατίστου φρόνησιν) de modo a segui-lo, e distribuiu-a em

¹⁴⁵ PLATÃO. *Timeu*. §64b3-6. “ὅταν καὶ βραχὺ πάθος εἰς αὐτὸ ἐμπίπτῃ, διαδίδωσιν κύκλῳ μόρια ἕτερα ἑτέροις ταῦτόν ἀπεργαζόμενα, μέχριπερ ἂν ἐπὶ τὸ φρόνιμον ἐλθόντα ἐξαγγελίῃ τοῦ ποιήσαντος τὴν δύναμιν”.

¹⁴⁶ PLATÃO. *Timeu*. §67d5. “τὰ μὲν οὖν ἴσα ἀναίσθητα, ἃ δὴ καὶ διαφανῆ λέγομεν”.

¹⁴⁷ PLATÃO. *Timeu*. §64d5-6. “τὴν ὄψιν αὐτὴν παθήματα”.

¹⁴⁸ PLATÃO. *Timeu*. §51c1.

¹⁴⁹ PLATÃO. *Timeu*. §51c4-5.

¹⁵⁰ PLATÃO. *Timeu*. §39e10.

círculo por todo o céu, a fim de que fosse um verdadeiro adorno bordado em toda a sua extensão¹⁵¹.

Como os deuses são constituídos eminentemente por fogo, então é possível dizer que tanto o movimento circular que exprimem, quanto o pensamento (φρόνησις) que se mostra através destes movimentos, são majoritariamente resultantes do elemento que os conforma, sendo os olhos os órgãos mais aptos a receber a afecção destes na medida em que também são portadores de um fogo puro. Por isso, segundo Timeu, “o deus descobriu e concedeu a visão em nosso favor, para que, ao contemplar as órbitas do Intelecto (νοῦ) no céu, as aplicássemos às órbitas da nossa atividade intelectual (διανοήσεως) que são congêneres (συγγενεῖς) daquele”¹⁵².

Ademais, dado que a forma dos deuses imita a forma do cosmo, também os sentidos adequados para captá-los devem ser aqueles situados na cabeça, tal como outrora se discutiu. Dentre esses, a visão é considerada por Timeu como:

causa de maior utilidade para nós, visto que nenhum dos discursos que temos vindo a fazer sobre o universo poderia de algum modo ser proferido sem termos visto os astros, o Sol e o céu. Foi o facto de vermos o dia e a noite, os meses, o circuito dos anos, os equinócios e os solstícios que deu origem aos números que nos proporcionam a noção de tempo e a investigação sobre a natureza do universo. A partir deles foi-nos aberto o caminho da filosofia, um bem maior do que qualquer outro que veio ou que possa vir alguma vez para a espécie mortal, oferecido pelos deuses. Afirmo que este foi o maior bem facultado pelos olhos¹⁵³.

Tal como se observa no trecho supracitado, Timeu considera que o gênero da filosofia (φιλοσοφίας γένος) é “o maior bem facultado pelos olhos (ὀμμάτων μέγιστον ἀγαθόν)”, e portanto a filosofia aparece como aquela candita mais apta a investigar não só a natureza dos deuses, mas também os movimentos que eles desempenham a partir das órbitas do Mesmo e do Semelhante. Conforme o

¹⁵¹ PLATÃO. *Timeu*. §40a2-7. “τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, ὅπως ὅτι λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον εἶη, τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων εὐκυκλον ἐποίει, τίθησιν τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ συνεπέμενον, νεύμας περὶ πάντα κύκλῳ τὸν οὐρανόν, κόσμον ἀληθινὸν αὐτῷ πεποικιλμένον εἶναι καθ' ὅλον”.

¹⁵² PLATÃO. *Timeu*. §47b6-c1. “θεὸν ἡμῖν ἀνευρεῖν δωρήσασθαι τε ὄψιν, ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντες περιόδους χρῆσαιμέθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, συγγενεῖς ἐκείναις οὔσας”.

¹⁵³ PLATÃO. *Timeu*. §47a1-b3. “ὄψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελίας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἂν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων. νῦν δ' ἡμέρα τε καὶ νύξ ὀφθεῖσαι μῆνες τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι καὶ ἰσημερίαι καὶ τροπαὶ μεμηχάνηται μὲν ἀριθμῶν, χρόνου δὲ ἐννοίαν περὶ τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδωσαν· ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μείζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔτε ἤξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν. λέγω δὴ τοῦτο ὀμμάτων μέγιστον ἀγαθόν”.

discutido no capítulo 2, os deuses resguardam apenas dois tipos de movimento, “um uniforme e no mesmo local (τὴν μὲν ἐν ταύτῳ κατὰ ταῦτά), para que cada uma reflectisse sempre da mesma forma sobre o mesmo (περὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἑαυτῷ διανοουμένῳ), e outro dirigido para a frente (τὴν δὲ εἰς τὸ πρόσθεν)”¹⁵⁴. Estes dois movimentos, como o corpo do cosmo, “tem que ver com o intelecto e com o pensamento (νοῦν καὶ φρόνησιν)”¹⁵⁵.

Contudo, no passo 46d5-7, Timeu narra que “dentre todos os seres, o único ao qual é adequado possuir intelecto é a alma – pois esta é invisível (ἀόρατον), enquanto que o fogo, a água, a terra e o ar foram todos gerados como corpos visíveis -”¹⁵⁶. Ora, se a alma é invisível, tampouco pode ser sentida, e assim também deve ser com a afecção relativa à ela, própria do intelecto (νοῦς), a saber, a *phrónesis* (φρόνησις). Nesse sentido, os deuses são descritos pela personagem Timeu como uma forma de vida racional (ἔμφορον βίου)¹⁵⁷ porque a *phrónesis* está inextricavelmente ligada aos seus corpos que, ao se movimentarem, a expressam.

Desse modo, se até aquele presente momento, ou seja, a confecção do discurso de Timeu, a alma do mundo e os deuses se faziam invisíveis no âmbito da tradição, agora ambos são trasladados pela personagem ao espectro da visibilidade, haja vista que os movimentos das órbitas do Intelecto no céu¹⁵⁸ podem ser corretamente calculados segundo a natureza (λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος)¹⁵⁹ do Mesmo e do Outro, permitindo assim a aprendizagem (ἐκμαθόντες)¹⁶⁰ a partir deste cálculo, e a participação (μετασχόντες)¹⁶¹ na *phrónesis* que expressam.

Sob este viés, Luc Brisson considera que o processo de percepção sensorial no *Timeu* “é realmente uma operação de medição, conforme indicado pelo uso frequente da palavra simetria, que significa proporção, ou seja, em última análise a capacidade de uma coisa ser comparada a outra, nomeadamente por meio da

¹⁵⁴ PLATÃO. *Timeu*. §40a8-b1.

¹⁵⁵ PLATÃO. *Timeu*. §34a2.

¹⁵⁶ PLATÃO. *Timeu*. §47d5-7. “τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχὴν – τοῦτο δὲ ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀήρ σώματα πάντα ὀρατὰ γέγονεν -”.

¹⁵⁷ PLATÃO. *Timeu*. §36e4.

¹⁵⁸ PLATÃO. *Timeu*. §47b7.

¹⁵⁹ PLATÃO. *Timeu*. §47c2.

¹⁶⁰ PLATÃO. *Timeu*. §47c1.

¹⁶¹ PLATÃO. *Timeu*. §47c2.

medição”¹⁶². Também por isso, conforme anteriormente discutido, a opinião da personagem Timeu não é uma qualquer. Na medida em que a opinião está relacionada aos sentidos¹⁶³, ao oferecer um discurso baseado em sua própria opinião¹⁶⁴, o que Timeu está oferecendo é a sua percepção sensorial, a percepção de alguém que “se relaciona com as Musas com o intelecto”¹⁶⁵. Como o maior astrônomo, Timeu é a personagem apta a discutir o rol das sensações, ou seja, a interação entre um objeto sensorial e um órgão capaz de o captar, a partir do contato mútuo de formas volumétricas, os poliedros, formas sólidas que por seu turno expressam relações geométricas que determinam o movimento e a velocidade do contato.

Nesse sentido, Timeu opera uma transfiguração relativa à sensibilidade, ou mais propriamente, ao prazer. Ao apresentar múltiplas relações de analogia, ou de proporção, entre os muitos níveis formais que a narrativa opera, relações que terminarão por explicar a contiguidade e a congenereidade da realidade, a poesia noética translada o efeito da função poética de um “prazer irracional (ἡδονὴν ἄλογον)”¹⁶⁶ para a boa *phrónesis* (εὐφροσύνην)¹⁶⁷ porquanto tipografa na superfície do fígado modelos racionais, ou tipos (τύπος) noéticos que serão refletidos e irão favorecer a predominância do intelecto e do pensamento. Mas vejamos a seguir como isso ocorre mais propriamente.

4.3.

A persuasão frênica (πειθοῦς ἔμφορος) como *médium* da sensibilidade filosófica

Embora o texto seja desenvolvido por analogias que encadeiam os argumentos precedentes e desencadeiam os subsequentes, o relato ganha outros ares quando Timeu passa à descrição do relacionamento entre intelecto e necessidade. Logo ao final do segundo bloco de divisões proposto (27c-48e),

¹⁶² BRISSON, Luc. *Plato's Theory of sense perception in the Timaeus: How it Works and what it means*. In.: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, n. 13, 1997. p. 155. Disponível em: < <https://doi.org/10.1163/2213441797X00118>>. Acesso em: 13. nov. 2024. “[...] for Plato in the *Timaeus*, senseperception is really a measuring operation as indicated by the frequent use of the word *summetria*, which means proportion, that is ultimately the capacity for a thing to be compared to something else, namely by way of measuring”.

¹⁶³ PLATÃO. *Timeu*. §52a7.

¹⁶⁴ PLATÃO. *Timeu*. §25d5; 27d5.

¹⁶⁵ PLATÃO. *Timeu*. §47d3.

¹⁶⁶ PLATÃO. *Timeu*. §47d4.

¹⁶⁷ PLATÃO. *Timeu*. §80b6.

depois de discorrer a respeito de temas eminentemente astronômico-metafísicos, Timeu diz que:

De facto, a geração deste mundo resulta de uma mistura engendrada por uma combinação de Necessidade (ἀνάγκη) e Intelecto (νοῦς). Mas, como o Intelecto dominava a Necessidade, persuadindo-a (πείθειν) a orientar para o melhor a maioria das coisas deventes, foi deste modo (através da cedência da Necessidade a uma persuasão frênica (πειθοῦς ἔμφορος) que o universo foi constituído desde a sua origem (ἀρχή)¹⁶⁸.

A relação entre intelecto e necessidade já vinha sendo estabelecida ao longo do discurso de Timeu pelas duas analogias outrora discutidas, a primeira relativa ao “que é sempre” e ao que “nunca é” (*on dé oudépoté*), e a segunda referente aos gêneros do Mesmo (*tautó*) e do Outro (*héteron*). Entretanto, ao descrever a formação da alma do mundo e a harmonização das órbitas do Mesmo e do Outro em seu interior, Timeu narra que o deus que veio a existir um dia¹⁶⁹ teve de usar a “força” (*bía*)¹⁷⁰, pois a natureza do Outro é difícil de misturar. Assim, no Ser (*ousia*) da alma estariam misturadas, portanto, as órbitas do Mesmo e do Outro.

Se no que respeita ao Mesmo e ao Outro a harmonia somente foi conseguida através da aplicação de uma força por parte do deus, no que tange ao mundo, Timeu narra que “o intelecto persuadiu a necessidade”. Ora, dentre tantas passagens complexas ao longo do texto, essa parece ser uma das mais anômalas. A atopia da questão aumenta se consideradas as referências que Platão faz à necessidade em alguns outros diálogos. No *Protágoras*, o personagem Sócrates menciona um suposto poema que teria sido composto por Simônides, onde se lê que: “quanto à necessidade (ἀνάγκη) não resistem a ela nem os próprios deuses”¹⁷¹. No Livro VII de *Leis*, no âmbito de uma exposição sobre que tipo de educação os cidadãos livres deveriam receber, o Ateniense retoma a citação do *Protágoras* e diz que “não se verá jamais nem mesmo a Divindade lutando contra a necessidade (ἀνάγκη)”¹⁷².

¹⁶⁸ PLATÃO. *Timeu*. §47e5 - §48a5. “Μεμειγμένη οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη: νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι’ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος οὕτω κατ’ ἀρχὰς συνίστατο τότε τὸ πᾶν”. [Tradução de Rodolfo Lopes]

¹⁶⁹ PLATÃO. *Timeu*. §34b.

¹⁷⁰ PLATÃO. *Timeu*. §35a.

¹⁷¹ PLATÃO. *Protágoras*. §345d5. “ἀνάγκη δ’ οὐδὲ θεοὶ μάχονται”

¹⁷² PLATÃO. *Leis*. §818b2-3. “οὐδὲ θεὸς ἀνάγκη μὴ ποτε φανῆ μαχόμενος”.

Que dizer, também, da exposição que Sócrates faz a Símiás, no *Fédon*, a respeito da imortalidade e da imperecibilidade da alma? Ao descrever o percurso das almas no Hades, Sócrates relata que “tomada de grande perplexidade, vagueia por todos os lugares até escoar-se certo tempo, depois que a arrasta a necessidade (*anáanke*) para a moradia que lhe foi determinada”¹⁷³. Narrativa bastante similar a essa é aquela encontrada no mito de Er, no décimo livro da *República*. Depois de expor a saída das almas do Tártaro, passados treze dias de viagem, Er descreve um ponto determinado onde estas almas veriam uma luz que se estendia por todo o céu, “à maneira do cinto das trirremes, e que desse modo sujeitava todo o círculo do universo”. Das pontas dessa luz “pendia o fuso da Necessidade (*Anánke*), que punha em movimento todas as esferas”¹⁷⁴. Como se pode notar, em nenhum desses exemplos parece ser possível persuadir a necessidade. Ao contrário, a força de coação da necessidade seria tal que nem deuses, nem almas, poderiam resistir a ela.

Voltando ao *Timeu* o panorama parece ligeiramente outro. Se até então no *corpus* platônico a necessidade fôra discutida como um tipo de poder divino, cósmico ou físico contra o qual nada poderia competir, agora se pode dizer que ela é parcialmente persuadida pelo intelecto. Nesse sentido, para Glenn Morrow, no *Timeu*:

a persuasão, em seu sentido mais amplo, é a técnica da inteligência. É o meio adequado para realizar o que desejamos com os outros – sejam eles materiais inanimados ou homens pensantes – compreendendo-os tão profundamente que podemos usar as forças inerentes a eles para alcançar o fim que desejamos. Dizer, então, que o cosmos surge por persuasão significa que ele resulta do trabalho dos poderes inerentes aos materiais que o compõem, cada um deles trazendo à existência os efeitos naturais a si mesmo, e nenhum deles estando sob qualquer constrangimento de um poder fora da natureza¹⁷⁵.

Ora, se ainda nos lembramos dos contextos dialógicos do *Íon*, do *Górgias*, do *Fedro* e da *República*, conforme discutido nos capítulos um e dois, então o

¹⁷³ PLATÃO. *Fédon*. §108b8-c3. “αὐτὴ δὲ πλανᾶται ἐν πάσῃ ἐχομένη ἀπορία ἕως ἂν δῆ τινας χρόνοι γένωνται, ὧν ἐλθόντων ὑπ’ ἀνάγκης φέρεται εἰς τὴν αὐτῆ πρέπουσαν οἴκησιν”.

¹⁷⁴ PLATÃO. *República*. §616c.

¹⁷⁵ MORROW, Glenn R. *Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus*. In.: *The Philosophical Review*, Vol. 59, N. 2., 1950. pp. 147-163. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2181499>>. Acesso em: 13. Nov. 2024. “*Persuasion, in its broadest sense, is the technique of intelligence. It is the proper means for accomplishing what we will with others -whether inanimate materials or thinking men - by understanding them so thoroughly that we can use the forces inherent in them to bring about the end we desire*”.

Timeu desponta como um *locus* de investigação radicalmente singular a respeito dos gêneros poético e retórico, haja vista que nesta encenação do cosmo a persuasão não só não é oposta à técnica e ao saber como, segundo a interpretação de Morrow, é antes a manifestação física ou visível, de uma inteligência *a priori* incorpórea e invisível.

Também como Morrow observa, essa suposta técnica da inteligência, a persuasão, se faz visível a partir “do trabalho dos poderes inerentes aos materiais que o compõem (o cosmo), cada um deles trazendo à existência os efeitos naturais a cada um, e nenhum deles sendo constrangido por um poder externo a sua natureza”¹⁷⁶. Por isso, logo após o trecho em que descreve a criação do cosmo como um movimento de cedência da necessidade à persuasão frênica, *Timeu* passa à descrição de como “a natureza do fogo, do ar, da água e da terra” eram antes da geração do céu, “bem como os comportamentos (πάθη) que tinham antes disso”¹⁷⁷. Tal como se pode observar, também os elementos (στοιχεῖα) afetam e são afetados entre si e, assim, para *Timeu*:

dizer que o fogo é quente é transpor a divisão e o golpe que ele exerce em nosso corpo, em virtude da forma pontiaguda dos elementos que o compõem. A figura constitutiva do fogo, combinada com a constituição do corpo sensível é, portanto, a razão objetiva da impressão sensível¹⁷⁸.

Nesse sentido, é preciso lembrar que, em primeiro lugar, o demiurgo “dá a forma (ιδέαν) e as propriedades (δύναμιν) ao que cria”¹⁷⁹. As propriedades, por seu turno, descrevem relações geométricas de proporção e de medida¹⁸⁰ com as quais o demiurgo forma a figura (διασχηματίσατο)¹⁸¹ de cada um dos seres vivos que, posteriormente, serão pintados (διαζωγραφῶν)¹⁸² no cosmo. Assim, a figura de cada ser vivo desponta como a expressão patente de um intelecto *diacósmico*

¹⁷⁶ MORROW, Glenn R. *Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus*. p. 156. “To say, then, that the cosmos comes about by persuasion means that it results from the working of the powers inherent in the materials of which it consists, each of them bringing into being the effects natural to itself, and none of them being under any constraint by a power outside nature”.

¹⁷⁷ PLATÃO. *Timeu*. §48b3-5. “τὴν δὴ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατος τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτὴν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη”.

¹⁷⁸ MOREL, Pierre-Marie. *Le Timée, Démocrite et la nécessité*. In.: DIXSAUT, Monique; BRANCACCI, Aldo. *Platon, source des présocratiques: exploration*. Paris, FR: J. Vrin, 2002. pp.129-150. “Dire que le feu est chaud revient à transposer la division et la coupure qu’il exerce sur notre corps, en vertu de la forme pointue des éléments qui le composent. La figure constitutive du feu, combinée avec la constitution du corps sentant, est donc la raison objective de l’impression sensible”.

¹⁷⁹ PLATÃO. *Timeu*. §28a8. “τὴν ιδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται”.

¹⁸⁰ PLATÃO. *Timeu*. §53a8.

¹⁸¹ PLATÃO. *Timeu*. §53b4.

¹⁸² PLATÃO. *Timeu*. §55c6.

(διακοσμῶν)¹⁸³, capaz de imprimir a sua marca em toda e qualquer forma de vida que, sendo o efeito aritmético deste, o manifesta figuradamente.

Por isso, segundo Timeu, a necessidade prontamente se deixa persuadir (τῆς ἀνάγκης ἐκοῦσα πεισθεῖσά), graças à exatidão ou a precisão (ἀκριβείας) com a qual o cosmo é harmonizado¹⁸⁴, e assim a persuasão aparece como um elemento cosmológico vital, um mediador que torna o cosmo possível na medida em que suplanta parcialmente a desordem (ἀταξία)¹⁸⁵ e o movimento fora do tom (κινούμενον πλημμελῶς)¹⁸⁶ constitutivos da necessidade.

Pintada com várias cores (πεποικιλμένον)¹⁸⁷, a forma divina é descrita por Timeu como a mais perfeita (πλείστην ιδέαν)¹⁸⁸, a mais brilhante e a mais bela (λαμπρότατον ιδεῖν τε κάλλιστον)¹⁸⁹, e por isso é capaz de seguir, ou de exprimir através dos seus movimentos, a predominância do pensamento (τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν)¹⁹⁰, manifestando assim o que a personagem Timeu chama de cosmo verdadeiro (κόσμον ἀληθινὸν)¹⁹¹.

É interessante notar, contudo, que no âmbito do *Timeu* Platão parece mobilizar um sentido de verdade (ἀλήθεια) que não se encontra em nenhum outro lugar do *corpus*, com exceção do *Crátilo*. Desse modo, ao promover a compreensão de que a forma divina expressa o cosmo verdadeiro, Timeu engendra uma concepção de verdade bastante próxima daquela que Sócrates poeticamente dá a ver no *Crátilo*, a saber, a verdade “como um verbo, no vir da divindade”¹⁹². Nesse sentido, o movimento racional (ἔμφορος) desempenhado pelos deuses aperece, a rigor, como a verbalização de uma verdade inaudita e insondada no âmbito da tradição precedente. Uma verdade pela qual tanto o cosmo físico, quanto o cosmo poético narrado pela personagem falam através dos seus movimentos intrínsecos, sejam psico-físicos, sejam linguísticos.

¹⁸³ PLATÃO. *Timeu*. §37d5.

¹⁸⁴ PLATÃO. *Timeu*. §56c5-7. “ὅπιπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἐκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκεν, ταύτη πάντη δι' ἀκριβείας ἀποτελεσθεῖσῶν ὑπ' αὐτοῦ συνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον”.

¹⁸⁵ PLATÃO. *Timeu*. §30a5.

¹⁸⁶ PLATÃO. *Timeu*. §30a4.

¹⁸⁷ PLATÃO. *Timeu*. §40a7.

¹⁸⁸ PLATÃO. *Timeu*. §40a2.

¹⁸⁹ PLATÃO. *Timeu*. §40a3-4.

¹⁹⁰ PLATÃO. *Timeu*. §40a5.

¹⁹¹ PLATÃO. *Timeu*. §40a6.

¹⁹² PLATÃO. *Crátilo*. §421b2-3. “ἡ γὰρ θεία τοῦ ὄντος φορὰ ἔοικε προξερῆσθαι τούτῳ τῷ ῥήματι, τῇ “ἀληθεία” ὡς <θεία> οὕσα <ἀλη>”.

Por isso, para poder ser considerado verdadeiro, também o discurso precisa transparecer as propriedades ou as capacidades (δύναμιν) do seu agente. Se o cosmo físico é derivado da precisão (ἀκριβείας) com a qual o intelecto demiurge tudo, o cosmo linguístico que a personagem Timeu poetiza isomorficamente precisa homologar a mesma precisão (ἀκριβείας)¹⁹³ caso deseje relatar a verdadeira natureza (ἀληθῶς φύσιν)¹⁹⁴ através de um discurso verdadeiro (ἀληθῆς λόγος)¹⁹⁵.

Desse modo, dado que a forma de vida divina é descrita como *emphronos* (ἔμφρονος) por “girar em torno de si mesma”¹⁹⁶, também a persuasão frênica (πειθοῦς ἔμφρονος) engendra elementos noéticos capazes de fazer com que, de certo modo, ela gire em torno de si mesma através da harmonização de certas afecções na alma. Por isso ela difere da persuasão filosófica encontrada, por exemplo, no *Fedro*, pois só é possível persuadir frenicamente àqueles que se predispõem à tarefa de acompanhar “corrigindo, através da aprendizagem das harmonias e das órbitas do universo, as órbitas destruídas nas nossas cabeças na altura da geração, tornando aquilo que pensa semelhante ao objeto pensado de acordo com a natureza original”¹⁹⁷.

Nesse sentido, nos limites do *Timeu*, o pensamento verdadeiro (ἀληθεῖς φρονήσεις)¹⁹⁸ surge menos como a adequação de um significado a um ente real, e mais como a capacidade de um agente em sustentar o olhar voltado para as órbitas do universo que, por sua vez, expressam uma racionalidade pautada no tipo de movimento que exprimem. Esta não é uma cláusula acessória no que tange à persuasão frênica, haja vista que quando vai tratar da terceira parte da alma, o *epithymetikon* (ἐπιθυμητικόν), Timeu narra que ela:

está estabelecida entre o diafragma e o umbigo, como dissemos, e nada tem que ver com a opinião, com o raciocínio ou com o intelecto, mas sim com a sensação de prazer ou de dor que acompanha os apetites (αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν). De facto, mantém-se passiva em relação a tudo, rodando ela própria em si mesma e em torno de si mesma

¹⁹³ PLATÃO. *Timeu*. §89d7.

¹⁹⁴ PLATÃO. *Timeu*. §52b7.

¹⁹⁵ PLATÃO. *Timeu*. §52c6.

¹⁹⁶ PLATÃO. *Timeu*. §36e3-4. “αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη”.

¹⁹⁷ PLATÃO. *Timeu*. §90c7-d5. “ᾧ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ συγγενεῖς εἰσιν κινήσεις αἱ τοῦ παντός διανοήσεις καὶ περιφοραί· ταύταις δὴ συνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντός ἀρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοομένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωσαὶ κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν”.

¹⁹⁸ PLATÃO. *Timeu*. §90b6-7.

(στραφέντι δ' αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ περὶ ἑαυτό), repelindo o movimento do exterior e fazendo uso do que é seu congêneres, pois a sua geração não lhe permitiu perceber por natureza nada de si própria nem raciocinar¹⁹⁹.

Tal como o trecho demonstra, todas as três partes da alma comungam com o tipo de movimento que o todo da alma exprime, a saber, a rotação em torno de si mesma e em si mesma (στραφέντι δ' αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ περὶ ἑαυτό). No *epithymetikon*, segundo a personagem, o deus plantou a forma do fígado (ἥπατος ἰδέαν)²⁰⁰, que é “espesso, liso e brilhante e contendo doce e amargo, para que a potência (δύναμις) das noções (διανοημάτων), ao transportá-las do intelecto até ele, como num espelho que recebe tipos (τύπους) impressos e fornece reflexos a quem o contemplar”²⁰¹. Assim a função primordial do fígado, segundo Timeu, é a de servir de espelho para as imagens promovidas pelo intelecto (νοῦς), imagens essas que serão, a rigor, tipografadas em sua superfície e que ele refletirá.

Ao tipografar imagens mentais na superfície do fígado, imagens que engendram uma noção de movimento afim ao intelecto e ao pensamento, a poesia noética opera uma persuasão que se pode qualificar como frênica, a saber, uma persuasão gerada pelo próprio indivíduo que se atribui a tarefa do filosofar. Por isso, segundo Timeu:

o matemático ou qualquer outra pessoa que se dedique intensamente a uma atividade intelectual (διανοία) deve compensá-la com o movimento do seu corpo, associando-lhe ginástica; em sentido inverso, aquele que molda o corpo cuidadosamente deve compensar com os movimentos da alma, servindo-se da música e de tudo quanto diz respeito à filosofia²⁰².

Nesse sentido, a imitação da forma de tudo²⁰³ envolve a participação ativa do agente mimetizador, pois, segundo a personagem Timeu:

¹⁹⁹ PLATÃO. *Timeu*. §77b3-c3. “τοῦ τρίτου ψυχῆς εἶδους, ὃ μεταξὺ φρενῶν ὀμφαλοῦ τε ἰδρῦσθαι λόγος, ὃ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μάλιστα τὸ μηδέν, αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν. πάσχον γὰρ διατελεῖ πάντα, στραφέντι δ' αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ περὶ ἑαυτό, τὴν μὲν ἔξωθεν ἀπωσαμένων κινήσιν, τῇ δ' οἰκεία χρησαμένω, τῶν αὐτοῦ τι λογίσσασθαι κατιδόντι φύσει οὐ παραδέδωκεν ἢ γένεσις”.

²⁰⁰ PLATÃO. *Timeu*. §70a7-b1.

²⁰¹ PLATÃO. *Timeu*. §71b2-5. “πυκνὸν καὶ λεῖον καὶ λαμπρὸν καὶ γλυκὸν καὶ πικρότητα ἔχον μηχανησάμενος, ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἡ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις, οἷον ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπος καὶ κατιδεῖν εἶδωλα παρέχοντι”.

²⁰² PLATÃO. *Timeu*. §88c1-5. “τὸν δὲ μαθηματικὸν ἢ τινὰ ἄλλην σφόδρα μελέτην διανοία κατεργαζόμενον καὶ τὴν τοῦ σώματος ἀποδοτέον κινήσιν, γυμναστικῆ προσομιλοῦντα, τὸν τε αὐτὸν ἐπιμελῶς πλάττοντα τὰς τῆς ψυχῆς ἀναποδοτέον κινήσεις, μουσικῆ καὶ πάσῃ φιλοσοφίᾳ προσχρόμενον”.

²⁰³ PLATÃO. *Timeu*. §88c7-d1. “τὸ τοῦ παντὸς ἀπομιμούμενον εἶδος”.

o melhor dos movimentos do corpo é aquele que é produzido por ele próprio e nele próprio (ἐν ἑαυτῷ ὑφ' αὐτοῦ) – pois é o movimento de natureza mais próxima do pensamento e do universo (τῆ διανοητικῆ καὶ τῆ τοῦ παντὸς) -, e os produzidos por outra coisa são inferiores; mas de todos, o pior é aquele que, por meio de causas externas, move algumas partes de um corpo em repouso que se mantém estático²⁰⁴.

Agora se entende melhor o lugar de onde Platão tece as críticas aos gêneros poéticos e retóricos. Na medida em que tais composições, sejam em metro, sejam em prosa, incitam externamente o movimento do *epithymetikon* ensejando todos os tipos de prazeres e de dores de modo acrítico, somente a persuasão frênica pode despontar como um dispositivo hábil para operar uma profunda transfiguração da sensibilidade. Nesse sentido, a poesia noética desponta no *corpus* platônico como uma ferramenta sócio-psíquica capaz de produzir afecções (παθήματα) que estimulam o *epithymetikon* a obedecer, ou a se deixar persuadir, por movimentos pautados pelo intelecto (νοῦς).

²⁰⁴ PLATÃO. *Timeu*. §89a1-5. “τῶν δ' αὖ κινήσεων ἢ ἐν ἑαυτῷ ὑφ' αὐτοῦ ἀρίστη κίνησις – μάλιστα γὰρ τῆ διανοητικῆ καὶ τῆ τοῦ παντὸς κινήσει συγγενής – ἢ δὲ ὑπ' ἄλλου χείρων χειρίστη δὲ ἢ κειμένου τοῦ σώματος καὶ ἄγοντος ἡσυχίαν δι' ἑτέρων αὐτὸ κατὰ μέρη κινουῦσα”.

Conclusão

No primeiro poema das *Galáxias* de Haroldo de Campos, obra destinada a fragilizar, ou mesmo a fraturar os limites entre a prosa e a poesia, lê-se que “no fim do fim, recomeça o recomêço”¹. Haja vista a complexidade e o tratamento multifacetado que Platão confere aos gêneros poético e retórico no escopo do *corpus*, penso que nenhuma outra frase poderia ser mais oportuna para começar a acabar esta tese.

Desse modo, logo após o breve recenseamento crítico apresentado no preâmbulo, tentou-se demonstrar, de modo panorâmico, algumas das questões relativas ao tratamento que Platão confere à poesia e à retórica no âmbito de alguns outros diálogos que não o *Timeu*.

Sob este viés, do *Íon* se extraiu aquela que pode ser considerada como a primeira grande crítica socrático-platônica ao gênero poético, a saber, a compreensão de que os poemas veiculados pela tradição são ineficazes quando se trata de expressar algum tipo de saber. Portanto, a experiência poética diria de uma atividade não cognitiva, donde Sócrates critica a inspiração divina (θεία μοίρα) e a opõe à técnica (τέχνη) justamente porque tal inspiração parece enfraquecer o pensamento ou a cognição (φρόνησις).

No *Górgias*, por outro lado, vimos como a poesia fora transformada em retórica pela personagem Sócrates, para novamente ser descredibilizada enquanto um instrumento útil e capaz de transmitir algum tipo de conhecimento. Transformada em oratória pública (δημηγορία)², a poesia passa à retórica lisonjeira (κολακεία) e é transformada por Sócrates em um meio de persuasão nocivo se utilizada por rétores e políticos dedicados apenas à obtenção de bens individuais, e ao livramento de condenações públicas.

Ainda no primeiro capítulo, nos subitens correspondentes à recusa a Homero, buscou-se analisar alguns diálogos em conjunto, tais como o *Teeteto* e a *República*, para compreender como Homero e Hesíodo foram os responsáveis, segundo a crítica socrático-platônica, por plasmar matrizes volitivas capazes de engendrar a mentira, a contradição e a sedição na alma dos cidadãos da *pólis*. Tais matrizes ou tipos, segundo a compreensão expressa pela personagem Sócrates,

¹ CAMPOS, Haroldo de. *Galáxias*. São Paulo: Editora 34, 2004.

² PLATÃO. *Górgias*. §502c12.

seriam altamente danosas na medida em que parecem promover um hiato entre a natureza (*physis*) e a legalidade vigente (*nómos*). Assim, segundo a crítica socrático-platônica, Homero, Hesíodo, e todos os outros sábios, com exceção de Parmênides, teriam engendrado concepções ontológicas errôneas a respeito tanto da natureza do mundo quanto da natureza dos deuses.

Para terminar o primeiro capítulo, discorreu-se como, no *Fedro*, a inspiração divina (θεῖα μοῖρα) é primeiramente relacionada à *manía* para, logo a seguir, ser contrastada à técnica e a requisição socrática de que todo e qualquer orador deve ter em si, como expressão intrínseca à sua alma, o conhecimento daquilo que professa saber.

Já no segundo capítulo, passou-se ao *Timeu* a fim de retomar algumas das questões abordadas ao longo do capítulo um, e assim contrastar com as imagens fornecidas pelo diálogo supracitado. Nesse sentido, em primeiro lugar foi apresentado um breve recenseamento dos usos da palavra persuasão e dos seus derivados na literatura grega da época.

A seguir, no segundo subitem do capítulo, discutiu-se como a cosmologia apresentada pela personagem Timeu desponta como um cosmo poético que integra a persuasão de modo ativo, isso é, como um dos elementos cosmológicos vitais para a geração do cosmo. Ademais, também se introduziu a questão da persuasão frênica (πειθοῦς ἔμφρονος) a partir da discussão a respeito dos usos do vocábulo *emphronos* (ἔμφρονος) no *Timeu*, bem como se abordou brevemente as soluções tradutórias encontradas para a expressão.

A seguir, passou-se à exposição das personagens que compõem o diálogo, com especial atenção a Crítias e a Timeu, para nuançar tanto a singularidade do encontro, quanto do contexto dramático, as Panateneias. Também se abordou, por isso, a excentricidade e a finalidade da eleição de Sólon como poeta arcaico. Em contraste ou em contraposição a Homero e a Hesíodo, discutiu-se como a poesia de Sólon seria, para Platão, fonte de tipos (τύπους) capazes de ensejar um modo de vida filosófico e virtuoso.

Passando ao terceiro e último capítulo, discorreu-se em primeiro lugar como a poesia noética engendrada no *Timeu* parece orientada à transfiguração não só da mentalidade da época mas, sobretudo, da sensibilidade. Nesse sentido, foram expostos os motivos pelos quais a personagem Timeu parece caracterizar o seu próprio discurso como insólito e atópico, bem como a requisição de que os

interlocutores presentes tivessem, de certo modo, uma educação e composição de almas similares à da personagem.

Por último, examinou-se como a persuasão frênica (πειθοῦς ἔμφορος) desponta como o *médium* de uma sensibilidade filosófica por exigir do intérprete uma posição ativa frente ao processo de interpretação, posição antípoda àquela apresentada no *Íon* e nos outros diálogos previamente analisados no capítulo um.

Dito isso e para finalizar, é preciso dizer que esta tese não teve por objetivo encerrar a questão, mas antes chamar a atenção para um *modus* poético que segue muito pouco observado entre os comentadores do *Timeu*, um modo que se pode caracterizar como noético, e que confere à poesia engendrada por Timeu um singular aspecto racional.

Tal aspecto, apesar de dotar as imagens narradas de um profundo significado mental, visa transformar a sensibilidade do leitor na direção da filosofia socrático-platônica na medida em que exige deste uma formação prévia, uma educação que o prepare para mergulhar na densa semantização destas referidas imagens.

Neste sentido, no âmbito do *Timeu* Platão parece empreender uma viagem mental-histórica não sobre o que foi, mas sobre o que poderia ter sido. Como seria a vida da sociedade ateniense do século IV se as matrizes volitivas presentes tivessem sido extraídas de Sólon, ao invés de Homero e Hesíodo? Como seria a vida se os atenienses fossem capazes de se lembrar da mítica luta entre Atlântida e Atenas? Como seria a vida se a sensibilidade da *pólis* ateniense tivesse sido capaz de suportar, e abrigar, o modo de vida exemplificado por Sócrates?

Talvez se a história tivesse sido tal como o vislumbre de Platão, não tivéssemos tido o próprio Platão, haja vista que a filosofia platônica não calcifica ou ratifica o *status quo*, mas parece orientada a desfazê-lo através do questionamento ininterrupto da realidade vigente. Por isso, a rigor, nunca se pode falar, ao menos verdadeiramente, em uma conclusão, seja ela de que tipo for, pois Platão parece ter recusado “a pretensão monológica da palavra única e da última palavra”, e assim se esquivado da figura do “interpretante final que estanque a semiose infinita dos processos signos”³.

³ CAMPOS, Haroldo de. *Poesia e Modernidade: Da Morte da Arte à Constelação. O Poema Pós Utópico*. In. *O Arco-Íris Branco*. p. 268.

Que novos intérpretes venham e que a poesia noética engendrada no *Timeu* apele a tantos quantos forem capazes de senti-la, pois “no fim do fim, recomeça o recomeço”. “1, 2, 3...”⁴, onde estará o próximo quarto intérprete?

⁴ PLATÃO. *Timeu*. 17a1.

Referências

Obras de Platão

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha. Lisboa, PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 2015.

PLATÃO. *Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 2018.

PLATÃO. *Crátilo*. Trad. Celso Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

PLATÃO. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 2011.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 2011.

PLATÃO. *Górgias*. Trad. Daniel Lopes. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

PLATÃO. *Íon*. Trad. Cláudio de Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

PLATÃO. *Leis*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 1980.

PLATÃO. *Mênnon*. Trad. Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

PLATÃO. *Parmênides*. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. Puc-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

PLATÃO. *Político*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Ed. UFPA, 1980.

PLATÃO. *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Ed. UFPA, 1980.

PLATÃO. *República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed.ufpa, 2016.

PLATÃO. *Sétima Carta*. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO. *Sofista*. Trad. de Henrique Murachco e Juvino Maia Jr. Lisboa, PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Maura Iglesias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2020.

PLATÃO. *Timeu*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará, PA: Editora da Universidade Federal do Pará, 1977.

PLATÃO. *Timeu*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra, PT: Universidade de Coimbra, 2011.

PLATO. *Gorgias and Timaeus*. New York, USA: Dover Publications, 2013.

PLATO. *Timaeus and Critias*. Trad. Desmond Lee. London, UK.: Penguin, 1977.

PLATO. *Timaeus and Critias*. Trad. Donald J. Zeyl. Indianapolis, USA.: Hackett Publishing Company, 2000.

PLATO. *Timaeus and Critias*. Trad. Robin Waterfield. New York, USA.: Oxford University Press Inc., 2008.

PLATÓN. *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Trad. de Francisco Lisi. Madrid, ES: Editorial Gredos, 1992.

PLATON. *Oeuvres Complètes*. Trad. de Albert Rivaud. Paris, FR.: Les Belles Lettres, 1985.

PLATON. *Timée-Critias*. Trad. de Luc Brisson e Michel Patillon. Paris, FR.: Flammarion, 2001.

PLATONE. *Fedro*. A cura di G. Reale. Texto crítico di John Burnet. Fondazione Lorenzo Valla, IT: Arnoldo Mondadori Editore, 1998.

PLATONE. *Timeo, Critia, Minos*. Trad. E. Martini. Torino, IT.: Paravia, 1935.

PLATONE. *Timeo*. Trad. Federico M. Petrucci. Roma, IT.: Fondazione Lorenzo Valla, 2022.

Referências gerais

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Amar se aprende amando*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ARENDT, Hanna. *Liberdade para ser livre*. Trad. Luciana Villas Bôas. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2018.

ASHBAUGH, Anne. *Plato's Theory of Explanation: A Study of the Cosmological Account in the Timaeus*. Albany, EUA: State University of New York Press, 1988.

BARBOSA, Edimilson Carvalho. *O Sentido da Expressão "Igualdade Geométrica" no Diálogo Górgias de Platão*. Orientador: Carolina de Melo Bomfim Araújo. 2014. 176f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <<https://ppglm.files.wordpress.com/2008/12/mestrado-edmilson-carvalho-barbosa.pdf>>. Acesso em: 15 nov. 2023.

BARROS, Manoel de. *Livro Sobre Nada*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1996.

BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOYS-STONES, G. R; HAUBOLD, J. H. *Plato and Hesiod*. New York, EUA: Oxford University Press, 2010.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poesia como diegese: a propósito de República 392d*. In.: *Organon*, v.24, n.49, 2010. pp. 31-58. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/organon/article/view/28991>>. Acesso em: 15 out. 2024.

BRISSON, Luc. *A “Matéria” e a “Necessidade” no Timeu de Platão*. Trad. de Rachel Gazolla. In.: *Hypnos*, n. 28, 2012, pp. 18-30. Disponível em: <<https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/193>>. Acesso em: 03.Jun.2024.

BRISSON, Luc. *Plato’s Theory of sense perception in the Timaeus: How it Works and what it means*. In.: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, n. 13, 1997. p. 155. Disponível em: <<https://doi.org/10.1163/2213441797X00118>>. Acesso em: 13. nov. 2024.

BRISSON, Luc. *Platon: Oeuvres Complètes*. Paris: Éditions Flammarion, 2008. p. 1212.

CAMPOS, Augusto de.; CAMPOS, Haroldo de.; PIGNATARI, Décio. *Teoria da Poesia Concreta: Textos críticos e manifestos (1950-1960)*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1975.

CAMPOS, Haroldo de. *Galáxias*. São Paulo: Editora 34, 2004.

CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem & Outras Metas: ensaios de teoria e crítica literária*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CAMPOS, Haroldo de. *O Arco-Íris Branco*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

CASERTANO, Giovanni. *Il piacere, l’amore e la morte nelle dottrine dei presocratici*. Napoli, IT.: Loffredo Editore, 1983.

CASSIN, Barbara. *Sophistical Practise: Toward a consistent relativism*. New York, USA: Fordham University Press, 2014.

CATTANEI, Elisabetta. *A mântica em Platão. Um começo de investigação*. Trad. Marcelo Perine In.: *Hypnos*, n. 11, 2003, pp. 1-19. Disponível em: <<https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/152/154>>. Acesso em: 03.Jun.2024.

CHERNISS, Harold. *The Relation of the Timaeus to Plato's Later Dialogues*. In.: *The American Journal of Philology*, Vol. 78, No. 3 (1957), pp. 225-266.

CORDERO, Néstor Luis. *Platón contra Platón: la autocrítica del Parménides y la ontología del Sofista*. Buenos Aires, ARG: Biblos, 2016.

CORNFORD, Francis. *Plato's Cosmology*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1935.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Chigago, USA: The University of Chicago Press, 1989.

DICIONÁRIO, *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Disponível em: <<https://houaiss.uol.com.br/>>. Acesso em: 03. Set. 2023.

DIXSAUT, Monique; BRANCACCI, Aldo. *Platon, source des présocratiques: exploration*. Paris, FR: J. Vrin, 2002.

ÉSQUILO. *Agamêmnon*. Trad. Bernardo Perea Morales. Madrid, ES: Editorial Gredos, 1997.

FONTANIER, Pierre. *Les Figures du Discours*. Paris, FR.: Flammarion, 1977.

GAVIN, Willian J. *Science and Myth in the Timaeus*. In.: *The Southwestern Journal of Philosophy*, V. 5, n. 2, 1975, pp. 7-15. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/43155037>>. Acesso em: 20. Jun. 2024.

GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Trad. Daniela Paulinelli. Belo Horizonte: Anágnosis, 2009.

GRASI, Ernesto. *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger e la retórica*. Barcelona, ES: Anthropos Editorial, 1999.

HERÓDOTO. *Histórias*. Trad. José Brito Broca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HESÍODO. *Teogonia: A origem dos deuses*. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOLANDA, Luisa Severo Buarque de. *Aspectos platônicos do tempo (Platão-Exu)*. In.: *Anais de Filosofia Clássica* 30, 2021. p. 19-34. Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/download/45622/29257>>. Acesso em: 30. Mar. 2023.

HOLANDA, Luisa Severo Buarque de. *Dialética da Memória e Autoridade Narrativa no Timeu de Platão*. In.: *Estudos clássicos: civilização e violência – Volume 2*. Campinas, SP: Pontes Editores, 2022. pp. 11-32.

HOLANDA, S. B. *O Espírito e a Letra: estudos de crítica literária, 1947-1958. Volume 2*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa, PT: Quetzal, 2019.

IRWIN, Elisabeth. *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

ISÓCRATES. *Discursos II*. Madrid, ES: Editorial Gredos, 1980.

JAEGER, Werner. *Paidéia: A formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JÂMBLICO. *Vida Pitagórica – Protréptico*. Barcelona, ES: Editorial Gredos, 2003.

JEREMIAH, Edward. *The emergency of reflexivity in greek language and thought: From Homer to Plato and beyond*. Tese (Doutorado) – School of Historical Studies, The University of Melbourne.

JONKERS, Gijsbert. *The Textual Traditional of Plato's Timaeus and Critias*. Massachusetts, EUA: Brill, 2017.

KAHN, Charles. *Plato and the post-Socratic dialogue: the return to the philosophy of nature*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013.

KALDERON, Mark El. *Cosmos and perception in Plato's Timaeus*. New York, USA: Routledge, 2023.

KALKAVAGE, Peter. *Poetic Science in Plato's Timaeus*. In.: *Kronos*, V. VIII., 2019, pp. 84-99. Disponível em: <[https://kronos.org.pl/wp-content/uploads/Kronos Philosophical Journal vol-VIII.pdf](https://kronos.org.pl/wp-content/uploads/Kronos_Philosophical_Journal_vol-VIII.pdf)>. Acesso em: 20. Jun. 2024.

KASTELEY, James. *The rhetoric of Plato's Republic: democracy and the philosophical problem of persuasion*. Chicaco, USA: The University Press, 2015.

KENNEDY, George (Ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. 1. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1989.

LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LAMM, Julia. *Schleiermacher as a Plato Scholar*. In.: The Journal of Religion, Apr., 2000, Vol. 80, Nº. 2. pp. 206-239. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/pdf/1206234.pdf?refreqid=excelsior%3A69c6f0f1650c56ed3adc0c3107a06f68>>. Acesso em: 04. Jan. 2023.

LAMPERT, Laurence; PLANEAUX, Christopher. *Who's Who in Plato's Timaeus-Critias and Why*. In.: The Review of Metaphysics, Vol. 52, No. 1 (Sep., 1998), pp. 87-127.

LEÃO, Emanuel Carneiro; WRUBLEWSKI, Sérgio. *Os pensadores originários: Anaximandro, Parmênides, Heráclito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LEDBETTER, Grace M. *Poetics Before Plato: interpretation and authority in early Greek theories of poetry*. New Jersey, USA: Princeton University Press, 2003.

LIMA, Paulo Butti. *Platão: Uma poética para a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LOPES, Rodolfo. *O Timeu de Platão: Mito e texto*. Orientadoras: Maria do Céu Fialho e Maria Luísa Portocarrero. Dissertação (Mestrado) – Curso de Cultura Clássica, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2009. Disponível em: <https://estudogeral.uc.pt/bitstream/10316/13382/1/Tese_mestrado_Rodolfo%20Lopes.pdf>. Acesso em: 04. Jan. 2023.

MARMODORO, Anna. *Forms & Structure in Plato's Metaphysics*. New York, USA: Oxford University Press, 2021.

MCCLAIN, Ernest G. *Pythagorean Plato: Prelude to the song itself*. Michigan, USA: Nicolas-Hays, 1980.

MCCOY, Marina. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. Trad. Lívia Oushiro. São Paulo: Madras Editora, 2010.

MENDES, Murilo. *Melhores Poemas (Seleção de Luciana Stegagno Picchio)*. São Paulo: Editora Global, 2011.

MORROW, Glenn R. *Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus*. In.: *The Philosophical Review*, Vol. 59, N. 2., 1950. pp. 147-163. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2181499>>. Acesso em: 13. Nov. 2024.

NAGY, Gregory. *Homeric Questions*. Austin, USA: University of Texas Press, 1996.

NETO, João Cabral de Melo. *Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

NETO, Nelson de Aguiar Menezes. *A poética da mimesis e a composição dos diálogos platônicos*. Curitiba: Kotter Editorial, 2021.

NIGHTINGALE, Andrea W. *Genres in Dialogue*. California, USA: Cambridge University Press, 1995.

NOVARINA, Valère. *Diante da palavra*. Trad. de Angela Leite Lopes. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

O'BRIEN, Dennis. *Theories of weight in the ancient world: Volume Two*. Leiden, NE: Brill, 1984.

OWEN, Gwelin. *The Place of Timaeus in Plato's Dialogues*. In.: *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 3, No. 1/2 (Jan. - Apr., 1953), pp. 79-95.

PAZ, Octavio. *Verso e prosa*. In.: *Signos em rotação*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da Argumentação: a nova retórica*. São Paulo: Martins-Fontes, 1996.

PERINE, Marcelo. *Retórica é/e filosofia. Leituras do Fedro*. In.: Hypnos, n. 11, 2003, pp. 34-48. Disponível em: <<https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/154/156>>. Acesso em: 03.Jun.2024.

PESSOA, Fernando. *Textos Filosóficos, volume 2*. Lisboa, PT; Ática, 1968. p. 222.

PÍNDARO. *Odas y Fragmentos*. Trad. Alfonso Ortega. Madrid, ES: Editorial Gredos, 1984.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Sólon e Públícola*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Temístocles*. Trad. Aurelio Pérez Jiménez. Madrid, ES: Editorial Gredos, 2008.

POUND, Ezra. *ABC da literatura*. Trad. de Augusto de Campos e José Paulo Paes. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

REGALI, Mario. *Il poeta e il demiurgo: teoria e prassi dela produzione letteraria nel Timeo e nel Crizia di Platone*. Sankt Augustin, GER: Academia Verlag, 2012.

ROSA, João Guimarães. *Ficção completa em dois volumes, volume I*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2009.

SCHALCHER, Maria da Graça. *Mito e Participação no Timeu de Platão*. In.: *Kléos*, n.1, 1997. pp. 157-166. Disponível em: <<http://pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/K1/K1.pdf>>. Acesso em: 04. Jan. 2023.

SCHALCHER, Maria da Graça. *O Silêncio de Sócrates no Proêmio do Timeu*. In.: *Letras Clássicas*, n. 2., 1998. pp. 187-199. Disponível em: ≤

<https://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/73737/77403>>. Acesso em: 20. Jun. 2024.

SCHIAPPA, Edward. *Protagoras and logos: a study in Greek philosophy and rhetoric*. Columbia, USA: University of South Carolina Press, 2013.

SCHUHL, Pierre-Maxime. *La obra de Platón*. Buenos Aires, ARG: Librería Hachette, 1956.

SHELLEY, Percy Bysshe. *A Defence of Poetry and Other Essays*. p. 9. Disponível em: <<https://www.gutenberg.org/files/5428/5428-h/5428-h.ht>>. Acesso em: 20. Set. 2024.

SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

SÓFOCLES. *Filoctetes*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo, Editora 34, 2009.

TARKOVSKI. Andrei. *Esculpir o Tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

TAYLOR, Alfred Edward. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, UK: Clarendon Press, 1928.

VALENTIM, Marco Antonio. *Khôra e Logos: A Gênese do Mundo no Timeu de Platão*. Orientadora: Maria da Graça Schalcher. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, Faculdade de Filosofia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: <https://www.academia.edu/10282926/Kh%C3%B3ra_e_Logos_a_g%C3%AAnese_do_mundo_no_Timeu_de_Plat%C3%A3o>. Acesso em: 04. Jan. 2023.

VALÉRY, Paul. *Variedades*. Trad. Maíza Martins de Siqueira. São Paulo: Iluminuras, 2000.

VÁZQUEZ, Daniel & ROSS, Alberto. *Time and Cosmology in Plato and the Platonic Tradition*. Brill's Plato Studies Series, Volume: 9. Leiden, NE; Boston, US: BRILL, 2022.

VERDENIUS, W.J. & VAN WINDEN, J. C. M. *Philosophia Antiqua: A series of monographs on Ancient Philosophy*, Volume XXXII. Leiden, Netherlands: Brill, 1977.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre Mito & Política*. São Paulo, BR: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

VICO, Giambattista. *Ciência Nova*. Trad. de Jorge Vaz de Carvalho. Coimbra, PT: Fundação Calouste Goulbenkian, 2005.

WELLIVER, Warman. *Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus-Critias*. Leiden, NE: Brill, 1977.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra, PT: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2009.