



**Fabíola Menezes de Araújo**

**O Livro X da *República* de Platão, e algumas  
considerações  
sobre a Alma nessa Obra**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Irley Fernandes Franco

Co-orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Inês Anachoreta

Rio de Janeiro  
abril de 2023



**Fabíola Menezes de Araújo**

**O Livro X da *República* de Platão, e algumas  
considerações  
sobre a Alma nessa Obra**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

---

**Irley Franco**

Orientadora e Presidente – PUC-Rio

---

**Maria Inês Senra Anachoreta**

Co-orientadora – UERJ

---

**Maura Iglésias**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

---

**Renato Matoso Ribeiro Gomes Brandão**

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

---

**Ana Flaksman**

Departamento de Filosofia – UNIRIO

---

**Gislene Vale dos Santos**

Departamento de Filosofia – UFBA

Rio de Janeiro, 27 de abril de 2023

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

## **Fabíola Menezes de Araújo**

Graduou-se em Filosofia pela UERJ (2005), e fez mestrado na mesma instituição (2007). Tem doutorado em Teoria Psicanalítica pela UFRJ (2012). Realizou um pós-doutorado em Comunicação pela UFRJ (2018). Participou de diversos congressos na área de Filosofia Antiga e Contemporânea, e também na área de Psicanálise. É professora da Seeduc-RJ desde 2012. E-mail: confabulando@gmail.com

### Ficha Catalográfica

Araújo, Fabíola Menezes de

O Livro X da *República* de Platão, e algumas considerações sobre a Alma nessa Obra/ Fabíola Menezes de Araújo ; orientadora: Irley Fernandes Franco ; coorientadora: Inês Anachoreta. – 2023.

170 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2023.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. República. 3. Tripartição. 4. Psiquê. 5. Platão. 6. Cura. I. Franco, Irley Fernandes. II. Anachoreta, Inês. III. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. IV. Título.

CDD: 100

Ao meu filho, sobrinhos,  
pais; e ao samurai Hector Benoit,  
Januário Garcia e Roberto Machado  
(os últimos três *in memoriam*).

## Agradecimentos

Agradeço à raiz (que é, o *τίς*) do Sertão, Açucena, e a Deus.

Agradeço ao Movimento Negro, que tornou o Orun e o Ayê simultâneos à descoberta do Olimpo uma pesquisa, mais do que possível, necessária.

Agradeço imensamente aos meus pais, Sebastião e Vilma, por me proporcionarem todo o apoio e amparo necessários desde sempre.

Agradeço a Benny Klein e a Ana Paula Gutierrez, pelo fraterno apoio.

Agradeço às professoras Dra. Irley Franco e Dra. Maria Inês Senra Anachoreta, orientadora e co-orientadora, respectivamente, deste trabalho, pela atenção, paciência, dedicação e, sobretudo, pela Amizade.

À PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Agradeço à professora Dra. Maura Iglésias, orientadora nos trabalhos da pós-graduação da PUC, com quem tive o grande prazer de aprender a dialética.

À Sonia Cardoso, pela imensa generosidade, pela ausculta atenta ao texto e pela atitude guerreira e o incentivo.

Agradeço à amiga e professora Priscila Alba, por revisar este texto, mas também pela paciência e ensinamentos, assim como pelas preciosas reflexões sem as quais este trabalho não seria possível.

Agradeço aos Professores Marcus Reis, Gilvan Fogel e Marcia Cavalcante pelos grandes ensinamentos. Agradeço aos irmãos Charles Feitosa e Criolo (Kleber), por tudo.

Agradeço à secretária Edna Sampaio, pelo constante apoio durante estes cinco anos de pesquisa.

Agradeço ao Catolicismo pela PUC, e ao Nufa (Núcleo de Filosofia Antiga), instituições de excelência onde esta pesquisa pôde ter lugar de fala; e por levar o sentido do termo 'Academia' à sua radical plenitude: de uma Universidade necessária pautada na paz de Cristo.

Agradeço aos colegas de curso que se tornaram queridos amigos, especialmente, Anna Temporão, Diogo Dantas, Marcelo, Moraes, Renata Marinho, Julia Myara, Remo, Irã, Fernando Sandroni, Lethícia Oliveira Ouro, Deysielle Chagas, e ao Coletivo de Mulheres da PUC-Rio.

Agradeço ao platonista Rineu Quinalia, pelo curso de como superar tudo com Platão na quarentena.

Agradeço ao professor Renato Matoso e sua esposa Natascha Pugliese, por todo o acolhimento e, principalmente, pelas importantes contribuições para este trabalho.

Agradeço ainda aos amáveis Alex e Dorit, aos queridos Carol e Chaska Pax, Tânia Regina Lima Menezes e Camila. Ao Dr. Marcelo Guimarães, pelo profissionalismo; Dr. Fernando Santoro, pela astúcia; Dr. Luiz Manoel Lopes, pela excelência; Paulo Lopes e Grupo de Teatro Tabu, por tantas superações; ao Nelson Barroso, pelo cuidado; ao Dr. Alfredo Attié, pelas conferências

Agradeço aos queridos participantes do Canal da Cabocla: Irmão Eustáquio Asy Silva, Zander Zander, Lianto Segreto, Regina Negreiros, Eduardo Morello, Adilbênia Machado, Luís Eduardo Rodrigues, Thiago Pitta, Jussilene Santana, Vander Vieira, Babalorixá Hendrix de Òrúnmilà, Maurício Miranda, Mestre André Cozta, Bárbara Marquês.

Ao Monge Ricardo Mário Gonçalves (*in memoriam*);

Ao João Paulo Lima e todo o nosso Ceará.

Agradeço à Dra. Marly Bulcão e Dra. Rosa Dias; à Valéria Pinheiro e todos os brincantes do Brasil. À Caravana.art!; Dra. Eliane Monzillar; Julio Condaque; a Shobhan Eliene R O.

Aos Grandes Mestres dos Colégios André Maurois e Infante Dom Henrique: Mariano, Nelson, Madureira, Eloísa, João Paulo Cabrera, Mila Mourão,

E aos amigos da PUC: Gabriel Moraes, Dhira (Diego Dantas) , Deysielle Chagas, Fernando Sandroni, Irã Salomão, Josias Israel, Júlia Novaes,

E também ao Cacique Cobra Coral, e Dr. Renzo Taddei; Jornal Kwanza e Jorge Eurico, pela afrocentricidade. Ao Centro Nyingma de Budismo Tibetano e ao Laboratório Alfabético idealizado por Guilherme Purvin.

Muito obrigada.

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

## Resumo

Araújo, Fabíola Menezes de; Franco, Irley. **O Livro X da *República* de Platão, e algumas considerações sobre a Alma nessa Obra.** Rio de Janeiro, 2023. 170p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A tarefa à qual nos propomos, nesta tese, é examinar as várias concepções de Livro X da *República*. Aparecerão, nesta pesquisa, expondo controvérsias sobre o ‘verdadeiro’ teor do Livro X, nada menos do que vinte e cinco intérpretes que, em algum momento de suas próprias trajetórias, se viram obrigados a pensar o Livro X como uma obra que gira em torno: (1) ou da mística platônica, (2) ou da medicina asclepiade a partir da qual Sócrates aparece como capaz curar a cidade, cura essa passível de ser pensada como a própria filosofia; e/ou (3) de uma poética platônica. Haja visto o conflito passível de levar à “ruína do ‘elemento racional’” (logistikon, R.X, 605b5) da cidade, e, por analogia, da alma, ser diagnosticada no Livro X da *República*, quisemos tornar possível nossa defesa do Livro X como uma obra que versa sobre a alma. Defende-se, com esse estudo, o caráter tripartite da alma como o remédio (phármakon) para a cidade, que, por analogia à alma doente, precisaria de uma ortodoxia. Em busca dessa ortodoxia no Livro X, re-descobrimos o perigo, a cada vez reiterado por Sócrates, da bipartição tomar a cidade de assalto. O método para se sair desse perigo, e encontrar repouso, como buscamos sustentar, envolve a tese da tripartição da alma. Pensar a parte da alma que os poetas visam já é parte da pesquisa de importantes intérpretes da Academia Contemporânea. Nós, aqui, nos apoiamos em Ivana Costa e em Thomas Robinson para investigar, dentre as três partes da alma, qual seria a nomeada alogistikon no Livro X. Deduzem esses intérpretes que essa parte da alma deve ser a mesma referida nos Livros IV e IX pelo termo epithymetikon. Descobrir se essa é a parte da alma que precisa ser curada será parte de nossa investigação.

## Palavras-chave:

República; Tripartição; Psiquê; Platão; Cura.

## Abstract

Araújo, Fabíola Menezes de; Franco, Irley (Advisor). **The Plato's Republic's Book X, and some considerations about the Soul In this Work.** Rio de Janeiro, 2023. 170p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The task we set ourselves, in this thesis, is to examine the various conceptions of the Republic's Book X. In this research, exposing controversies about the “true” content of Book X, no less than twenty-five interpreters will appear as people who, at some point in their own trajectories, were forced to think about Book X as a work that is about: (1) platonic mysticism; (2) asclepiad medicine, from which Socrates appears as capable of healing the city, a cure that can be thought of as philosophy itself; and/or (3) a poetics called platonic. Having seen the conflict that ruins with the city's “rational element” (logistikon, R.X., 605b5) and, by analogy, that conceives the soul's diagnosis in the Republic's Book X, we wanted to make our defense of Book X as being about soul possible. This study defends the soul's tripartite character as the remedy (pharmakon) for the city, which, by analogy, with the sick soul, would need an orthodoxy. In the search for this orthodoxy in Book X, we re-discover the danger, each time reiterated by Socrates, of bipartition assaulting the city. The method of getting out of this danger and finding rest, as we want to maintain, involves the thesis of the soul's tripartition. Thinking about the part of the soul to what the poets seem to look forward as the part that needs to be cured is already an important task of research in the Contemporary Academy. We, here, rely on Ivana Costa and Thomas Robinson's work to investigate among the three parts of the soul, which is named alolistikon in Book X. These interpreters deduce that this part of the soul must be the same as that one referred to in Books IV and IX by the term epithymetikon. Finding out if this is really the part of the soul that needs to be healed is part of our investigation.

## Key words:

Republic; Tripartition; Psyche; Plato; Cure.



## Résumé

Araújo, Fabíola Menezes de; Franco, Irley (Directrice). **Le Livre X de la République de Platon, et quelques considérations sur l'Âme dans cette Ouvrage**. Rio de Janeiro, 2023. 170p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

La tâche que nous nous sommes fixée, dans la thèse ici, se preste à examiner les différentes conceptions du Livre X de *La République*. Exposant les controverses sur le “vrai” contenu du Livre X, n’apparaîtront pas que moins de vingt-cinq interprètes qui, à un moment donné de leur propre trajectoire, ont été contraints de penser le Livre X comme une oeuvre qui s’articule autour de : (1) ou le mysticisme platonicien; (2) ou la médecine asclépiade dont Socrate apparaît comme capable de guérir la cité, une cure qui peut être pensée comme la philosophie elle-même ; et/ou (3) d’une poétique platonicienne. Après avoir vu le conflit susceptible de conduire à la «ruine de l’élément rationnel» (logistikon, R. X, 605b5) de la cité, et, par analogie, dans l’âme, diagnostiqué dans le livre X de la République, nous avons voulu rendre possible notre défense du Livre X comme un travail sur l’âme. L’étude défend le caractère tripartite de l’âme comme un remède (pharmakon) pour guérir la cité, qui, en fonction de l’analogie avec l’âme malade, aurait besoin d’une orthodoxie. À la recherche de cette orthodoxie dans le livre X, on redécouvre le danger, chaque fois réitéré par Socrate, de la bipartition prendre d’assaut la cité. La méthode pour sortir de ce danger et trouver le repos, comme nous cherchons à le soutenir, implique la thèse de la tripartition de l’âme. Réfléchir sur la partie de l’âme visée par les poètes fait déjà partie des recherches d’importants interprètes de l’Académie contemporaine. Nous nous appuyons ici sur le travail de Ivana Costa et de Thomas Robinson pour rechercher, parmi les trois parties de l’âme, laquelle serait-il nommée alogistikon dans le livre X. Ces interprètes en déduisent que cette partie de l’âme doit-il être la même à laquelle il est dit pouvoir être référé dans les livres IV et IX par le terme epithymetikon. Découvrir si c’est la partie de l’âme qui a besoin de guérison fera partie de notre investigation.

## Mots-clés:

République; Tripartition; Psyché; Platon; Cure.

## Sumário

1. Introdução	14
1.1 Histórico da pesquisa	14
1.1.1 Primeira etapa da pesquisa – 2018 a 2022 – a questão do banimento da poesia no Livro X	17
1.2 A <i>Paideia</i> e a busca do centro divino	21
1.3 A questão da alma no Livro X	28
1.4 A questão atual da pesquisa	32
1.4.1 Apresentação do problema	32
1.4.2 Nossa hipótese	33
1.4.3 A estrutura final deste trabalho	35
2. Leituras do Livro X da <i>República</i>	37
2.1 Apresentação do problema central dos debates e das posições assumidas pelos comentadores escolhidos	37
2.2 Apresentação das posições de cada comentador/a	43
2.2.1 Julia Annas	43
2.2.2 Rachel Barney	44
2.2.3 Eric Havelock	46
2.2.4 Léon Robin e Georges Leroux	52
2.2.5 Thomas Robinson	54
2.2.6 Charles Kahn	62
2.3 Nossa posição no debate a partir da eleição da alma como uma questão do Livro X: uma conclusão preliminar	66
3. Concepções de Livro X	72
3.1 Concepção mística	75
3.1.1 Proclo (representando autores da antiguidade)	76

3.2 Conceção científica, política, medicinal ou ainda sobre a revolução	78
3.2.1 Werner Jaeger (representando autores da modernidade)	78
3.3 Conceção estética	84
3.3.1 Rupert Lodge (exemplo de leitura moderna)	84
3.4 Conceção moralista	87
3.4.1 Cornelli e Oliveira (representando autores contemporâneos)	87
3.5 Conceção científica, política, medicinal ou ainda sobre a revolução nos autores contemporâneos	88
3.5.1 Eric Havelock	90
3.5.2 Rachel Barney	95
3.5.3 William Altman	97
3.6 Conceção segundo o estilo	101
3.6.1 Alexandre Koyré	102
3.7 Conceção estética (representada por autores contemporâneos)	103
3.7.1 Fernando Santoro	103
3.7.2 Stephen Halliwell	106
3.8 Conclusão preliminar	107
4. A alma no Livro X da República	109
4.1 Introdução	109
4.2 Alma tripartite segundo o Livro IV	116
4.3 Alma tripartite segundo o Livro IX	123
4.4 Leituras da alma no Livro X: a divergência entre alma bipartite e tripartite	128
4.5 Últimas considerações	138
5. Conclusão	153
5.1 Apontamentos para uma pesquisa futura	159
6. Referências	162

## Lista de abreviações das obras de Platão

Para os originais em grego, assim como para as traduções para o inglês, a página eletrônica Perseus (Plato. Plato in Twelve Volumes, Textos estabelecidos e anotados por John Burnet, Oxford University Press. 1903, Vol. 9 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1925) foi a nossa fonte principal. PERSEUS PROJECT: <http://www.perseus.tufts.edu//> A tradução do Livro X da *República* escolhida foi a seguinte: Lopes, Daniel; Rossi Nunes. Platão: *A República-Livro X*. Tradução, ensaio e comentário crítico de Daniel Rossi Nunes Lopes. Campinas, São Paulo: [s.n.], 2002. Para os demais livros, foi utilizada a tradução bilíngue de Carlos Alberto Nunes: *A República*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 4 ed. (rev. bilíngue). Belém/PA: Edufpa, 2016. Nas comparações entre as traduções disponíveis para o português, optou-se pela melhor, em conformidade à pesquisa aqui empreendida. Quando não há referência de tradutor, a tradução é nossa.

Ap. = Apologia (Apologia de Sócrates)

Cra. = Cratylus (Crátilo)

Euthphr. = Euthyphro (Êutifron)

Grg. = Gorgias (Górgias)

Ion = (Íon)

Men. = Menon (Mênon)

Prt. = Protagoras (Protágoras)

Smp. = Symposium (O Banquete)

R. = Respublica (A República)

Ti. = Timaeus (Timeu)

Cri. = Crito (Crítias)

Plt. = Politicus (Político)

Tht. = Theaetetus (Teeteto)

Phd. = Phaedo (Fédon)

Phdr. = Phaedrus (Fedro)

Phlb. = Philebus (Filebo)

Lg. = Leges (As Leis)

À raça dos verdadeiros e autênticos filósofos  
ou aos que começarão seriamente a filosofar,  
por algum favor divino, vindo a ser dirigentes da cidade  
porque sem eles não cessarão os males para o gênero humano.  
(*Carta VII*, 326b, citação não literal)

Pois minha arte só é capaz desse tanto, e de nada mais, e não sei  
nada daquilo que [sabem] todos os outros homens, grandes e maravilhosos,  
de agora e de outrora. Mas essa arte de parteira,  
tanto eu quanto minha mãe obtivemos do deus:  
ela, [a arte de partejar] mulheres; eu, [a arte de partejar]  
os jovens de nobre estirpe, e todos os que são belos.  
(*Teeteto*, 210c-d, 2020)

# 1. Introdução

*A República* é o segundo diálogo mais extenso de Platão (428-347 a.C.), composto por dez livros e/ou partes e aborda diversos temas como: política, educação, imortalidade da alma, etc. Entretanto, o tema principal e eixo condutor do diálogo é a justiça. Antes de abordar o tema de nossa tese, algumas palavras sobre o percurso que trilhamos para chegar a esta pesquisa: ela precisou de cinco anos para ganhar corpo – dois dos quais passados em severa reclusão em função da pandemia de Covid-19. Devemos dizer, também, que esta proposta de leitura do Livro X da *República* ainda não foi concluída. É preciso que sejamos sinceros: quando se trata de pesquisa em filosofia, mais de uma vez descobrimos que quase não há conclusões, mas sim recomeços...

Foi apenas em 2023, graças ao apoio de alguns de meus pares, que conseguimos concluir qual seria o teor da pesquisa. Nessa jornada, descobrimos o quão importante é contar com estudiosos do assunto e, continuamente, retomar os trilhos de onde partimos.

## 1.1 Histórico da pesquisa

Dividimos nossa trajetória em duas partes.

(I) Em primeiro lugar, nos dedicamos a expor todo o estudo desenvolvido durante os anos de 2018 e 2023.

(II) Em um segundo momento, visamos nos deter na explanação da ‘questão atual desta pesquisa’.

A primeira parte foi subdividida em três etapas:

A. Na primeira, pensamos sobre a expulsão da poesia na *República* X a partir do passo 607b, e nos concentramos em expor o porquê de não termos conseguido trabalhar essa questão a contento, como havíamos planejado em 2018.

B. Em seguida, nos voltamos para aquilo que supúnhamos ser a proposta de Werner Jaeger<sup>1</sup> para a *Paideia* platônica. Nesse momento, identificamos que, ou

---

<sup>1</sup> JAEGER, Werner. *Paideia. A formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

iríamos estudar Jaeger, ou iríamos estudar a questão da ‘procura pelo centro divino’, inspirados pela expressão de Jaeger que consta como subtítulo do terceiro volume de sua *Paideia – In The Search of the Divine Centre*” (Em busca do Centro Divino). Foi preciso admitir, ainda em 2022, que não conseguimos trabalhar nem a crítica platônica à poesia, nem a expressão ‘em busca do centro divino’ a contento.

C. Apenas em uma terceira etapa de nossa pesquisa passamos a trazer o Livro X como uma questão possível, importante e, sobretudo, necessária para podermos, futuramente, voltarmos às questões enumeradas acima com outro cabedal, a partir do qual talvez possamos, enfim, descobrir o porquê de Platão, no último livro da *Politeia*, se decidir pela expulsão da poesia.

Já a segunda parte desta introdução se encontra subdividida em:

- A. Apresentação do problema da tese
- B. Apresentação da hipótese da tese
- C. Apresentação da estrutura final do trabalho

Na última etapa da apresentação, expomos os temas dos quatro capítulos que se seguem a este. Assim, visamos conseguir expor o desdobramento da etapa relativa ao tema propriamente dito, a saber: a natureza do Livro X da *República*. Poder assumir esse livro como um problema de ordem filosófica não foi uma decisão simples. Apenas na última etapa nos voltamos para justificar essa decisão e mostrar aquilo que será desenvolvido nos capítulos posteriores. Apesar de a obra nos abrir para uma enorme gama de questões, é muito importante informar que não visamos tratá-las todas aqui.

É oportuno um esclarecimento quanto aos comentadores escolhidos para constar nessa espécie de grande revisão bibliográfica sobre o Livro X. Buscamos dar voz a todas as interpretações que nos soaram viáveis. A título de abrir caminhos para, senão todas, pelo menos para uma ampla gama de interpretações sobre a última obra *A República*, todas as interpretações sobre o livro X que conseguimos alcançar pretendemos ver aqui contempladas.

Dentre as interpretações pesquisadas, a de Maura Iglésias<sup>2</sup> foi a primeira a chamar nossa atenção para as diferentes linhagens filosóficas dos pesquisadores que se voltam para o Livro X. Conforme destaca Iglésias, haveria, sobretudo, pesquisadores hermeneutas interessados nesse livro. Pesquisadores oriundos da filosofia analítica, não, pois estes não teriam chegado a se interessar tanto por essa obra – e isso por um motivo relativamente simples: no Livro X, a princípio, faltaria, talvez de propósito, seu elemento central. Em outras palavras, no livro estudado um enigma o tema do livro, ou mesmo ‘o elemento’ que faria dele um livro coeso. O argumento central para o qual Iglésias chama a atenção de seus leitores viria a ser o mais importante para o nosso trabalho: a verdade transmitida até Platão, pela tradição poética grega, passaria, a partir do Livro X, a ser transmitida não mais pelo poeta mas pelo filósofo.

Tratar-se-á, no segundo capítulo desta tese, justamente, de distinguir o argumento de Iglésias dos demais pesquisadores do Livro X. A fim de construir uma proposta de leitura ‘nossa’, certamente inspirada no trabalho de Iglésias, buscamos distinguir, dentre os pesquisadores envolvidos com a leitura dessa obra, três posições eminentes, a saber: (1) pesquisadores que tratam o Livro X como destacável da *República*; (2) pesquisadores para os quais este livro apresentar-se-ia como a culminância de uma série de problemas elencados ao longo da *República*; e (3) pesquisadores que, buscando pensar o referido livro como uma obra controversa, buscam sustentar que ambas as leituras, por motivos diferentes, seriam viáveis.

Visamos, ao final desta tese, ter conseguido explicitar exatamente isso: o caráter controverso, polêmico e múltiplo de um livro que atrai não apenas acadêmicos *tout court*, mas ‘acadêmicos místicos’, ‘acadêmicos moralistas’, ‘acadêmicos cientistas’ e ‘acadêmicos poetas’ de todas as ordens, e das mais variadas estirpes, movidos por um desejo genuíno – o de ler uma obra cujo tema central parece se esconder em suas entrelinhas, se mostrando, a cada vez, como a própria natureza que ama se esconder.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> IGLESIAS, Maura. A Unidade do Livro X e sua ligação com os demais livros da República. In: Cornelli, Gabriele; Xavier, Dennys Garcia (org.) *A República de Platão. Outros olhares*. Sp.: Ed. Loyola, 2011. Da mesma autora, também foi muito caro para a nossa pesquisa o artigo denominado “A Descoberta da Alma”, publicado no Boletim do CPA, Campinas, n. 5/6, jan./dez. 1998.

<sup>3</sup> Segundo Heráclito, “a natureza ama esconder-se” (frg 69). Em tradução de Carneiro Leão (frag. 123): “O desencobrimento já tende ao encobrimento”. In: CARNEIRO LEÃO, Emmanuel e



Ainda na primeira parte desta introdução, visamos explicitar em que consiste o que já denominamos de ‘as três etapas’ que tivemos de percorrer de uma trajetória junto à qual o Livro X apareceu, para nós, como uma obra enigmática. Sobre ser essa uma obra, de fato, eivada de enigmas, intérpretes das mais variadas tradições se pronunciarão. Aparecerão, dentre os exegetas dessa obra platônica, discordando sobre o teor desse Livro X, nada menos do que vinte e cinco intérpretes que, em algum momento de suas trajetórias, se viram obrigados a pensar o Livro X como uma obra que gira em torno: (1) ou da mística platônica, (2) ou da medicina de Asclepiade, de que Sócrates se teria apropriado para curar a cidade doente, cura esta passível de ser pensada como a própria filosofia; e/ou (3) de uma poética platônica.

### **1.1.1 Primeira etapa da pesquisa – 2018 a 2022 – a questão do banimento da poesia no Livro X**

Se, entre os anos de 2018 e 2022, nos ativemos à questão que primeiro nos fez estudar o Livro X, ou seja: o porquê de Platão expulsar a poesia da cidade, foi apenas em 2022 que pudemos saber que a nossa pouca experiência com textos platônicos não seria suficiente para tratar, a contento, esta questão. Se a noção de *mimesis*, tal como consta nos Livros II e III, seria, ou não, a mesma *mimesis* trabalhada como distante ‘três passos da verdade’ no livro X da *República* era a nossa pergunta.

Ao invés de nos atermos apenas ao hermético livro X, como desejávamos fazer, precisaríamos ler também os livros II, III e até o IV. Isso significava, em termos práticos, que, para continuarmos a pensar a questão da ‘expulsão da poesia’, precisaríamos, antes, voltar a nossa atenção também para os Livros II e III da *República*. Já se a questão de nossa tese viesse a ser apenas a crítica platônica às imagens, tal como parece se colocar no Livro X, teríamos, antes, que localizar a semelhança dessa crítica atenta à produção de imagens que têm lugar no Livro VII, junto à Alegoria da Caverna. Nessa Alegoria, observa-se que, graças a uma tocha, localizada dentro da Caverna, os ‘artistas’ fazem surgir imagens (εἰκόν, R. VII, 515a2) para os prisioneiros. Essas imagens são tomadas como a

---

WRUBLEWSKI, Sérgio. *Os pensadores originários*: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Introdução e tradução. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 91.

única realidade possível pelos prisioneiros. É, nessa medida, que eles permanecem dentro da Caverna (R. VII 514b).

Vimos Platão, no livro estudado, expulsar poetas como Homero (em especial R. X, 599c4) e Hesíodo (R. X, 600d6). Porém, as razões dessa expulsão nos remetem aos primeiros livros da *República*. Assistimos, desde *República II*, justificarem-se as críticas platônicas aos dois maiores poetas da Hélade. Nos seguintes termos:

(Os mitos) as (histórias) que Hesíodo e Homero nos deixaram – lhe falei – e outros poetas, pois são eles os autores das fábulas mentirosas que então contavam aos homens e ainda contam.

– Quais são – perguntou – e o que nelas te parece censurável? – É o que será preciso condenar desde o início com todo o empenho, bem contada, principalmente quando a mentira não for bem contada.

Por exemplo?

– (377e) Quando fazem uma descrição errônea da natureza dos deuses e dos heróis, à maneira do mau pintor, cujo trabalho em nada se parece com o original que se propusera retratar.

– Realmente disse: tudo isso merece, de fato, franca repulsa. Mas como e em que se tornam passíveis de nossa condenação?

– Para começar – lhe disse – foi ruim inventor quem forjou a mais deslavada mentira, e sobre assunto de grande relevância, no que respeita às atrocidades que Hesíodo atribui a Urano e à vingança que deste tomou Crono. (R. II, 377d-e, acréscimos nossos entre parênteses).<sup>4</sup>

O argumento socrático contra Homero e Hesíodo, no Livro II, envolve uma crítica à performance dos poetas: se a mentira fosse “bem contada”, isto é, bela (καλός), seria menos inaceitável. Observe-se que καλός (belo) aparece como oposto a κακός (feio). O que Sócrates chama de “uma descrição errônea da natureza dos deuses e dos heróis” parece estar relacionado à falta de beleza na descrição poética da origem dos Titãs, sendo esses exemplificados pelas figuras de Urano e Crono. Uma vez tendo se tornado patentes as críticas aos dois maiores poetas da Hélade como tendo origem nos parâmetros do que deva ser considerado belo, isto é, feito nos parâmetros de uma república, podemos nos voltar para a questão acerca do que isso teria a ver com a *Paideia* platônica, e por que isso aparece como tão essencial que chega a ser retomado, por Sócrates, como um

<sup>4</sup> As traduções do Livro X utilizadas neste capítulo são todas de Carlos Alberto Nunes.

norte tanto para o segundo, quanto para o último livro da obra de Platão pesquisada?

Para pensar o porquê das poesias homérica e hesiódica serem lidas como uma ‘descrição errada dos fenômenos’, e serem por isso consideradas feias, partimos da constatação de Platão não desejar expulsar toda a poesia da cidade. Elogios à poesia são tecidos em obras como o *Banquete* (195c-d); o *Íon* (533d-e);<sup>5</sup> o *Cármides* (157e);<sup>6</sup> o *Fedro* (235c<sup>7</sup>, 243a-b),<sup>8</sup> o *Timeu* (20e2), e o *Mênon* (81b). Ainda mais intrigante foi que somente a partir da leitura dos elogios conferidos a Sólon (R. X. 599e) que deduzimos que esse último seria passível de estar dentre ‘os poetas escolhidos’ para habitar na cidade platônica. Se haveria poetas nessa cidade, não tínhamos como saber. Sabíamos, contudo, que Platão, já na *República* II, começa por distinguir *poesias feias de poesias belas*. Essa distinção primeiramente parece se orientar por um critério performático – essas poesias *não* seriam ‘bem contadas’. Em seguida, o critério passa a ser outro: as poesias são passíveis de crítica porque seriam mentirosas. Tanto Homero quanto Hesíodo teriam o hábito de mentir a respeito de um “assunto de grande relevância” – as atrocidades contadas sobre os Titãs, e sobre os dois deuses que são, a um só tempo, o céu e o tempo, por exemplo.

Essas primeiras considerações sobre os poetas mestres da Hélade localizadas no Livro II se estenderão para os Livros III e X. Isso segundo as interpretações dos defensores da existência de uma conexão entre os dois. Lendo os comentadores que tratam da questão da expulsão da poesia, nos deparamos com diferentes posições sobre o lugar do Livro X no que tange ao tratamento dado à poesia. Pensando se esse tratamento corresponderia, ou não, ao mesmo tratamento recebido pela poesia nos outros dois livros citados, ou se possivelmente a poesia teria vindo a receber apenas no último livro dessa obra o tratamento mais drástico, nós nos voltamos para pensar, ainda que brevemente, sobre a existência dessa grande questão dentre os intérpretes da *República*. Assim,

<sup>5</sup> São elogiados os “bons poetas épicos” e os “bons poetas líricos” por terem como fonte de inspiração não a arte, mas o entusiasmo, em reunião com as Musas.

<sup>6</sup> São elogiados no passo 157e do *Cármides* os poetas Anacreonte e Sólon.

<sup>7</sup> No passo 235c do *Fedro* é elogiada Safo de Lesbos. Isso ainda que no passo 248d-e o poeta seja colocado, na hierarquia aí postulada, em sexto lugar, atrás do filósofo e do político.

<sup>8</sup> Estesícoro é o poeta que realiza a palinódia (retratação, num poema, daquilo que se disse em outro) no *Fedro*. Também na *República* (R. IX/586c) é referido como tendo forjado Helena como um fantasma, um *eidolon*, que não teria ido verdadeiramente para Troia.

no que diz respeito à reflexão sobre se o último livro da obra seria, ou não, uma retomada do que fora dito nos demais livros sobre a poesia, nos deparamos com autores que consideravam os livros II, III e IV como fundamentais para o levantamento da discussão sobre a *mimesis* na *República* X.

Nossa pesquisa abriu foco sobre se, nesses livros, haveria uma conexão, mas não chegamos a uma conclusão. O ponto da questão que tivemos de abandonar foi, conforme o afirmado no Livro X, dirigido à possibilidade de se saber sobre *como* a *poiesis* atua na alma. É dito que ao “atuar a imitação poética no domínio do amor (Ἀφροδισιών), da cólera (θυμός) e de todas as paixões (isto é, de todos os desejos, ἐπιθυμητικός) da alma, tanto agradáveis, isto é, prazerosas (ἡδύς), quanto dolorosas, isto é, penosas (R. X, 606d) se poderá ver como e por que a poesia tenderá a permanecer atuando. Sócrates permanece afirmando, segundo nossa interpretação, que a poesia gera apenas vícios, e jamais virtudes (R. III, 401c1). Os que se deixariam influenciar ‘apaixonadamente’ pela poesia nunca chegariam a adquirir discernimento, que de início já se deixam tomar pela poesia. A poesia envolveria a parte concupiscente (*epithymia*) dos desejos da alma. Contrariando o lado inteligente daqueles seres que têm a parte da alma divina preservada, a poesia será referida como voltada para a parte da alma nomeada *alogistikon* (R. X, 604d9-10).

No quarto capítulo desta tese, quando centramos nossos esforços na questão da alma como um tema possível ao Livro X, a poesia possivelmente tenha de ser expulsa não tanto pelo seu poder de sedução, mas pela vulnerabilidade da alma que, mesmo quando corretamente educada, dificilmente conseguiria resistir à poesia e abandonar a parte concupiscente em proveito da parte anímica inteligente. Em outros termos, não poderia haver filosofia, por exemplo, na cidade dominada pela poesia. Essa foi a justificativa mais interessante para o problema sobre o porquê de a poesia dever ser banida da cidade ideal (R. X, 607b) que conseguimos antever. Ou seja, o que haveria de problemático, conforme chegamos a refletir, não seria, necessariamente, a poesia, mas a parte concupiscente da alma, cuja natureza virá a ser reiteradamente descrita como desobediente. Foi neste ponto da questão que tivemos de abandoná-la em proveito da investigação acerca da possibilidade de sabermos *como*, afinal, se daria a atuação poética na alma. De alguma forma essas questões estavam entrelaçadas, porém, nos faltava ainda a base que nos facultaria o poder de distinguir

exatamente ‘como e quanto’ se entrelaçam essas questões – a respeito da alma e da poesia – na *República*. Sabíamos que, pelo narrado, o ponto de nossa investigação havia se deslocado da questão sobre a expulsão da poesia, para a questão a respeito da alma, e do ‘como e do por quê’ a alma se deixaria tão facilmente levar pela poesia.

Relendo o famoso passo da expulsão da poesia, pudemos nos dar conta de como, de fato, o banimento da poesia soa como o ápice de uma série de críticas realizadas ao longo de toda a obra. Cito: “Que defendamos isto, disse ele, que quando nos recordarmos da poesia: que a banimos da cidade.”<sup>9</sup> (607b, 2002, p. 63). Eis agora o mesmo passo, já na tradução de Carlos Alberto Nunes: “Valha isto – continuei – como justificativa, na oportunidade em que voltamos a tratar da poesia, por a termos banido de nossa cidade, visto ser ela o que é; a razão nos obrigou a assim proceder.”<sup>10</sup>

Perguntemo-nos as razões do ato de banir a poesia ser referido como algo já acontecido. Julgamos ser em função de as críticas de Sócrates remontarem a muito tempo. De fato, no Livro III, já são apresentadas severas críticas aos poetas.<sup>11</sup> O Livro X, por sua vez, parece sustentar o compromisso já feito de que “tenhamos banido convenientemente a poesia da cidade”. Assim, o porquê de Sócrates vir a se referir a tal banimento como algo já acontecido, talvez possa ser deduzido tanto da querela que opõe filosofia e poesia ser sabida como antiga, como do fato de Sócrates já ter organizado um verdadeiro arsenal de críticas à poesia... e isso desde o Livro II. “Aos poetas, o caminho de outra cidade, não a nossa”, diz o filósofo ainda no Livro III (R.III, 2016, p. 394d, p. 259).

## 1.2 A *Paideia* e a busca do centro divino

Ainda no âmbito da investigação acerca da necessidade de a poesia precisar ficar banida da cidade, fomos apresentados à analogia entre alma e cidade, e nos vimos obrigados a entender a proposição dessa analogia a partir da ótica de uma ciência voltada para a defesa de uma *Paideia* na qual a alma pudesse sofrer uma

<sup>9</sup> “Banir da cidade” ou “enviar para fora da cidade” são traduções possíveis para a expressão “ἐκ πόλις ἀποστέλλω”.

<sup>10</sup> PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 4 ed. (rev. e bilíngue). Belém/PA: 2016, p. 817.

<sup>11</sup> Para saber mais sobre isso, cf. FRANCO, Irley. Platão antitrágico: a crítica à poesia nos livros II e III da República. *O que nos faz pensar*, PUC-Rio. 2018.

recondução à verdade, obviamente sem o recurso à poesia. Assim, ao nos voltarmos para analisar a relação entre poesia e cidade, chegamos a apostar na necessidade de pensar a *Paideia* da *República* como imprescindível para se poder decidir se a expulsão da poesia estaria atrelada a essa *Paideia*, ou não. Ainda que não tenhamos explicitado a relação entre os termos Poesia e *Paideia*, chegamos a desconfiar, entre 2018 e 2022, de que houvesse também uma relação, inscrita na *República* X, e rastreável entre a crítica à poesia e a defesa da *Paideia* nos moldes da *República* como um todo. Pensar a questão do banimento da arte poética como um problema de ordem política chegou a envolver a defesa da *Paideia* platônica como uma preocupação central de Sócrates, senão o de toda a obra platônica, ao menos o do último livro da *República*. Foi isso o que nos levou à segunda etapa de nossa pesquisa, quando voltamos a estudar as proposições de Werner Jaeger na obra *Paideia*. A reafirmação de uma *Paideia* aos moldes dos poucos poetas eleitos, ou pelo menos citados, na R. X, nos levou a pesquisar, na obra *Paideia* – e, mais especificamente, no livro dessa obra subintitulado “à procura do centro divino” – a organização da cidade ideal como voltada para uma reforma dos hábitos da cidade.

O poeta Sólon serviria para traduzir o modo como Platão, criticando a poesia, desejara inaugurar um saber político calcado na forma revolucionária já sugerida por este poeta. Mas como poderia Sólon, esse artista-político fulgurar como detentor de um saber, passível de ser rastreado como relativo ao Antigo Egito?

Íamos, assim, de ‘pergunta em pergunta’ até sermos levados a decidir sobre o modo como o Egito Antigo poderia figurar na *Paideia* platônica. Poderíamos encontrar, em outro personagem do Livro X, Tales de Mileto (600a6), a chave desses enigmas? A princípio, não, porque a chave deveria ser buscada dentre os ‘acordes regentes da música das esferas’, os quais, no entanto, não tínhamos condições de rastrear em 2022.

No esforço de concluir a reflexão acerca desse problema e, ainda, apoiando-nos na leitura de textos de importantes platonistas, acabamos por identificar, no pensamento de Platão, que o problema da expulsão da poesia estava relacionado à questão da *Paideia*. Essa constatação nos direcionou à obra de Jaeger, e acabou por abrir um novo problema às nossas indagações. Perguntas passarão a nos instigar: os poetas deveriam ser definitivamente banidos? Por que

Sólon teria sido consagrado, conforme chegamos a supor, como ‘referência’ de Paideia, e isso tanto no Livro X quanto no *Timeu* (R. X. 599e; Ti. 20e2)?

O resultado dessas duas etapas da pesquisa não foi totalmente negativo. Como chegaremos a apontar nas considerações finais desta tese, o que pudemos reunir de estudo e de reflexão nesse período foi de enorme valia para a terceira etapa de nosso trabalho, e que vamos ainda chegar a apresentar. O tema da alma acabou ganhando relevância, como resultado das duas primeiras etapas da pesquisa.

Convém assinalar que, ainda na primeira etapa, além da expulsão da poesia, também chegou a nos cativar como Jaeger interpretava a *Paideia* platônica. Ocupamo-nos com a leitura do ‘centro divino’ da Paideia jaegeriana para entendê-lo com vistas ao *Timeu*, pois acreditávamos poder decifrar o ‘centro divino’. Na verdade, Jaeger não conseguira evidenciar esse ‘centro divino’ mas apenas relevar algumas passagens, a partir de quatro palavras, a saber – εἰκόν; μίμησις; εἶδωλον, e φάντασμα.<sup>12</sup> Para caracterizar, repito, nenhum centro divino, mas o caráter enigmático da relação entre a *República X* e o *Timeu*, por meio da qual um Estado platônico, a *Kallipolis*, contrário às imagens, viria a se transformar em uma espécie de *logos* apoiando a descoberta de si, em um segundo momento, por meio também de imagens.

Já a nossa aventura de sair em busca de algo que imaginávamos existente, mas que descobrimos, que pode não sê-lo, interpretamos como bem semelhante às aventuras de uma célebre personagem da literatura filosófica: o *Dom Quixote* de Miguel de Cervantes. Em nossa busca, descobrimos, por exemplo, que encontrar o ‘centro divino de Platão na *areté* (virtude, tematizada por Jaeger como divina), nas ideias, na harmonia do verdadeiro filósofo, no receptáculo de *khora*, em Deus, ou na repetição da história cristã,<sup>13</sup> entendida como grega, terá sido como enxergar

<sup>12</sup> Aqui os passos indicados por Jaeger para pensar: a μίμησις (R. X, 598b); o εἶδωλον (R. X, 599a2 e 599a7); os φαντάσματα (R. X, 599a2); a cura realizada pelos μαθητὰς ἰατρικῆς – aprendizes de medicina (R. X, 599c4); a imortalidade da alma (ἀθάνατος ἡμῶν ἢ ψυχῇ, R. X, 608d); e a morte (εἰς θάνατον, R. X, 609d) como caminho de salvação (σωτηρία, R. X, 608e). (JAEGER, 2013, p. 992).

<sup>13</sup> Na penúltima obra de Jaeger, intitulada *Cristianismo Primitivo e Paideia*, vemos o elogio do *pneuma* (the holy pneuma) enunciado como o centro divino herdado por Cristo. Ou melhor, conforme julgamos, o processo de purificação ao qual visaria a verdadeira filosofia, centrada no conceito e na prática de *simproia panton* a partir do *pneuma*. Jaeger, na obra citada, o refere como um ‘centro divino’. Aí, a cura, de maneira simultânea à capacidade de nos elevarmos ao paradigma ético referido como socrático, teria lugar para se “ser a causa” de uma purificação não apenas da *polis* mas da alma como um todo indissociável da cidade. O centro divino, neste caso, seria qualquer ser que conseguisse promover esta purificação. O que soa, de início, como antinatural,

dragões em moinhos de vento. Mesmo que nunca completamente satisfeitos, pudemos ficar contentes com a busca. Assim, se, conforme já dito, no Prólogo ao Livro III de *Paideia*, Jaeger afirma não ter encontrado o centro divino de Platão, ao menos não no *Timeu*, e, em grego, inclusive, parece não haver tal expressão.

A expressão ‘centro divino’ talvez pudesse ser revertida para ‘conceito(s) de divino’ em Platão. Vejamos agora possíveis conceitos de divino em Platão. Buscando interpretar o que poderia ser o centro divino, não de Jaeger, mas inspirados na expressão por ele criada, passamos a investigar o que poderia denominar o conceito de divino segundo o Livro X da *República*. O conceito, por exemplo, de *homoiosis theoi*, expressão usada por Platão em pelo menos três obras (R. X, 613 a7-bl; Thet, 176a-b;<sup>14</sup> e Ti. 90a-d) poderia ser identificado como um ‘conceito de divino’. Cito a seguir essa expressão na tradução de Maura Iglésias, que consta no Prefácio à sua tradução do *Teeteto*. Vale alertar, porém, que em nossa pesquisa essa expressão *não* deverá desempenhar a função antes delegada “à procura pelo centro divino em Platão”.

“Não será negligenciado pelos deuses aquele que se dispuser a esforçar-se para tornar-se justo e, praticando a virtude, assemelhar-se a deus o quanto é possível ao homem” (R. X, 613 a7-bl).<sup>15</sup> Sócrates ensina a “praticar a virtude para ‘assemelhar-se a deus’ (*homoiosis theoi*)” – dizendo, ao mesmo tempo, que isto significa “esforçar-se para se tornar justo”. É dito que os deuses nunca irão se descuidar de quem se esforçar para ser justo. Neste sentido, o adágio socrático segundo o qual é preciso “tornar-se justo para assemelhar-se a deus o quanto é possível ao homem” diz poder-se contar: (1) com a ajuda dos deuses; (2) com o passível de ser adquirido a partir da conquista da compreensão acerca da diferença entre deus e nós, ou entre deus e o homem. Investiguemos isso um pouco mais a fundo – o ‘esforçar-se’ – o ‘como’ isto deve ser lido para ser interpretado à luz da sabedoria a respeito de como pode ser esse ‘se tornar justo’ com base em um educar na justiça para, enfim, tornar-se como deus.

Na medida em que Platão parece defender um horizonte ético para os homens em que eles teriam como finalidade assemelhar-se aos deuses,

---

por fim, termina por se mostrar como o mais próprio à natureza humana entendida como divina. Cito: “*And had not Socrates already suffered the death of a martyr for his pure concept of the Divine?*” (E Sócrates já não havia sofrido a morte de um mártir [simplesmente] por seu puro conceito de Divino?). Jaeger, 1961, p. 28).

<sup>14</sup> *Locus* clássico da expressão ‘ser semelhante a deus’ (ὁμοίωσις θεῶν, Tht. 176b).

<sup>15</sup> Tradução de Maura Iglésias (Platão, 2020, p. 18).



desconfiamos que a estratégia platônica realizada da *República* tenha sido afastar as imagens de divindades fora dos moldes de justiça, que, por sua vez, deveriam também servir a *Kallipolis*. Seria necessário afastar certas imagens de divindades para substituí-las por outras, propícias na orientação das ações humanas na direção ética. Defendemos, assim, que a expulsão da poesia no livro X teria relação com uma espécie de ‘purificação’ das imagens do divino que circulavam na cultura grega da época, cumprindo a função de uma ‘advertência’ com relação a quais imagens de divindades deveriam os homens buscar assemelhar-se.

Continuando nossa investigação sobre a relação entre poesia e *Paideia* platônica, passamos a supor haver uma distinção entre imagens ‘purificadas’ e imagens produzidas pelos poetas. Em nossa breve suposição, apenas essas últimas passaram a ser tomadas como devendo ser banidas.

A figura de um poeta aceito – Sólon<sup>16</sup> – passou a nos fazer sonhar com a possibilidade de enxergar nas imagens que esse poeta trazia (seja por meio de suas próprias poesias, seja via Platão) os parâmetros de justiça divulgados pela obra platônica. Isso ao menos como julgamos passível de ser presumido da *Paideia* platônica que, de início, julgávamos passível de ser encontrada na crítica à poesia localizável no Livro X.

Vejamos a hermenêutica, ciência que nos fez trilhar os caminhos do ‘Sólon platônico’. Nas proximidades das Pirâmides, e das Esfinges,<sup>17</sup> chegamos a supor como ‘encontrável’ o que teria visto o poeta que julgamos ser o rapsodo mais reverenciado por Platão em sua obra. Referido pelo menos vinte e uma vezes nas

<sup>16</sup> Sobre Sólon nos conta o tradutor do Livro X, Lopes: “Sólon (640?/558 a.C.), contemporâneo de Tales de Mileto, participou da batalha entre Mégara e Atenas pela posse da ilha de Salamina. Reformador político, além de poeta renomado, Sólon teve sua ascensão no contexto em que, segundo Plutarco, Atenas se encontrava dividida entre os da Montanha, partidários da democracia, os da Planície, partidários da oligarquia, e os da Praia, que propunham um governo misto. A princípio, a reforma de Sólon, sob a função de arconte, começou por abdicar do código legal de Draco, com exceção às leis concernentes aos assassinatos. Em seguida, 1) ampliou a importância do tribunal, dando o direito a todos os cidadãos de impetrar ações judiciais que beneficiassem os desfavorecidos; 2) instituiu o Conselho do Areópago, composto dos arcontes eleitos anualmente entre os quais ele estava presente; e 3) instituiu um segundo Conselho, com 100 homens de cada uma das quatro tribos de sua época. Essas reformas institucionais foram imprescindíveis para o fortalecimento do sistema judiciário ateniense do século V a.C., após a restituição da democracia por Clístenes.” (LOPES, Daniel; Rossi Nunes. Platão, *a República - Livro X - tradução, ensaio e comentário crítico*. Daniel Rossi Nunes Lopes. Campinas, 2002, p. 108-109).

<sup>17</sup> Segundo Plutarco: Sólon “passou algum tempo em discussões filosóficas com Psenófis de Heliópolis e Sônquis de Sais, que eram os mais sábios dos sacerdotes. Foi também a eles que escutou o mito de Atlântida, como afirma Platão.” (PLUTARCO. *Vidas Paralelas – Sólon e Publicola*. Trad. Delfim Leão e José Luis Brandão. Ed.: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2012, p. 93). Mas este historiador não é considerado uma fonte confiável por seus críticos.

*Obras completas*, sendo nove vezes no *Timeu*; três no *Crítias* (108d, 110b, 113<sup>a</sup>); uma no *Banquete* (209d); uma no *Protágoras* (343<sup>a</sup>); uma na *República VII* (536d); uma na *República X* (599e); duas no *Fedro* (258b, 278c); duas no *Carmides* (155a, 158<sup>a</sup>), e uma em *Amantes* (apócrifo, 133c), sonhávamos com um Sólon que haveria entendido na palavra (φωνήν) Foroneu uma sonoridade grega antiga. Essa sonoridade teria fornecido ao poeta a pista de que precisava – a revelação de que, nos arquivos egípcios, constava a verdade, a vitória dos atenienses sobre os de Atlântida.<sup>18</sup> Essa palavra chegou a nos instigar a aprender algo sobre a *Paideia* platônica: afinal, refletimos, quais instruções Platão nos teria legado através da colocação dessa personagem como protagonista em contextos tão diversos? De repente, quando olhávamos para onde tínhamos ido, era nítido que tínhamos nos dispersado muito de nossa pergunta original. A questão da expulsão da poesia tinha cedido lugar à questão sobre uma *Paideia* passível de ser compreendida como inscrita na epopeia de Sólon.

Por sua presença no Livro X (R. X, 599e), o poeta cuja rapsódia se conta no *Timeu* (Ti., 20e-21a) e no *Crítias*, nos fazia sonhar com a suposição de ser ele quem teria, por alguma razão, sido a inspiração para um Platão da Magna Grécia, quanto à hipótese da *Paideia* de um *arconte*, ou mesmo de um ‘rei-filósofo’ de uma Grécia Arcaica. Isso, na medida em que, na obra de Platão, Sólon desempenharia o papel de permitir analisarmos o lugar social talvez mais privilegiado, que *supostamente* esse poeta ocuparia na *Paideia* Platônica,<sup>19</sup> a saber: os papéis de piloto (R. IX, 590d), de músico (R. IX, 591d), e de *arconte* (R. X, 600a).

E nos perguntávamos: haja visto ter Sólon, esse herói-poeta que tomamos como protagonista do Livro X, possivelmente desempenhado, nas obras estudadas, o papel de trazer rapsódias de uma ainda mais arcaica Atenas, e mesmo de uma sabedoria egípcia ainda não desvendada pela ciência contemporânea, como poderíamos desvendar, seja por meio de suas poesias, seja por meio da obra de Platão, o conteúdo de uma ciência que teria sido a causa das homenagens platônicas?

<sup>18</sup> Ti., 17a-27a e *Crítias* 106b-121c.

<sup>19</sup> Sobre o papel de Sólon como sucessor de Draco vide: LEÃO, Delfim. *Sólon*, Ed. Calouste Gulbekian. Lisboa, 2001, p. 221-230.

Nas *Leis*, de fato, Platão chegará a tomar o estilo musical do Antigo Egito não exatamente como um ideal a ser seguido pelos habitantes de Magnésia, a cidade das *Leis* (Lg. II, 656d-657c), mas como bom. Isso porque mantido inalterável tanto por lei (*nomos*), quanto por sua própria natureza (*physis*). Então, passamos a sonhar com a possibilidade de, conforme nas fábulas de Heródoto, haver chances de descobrir uma suposta ascendência egípcia na figura da Pythia,<sup>20</sup> sacerdotisa de Apolo, deus do Oráculo – tido, na *República* e nas *Leis*, como imprescindível para uma cidade feliz (R. IV, 427b-c; Lg. V, 738b-c, Lg. VI, 759c-d). Essa ascendência apolínea egípcia, que também comportaria revelações acerca do funcionamento da mântica, assunto apenas sinalizado na *República* IX, no *Fedro* e no *Timeu*, como propício para nos fazer supor *pythia*, sacerdotisa dos templos de Delfos e de Delos como capaz de escolher um líder ‘cuja *epithymia*’ seria de tornar-se líder de cidadãos livres, tal como reza a lenda, teria acontecido com Sólon?<sup>21</sup>

Nosso desejo, confessamos, passou a ser poder nos posicionar frente à questão de que, afinal, para Sólon, além do estilo musical, também a mântica poderia vir a ser considerada um legado transmissível pelos sacerdotes egípcios. Passou a ser urgente sustentar esse posicionamento cientificamente. Tratava-se, contudo, de uma pretensão muito além de nossa capacidade, conforme viemos a descobrir. Buscando nos voltar para um trabalho mais relacionado à hermenêutica do próprio texto platônico, chegamos a nos perguntar, sobre Sólon mais uma vez, por que ele talvez tivesse sido o poeta cuja poesia seria aceita, senão em *Kallipolis*, certamente na obra de Platão como um todo, o que mais ele poderia ter representado para Platão. A essa altura, nossa pergunta era: em que medida esse poeta fugia à regra estipulada no 607b, segundo a qual os poetas deveriam ser expulsos da cidade? Enfim, não obtivemos resposta tampouco para outra questão

<sup>20</sup> A história original, desacreditada mas recontada pelo próprio Heródoto, conta que haveria duas pombas pretas, que vindas de Tebas, no Egito, foram parar nos locais onde deveriam ser construídos dois Templos a Zeus, o rei dos deuses. Foi parar um pombo em Amon, e outro em Dodona, e isto quando já havia pombos correios. Herodotus, *Histórias*. II, 55 e ss.. Trad. para o inglês A. D. Godley. Cambridge. Harvard University Press. 1920. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0125%3Abook%3D2%3Achapter%3D55%3Asection%3D1>>. Acesso em 26/06/2022.

<sup>21</sup> Cf. PLUTARCO. *Vida de Sólon*, 3.2. Trad. Rafael Brunhara. Disponível em: <<https://primeiros-escritos.blogspot.com/2013/07/solon-fragmento-16-w.html>> Acesso em 14/02/2022. E também: Leão, Delfim. *Sólon*, Ed. Calouste Gulbekian: Lisboa, 2001, p. 427. Sólon é nomeado como *um dos sete sábios* pelo Oráculo de Delfos. Os sete sábios teriam consignado a Delfos a máxima ‘Conhece-te a ti mesmo’, e outras mais, como um tributo a seu espírito (cf. PLATÃO, *Prt.*, 343b).

que, entre os anos de 2018 e 2022, também nos cativava: a importância do Egito Antigo na rapsódia de Sólon e, por conseguinte, possivelmente, na *Paideia* platônica. Descobrimos que o ‘ponto fora da curva’ que chegou a representar Sólon para nós, partia do caráter controverso do próprio Livro X. Então, nos voltamos para os comentadores desse livro, e entre o final de 2022 e o começo de 2023 nos dedicamos apenas a esses comentadores.

Distinguimos, de início, as imagens capazes de nos guiar rumo à descoberta do próprio livro X como uma obra enigmática. Isso pode parecer pouco para quem tinha tão altas pretensões, porém, agora, sentimos que a nossa alma já descobriu que precisa se deixar guiar pela precisão. Conforme buscamos expor nesse histórico, pudemos atentar para a perspectiva de que as duas primeiras etapas de nossa tese não foram suficientes para tornar evidentes as primeiras questões que desejávamos ver por nós mesmos trabalhadas. Repetindo: exatamente porque não dispúnhamos de cabedal filosófico para sustentar uma investigação mais aprofundada acerca do lugar da *mimesis* no pensamento da *República X*, as duas questões acima discriminadas não puderam ser realizadas de forma satisfatória entre 2018 e 2022. Visamos agora esclarecer ainda como e por que chegamos à necessidade de tentar expor o tema de que trata o Livro X.

### 1.3 A questão da alma no Livro X

Nessa terceira etapa de nossa pesquisa, chegamos a nos dar conta da necessidade de tratar das teses da alma bipartite e da alma tripartite como políticas sustentadas no livro X. Assim, apesar da polêmica a respeito da expulsão da poesia dar margem aos intérpretes de pensarem que as razões das críticas de Platão à poesia sejam de cunho estético – isto é, que Platão esteja criticando a arte dos poetas expulsos da *polis*, e isso em função do teor artístico da arte banida – nós nos orientamos a supor que o banimento da poesia tenha um teor mais político do que estético. Essa suposição pode ser levantada na forma da seguinte questão: uma vez que a mesma poesia banida vem a ser elogiada *em outras obras*, o que, precisamente no último Livro da *República*, nos facultaria pensar as razões dessa expulsão como tendo um cunho político? O fato de a obra *República* tratar de política e, mais precisamente, da justiça que pode ter lugar quando o governo da

*polis* ideal vir a se pautar pela justiça, nos fez conjecturar sobre o teor político da expulsão da poesia da *polis* ideal como um ato político relevante.

As intuições exploradas ao longo da tese envolvem a relação entre ‘injustiça’, ‘mortalidade’ e ‘males’, exatamente como essa relação vem à tona no passo R. X 610d. Em razão dessa centralidade, pedimos licença para antecipar o passo e defender que desejamos vê-lo comentado nas entrelinhas de todas as frases desta tese: ‘Por Zeus’, disse, ‘a injustiça não aparecerá inteiramente terrível se for mortal para quem a adquire – pois seria a libertação dos males’ é o que nos faz considerar haver a tendência à bipartição da alma – na reunião entre injustiça, e males. Julgamos ser a seguinte a lógica em jogo: caso as maldades praticadas em vida venham a se extinguir com a morte, isso seria injusto até para o ‘penitente’ – pois as maldades praticadas, em vida, poderiam soar como ‘não terríveis’. É principalmente para quem as comete, mas também para toda a cidade, que o injusto parece precisar de uma ‘conversão’ muito radical de valores. No caso de alguém ter feito maldades como, por exemplo, a maldade de ter querido, e executado, a morte dos outros, isso pode até soar momentaneamente como a ‘libertação dos males’. A mácula na alma é a prisão que retira o alimento ao faminto. No livro X, segundo iremos interpretar, Sócrates deseja combater a poesia que, ao fingir retornar com esse alimento ao injusto em verdade faminto de justiça, retira da cidade a essência da sua verdadeira ‘libertação dos males’. Daí as terminologias envolvendo ‘bipartição’ e ‘tripartição’ da alma. Sob o governo da poesia, conforme buscaremos provar no capítulo quarto desta tese, haverá uma franca tendência da cidade à bipartição. Já com um governo ideal, onde o Bem governa, a alma pode voltar-se para os benefícios atrelados à sua tripartição.

É dito, por exemplo, que “a imitação poética no domínio do amor, da cólera e de todas as paixões da alma” seria propensa a “irrigar” o que deve permanecer “seco” (R. X 606d). Fixamos então nossa pergunta nos seguintes termos: qual seria a relação entre a política que deve ter lugar no governo ideal, levando-se em conta que “deve permanecer seco”?

Nossa hipótese, depois de analisar o Livro X à luz da questão da alma, passou a ser o que é dito que deve permanecer “seco” – seja uma, ou duas, das três partes da alma. Visualizamos a necessidade de providenciar atenção plena a isto que vem causando o nosso interesse desde 2022: não apenas a tese da tripartição da alma, mas, sobretudo, a questão do conflito entre as partes da alma.

Conflito que implica a hipótese do *logistikon* ter entrado em harmonia com o *thymoides* e com a *epithymia*, com o risco de o conflito voltar. Haja vista a tendência de o conflito prevalecer, o que se mostra como real não pode ser apenas imagens ao que costuma se dar valor de realidade. No âmbito da disputa entre o bem e o mal, prevalecendo o mal, a alma já viria bipartite – racionalidade e a parte do conflito da alma aparecem como opostos inconciliáveis na R.X. Em outras palavras, via a análise da noção da tripartição da alma, visualizamos o quão provisória se mostra a hipótese de ser tomada como possível a harmonia entre suas partes.

Pensamos que se fôssemos em busca da chave de uma eterna harmonia da alma no Livro X. Achando-a ou não, já estávamos dando solução à questão da felicidade passível de ser tomada como eterna nos parâmetros descritos no final do Livro X (R. IX, 621d). Pelo que conseguimos visualizar, o que pode, e deve, fazer a felicidade da alma é o ato de filosofar. Tendo nos dado conta da hipótese do caráter retornável do conflito entre as partes da alma, nós nos voltamos para o Livro X, em busca não mais do tratamento da questão da expulsão da poesia, ou da busca pelo centro divino, ou da *Paideia*, mas à procura acerca ‘do que é dito nesse próprio livro’.

Ao buscar descobrir de que trata o livro X, vimos que não poucos comentadores vieram a atentar para a alma bipartite, conflituosa ali latente.<sup>22</sup> Se caberá ao *logistikon* o discernimento sobre os conflitos da alma, o julgamento com base na ciência da diferença entre bem e mal se torna um desafio. Não seria assim se só houvesse o Bem. No momento em que surge a diferença entre bem e mal, ao *logistikon* precisaria ser dada a decisão. É exatamente isso que estamos nomeando como “a questão da alma no Livro X”: a mera hipótese de que os conflitos da alma devem primeiro ser compreendidos como estando na alma e não no corpo. Se isso acontece, talvez seja porque a poesia, atacando a parte concupiscente, venha a tornar impotente a parte honrosa.

Visamos conseguir apresentar o Livro X a partir da perspectiva de vinte e cinco intérpretes. A depender da forma como ‘se lê’ o Livro X, a doutrina socrática assumirá o sentido de: 1) uma mística; 2) uma obra de teor medicinal; e/ou 3) estética. No capítulo três desta tese, abordaremos primeiro as leituras mais

---

<sup>22</sup> Dentre esses pesquisadores destacamos: Thomas Robinson; Monique Dixsaut; Ivana Costa; e Willian Altman.

antigas do Livro X: as de Proclo, de Werner Jaeger, e de Rupert Lodge. Em seguida, no mesmo capítulo, nos voltaremos para os intérpretes da Academia que são nossos contemporâneos.

Tomaremos a dianteira para disputar o sentido da ciência em jogo no Livro X como sendo uma ciência relativa à alma como bipartite, ou tripartite. Talvez todas as interpretações em jogo sejam pertinentes, e até complementares. A possibilidade de leitura do livro X como uma narrativa na qual a conduta humana é questionada exige de nós mais do que deliberar sobre a melhor interpretação em jogo, mas a disponibilidade de nos colocarmos como ouvintes cativos e dessa forma possamos aprender com essas leituras tão plurais o quão o próprio Platão se mostra como autor de uma escrita multifacetária.

Assim, após termos realizado a tarefa de ler os pensadores ou comentadores que de algum modo se viram na obrigação de pensar essa obra, vamos analisar a questão da alma no Livro X.

Dividimos o Livro X em cinco partes. Na primeira (R. X, 595a-598d), parece ser explicitada uma ontologia na qual a verdade ocupa o primeiro lugar e a *mimesis* o terceiro;<sup>23</sup> na segunda parte (R. X, 598d-608b) está a expulsão da poesia; na terceira parte (R. X, 608c-612a) temos a questão da alma; na quarta parte (R. X, 612b-614a) lemos que, embora haja uma tendência da alma a escolher o conflito, há a *physis* do(a) filósofo(a) capaz de tornar evidentes as recompensas da alma justa; na quinta e última parte (R. X, 614b-621d) há a narração do mito de Er (convém notar que esse mito é composto basicamente de personagens da poesia grega – lá, Atalanta já virou homem (R. X, 620b6)).<sup>24</sup>

Dentre os intérpretes, distinguiremos aqueles que mais se detiveram a investigar a questão da alma. Nosso objetivo é pensar quando e por que a alma é percebida como bipartite – perdida entre a razão e o desejo – e quando e por que ela chega a alcançar o que, desde o Livro IV, havia sido estipulado como próprio à alma com saúde. Desejamos saber como se constrói a harmonia que compreende uma hierarquia na qual, na alma tripartite, quem lidera é a parte racional

<sup>23</sup> A arte μιμητική – μίμησις é reiterada por três vezes (em 597e3-4, em 599a, e em 602c), no Livro X, como a arte que está a três passos distante da realidade. Cito: em 597e3-4: “chamas imitador o produtor da terceira criação a partir da natureza?” (2002, p. 39); em 599a: “que elas (as obras dos imitadores) estão apartadas três graus do ser e são fáceis de fazer para quem não conhece a verdade.” (2002, p. 43); e em 602c: c) “Por Zeus,” disse eu, “esse ato de imitar não concerne, então, ao que está três graus afastado da verdade? Não é?” (2002, p. 51).

<sup>24</sup> Interessante observar a homofonia entre Atalanta e ‘os atlantes’ também citados no *Fédon* (99c3).

(*logistikon*) e está constantemente em risco. Se no Livro IV Sócrates já havia indicado a tendência de as outras duas partes da alma tomarem o poder, no Livro X essa questão parece voltar com toda a força. Se, de fato, conseguirmos sustentar a tese de que a cura para a doentia bipartição da alma seja sua tripartição, teremos alcançado nosso objetivo.

Aí, então, com prazer leremos como e porque, segundo as colocações de Thomas Robinson, a tese da alma tripartite teria sido melhor exposta no *Fedro* do que na *República*. Colocará esse autor, ainda, que a tripartição da alma tal como exposta no Livro X tende à precariedade. Na tripartição tal como exposta nesse último livro da *República*, a tese mais bem exposta, que levaria em conta a colocação da imortalidade e da divindade da alma na sua parte racional (*logistikon*) seria incerta. Sócrates passa então a ser o verdadeiro problema: para Robinson, a incerteza de Sócrates refletiria a dubiedade da alma tripartite tal como exposta no Livro X. A figura de Sócrates duvida da eternidade da parte divina da alma. Apenas a alma seria imortal, mas, se ela for má, sua parte divina tenderia a ruir, e, assim, toda a cidade se arruinaria. Saber onde fica a parte divina da alma, para Robinson, não é um problema: ficaria na parte, digamos, mais nobre da alma – no *logistikon*. Ele precisou, senão desprezar o livro que desejamos estudar, pelo menos afirmar que a tripartição ali em jogo, digamos, não vale muito quando comparada à tripartição do *Fedro*. A fim de tornar essa questão mais clara, decidimos expor, no último capítulo de nossa tese, essa questão das teses da alma (bipartite e tripartite).

## 1.4 A questão atual desta pesquisa

### 1.4.1 Apresentação do problema

Os comentadores da *República* divergem quanto à temática do Livro X. Defendemos que esses intérpretes se dividem entre os que pensam essa obra como mística, medicinal e/ou poética. Nossa hipótese é de que um dos temas centrais do último livro da *República* é a alma. Para defender tal hipótese, partiremos do olhar de alguns comentadores da tradição. Propomos ler o Livro X: 1) a partir de um estudo preliminar dividido em três etapas, quando propomos: a análise da relação entre esse último livro e o restante da obra *A República*, e isso na ótica de sete



eminentes platonistas; 2) estudo das interpretações do Livro X conforme as três distinções adotadas – e isso a partir do olhar de filósofos da tradição de estudos platônicos, e também de pesquisadores da academia contemporânea; e 3) do conteúdo geralmente conferido ao Livro X, qual seja, crítica da *mimesis* e de sua forma de lidar com os prazeres, e a narrativa do mito de Er. Conseguimos ver que, em razão do caráter que identificamos como evasivo e hermético dessa obra, a maioria dos intérpretes do Livro X se veem na obrigação de retomar alguma outra obra para ler o Livro X. O desafio de reler o diálogo para reconstituir sua unidade foi levado a cabo por alguns comentadores. Veremos alguns deles nesta tese.

#### 1.4.2 Nossa hipótese

Em um segundo momento de nossa pesquisa, já para sustentar a hipótese de que o Livro X examine a alma, começamos por um problema apontado por Thomas Robinson, acerca da natureza bipartite da alma no Livro X. Essa não é a abordagem clássica – a abordagem clássica da alma em Platão, cujo *locus* central é o Livro IV, é a da alma como tripartite, isto é, dividida em três partes (λογιστικὸν, θυμοειδὲς e ἐπιθυμητικόν / R. IV, 440e-441c). Considerando o debate acerca da tripartição, bipartição ou unidade da alma em Platão, debate este empreendido por importantes comentadores (particularmente, a leitura de Monique Dixsaut), desejamos considerar o tema da alma no referido livro viável. Para resolver a tensão divergente entre a parte concupiscente (*epithymia*) e a parte honrosa (*thymós*) da alma é que Platão talvez avente a tese da alma tripartite. Aqui sustentamos que a tripartição, tal como exposta nos Livros IV; IX e X, seja exatamente isso: a exposição de uma compreensão filosófica genuína a respeito da alma que serviria, por analogia, à política de *Kallipolis*, a cidade ideal, tema, por sua vez, da *República*. Levantamos, nesse sentido, a seguinte pergunta: segundo o que se lê no Livro X, qual a natureza tripartite da alma, e como essa natureza pode resolver a tensão entre as duas outras partes da alma quando essas entram em conflito?

Para tentar responder a essa pergunta, nos voltamos para alguns comentadores da tradição. Analisando diferentes concepções acerca do Livro X, chegamos à hipótese de que um dos temas centrais seria as diferentes versões de

alma. Assim, consideramos esta discussão como a parte da obra em que Platão aborda a natureza ‘bipartite’ da alma, e o porquê dessa natureza ser conflituosa. Essa proposta nos levou à retomada da tese da alma como tripartite, tal como localizada nos livros IV e IX (R. IX, 580d), porém, sob um prisma diferente, ou seja, o de, junto à alma tripartite, haver a necessidade de um plano divino, ou de um rei filósofo, capaz de guiar essa alma a combater a tensão, o conflito entre as partes da alma. Por fim, interpretamos que Platão estaria, no Livro X, em busca das condições ‘naturais’ da alma e da cidade *kata physis*. Segundo Platão, a cidade conforme a *physis*, ou a cidade feliz (*Kallipolis*), somente o será se conseguir manter, dentre as condições básicas de seu funcionamento, a alma tripartite. A tarefa à qual nos propomos é, tendo examinado as várias concepções de Livro X, decidirmos ser possível concentrar o foco na alma. Verificar-se-á o caráter insatisfatório da alma bipartite. Compreender que ao rei-filósofo seja concedida a possibilidade de ser o mais feliz<sup>25</sup> exige do leitor de Platão um posicionamento frente à questão da bipartição da alma. Em outras palavras, será em função da felicidade que, na obra, se deverá admitir a tripartição da alma ou os chamados “tempos da alma” (infância, maturidade e velhice)<sup>26</sup> – mas também dos tempos relativos aos ancestrais de Atenas e a seus descendentes. Em R. I, 329d, lemos que “quem sempre viveu com ordem e simplicidade, a velhice é um fardo suportável”. Uma leitura que se estende à possibilidade de a alma tripartite ser também a alma para quem as três fases da vida fornecem “ordem e simplicidade” também tem lugar no passo R. III, 414a. Uma velhice difícil seria reflexo de uma vida desregrada.

<sup>25</sup> No epicentro da narrativa do Mito de Er, há a Necessidade. As Moiras são indicadas como filhas da Necessidade em R. X, 617c. Necessário seria que a alma do rei (situado como 729 vezes mais feliz do que o oligarca) realizasse sempre as melhores escolhas (R. IX, 588c). Interessante notar ser esse o número (729) relativo aos dias e noites de um ano. A hipótese de que ao rei-filósofo caberia a maior quantidade de prazeres, contudo, nos parece inconciliável com a tese defendida por inúmeros comentadores aqui representados por Agatha Pitombo, trazida no capítulo 4 desta tese. Acerca da ‘tarefa de governar’ do rei em *Kallipolis*, cito: “A tarefa de governar é imposta aos filósofos como um dever que lhes caberia *em decorrência de suas competências, eles não têm prazer nela, e é exatamente por isso que seriam os únicos aptos a cumpri-la*.” (PITOMBO, Bacelar, Agatha. Tragoidíai: cantos de cura? Representações da doença nos cultos dionisiacos e em tragédias de Sófocles. Tese. Brasília/DF 2018, p. 111 e 112). Ainda segundo a mesma autora, “na República, associar o interesse e o prazer pessoais ao bem comum é algo fora de questão – apenas o segundo importa” (idem). Discordamos em função da tese aqui defendida segundo a qual, no ato de participar do bem comum (assim como da ‘justiça eterna’), já o maior prazer teria origem. Esse ato de ‘participar’ não entendemos como ‘fácil’ pois exige do rei a habilidade de suportar a força dos deuses imortais, isto é, trata-se de um prazer impossível para um mortal sequer alcançar.

<sup>26</sup> Agradecemos à profa. Inês Anachoreta essas sugestões de leitura.

### 1.4.3 A estrutura final deste trabalho

Buscamos justapor, no capítulo 2, a leitura de oito comentadores<sup>27</sup> sobre o Livro X da *República*, comparando-os aos demais. Distinguimos duas posições: a dos intérpretes que defendem esse livro como pertinente à obra como um todo; e a posição dos que defendem o contrário, isto é, que o Livro X não faz parte da *República*.

No capítulo três, buscamos agrupar os intérpretes de Platão<sup>28</sup> entre antigos e contemporâneos. Trata-se de um recorte da obra de pensadores da tradição que, em parte, sequer se concentraram no Livro X. A partir do que supomos ser a forma como eles teriam lido o livro em questão, nos propusemos a construir óticas diferentes acerca de pensadores e de suas respectivas épocas. Daí resultou certa divergência com o pensamento propriamente dito de cada um deles. Chegamos a distinguir, nesse capítulo, três concepções básicas do mesmo Livro X. Começamos estudando como, para alguns intérpretes, esse livro seria parte de uma mística calcada, sobretudo, em Pitágoras, mas também em Orfeu, e exposta enquanto tal no Mito de Er. Para uma segunda gama de pensadores, no Livro X, ficaria evidente o ápice da *moral socrática*. Para uma terceira leva de platonistas, o Livro X apresentaria uma medicina imprescindível para os futuros governantes de *Kallipolis*. Já para o que qualificamos como uma quarta categoria de intérpretes, no Livro X, Sócrates estaria em busca de discriminar uma qualidade de poesia passível de ser aceita em *Kallipolis*. Sob a expressão ‘poética platônica’, lê-se a tese de que a única poesia aceita na cidade ideal seria a poesia do próprio Platão.

No quarto capítulo, buscamos expor a tese da alma bipartite como exposta no Livro X. É preciso dizer que chegamos à tese que dá nome a essa pesquisa a partir das considerações de Thomas Robinson.<sup>29</sup> Conforme veremos, para esse

<sup>27</sup>Quais sejam: Maura Iglésias, Júlia Annas, defensora da posição de que o Livro X seja um livro à parte; Rachel Barney, Eric Havelock, Léon Robin e G. Leroux, defensores da posição do livro X como uma continuação da *República*; e Thomas Robinson e Charles Kahn, que supomos considerar ambas as teses como pertinentes.

<sup>28</sup>Na primeira parte do terceiro capítulo estão como espécies de paradigmas: Proclo, Werner Jaeger e Rupert Lodge. Na segunda parte do terceiro capítulo, são nossos paradigmas autores cuja pesquisa espelha, cada uma, uma das seguintes concepções do Livro X (entre parênteses): Gabriele Cornelli e Thiago Oliveira (*moral socrática*); Eric Havelock, Rachel Barney e William Altman (*ciência política*); Fernando Santoro e Stephen Halliwell (*estética*).

<sup>29</sup>Também trazemos outros intérpretes do Livro X que trabalham a questão da alma nessa obra, a saber: Ivana Costa, e Alice Pitombo. Já para a interpretação da alma tripartite como exposta no

comentador, garantir a coerência da tese da alma como imortal e tripartite é uma necessidade. Seu ponto de partida é a alma perfeita. Para seguir seus trilhos é preciso efetuar uma reflexão sobre a alma dos que não conseguem optar entre uma realização de desejo (*epithymia*) e uma realização irascível (*thymoides*), ou mesmo da razão (*logistikon*, R. X, 605b4). Em outros termos, trata-se da alma que oscila entre apenas duas de suas partes. A opção racional é sempre a melhor, mas, ao menos segundo conseguimos antever, ela pode ter sido arruinada. Caso a alma tenha arruinado sua parte racional, ao menos teoricamente ela ficará irracional. Robinson admite que há uma contradição nisso: porque a parte racional, por definição, é divina, logo, eterna. Embora não tenha se especializado na tese da alma tripartite da *República* X, gostamos de pensar que foi ele quem primeiro ofereceu pistas para a necessidade de se observar essa contradição. Haveria, nessa alma, a tendência à ‘irracionalidade’ (*alogistikon*, R.X, 604d9). Nomeada como uma tendência pela ilegalidade, há uma investigação acerca de que parte da alma seria nomeada *alogistikon*. Levantamos a hipótese de que Platão esteja examinando, no Livro X, uma tese diferente da clássica tripartição da alma – como abordado nos livros IV e IX.

---

Livro IX, voltamos a trazer Werner Jaeger para nos apoiar em nossa leitura da imagem do monstro multicéfalo como correspondendo à parte da alma denominada *epithymia*.

## 2. Leituras do Livro X da *República*

### 2.1 Apresentação do problema central dos debates e das posições assumidas pelos comentadores escolhidos

Sabemos da complexidade da obra *A República*. Segundo Leite,<sup>30</sup> ela “é, entre tantos escritos de Platão, uma das que mais chamam a atenção pela diversidade de problemas apresentados nos seus dez livros”. Essa variedade de problemas é, em geral, reconhecida entre os leitores de Platão. Destacamos alguns desses temas que são mais nitidamente reconhecidos como parte do conteúdo de cada livro: a natureza da justiça; o problema da *Paideia* e da poesia; a formação dos guardiões, a natureza da alma e, por analogia, a natureza da cidade; a tripartição da alma; os direitos e os deveres das mulheres; a Alegoria da Linha; a ideia do Bem; o Mito da Caverna; *Kallipolis*; os prazeres na cidade ideal; os prazeres do tirano; a relação entre a arte, a *mimesis* e os prazeres; e o Mito de Er.

A questão que aparece diante dessa diversidade temática é, em geral, a relação a ser estabelecida entre os Livros. Tendo por base que as teses defendidas sobre cada um dos temas acima mencionados podem divergir entre uma obra e outra, faz-se necessária a análise dos temas; dos temas com relação aos livros; e da relação entre os próprios livros. Se tivermos como base de nossa reflexão um tema escolhido como fundamento do que estamos nos propondo a pensar, e esse mesmo tema aparecer em outra obra, podemos ser levados a equívocos. São, contudo, admitidas como *não* sendo necessariamente as mesmas teses, nem tampouco como tendo os mesmos significados os conceitos trabalhados em cada livro. Daí a questão da relação entre os temas e suas teses ao longo dos livros se mostrar como uma questão importante. A relação entre os próprios livros é, por hábito, tematizada a partir da noção que se depreende como sendo central em cada livro. Dois exemplos são a relação entre os conceitos de *mimesis* e de alma, e as

---

<sup>30</sup> LEITE, José Assunção Fernandes. *A República de Platão: relação entre os livros I, II, III, IV e VIII*. 2009. 163 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009, p. 12. Disponível em <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11821/1/Jose%20Assuncao%20Fernandes%20Leite.pdf>>. Acesso em 10/03/2023.

obras onde, respectivamente, esses conceitos aparecem: a noção de *mimesis* costuma ser indicada como um tema dos Livros II, III e X;<sup>31</sup> já a noção de *psiqué* costuma ser indicada como sendo mais trabalhada nos Livros IV e X. A reflexão sobre se a forma como a noção de *mimesis* será tratada nos primeiros livros corresponde, ou não, à forma como essa mesma noção será tratada no último. A ponto de significarem coisas completamente distintas – a princípio, a *mimesis* nos Livros II e III diria respeito ao trabalho tanto do ator quanto do poeta; já no Livro X, a *mimesis* dirá respeito à noção de imagem *stricto sensu*. Isso nos leva a considerar a dúvida sobre se haverá, ou não, uma relação de pertinência entre o significado de cada noção nos respectivos livros. No exemplo dado, concebe-se que a *mimesis* nos Livros II e III diz respeito à profissão tanto do ator quanto do poeta; já no Livro X, essa mesma noção parece corresponder à noção de imagem enquanto tal;<sup>32</sup> o que irá reverberar na reflexão sobre o estatuto ontológico da imagem. O mesmo parece acontecer com a noção de *psique* – a forma como essa noção será tratada no livro IV corresponderá à forma como essa noção será tratada no último livro da *República*? A resposta vai depender da forma como o intérprete compreende. A princípio, será apenas nesse último livro que virá a ser tratada como fundamental a relação entre ‘poesia e alma bipartite’, por exemplo. Pensar quando, e por que, a alma é percebida como bipartite – perdida entre a razão e o desejo – e quando e por que a alma chega a alcançar isto que, desde o livro IV, havia sido estipulado como próprio à alma.

Além do Livro X tratar da influência da poesia sobre a alma, a sua forma de investigar essa questão nos permite supor sua independência com relação aos demais livros da *República*. Talvez, sobre o Livro X, em específico, se possa dizer algo semelhante ao que Crombie,<sup>33</sup> citado por Leite, diz sobre o Livro I. Crombie aparece como defensor da proposta de haver uma desconexão entre o Livro I e a *República*. Para ele pesa a questão da proximidade estilística entre essa obra e os diálogos ditos socráticos:

<sup>31</sup>Conforme já recomendado, para mais sobre isto: FRANCO, Irley. Platão antitrágico: a crítica à poesia nos livros II e III da República. *O que nos faz pensar*, Puc-Rio. 2018.

<sup>32</sup>Jaeger, como já dito, enumera as noções gregas utilizadas para imagem (εἰκόν; μίμησις; εἶδωλον, e φάντασμα) para salientar que as mesmas noções ‘criticadas’ no Livro X estarão presentes em tom elogioso no *Timeu*.

<sup>33</sup>CROMBIE, I. M. *Análises de las doctrinas de Platón: el hombre y la sociedad*. Madrid: Alianza Universidad, 1979. Cito: “El primer libro es muy distinto de los nueve siguientes, pues éstos son comparativamente claros y constructivos, mientras que el primer libro está formado de un cierto número de escaramuzas provocadoras y poco convincentes.” (In: LA DISCUSION INTRODUCTORIA. El primer libro; p. 89).

Uma vez que o Livro I, segundo comentários de I. M. Crombie, estaria descontextualizado dos restantes por apresentar características próprias dos primeiros diálogos, ditos socráticos, nossa pretensão consistirá em demonstrar o contrário, ou seja, que o Livro I, longe de encontrar-se ‘destacado’ dos demais, constitui nosso ponto de ligação com os outros livros, pois nele está contida a ‘matéria-prima’ cuja moldagem dar-se-á em tal grau de sutileza, que muitos leitores deixarão de reconhecê-la no restante da obra. (LEITE, 2009, p. 13)

Dentre as características dos primeiros diálogos, o *elenchos*<sup>34</sup> é fundamental, e, segundo Crombie, ele estaria presente na *República* I. Nessa obra, não haveria uma definição de justiça, mas apenas questões, por exemplo, a respeito do que significa a amizade (R. I, 334e). Essa característica, para Crombie, irá desvincular a R. I do restante do diálogo. Com base no exposto, seremos levados a tomar o Livro I como descontextualizado da *República*; e, por analogia, poderemos ser também levados a perguntar se o Livro X, não seria também destacável da *República* por esse mesmo motivo? Isto é, em que medida o Livro X deve ser considerado como diferente dos demais, ou, ao contrário, uma obra capaz de fornecer uma base para a *República*?

Leite vai se opor a Crombie e afirmar que “longe de encontrar-se destacado” dos demais, o Livro I vai constituir a “matéria-prima” da *República*. Por analogia, propomos a mesma reflexão sobre o Livro X.

Augusto Diès<sup>35</sup> propõe que o Livro X deva ser lido como uma continuidade da *República*. Esse autor divide-o em duas partes principais, cujos temas são também

<sup>34</sup>*Elenchos*, diálogos aporéticos ou ainda de primeira fase são referências aos diálogos que terminam inconclusivos. *Elenco*, em português, diz em ordem, como do teatro. Também chamados de diálogos a procura de uma definição (exemplarmente quanto ao valor ético de virtudes como a coragem, a amizade, a piedade (respeito aos deuses), a justiça, a beleza, a sabedoria (*Phronesis*). O enredo é que o interlocutor de Sócrates fornece uma resposta que é submetida ao *elenco* (palavra que originalmente significa pôr à prova mas que adquire o sentido de “refutação”) e que é refutada, em um processo que continua da mesma forma, com uma resposta e uma refutação à mesma pergunta, sem que se chegue a uma conclusão. Nesses diálogos, em especial, chamados de “aporéticos”, (a *aporia* é a “falta de passagem” – poros quer dizer “passagem”, o “a” tem a que sentido privativo) Platão teria como interlocutor o próprio Sócrates que é instado a dar justificativas contrárias umas as outras. Iglésias traz a hipótese de que Platão, ao escrever estes diálogos, já estivesse munido das ideias, enquanto formas eternas, – daí o filósofo querer mostrar as aporias de Sócrates, e que o elenco funcionasse como uma ‘introdução’ a suas obras completas. In: Platão. *Parmênides. (Apresentação do Diálogo)*. ed. bilingue. tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2003. p. 7-13. E também em *Apresentação do Diálogo*, In: Platão, *Teeteto*, ed. bilingue. tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2020, p. 18-25. No *Sofista*, por exemplo, o Estrangeiro de Eléia diz que o elencos (ἄν ἐλέγχων) é uma forma de purificação, servindo para expurgar da alma dos interlocutores opiniões previamente consideradas verdadeiras ou corretas, quando na verdade não o são (Sph. 230d).

<sup>35</sup>PLATO. *Oeuvres Complètes*. Tome VI. *La République. Livres I - III*. Trad. Emile Chambry, com introdução de Augusto Diès. Société d’édition: Les Belles Lettres, France. 1932.

dois: uma crítica à poesia imitativa, quando Platão elaboraria sua famosa condenação à poesia e a reencarnação. Nessa segunda parte, aborda a relação da alma com a justiça.

Não chega a ser uma unanimidade a interpretação de Diès. Por exemplo, a exclusão da poesia pode ser lida não como uma condenação, mas como um pretexto para a confecção de outra poesia, passível de ser lida como uma poética platônica cujos melhores expoentes seriam os mitos. As contrariedades filosóficas em jogo perpassariam os vieses da afirmação e da negação das coisas nomeadas no próprio livro. Sejam as ambivalências do uso dos termos poesia, alma/corpo, imortal/mortal, invisível/visível e tantos outros, seja na pertinência de se utilizar os termos como eterno e provisório, e sabedoria e desejo – tudo é questionável no livro e deve ser investigado.

Maura Iglésias divide os intérpretes do Livro X em hermeneutas e analíticos, visando relevar a peculiaridade dos hermeneutas que, em suas palavras, precisaram recorrer “a algo que nele [na *República*] não está explícito”:

Para salvar a coerência do Livro X com o resto da *República* e sua pertinência como *gran finale* das discussões desse diálogo, é preciso um trabalho de interpretação que não se acanhe de recorrer a algo que nele não está explícito. Essa parece uma prática associada à ‘hermenêutica’, que abre assim o flanco à crítica, correndo sempre o risco de ser tachada de arbitrária. (IGLÉSIAS, 2011, p. 215)

Iglésias chama a atenção para o fato de haver “algo que no Livro X não está explícito”. A capacidade de encontrar isso que, para ela, deve ser, ainda assim, tomado como pertinente à interpretação da obra seria uma capacidade da hermenêutica. Ela afirma que os pesquisadores associados à hermenêutica, ao contrário dos analíticos, não ficariam acanhados frente ao risco de serem taxados de arbitrários por recorrer a algo externo à obra. Para poder compreender esse algo fundamentalmente ausente, os hermeneutas não tenderiam a ignorar também que, para se ler o Livro X, tenhamos que nos voltar para outros dois livros da *República*.

A partir da leitura de Iglésias, decidimos propor também um mapeamento dos pesquisadores que, já em nossa tese, serão classificados como os que apostam na relação de pertinência entre o livro X e o restante da *República*, e os que supõem o contrário, isto é, que este deva ser lido como independente das *Obras completas*. Caso interprete-se como inevitável a necessidade de se recorrer aos



outros livros da *República* para se poder compreender o significado desse último livro, tornar-se-á evidente um pertencimento entre o último livro da *República* e os demais. Já caso o Livro X pudesse ser livro ‘sozinho’ estará provada a sua independência perante *A República*. Seria fundamentalmente o caráter hermético do livro estudado que provocaria o desejo de retomar os demais livros do diálogo. Levados pelo desejo de reconstituir a unidade da *República*, reler o diálogo com base no Livro X, para a maioria dos intérpretes, inclui relevar o episódio da expulsão da poesia como capaz de estar conectado com os primeiros livros da obra. Em sua grande maioria, os intérpretes dessa obra desejam superar o enorme desafio de compreender de que trata o Livro X recorrendo aos livros II, III ou IV.

A própria Iglésias, após destacar a dificuldade em propor uma leitura do livro X sem recorrer a outros livros, aposta na tese de que no Livro X esteja em jogo um diálogo com os livros II e III sobre a poesia como técnica e a poesia como incapaz de revelar a palavra dos deuses. Em suas palavras:

Nos Livros II e III a poesia havia sido tratada como uma técnica, que deveria estar inteiramente sujeita aos ditames da razão, em função de uma educação adequada a uma cidade bem constituída. Aqui no Livro X, qualquer pretensão que tenha a poesia de ser produto de uma inspiração divina é sumariamente descartada: ela é pura *mimesis*, e uma *mimesis* redefinida à luz de uma ontologia que faz dela mera imitação de coisas sensíveis, sem a menor possibilidade de ser tida como obra divina. A filosofia firma-se assim sem a ameaça de um confronto com uma pretensa voz dos deuses. (IGLÉSIAS, 2011, p. 215)

Para Iglésias, qualquer pretensão de que a poesia pudesse ser produto de uma inspiração divina será, no Livro X, sumariamente descartada. À pergunta sobre se a palavra do poeta é ou não uma voz divina, Platão responderia com “um taxativo não” (Iglesias, 2011, p. 217). Tratar-se-ia de constatar a incapacidade do poeta de trazer ‘uma palavra vinda dos deuses’ e com isso visar-se-ia comprovar a incapacidade do poeta; e a responsabilidade do filósofo de interpretar a palavra vinda dos deuses sem o auxílio da poesia. O Livro X, ao abordar essas duas questões, deixaria clara uma das posições mais autoritárias de Platão sobre os temas. Isso assim será justificado: grande parte do esforço de Platão seria para compor, junto a um autoconhecimento, uma palavra tida por inspirada, e com a qual ‘uma voz humana [antes] não podia dialogar’. Malgrado os esforços de Platão para desvincular não apenas a poesia mas até mesmo os deuses da responsabilidade para com a nossa a felicidade, a felicidade da cidade no Livro X

ficaria nítida. Apenas através de ‘um além do limite do meramente humano’, porém, que se imporia a vontade dos deuses também nesse livro que, a cada vez, vem atraindo novos pesquisadores.

Ao invés do critério utilizado por Iglésias em seu artigo onde a hermenêutica é trazida como capaz de relevar algo que, no Livro X, não estaria explícito, aqui partiremos de uma variedade de interpretações distinguidas conforme o seguinte: distinguiremos sete interpretações entre três posições básicas referentes aos autores que defendem o Livro X como uma obra independente da República; autores que defendem o Livro X como uma obra conectada com, pelo menos, um livro dessa obra; e autores para quem o Livro X está conectado à República mas também se pode apresentar como desconectado dessa obra. Através dessas categorias visamos averiguar a capacidade de na República como um todo haver sinais do que se revelará nessa última obra, assim como investigar em que medida há, ou não, nessa última obra algo de novo, ou melhor, algo que anteriormente nas *Obras completas* não tenha sido objeto da investigação filosófica socrática.

Julia Annas<sup>36</sup> representará, em nossa tese, a gama de intérpretes defensores da posição segundo a qual se deve tratar o Livro X como um livro à parte da *República*. Já como defensores da posição segundo a qual o Livro X deva ser lido como perfeitamente coerente com os demais livros dessa obra, trazemos quatro autores, a saber: Rachel Barney,<sup>37</sup> Eric Havelock,<sup>38</sup> Léon Robin<sup>39</sup> e Georges Leroux.<sup>40</sup> Já na qualidade de defensores de ambas as posições – isto é, do livro X tanto como uma continuação da obra como um todo quanto como uma obra ‘à parte’ da *República*, trazemos as leituras de Thomas Robinson<sup>41</sup> e de Charles Kahn.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. United States by Oxford University Press, New York, 1981.

<sup>37</sup> BARNEY, Rachel. *Platonic ring-composition and Republic 10*. In: Mcpherran, Mark I (org.), *Plato's Republic A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010.

<sup>38</sup> HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas/SP: Papirus, 1996.

<sup>39</sup> ROBIN, Léon. *Platon*. France: Press Universitaires, 1935.

<sup>40</sup> LEROUX, Georges. *Platon: la République* Traduction inédite introduction et notes Paris: Flammarion. 2e éd. corrigée, 2004.

<sup>41</sup> ROBINSON, Thomas. *Plato's psychology*. Toronto: UNIVERSITY OF TORONTO PRESS, 2018.

<sup>42</sup> KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic dialogue*, Cambridge University Press, 1996 e KAHN, Charles H. *Platão e o diálogo pós-socrático o retorno à filosofia da natureza*. Trad. Dennys Garcia Xavier; revisão técnica Delmar Cardoso. São Paulo Edições Loyola, 2018.

## 2.2 Apresentação das posições de cada comentador/a

### 2.2.1 Julia Annas

Dentre os intérpretes que defendem o Livro X como uma obra a parte da *República*, e talvez escrita posteriormente aos demais livros dessa obra, destacamos Julia Annas (1981). Defendendo o caráter excêntrico do Livro X com relação ao restante da *República*, chegará essa comentadora a tomar o livro em questão como uma “excrecência” platônica. Cito:

Vários intérpretes da *República* trataram o Livro X como um ‘coda’ ou ‘apêndice’, isso em função de esse livro aparentemente ter sido escrito em uma época diferente (ou talvez em meio a uma coleção de épocas diferentes), e ter sido adicionado a uma obra já essencialmente completa. Fazer esse julgamento é concluir que Platão falhou como artista literário, pois não temos motivos para pensar que a obra que temos em vista não é a obra que Platão finalmente pretendia que fosse. Mesmo assim, somos levados, pelas peculiaridades do Livro X a vê-lo como uma *excrecência*. Platão claramente queria adicionar material extra sobre pontos que ele sentia não terem sido tratados de forma adequada ou com força suficiente ao longo da *República*. E sua solução de acrescentar isso no Livro X tem o mérito de reunir esses assuntos no final, em vez de estragar a unidade do restante do livro com longas digressões. Mas o resultado é que o próprio Livro X parece gratuito e desajeitado, e está cheio de esquisitices. Podemos ver o porquê de Platão tê-lo considerado relevante para o resto da *República*; mas o nível de argumento filosófico e habilidade literária está muito abaixo do resto do livro. (ANNAS, 1981, p. 335)

Na abordagem sobre a *República*, a *Scholar* Anna dedica exatas vinte páginas de seu livro (p. 335-355) ao Livro X. Em sua leitura, após uma longuíssima digressão sobre a relação lida como necessária entre a *polis* ideal, a *República* e a felicidade (*eudaimonia*), logo no início do capítulo catorze da mesma obra, lemos Anna qualificar o livro X como uma “excrecência”. Esse adjetivo que, ainda hoje, desperta uma forte repulsa entre a maioria dos platonistas, quer relevar, na verdade, apenas o fato de ao compararmos o Livro X com os demais livros da *República* nos depararmos com uma relação desproporcional. Essa desproporcionalidade, por sua vez, faria dessa obra uma obra passível de ser considerada como desvinculada do restante da *República*.

Dizer que o Livro X é uma “excrecência” pode não ser de todo ruim. Trata-se de relevar, da obra, um excesso, um algo demasiado diferente do restante

da *República*. Já a acusação transcrita acima de Annas acerca desse diálogo de Platão como desprovido de “habilidade literária” acreditamos se pautar em uma aparente falta de urdidura entre os argumentos dessa obra. A proposta de haver nessa obra uma costura menos cuidada de propósito não chega a ser objeto de estudo de Annas. Uma costura de argumentos aparentemente mais rústica teria a propriedade de dar destaque ao que de fato importa para Platão.

A leitura de Julia Annas é importante, para a nossa pesquisa, por tornar evidente a distância, ou o caráter anômalo, do livro X com relação aos demais. Além disso, sua leitura se justifica pelo efeito que provocou nos meios acadêmicos. Sua leitura despertou a publicação de diversos artigos, na verdade, condenando a sua visão de livro X. Entendemos que essa comentadora cumpre um papel ao trazer para o campo de discussões uma posição limite. Longe de ser uma unanimidade entres os comentadores, a posição de Annas se impõem como de inequívoca importância: essa intérprete será, aqui, a única a figurar dentre os intérpretes que compreendem haver uma relação desproporcional, desproposita, ou ainda excessiva, referida como ‘além dos limites do razoável’ do Livro X perante os demais da *República*.

### 2.2.2 Rachel Barney

Os comentários de Rachel Barney sobre o Livro X não são de menor valia para o nosso trabalho. Trata-se de uma intérprete que, assim como Iglésias, defende que se deva ler esse livro como uma continuação das *Repúblicas II e III*. Cito uma passagem de seu artigo “A Composição Platônica em formato de Anel e a *República* 10”<sup>43</sup> após a qual a mesma pesquisadora cita o passo R. X 595 a–b.<sup>44</sup> Na abordagem de Barney sobre “à arte mimética”, a pertinência entre os livros II, III e X seria explícita:

“A crítica de Sócrates à arte mimética no Livro 10 é explicitamente apresentada como uma resolução de sua exposição anterior nos livros 2–3. Ou seja: ele anuncia que em sua discussão [sobre a *mimesis*] irá reafirmar o relato anterior, e que se

<sup>43</sup> No original: *Platonic ring-composition and Republic 10*.

<sup>44</sup> A tradução de Barney no original: “That we didn’t admit any that is imitative (*mimētikē*). Now that we have distinguished the separate parts of the soul, it is even clearer, I think, that such poetry should be altogether excluded. (595a–b)”. (2010, p. 43-44).

baseará nos princípios articulados na discussão interveniente, e a partição da alma em particular.” (Barney, 2010, p. 43-44)

Rachel Barney lê, no Livro X, a reafirmação de teses erigidas nos livros II e III. Será nesse sentido que a pesquisadora citará também o passo 607b, reafirmando a posição ‘platônico-socrática’ de que seja imperiosa a expulsão da poesia mimética da cidade ideal. Em seus termos, ‘não será admitido nada que seja imitativo’ no Livro X. A mesma comentadora conclui o seu argumento observando que seja “óbvio e incontroverso” que os argumentos do Livro X estejam conectados com o “núcleo” da dialética platônica. Cito: “Que os argumentos intervenientes (no Livro X) evocam os princípios do núcleo dialético – a teoria das Formas, bem como a tripartição da alma – é óbvio e incontroverso”. Teríamos, segundo Barney, sobretudo teses relativas à alma – “bem como a tripartição da alma” – no Livro X. Além disso, frente aos livros II e III, o X desempenharia a função de apresentar um resumo do pensamento platônico sobre a justiça. Costurado ao longo da obra, esse pensamento condiz com regras de como a alma pode ficar ascética – finalmente livre de desejos funestos.

É assim possível interpretar que, para Rachel Barney, ao contrário do que para Annas, o Livro X se anuncia como parte do pensamento integral da *República* sobre a justiça. Enfatizamos o caráter certo das palavras de Barney: para ela, seria “óbvio e incontroverso” que, no livro X, teria lugar o desdobramento da chamada “teoria das Formas”, de que participaria o “núcleo dialético”. Que núcleo dialético? O que teria sua forma final na tese da “tripartição da alma” (Barney, 2010, p. 44). Nesses termos, talvez seja Barney quem melhor resume a função do Livro X perante os Livros II, III.

Vamos lê-la neste capítulo, e no próximo, em busca de fazer notar os argumentos em que Barney se baseia para defender a tese final da *República* X como sendo a justiça como pautada no núcleo dialético em que a tese da tripartição da alma se anuncia como imprescindível para a *República* ideal.

Isso, ainda que “o mecanismo exato e a importância do argumento seja objeto de uma enorme controvérsia interpretativa” (Idem). Outras frases serão evocadas por Barney no intuito de provar a pertinência do Livro X com relação ao restante da *República*.<sup>45</sup> Seu argumento central: a relação entre a psicologia do

<sup>45</sup> A saber: R. III, 394d, R. III, 397d–398b, e R. VIII, 568a–c.

Livro X e os Livros II e III, que, para ela, pré-formatam as conclusões que Platão tirará sobre a alma como tripartite no último livro da *República*.

### 2.2.3 Eric Havelock

O segundo intérprete a postular uma relação de pertinência entre os Livros II, III e X aqui será Eric Havelock. Dentre os comentadores abordados nesta tese, Havelock é certamente um dos mais complexos. Como Barney, Havelock será trabalhado neste capítulo, e também no próximo. Abordaremos o como e o porquê do Livro X encontrar-se relacionado à *República* primeiro; e, já no próximo capítulo, buscaremos nos focar na concepção sobre qual seria “o conteúdo” propriamente dito do livro X para ambos: isto que é o mesmo que defendemos – nem apenas uma mística, nem apenas uma poética platônicas, mas uma ciência moral, calcada em uma medicina.

Como para Barney, para o filósofo inglês, Platão estaria, no livro X, finalizando o pensamento acerca do lugar da *mimesis* iniciado nos livros II e III e terminado no Livro estudado. A tese de ambos gira em torno da hipótese de que, no Livro X, haja uma defesa da linguagem como capaz de alinhar a alma. Como uma tese de caráter predominantemente científico, à diferença de uma ciência mística, exemplificada no próximo capítulo pelas teses de Proclo, em Havelock, lemos uma intrincada teoria onde o surgimento do sujeito seria uma culminância da *República* toda, e se daria no Livro X.

Eis, em poucas palavras, a forma como Havelock irá se referir à *Politeia* platônica: há “duas metas doutrinárias que constituem o cerne do platonismo inicial: a afirmação de um ‘sujeito’, e a afirmação de um ‘objeto’, isto é, de um campo de conhecimento que deverá ser inteiramente abstrato” (Havelock, 1963, p. 250-251). O mais interessante, da leitura de Havelock, talvez seja a sua concepção de que Platão inscreva, na *República*, uma ciência política a ser, ainda futuramente, descoberta em sua integralidade. Será isto o que Havelock verá em Platão: um retorno reflexivo às condições semânticas da própria linguagem capaz de acolher o sujeito pensante.

Isso se daria da seguinte maneira: os esforços críticos platônicos seriam direcionados a, no Livro III, constatar aquilo que o inglês nomeia de ‘natureza autônoma da *psiquê*’ não necessariamente como um ‘mal’ mas como algo

perigosamente mantido no *logos* de uma “imersão da autoconsciência na educação poética anterior” (Havelock, 1996, p. 250). Como autonomamente constituída, a alma precisaria se livrar: primeiro (1) de ser reconstruída para a capacidade de reconhecer-se a si mesma, o que teria ocasião no Livro III; e depois (2) poder se reconhecer e poder renascer como ciência. Tudo isso que teria ocasião de voltar a acontecer no Livro X, precisamente no episódio da expulsão da poesia. Procedamos com o percurso argumentativo de Havelock em sua busca por justificar a pertinência do livro X como o ápice dos demais.

Segundo o anglo-saxão se, ao mesmo tempo, no Livro III, Platão justapõem críticas ao ator, e ao dramaturgo, começando, assim, a sua crítica à *mimesis*, ao final, o comentador inglês vê nessa obra Platão enunciar os critérios pelos quais a poesia poderia até ser bem-vinda na cidade ideal. Enquanto que, já no Livro X, ele se decide por expulsar toda a *mimesis* dessa cidade. A partir da constatação de um estranhamento dialético onde o que poderia ser lido como uma disparidade termina por fazer sentido, e, depois, ciência.

Pelo explanado que Havelock também considerará indispensável conferir destaque às diferenças feitas por Platão, no Livro III, entre os vários tipos de produção poética. Por um lado, para Havelock, Platão chega a distinguir três formas de *mimese*, a saber: (1) a *mimese* dramatúrgica, enquanto produção ‘original’ do poeta (Havelock inclusive aposta na defesa platônica de uma *léxis* em conexão com à psicologia dos Guardiães),<sup>46</sup> da (2) *mimese* do ator, enquanto performance trágica; e (3) da *mimese* quanto à repercussão dessa última no público (1963, p. notas 1 e 2); por outro lado, no Livro X, segundo o inglês, a *mimese* passará a ser julgada indiscriminadamente. Parte da crítica platônica, segundo Havelock, se volta para a conexão do efeito da dramatização na audiência, tendo Homero como protótipo a ser discriminado (p. 21).

Finalmente: no Livro X, para Havelock, Platão transcende o III. Será na medida em que o filósofo passaria a visar, com a sua crítica, não apenas o drama enquanto *mimesis* do teatro mas toda e qualquer *mimesis* que isso viria a se tornar possível. Abrangeria Platão, com a sua crítica, toda e qualquer forma de poesia porque ele se dá conta, e busca mostrá-lo enfaticamente, que a poesia como um

<sup>46</sup> Cf. 1963, p. 20; nota 4. Observação: utilizamos nessa pesquisa tanto o livro de Havelock original, de 1963 (Eric Havelock - *Preface to Plato*. Cambridge, Massachusetts, e Harvard, London, 1963); quanto sua versão traduzida, de 1996 (HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. Campinas/SP: Papirus, 1996).

todo, enquanto cópia de algo que ela não é, deve ser banida da *polis* ideal (1963, p. 25, notas 24 e 25). Havelock sabe que, no final da *República*, não apenas os tragediógrafos, como no Livro III, serão colocados à prova, mas também os poetas Hesíodo e Homero, assim como os rapsodos que interpretam essas epopeias.

Já no capítulo treze de seu *Prefácio a Platão*, intitulado “A Poesia como Opinião”, Havelock conclui a tese, até então meramente mencionada, de que nos livros II e III haja a “construção do sujeito” enquanto que, já no último livro da *República*, precisamente com o banimento da poesia, viria a se dar o chamado “nascimento do sujeito”. Interessante notar que, para o comentador inglês, tratar-se-ia de uma diferença de sintaxe entre o chamado “*logos*” poético, entendido como uma “*doxa*”, e o *logos* fundante da filosofia, no caso, que veio a ser construído, por oposição à linguagem poética, pelo próprio Platão. Cito os argumentos de Havelock, que, embora aparentemente complexos, giram em torno de dois eixos básicos, quais sejam – da afirmação do surgimento do ‘sujeito’ em Platão, e isso especialmente na obra estudada, assim como de haver, por conseguinte, nessa obra, a afirmação de um ‘objeto’ inteiramente abstrato:

A obra está sistematicamente organizada segundo duas metas doutrinárias que constituem o cerne do platonismo inicial: a afirmação de um ‘sujeito’, isto é, da personalidade pensante autônoma, e a afirmação de um ‘objeto’, isto é, de um campo de conhecimento que deverá ser inteiramente abstrato. Argumentamos também que essa dupla meta do platonismo está diretamente subordinada à sua percepção da necessidade de romper com a experiência poética. Essa experiência fora crucial; ela havia constituído uma disposição mental global; denominamo-la homérica. Além disso, ele propõe que essa disposição mental global seja substituída por uma disposição mental diferente, a platônica. A homérica havia sido expressa num tipo de linguagem com certo tipo de sintaxe. Ele propõe um tipo diferente de linguagem e uma sintaxe diferente. (HAVELOCK, 1996, p. 250)

Após afirmar a poesia como um *logos* cuja sintaxe leva à afirmação de uma *doxa* própria, Havelock ainda faz o seguinte alerta: para que não leiamos o Livro X no sentido ‘moderno’, posto que seria equivocado abstrair da palavra *doxa* utilizada por Platão em R.X, 602e8-603a2 o sentido que ‘nós’ imputamos à *doxa* como senso-comum, é preciso deduzir ser a *doxa* em questão em Platão uma *doxa aletheia*, isto é, uma *doxa* verdadeira, capaz de constituir realidade.

O que Platão estaria condenando, no Livro X, seria “uma linguagem concreta de memória oral”, afirmando, ao mesmo tempo, que isso seja imperioso



para podermos entender que “o próprio Platão, na sua *República*, documenta suficientemente a natureza funcional da poesia e os mecanismos de identificação psicológica mediante os quais era memorizada” (1996, p. 250). Essa ‘documentação’ realizada pelo próprio Platão, segundo Havelock, seria capaz de mostrar “a poesia como essencialmente um sistema de sintaxe narrativa”. Essa sistematização de documentos, estaria, na *República*, no entanto, segundo o inglês, “de uma maneira não muito explícita”; sendo “preciso reconhecer, (que) embora a implicação esteja lá, na sua afirmação, mantida de modo bastante coerente, (na afirmação de) que na travessia do conteúdo da poesia é *mythos* em oposição ao *logos* dialético,” (1996, p. 251, acréscimos nossos entre parênteses), há muitas controvérsias.

As críticas de Platão seriam direcionadas não apenas ao conteúdo da narrativa poética mas, sobretudo, à temporalidade implicada nessa narrativa. Isso porque

tudo que é dito por um *mythologos* ou poeta, diz ele (Platão), constitui algo que ‘está passando por o que aconteceu, ou acontece, ou irá acontecer’ (R. III, 392d2). A linguagem [de Platão] indica que ele está consciente da subordinação ao tempo que, como defendemos, é inseparável da sintaxe do material memorizado. Ele diz isso no Livro III, quando apresenta pela primeira vez o problema do meio [*lexis*] pelo qual o poeta se exprime. Até o Livro VII ele está pronto para estabelecer uma filosofia alternativa completa ao currículo poético como um todo. Será a música?, pergunta. Não: ‘a música educa segundo padrões habituais e transmite uma espécie de estado harmônico e rítmico mediante a harmonia e o ritmo. Ela não transmite ciência’. (522a4-b1). (HAVELOCK, 1996, p. 251-252)

Se nem a música transmite ciência, é porque o que transmite ciência deve ser universal. O problema, em resumo, não é que a poesia ‘caduque’, por estar presa ao seu tempo. Claro está que ainda hoje nós temos a poesia da Grécia como fonte de sabedoria até sobre as virtudes (vide, sobre isso, os três primeiros livros da *Paideia* de Jaeger). Assim, o problema não é que a poesia não nos destine à eternidade tanto quanto, ou mais até, que a filosofia mesmo.

Nas palavras do próprio Platão, o problema, conforme notado no *Íon*,<sup>47</sup> seria que a poesia nos lança para onde quer que as Musas, e o público queiram. Esse

<sup>47</sup> Não é possível se decidir, pelo diálogo *Íon*, se a posição de Sócrates com relação à poesia nesse diálogo é elogiosa ou depreciativa, pois os elogios do filósofo à performance do rapsodo podem ser meramente irônicas quando diz que há a *theia dynamis* no *Íon* (*Íon*, 533c-536d).

lugar para onde as Musas lançam o poeta, e o seu auditório, pode perfeitamente ser um lugar, e um tempo, de virtudes, porém, não se trata de um *logos*, que, para Havelock, necessariamente condiga com a ‘ciência’ em jogo no Livro X.

*Per contra*, uma sintaxe onde a ciência seja de fato possível, para o helenista inglês, seria uma sintaxe de princípios universais, que “podem ser expressos numa linguagem cuja sintaxe é analítica, isto é, de termos e proposições organizados em relações que são atemporais” (1996, p. 235). É nesse sentido que Havelock compreende a crítica perpetrada por Platão contra a poesia como uma crítica à temporalidade da poesia – ele quer de Platão o atemporal – o fora do tempo. Enquanto a poesia produziria imagens que a colocam irremediavelmente em um tempo específico, a temporalidade da ciência de origem platônica seria voltada para a eternidade, ou para a disposição de ser válida para todos os tempos, e para nenhum tempo em específico. A ciência dialética é compreendida assim como liberta de qualquer temporalidade específica. Na poesia, o problema seria, além do mais, sua audiência “colocar a ênfase numa série puramente narrativa.” (1996, p. 252).

Platão ainda viria a evidenciar, em sua interpretação do Livro III com vistas ao X, o desejo de tornar a ‘dramatização’ um ‘bem’ da filosofia. O desejo de Platão seria de inventar uma dramatização onde a ciência seja possível. Por isso, a crítica platônica à narrativa poética, que pode ser encontrada já no Livro III, nas palavras do anglo-saxão, “não significa narrativa em detrimento do drama. Pelo contrário, a representação dramatizada tem meramente o efeito de transferir a ação para a própria pessoa do falante” (idem); isso que nomeamos como um ‘bem’ da filosofia, já que condiciona sua prática ao exercício do diálogo. Havelock, tomando por base o Mito da Caverna, traduz por mímica a poesia supressumida por Platão no Livro X. Logo, será através de uma crítica à mímica, onde nós mimetizamos também a figura silenciosa do filósofo, que cada um será de novo, e de novo, convidado ao gesto de sair da caverna.

Havelock reafirma, antes do término do capítulo treze de seu *Prefácio a Platão*, que a questão a partir da qual os livros III e X aparecem reunidos é de ordem sintática. Para ele, Platão erige o sujeito, em detrimento de uma “sintaxe alternativa” e “do enunciado impessoal”. O filósofo enunciaria, ao contrário, a necessidade de uma ‘sintaxe científica’ e de ‘enunciados pessoais’. Isso que, para Havelock, “constitui um motivo para que Platão tenha dado certa preferência a

este (isto é, ao enunciado impessoal) no Livro III.” (1996, p. 252, acréscimo nosso entre parênteses). Em suma: todos devemos poder, a partir da expulsão da poesia, falar em primeira pessoa – trata-se de uma conquista que teria surgido a partir do Livro X em consonância, e superação, sobretudo, do livro III.

Que se trata no Livro X de uma ciência capaz de se voltar para “o objeto como um todo”, e não para “apenas um aspecto, frontal ou lateral” conforme na *mimesis* (Havelock, 1996, p. 253) é o que Havelock busca grifar. Esse aspecto digamos ‘holista’ da ciência passível de ser a ciência reivindicada por Platão no Livro X, na interpretação do intérprete inglês, ainda precisaria ser melhor estudado.

Talvez a ciência em questão coincida com a enunciada no *Timeu*. Ao menos se formos seguir as considerações de Havelock segundo o qual chegaria uma hora, na História, onde “o fluxo fenomênico” venha a poder ser novamente questionado; e até colocado novamente nas lentes de um filósofo capaz de se encarregar de pensar a verdade por meio “de uma espécie de álgebra” cuja ciência novamente um dia ‘despertará’. Em suas palavras, ainda está por “chegar o dia em que o impulso original do método platônico” reviverá:

Sem sombra de dúvida há uma espécie de álgebra no *Timeu*. Mas ela está bem coberta pelas vestes de sonho da mitologia, e precisamente por esse motivo o diálogo tornou-se a leitura favorita de uma Era que antes se apegava mais à fé do que à ciência como seu guia. Todavia, ainda estava por chegar o dia em que o impulso original do método platônico reviveria e o fluxo fenomênico seria uma vez mais examinado, penetrado e subordinado por categorias de explicação que possuem uma integridade inteiramente abstrata. Além disso, quando esse dia chegasse, a ciência novamente despertaria. (HAVELOCK, 1996, p. 285)

## 2.2.4 Léon Robin e Georges Leroux

Para Léon Robin, o Livro X e a *República* têm uma relação muito semelhante à relação da *República* I com a mesma vasta obra onde “a nitidez das divisões atesta” “a natureza da Justiça”. Repetindo: para ele, “o livro I, já escrito, serviu de prelúdio a uma vasta composição, onde”:

a nitidez das divisões atesta, pelo contrário, a arte com que o plano (de sua escrita sendo) traçado: os livros II a IV respondem à questão colocada pelo livro I e mostram qual é a natureza da Justiça; os livros V a VII expõem em que condições a justiça, seguindo o que foi dito, pode ser realizada, em particular pelo governo dos filósofos; os livros VIII e IX são uma contraprova da análise anterior por meio de outra análise, a saber, das condições em que, inversamente, a injustiça é gerada. (ROBIN, 1935, p. 30)

Regulada pelas lentes de Robin, as *Repúblicas* (de II a VII) trabalhariam a questão colocada na R. I sobre a questão da *justiça*, já as R. VIII e IX apresentariam as condições onde, ao contrário, a *injustiça* é gerada. Isso pode ser visto como um eterno retorno a um ponto crucial, qual seja, da vigência tanto da justiça quanto da injustiça na cidade. Levando-se isso em consideração, a *República* toda deve ser lida como sendo retomada em sua última obra. Fundamental, para Leroux, é atentarmos para as divisões da *República* como pautadas pelo tema ‘justiça’, como um tema diferido a partir de outro tema, no caso, “das mulheres e das crianças.” Cito Leroux:

Cada um dos oito temas (da *República*, isto é, da justiça como traçada nos livros II ao V, e nos livros VI ao IX) é apresentado em duas partes: uma (parte) *antes* da chamada ‘dialética da justiça’, e outra (parte) situada depois do tema das mulheres e das crianças (R. IV, 425e-427c e R.V, 449a-461d). A primeira parte do tema das mulheres e crianças, ‘a dialética da justiça’ e a segunda parte do tema das mulheres e crianças formam um todo que é, ele mesmo, precedido e seguido pelas duas partes do tema ‘guerra e paz’ (R. III, 414b; R.IV, 423d; R.V, 461e- 471c). As duas partes do tema ‘Guerra e Paz’ estão incluídas no tema da ‘escolha dos guardiões’. E assim por oito vezes contando com o tema ‘mito e escatologia’ que abre e fecha o diálogo (R.I, 327a-331d; R. X, 608c-621d). (LEROUX, 2004, p. 252)

O tema “Guerra e Paz” surgiria do tema “escolha dos guardiões”, regido, por sua vez, e isso por oito vezes (em cada um dos oito livros onde essa escolha se passaria) tendo por base o tema “mito e escatologia” que, por sua vez, “abre (no Livro I) e fecha (no Livro X) o diálogo”.

O livro X, por fim, se voltaria para a necessidade de que seja considerada a educação da juventude como não devendo “ser baseada em uma arte de fingimento como a poesia”. Já o Mito de Er versaria “sobre o destino das almas”, de modo que, nesse final, se ensinaria “qual conduta é sensata seguir aqui embaixo.” (1935, p. 30).

Robin e Leroux são os únicos intérpretes analisados que, ao invés de propor uma relação entre os Livros II, III e X, como fazem Barney e Havelock, supõe haver um paralelo entre os Livros IV e X da *República*. À semelhança de Barney e de Havelock no que diz respeito ao paradigma ser o exercício autônomo da dialética, nas palavras de Robin e Leroux, haveria, entre as duas últimas obras citadas, uma relação nomeada pela “dialética da justiça”. Em outras palavras: para ambos, o conceito de justiça teria sido proposto no Livro IV mas o seu acabamento final, no que tange à formação dos Guardiões, só viria a receber a sua última palavra no âmbito do que concerne à crítica a arte, e a expulsão da poesia tal como localizadas na *República* X. Assim, não estaria mentindo quem afirmasse que Léon Robin e Georges Leroux virão a se colocar como intérpretes mais da *República* do que do Livro X, pois eles terminarão tomando esse livro final apenas como uma espécie de resolução da necessidade de se expulsar a *mimesis* artística da *Kallipolis*, e isso em função o afirmado, sobretudo acerca da alma, no Livro IV.

Qual seria a relação passível de ser estabelecida entre os livros IV e X: ao longo do livro IV, vemos desdobrada a tese da necessidade de se tornarem evidentes duas premissas, a saber – a premissa da justiça como eterna; e a premissa da ideia de justiça como capaz de resplandecer desde o que permanece, aqui nomeado como a ‘essência eterna’ (*ontos*). Segundo G. Leroux, as passagens da *República* onde haveria uma relativa longa exposição sobre o caráter inexorável da justiça seriam as passagens relativas à defesa da tese da tripartição da alma no período que comporta os passos R. IV, 427e-445e, trecho da obra em que Sócrates aparece defendendo o que Leroux chama de “dialética da justiça” (2004, p. 42-66).

É importante notar ainda que haveria, para ambos os intérpretes franceses, teses no Livro X que *não* foram defendidas ao longo da obra, e que, nessa medida, viriam à tona apenas nesse último livro, quais sejam, as teses da: (1) afirmação da necessidade definitiva, e final, de se expulsar a poesia, como uma tese que vai muito além da discussão em torno da capacidade da *mimesis* de revelar a verdade; (2) justiça como possível na morte; (3) morte como de ‘cada um’, que deve ter sabedoria para lidar com a morte que é a sua própria; (4) felicidade que deve ser uma vida em meio à justiça.

### 2.2.5 Thomas Robinson

Agora vamos analisar aqui a terceira forma de conceber a relação entre o Livro X e os demais livros da *República*, isto é, a posição que busca conciliar as duas perspectivas exemplificadas como antagônicas. Nessa categoria, acreditamos estarem dois pesquisadores bastante gabaritados, que defendem posições bastante semelhantes com base em uma argumentação quase idêntica, a saber: Thomas Robinson e Charles Kahn. Não deixará de ser curioso que enquanto o primeiro estará preocupado em rastrear ‘a psicologia da alma’ em Platão’, o segundo estará preocupado em rastrear ‘a teoria das Formas’; porém ambos chegam à mesma compreensão do Livro X como uma espécie de ‘escrita inacabada’, isto é, uma espécie de rascunho, cujo papel é servir de trânsito para uma concepção mais completa seja da psicologia da alma seja da teoria das Formas em Platão. Para ambos os críticos, a finalização teórica em jogo em ambas as teorias (da psicologia e das Formas), no caso, pelo que vem a ser disparado, não na *República* como um todo, mas apenas no Livro X, deveria vir a ser buscado em obras de maturidade, como o *Timeu*. Vejamos ambas as perspectivas.

Dentre os comentadores estudados, se Robinson, por um lado, não chegou a considerar o Livro X como uma obra absolutamente à parte da *República*, conectando-o à tese da tripartição da alma no Livro IV; por outro lado, o livro em questão, ele leu como também estando *em desconexão* com relação à Obra. A referida desconexão do Livro X com relação à *República* veríamos, segundo Robinson, justamente na tese da tripartição da alma em jogo no Livro X, e isso em função do caráter contraditório, e por vezes ilógico como essa tese vem a ser abordada nessa obra.

Em artigo publicado em 2018,<sup>48</sup> Robinson concebeu que, quanto ao teor do Livro X, há uma discussão, na própria obra, e, conseqüentemente, na Academia, sobre se “todas as três partes da alma” devem ser consideradas imortais, ou se “apenas a sua parte mais elevada, a intelectual” carregaria consigo a imortalidade. Cito: “No Livro X da *República*, é uma questão de contínua discordância, entre

---

<sup>48</sup> ROBINSON. *Psicologia* (2018b). In: CORNELLI, Gabriele & LOPES, Rodolfo. (org.). PLATÃO. São Paulo: Paulus, Portugal: Coimbra Companions. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018b.

estudiosos, se Platão está atribuindo imortalidade a todas as três partes da alma, ou apenas à sua parte mais elevada, a intelectual”. (2018b, p. 298).

A tese da alma como tripartite, para Robinson, estaria calcada em uma ‘ciência da alma’ elaborada ao longo da *República*, e retomada no último livro dessa obra, porém, sem conter, aí, o seu acabamento final, que só viria à letra no *Fedro* e no *Timeu*. Cito: “Na altura em que ele (Platão) veio a escrever o *Timeu*, (ele) claramente reivindica agora (no *Timeu*) que apenas a parte intelectual da alma é imortal, seja lá o que ele deve ter pensado quando compôs o argumento do Livro X da *República*.” (ROBINSON, 2018b, acréscimos nossos entre parênteses, p. 298).

Robinson sugere o seguinte: que a discussão platônica acerca do caráter incompleto da alma (no caso, da alma tomada como bipartite, isto que de início significará – com dificuldade de conciliar tanto o desejo e a razão quanto o bem e o mal) parta de uma necessidade que Robinson confere ao próprio Platão, qual seja, do filósofo considerar, e poder nos certificar, do que, na alma, deva ser necessariamente tomado como imortal. Se há essa dificuldade da parte “do Platão do Livro X” seria porque o filósofo concebe a imortalidade da alma como o fundamento da divindade da alma. Imortal e divino, no entanto, pelo menos no Livro X, não devem ser tomados, nem como sinônimos, nem como co-participes, na alma. Isso porque nesse Livro é dito que a parte divina pode ruir, ou seja, ela não deve ser considerada imortal, já que pode ruir (*apóllumi*, R. X, 605b).

Por isso, Robinson passou a tomar essa obra como uma obra desprovida da verdade, ou incompleta: para o comentador, a temporalidade da divindade ainda não havia sido determinada pelo filósofo *comme il faut*, isto é, de uma forma eterna. Ora, a divindade não pode ser provisória. Mas ela acaba, se formos tomar como paradigma o dito por um Sócrates, evidentemente, eterno, e que quer nos alertar justamente para esse perigo, qual seja, de que, embora a alma seja imortal, ela não é, ao menos não necessariamente, divina por toda a eternidade. Em outras palavras, para a alma ser divina, do que ela precisa? De filosofar, mas não é toda a alma, ou todas as almas, que desejam isso: pensar. A maioria quer apenas realizar o seu desejo, e isso significa sem pensar.

Se, por um lado, para Robinson, o problema da obra aqui estudada seja não haver, nela, um acabamento perfeito sobre isto – sobre ‘em que parte da alma’ moraria a parte referida à imortalidade; por outro lado, para esse comentador é

inequívoco que a imortalidade deva morar na parte divina da alma, cujo centro deve ser, por definição, imortal, isto é, infundável, ou morrível, e eterno, isto é, sem jamais acabar, pois se trata da própria divina eternidade. O problema é que essa coerência entre os termos – divindade, eternidade, e imortalidade – não pode ser lida no Livro X. Nessa obra, há o perigo da divindade ruir, e se a divindade do governo ruir, também a divindade irá ruir. Ou seja, se a divindade pode ruir é porque ela não é eterna; e assim, retorna o problema – como pode a divindade findar-se?

Julgamos que se o problema é o risco da divindade findar-se, também será possível que isso esteja em jogo na *República* como fundamento do governo da cidade, mas isso apenas na obra estudada. Já no *Timeu*, conforme sustentado por Robinson, Platão entende como fundamento da alma a referida perfeição. Por isso, o último livro da *República* passará a ser tomado como um rascunho do que receberia o seu acabamento final no *Timeu*. Cito:

No *Timeu* é feita uma clarificação igualmente útil, a propósito de qual parte da alma humana é imortal. Esta ideia ficou pouco clara no Livro X da *República*, mas é agora afirmado com clareza que é apenas o intelecto que sobrevive. As duas partes ‘baixas’ da alma morrem com o corpo. (ROBINSON, 2018b, p. 304).

Robinson busca se sustentar no *Timeu* para desenvolver sua crítica à tese da tripartição da alma localizada na R.X. Segundo a tese exposta no *Timeu*, apenas a parte intelectual da alma sobrevive. E isso pelo fato de as duas partes ‘baixas’ da alma (a saber: a da *epithymia* [desejo] e a do *thymos* [irascível]) morrerem com o corpo.

A perspectiva de Robinson é correta no sentido de que, indo em busca da parte imortal da alma, esse intérprete veio a verificar que a alma, como um todo, é imortal. Em virtude, por exemplo, também da eternidade dos aprendizados passíveis de serem reconquistados via anamnese, conforme colocado já no *Mênon* (73a-b), não seria, digamos, apenas a alma alada perfeita do filósofo quem vigoraria rumo à imortalidade. É claro que, em sendo *a imortalidade* a principal característica da alma, todas as almas o são. Agora o problema seria achar a sede dessa imortalidade: conforme o *Timeu*, essa sede seria na parte racional da alma, e, logo, na cabeça. Porém, ao morrer, o corpo seria deixado, e, consecutivamente,



também a parte desiderativa da alma (*epithymitikon*). Apenas a parte racional permaneceria, eternamente, rumo à imortalidade.

Porém, segundo a R. X, não é isso o que aconteceria. Na crítica de Robinson contida na frase citada acima, e que voltamos a citar – “seja lá o que Platão deve ter pensado quando compôs o argumento do Livro X da *República*” – não estaria nada claro, nessa obra, onde estaria a sede da imortalidade. Ao que parece, esse enigma, qual seja, que vem a ser a parte da alma que deve vigorar por toda a eternidade, deveria ser tomada, já no Livro X, como capaz de comportar, se não tanto a divina *sophia*, sabedoria passível de ressurgir na alma imortal do filósofo, e isso por toda a eternidade, nessa obra, permaneceu um problema.

O que julgamos que Robinson não quis ver, seja porque não teve tempo, seja porque estivesse muito desejoso de saber sobre a sede da imortalidade da alma, é que, na R.X, o alvo da crítica socrática comportaria almas não necessariamente divinas porque *também* más. As almas más, conflitivas e, que serão tema do quarto capítulo desta tese, pela sua condição de bipartites, não comportam o afã da divindade. Ora, se há almas que, embora imortais, e mesmo sabendo-se imortais, permanecem más, essas almas não são divinas. Embora imortais, elas podem sempre colocar a perder o governo da cidade. Acreditamos que essas almas estarão, na R. X, como um tema, e que Sócrates chegará a frisar isso que, para Robinson soa, no mínimo, como uma incoerência: que essas almas possam ter deixado ruir já, em razão da maldade que carregam consigo, suas partes divinas. Note-se: o conflito das almas más não é tomado como capaz de alcançar a divindade do filósofo, que, por definição, busca uma sabedoria capaz de aplacar com toda maldade; e isso onde quer que ela esteja obliterando o advento da sabedoria. A maldade não como ignorância, que pode ser, essa sim, um começo de sabedoria, mas a maldade como tentativa de violar a divindade, profanando-a, essa maldade que tem aversão à sabedoria, também se quer eterna, mas esse já parece ser outro problema.

Para além da questão da maldade da alma, se as almas más e conflituosas representam um perigo para o governo de *Kallipolis*, o ‘como’ a cidade deverá se precaver disso julgamos estar dentre as principais preocupações de Sócrates. É nesse âmbito que desejamos nos centrar no quarto capítulo de nossa tese. Precisamos, para tanto, antes, aprender a distinguir o seguinte: que, para pensar a divindade da alma, precisaremos entrar em sintonia com a tese de que, no Livro

X, seja abordada exatamente essa problemática, qual seja, acerca de que em que medida a afirmação socrática localizada na obra estudada visa defender essa divindade. Porém, não se trata de um consenso entre os intérpretes: ao contrário, a maioria dos comentadores defende que, nessa obra, esteja em questão problemas que giram em torno da mística, ou da poética. A maioria não lê essa obra como uma obra medicinal, voltada para tratar a alma bipartite, facultando-lhe o poder de tratar-se através de um discurso capaz de a curar. É por isso que, antes de abordar a tese da cura da alma como um tema privilegiado da obra estudada, precisaremos, primeiramente, apresentar todas as teses que estão em voga nessa obra – a saber, do Livro X como uma obra mística, dessa obra como uma crítica à linguagem poética, e da tese da cura da alma bipartite como um tema válido nessa obra. Só então, poderemos nos decidir pelo tema da alma bipartite como um tema válido, assim como da proposta de cura da cidade como uma proposta onde a alma deve poder vir a ser tripartite. Perpassando a tese da alma tripartite para, então, antevermos o que significaria uma alma divina, visamos traçar uma trajetória lida como presente na temática do Livro X.

Ademais, visualizamos poder responder à questão sobre onde poderia ser encontrada a parte divina da alma enquanto conflituosa após a leitura do conflito da alma como um tema pertinente aos auspícios de um Sócrates que, aparentemente, e no entanto, deixa essa questão em aberto. Nós talvez possamos também deixar em aberto essa questão: de que se certas almas já teriam encontrado a ruína da sua parte racional, e divina; no entanto, em sendo a alma imortal, o lugar onde ficaria ‘escondida’ a parte divina das pessoas más, afinal, poderia também no discurso sobre isto encontrar sua cura – isto é, no Livro X lemos como presente a questão acerca do modo como a alma conflituosa ainda pode encontrar sua cura. No ato de filosofar sobre isso, poderíamos encontrar o ato de findar-se de todo conflito? Isso que desejamos nos tornar capazes de mostrar como patente ainda no Livro X. Aí, estariam implicadas sobretudo duas ideias bastante trabalhadas nessa obra, a saber: as ideias de mesa e de cama.

Certamente, no Livro X, o findar-se de todo o conflito *não* chega a ser concebido como um livramento das corporeidades onde habita o desejo (*epithymia*). Conforme supõem Robinson a partir da tripartição da alma inscrita no *Timeu*, isso só se mostrará possível nos escritos de maturidade, e isso quererá dizer: após a escrita do Livro X. Apenas no *Timeu*, pelo que interpreta Robinson,

acreditamos estar em jogo uma tripartição ‘ideal’. Já na retórica complexa da R.X, não haveria como as almas más abandonarem suas ‘maldades’ no instante da morte: elas precisariam carregar consigo as maldades praticadas em vida para, no instante da decisão sobre o ‘para onde devem ir’, conforme narrado no Mito de Er, soar, ou não, o mugido da fenda a partir da qual aquela alma reconhecida como má deve ser levada a descer, a fim de receber os castigos (R.X, 615e). Para fazer valer a justiça, a *epithymia*, isto é, a parte desiderativa das almas más e conflituosas, justamente *não* pode acabar com a morte, já que o desejo (*epithymia*) dessas almas seria não sofrer e, no entanto, elas deverão sofrer para pagar as maldades cometidas em vida.

Nesse sentido, deduzimos ser em função da intenção de encontrar uma exposição definitiva da tese da alma tripartite que Robinson *não* teria declaradamente se detido ao Livro X. Nessa obra, o caráter de imortalidade da alma comportaria não apenas a punição das almas más, mas também o fechamento do seguinte ciclo: para poder voltar a lembrar-se das vidas passadas que, justamente, a parte imortal seria sede da sabedoria de caráter imortal, de que poderia sempre voltar a dar testemunho a alma pura, e isso mesmo quando incorporada. Mas apenas a alma pura deve ser considerada divina, e capaz de enaltecer a *sophia* como dádiva alcançável mediante uma confiança no saber da justiça como um saber eterno.

Na conclusão de sua defesa do livro X como uma espécie de rascunho do *Timeu*, Robinson ainda dirá compreender o nó górdio da querela que busca tomar como antagonica a relação “entre alma e corpo” como presente no livro X. Para o pesquisador, Platão desejaria, também nessa obra, tornar evidente *exatamente* o como fazer para que ‘a razão – a parte mais elevada – fique no controle geral’. A fim de colocar a razão como estandarte de ouro na busca pela imortalidade, Robinson reunirá as teses da alma em quatro obras, a saber – o *Fédon*, o *Fedro* e o Livro X da *República*, e o *Timeu*. Todas essas obras aparecerão reunidas perante um questionamento genuíno sobre o como deve se dar a relação entre ‘alma e corpo’ em Platão:

O antagonismo frontal, por exemplo, no *Fédon*, entre alma e corpo, e entre desejos e prazeres psíquicos e desejos e prazeres físicos, é mitigado na *República*, onde desejo e prazer têm agora um lugar em todas as três partes da alma, desde que essas partes estejam em um estado de equilíbrio (i. e., em um estado de virtude), com a

razão - a parte mais elevada - no controle do geral. Esta doutrina de uma alma tripartida, que substitui a familiar divisão bipartida entre razão e impulso, prevalece até o tempo do *Fedro* (...); (sendo que) um argumento no Livro X da *República*, seguido por um argumento similar formulado no *Timeu*, conclui o ponto: alma é razão, e é isto que é imaterial e imortal, enquanto as duas partes ‘baixas’ da alma são físicas, e morrem com o corpo. (ROBINSON, 2018a, p. 307-308)

O referido por Robinson como a “familiar divisão bipartida entre razão e impulso” é entendido como presente nas três obras – isto é, tanto *Fédon*, quanto no *Fedro* quanto no Livro X – e isso para alcançar tão somente no *Timeu* o seu estágio final – qual seja, onde ‘a alma é tida como razão’, devendo ser isso compreendido igualmente como “isto que é imaterial e imortal, enquanto as duas partes ‘baixas’ da alma são físicas, e morrem com o corpo”. Entendemos que o ideal seja isso – que a parte da carne, isto é, dos apetites – morra com a morte do corpo – porém, não seria em todas as mortes que isso acontece. Nas almas conflituosas, os apetites podem não findar nunca.

A “doutrina de uma alma tripartida”, que substitui a *familiar* divisão bipartida entre razão e impulso – isto que, nos próprios termos de Robinson, significaria uma concepção de tripartição melhor do que tal como esboçada na *República*, exceto por uma única ressalva (440b4 ss.), qual seja, “sustentar-se consistentemente que a alma ‘irascível’ pode aliar-se, e ocasionalmente o faz, com a alma ‘desiderativa’ contra a razão” (2010, p. 179). Assim, para Robinson, Platão, na *República*, não teria conseguido decidir-se sobre o lugar definitivo da parte da alma nomeada como irascível (*thymos*) perante o ‘estado verdadeiro’ da alma, que seria o estado da alma quando “não está atravancada pelo corpo”, ou seja, quando penada, ou morta:

fica perdido ao tentar explicar a função da alma ‘irascível’ neles (nos mitos) e ficaria feliz em conseguir livrar-se dela. Esta dificuldade em particular é criada por ele mesmo, mas talvez esteja certo ao dizer que, depois do tom mais cauteloso do livro X da *República*, Platão se comprometeu firmemente com a tripartição ao descrever a alma humana em seu ‘estado verdadeiro’, ou seja, quando não está atravancada pelo corpo. Mas, novamente, devemos ter em mente a hesitação de Platão em relação a toda a ideia de tripartição, e a interpretação se torna duplamente difícil quando estamos lidando com um mito. (ROBINSON, 2010, p. 180)

Para Robinson, Platão gostaria de livrar-se da parte irascível, o que teria ficado nítido já quando o comentador nota que “a alma ‘irascível’ pode aliar-se com a alma ‘desiderativa’ contra a razão”. O que, conforme tematizado aqui apenas no capítulo quatro, será por pelo menos dois comentadores (Ivana Costa<sup>49</sup> e de Myles Fredric Burnyeat)<sup>50</sup> tematizado como uma vocação da parte irascível da alma – aliar-se, ora com a parte racional, ora com a parte concupiscente – para Robinson, revelaria um desejo de Platão, qual seja: o desejo do filósofo de livrar-se de uma parte da alma inconstante. Para esse comentador, a alma não deve ficar “atravancada pelo corpo”, isso que leremos como bipartite. Assim, vemos Robinson reconhecer o caráter problemático da divisão bipartite da alma. Sobre a desconfiança da bipartição da alma conflituosa levar em conta que entre a parte concupiscente e a irascível pode haver um acordo, claro, em detrimento da parte inteligente, Robinson comenta que isso irá perdurar, na cronologia da obra de Platão, pelo menos “até o tempo do *Fedro*”. A superação da bipartição, por sua vez, será lida por Robinson em um “argumento no Livro X da *República*, seguido por um argumento similar formulado no *Timeu*”, qual seja, o argumento que conclui pela certeza da tese da alma como “razão” como a tese final, cuja soberania chega a ser lida como incontestável. Isto é, a alma como imaterial e imortal, enquanto as duas partes ‘baixas’ da alma ‘físicas’ finalmente tidas como mortais, ou seja, como devendo morrer com o corpo, será por Robinson, tido como algo que Platão irá demorar a assumir como a verdade final da alma em sua obra.

No Livro X, o discurso de Sócrates apresentaria ainda dois equívocos no que concerne à compreensão platônica da alma: (1) não ficaria explícito, nas falas desse Sócrates do Livro X, em que medida seja a parte inteligente da alma (nomeada *logistikon*) aquela que deva ser considerada imortal. Se formos radicalizar o pressuposto de Robinson, ao contrário da parte racional ser tomada como imortal, seria a parte desiderativa, segundo tão somente o Livro X, aquela que deva ser passível de ser tomada como a que ‘não morre’ nunca. Na crítica de Robinson, veremos isso passível de ser nomeado como uma dissonância entre as

<sup>49</sup> COSTA, Ivana. A antiga querela entre a filosofia e a poesia, e a nova querela de República X. Trad. de Felipe Ayres de Andrade. In: *A República De Platão: Companion Em Homenagem A Maria Das Graças De Moraes Augusto*. Versão e-book NAU editora: 2022, p. 1193-1284.

<sup>50</sup> BURNYEAT, Myles Fredric (1939-2019) é o escritor de *Culture and Society in Plato's Republic*. The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at Harvard University, 1997. Disponível em: <[https://tavaana.org/sites/default/files/Burnyeat99\\_0.pdf](https://tavaana.org/sites/default/files/Burnyeat99_0.pdf)> Acesso em 26/02/2023.

teses clássicas da tripartição da alma. Como condizente com a hipótese de que o Livro X tenha que ser tomado como uma obra a ser superada, afirma-se a tese do Livro X como um livro incompleto, de certo modo capenga, posto que incapaz de afirmar certezas que Platão conquistará, mais cedo ou mais tarde, quando temos em vista a obra como um todo.

### 2.2.6 Charles Kahn

Como já antevisto, a tomada de posição de Charles Kahn a respeito do Livro X é bem semelhante a de Thomas Robinson, no aspecto de ambos considerarem essa obra como um rascunho para as obras de maturidade, com o acréscimo do seguinte: Kahn considera a personagem Sócrates uma caricatura, propositalmente incompetente para expor a Teoria das Formas no Livro X. Em razão da condição *in status nascendi* da Teoria das Ideias, teoria essa que Platão, na *República*, ainda estaria em vias de construir, Sócrates erraria, por exemplo, na definição da Forma ‘cama’, designada ora como natural, ora como artificial. Sob essa ótica, Sócrates, no Livro X erra, isso de propósito, e graças ao estado de formação da Teoria das Ideias cuja exposição consiste o trabalho de Charles Kahn.

Se a concepção que toma o Livro X como uma ponte entre a *República* e o *Timeu* também será compartilhada por Kahn e defendida em ambas das suas obras que tomam o discurso socrático como paradigma para o pensamento de Platão, a saber: *Platão e os diálogos socráticos* e *Platão e o diálogo pós-socrático o retorno à filosofia da natureza*, então há indícios de que Platão quisesse apresentar, no Livro em questão, inclusive, sua possibilidade de superação. A exposição da concepção de Kahn sobre o Livro X pode ser lida como um alerta de Kahn sobre a defesa que o mesmo buscará realizar acerca de haver, nos diálogos nomeados ‘socráticos’, tentativas, da parte de Sócrates, esse filósofo essencialmente aporético, de alcançar a plena exposição das Formas como entidades transcendentais defensáveis filosoficamente. O alerta é para as “limitações contextuais” da *República*, cuja exposição é tida como nada pobre:

Apesar dessas limitações contextuais, a discussão das Formas na *República* é muito rica para qualquer tentativa de cobertura completa aqui. Meu objetivo é simplesmente marcar os estágios de uma exposição progressiva e observar os elementos de novidade e continuidade em cada estágio. (KAHN, 1996, p. 360)

O que Kahn chama de “limitações contextuais” da *República* entendemos como parte do projeto desse comentador de tratar as obras completas de Platão como estágios evolutivos que iriam do pensamento essencialmente pautado no *elenchus* socrático, para um pensamento mais elaborado e essencialmente platônico, de rica exposição dialética, cujo ápice viria à tona no *Fedro* (1996, p. 379) inclusive.

Kahn elabora uma concepção que parte da perspectiva de haver um Platão ‘com’ Sócrates (Kahn, Charles H., 1996),<sup>51</sup> e um ‘depois’ de Sócrates (Kahn, Charles H., 2018).<sup>52</sup> Sendo, em específico, a obra *República* ‘toda’ tomada como uma obra ‘socrática’, nela, a teoria das Formas estaria apenas ‘em gestação’. Já no *Fedro* e no *Timeu*, entendidas como obras pós-socráticas, as Formas estariam completas, ou ainda, plenamente, gestadas. Assim, perguntamos: qual o lugar do Livro X na leitura de Kahn das obras completas de Platão? Esse livro será tomado como um elo, no sentido de um rascunho, ou ainda como uma travessia, entre a teoria ‘socrática’ e a teoria ‘pós-socrática’, ou platônica, por exemplo, acerca da alma. Cito:

No Livro X Platão sugere uma psicologia mais adequada, que poderia determinar se a alma é realmente ‘multiforme ou uniforme’ (612a4), com uma indicação clara de que a teoria tripartida não dá conta da verdadeira natureza da *psique*. (611Bff) (KAHN, 1996, p. 379, nota 6)

Se Kahn constata que no Livro X a teoria da alma tripartite não dá conta de apresentar formalmente a natureza da alma isso se dá quase que pela mesma razão de Robinson, isto é, porque, nesse livro, não temos a Forma da divindade da alma tal como viria a ser, e isso na perspectiva de ambos os comentadores, completamente formulada no *Timeu*. A concepção acerca da incompletude do Livro X para expor as Formas, não chega a ser vista, por Kahn, como uma deficiência, mas como uma bem-aventurança – já que é apenas por saber dos limites de Sócrates que Platão poderá propor teses onde têm lugar a superação

<sup>51</sup> A saber, em especial a op. cit.: KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic dialogue*, Cambridge University Press, 1996.

<sup>52</sup> A saber, em especial a op. cit.: KAHN, Charles H. *Platão e o diálogo pós-socrático o retorno à filosofia da natureza*. Trad. Dennys Garcia Xavier; revisão técnica Delmar Cardoso. São Paulo Edições Loyola, 2018.

desses mesmos limites. Mas sobretudo a Forma perfeita da alma, será, por Kahn, constatada na aparente ‘dificuldade’, por exemplo, de conceituação da ideia de cama de que daria testemunho Sócrates no livro estudado. A Forma ou ideia como podendo ser concebida é, para Kahn, já um anúncio de extrema bem-aventurança:

No Livro X, Platão generaliza a doutrina das Formas para aplicar à qualquer pluralidade identificada por um único termo e, assim, incluir tipos artificiais e naturais: ‘Estamos acostumados a postular uma Forma, uma em cada caso, para cada grupo das muitas coisas às quais aplicamos o mesmo nome’ (596a6). Esta é a afirmação mais inclusiva da teoria no *Corpus*. A seguir, a terminologia (‘o que é a cama’, *ho esti kliné*, 597a ff.) mostra que Platão ainda tem em vista a noção técnica da Forma como essência. Mas ele a estendeu convenientemente a um domínio inteiramente novo, onde a doutrina é apresentada de uma forma que não é *prima facie* consistente com o que foi feito antes. Assim, é surpreendente descobrir que deus é o criador da Forma da Cama (597b-d). (como se alguém estivesse a se perguntar se tal Forma ainda pode ser eterna e isenta de vir a ser.) Visto que as camas são feitas pelo homem, a Forma da Cama deve ser feita por Deus! Talvez com essa afirmação Platão pretenda simplesmente indicar que as camas são artificiais, não naturais. (KAHN, 1996, p. 363)

O “*ho esti kliné*”, o que é a cama, enquanto pergunta permitirá ao *agon* socrático supor a ideia de cama como um universal conquistável, isto é, como ideia. Para Kahn, a aparente ‘dificuldade socrática’ para conceber o conceito de cama, passível de ser constatada na pergunta deixada sem resposta – a saber, sobre “o que é uma cama?” (597a) – partiria da provisória incapacidade da personagem Sócrates de, no ato de distinguir a ‘Forma’ cama, saber, inclusive, se deveria, no ato de participar dessa ‘Forma’, “incluir tipos artificiais e/ou naturais”. Na compreensão desse comentador, será apenas nos Diálogos tardios, à exemplo do *Timeu*, quando Platão tem ocasião de deixar progressivamente ‘para trás’ as aporias socráticas em proveito de um pensamento próprio, onde as Formas passarão a desempenhar um maior protagonismo, que a incapacidade provisória de Sócrates poderá ser tida como plenamente superada.

Para compreendermos isso a respeito do que Kahn está falando basta compreender o dilema platônico que Aristóteles tornará evidente. Segundo Franco, Aristóteles<sup>53</sup> realiza a seguinte crítica aos platônicos

De Sócrates, Platão herdou a ambição de produzir definições universais. Mas, como as definições universais não se aplicavam às coisas sensíveis, Platão supôs

<sup>53</sup> Trata-se de um comentário à *Metafísica* A: 987a 29-35.



que pudessem ser aplicadas a coisas não sensíveis. A essas coisas a que se aplicavam as definições universais ele deu o nome de ideias, e disse que elas têm uma existência independente dos sensíveis e que as palavras que nós usamos para os sensíveis são derivadas das ideias às quais elas primariamente se aplicam e das quais os sensíveis apenas participam. (FRANCO, 2014, p. 31)

A aplicação de definições universais não se mantém às coisas sensíveis porque, a princípio, por exemplo, a palavra para ‘a coisa’ ‘cama’ pode não chegar a ter validade atemporal. A ideia de cama pode, inclusive, não fazer sentido nenhum, por exemplo, para quem não a utilize para dormir. Se, por um lado, a ideia de cama pode não ter validade universal, por outro lado, a ideia existe, e será tomada como necessária, por exemplo, para a confecção de cada cama. Sendo essa, repito, basicamente a crítica de Aristóteles, segundo o comentário de Franco ao mesmo filósofo, “Platão supôs que pudessem ser aplicadas (as ideais) a coisas não sensíveis”. E aí, seguindo esse mesmo raciocínio, depois de ‘inventar’ ideias relativas a coisas não sensíveis, Platão teria invertido a ordem de coisas – na medida em que o filósofo teria dito, a respeito das ideias, que elas “têm uma existência independente dos sensíveis, e que as palavras que nós usamos para os sensíveis são derivadas das ideias às quais elas primariamente se aplicam e das quais os sensíveis apenas participam.” As Formas passam a poder ser apreendidas pelo pensamento que calcula, e que chega a ser como que ‘naturalmente’ hábil para apreender, em meio a um determinado grupo de coisas com uma mesma Forma, por exemplo, a Forma ‘cama’:

Devemos levar em consideração duas passagens do livro X da *República* que parecem evocar o princípio do um-sobre-muitos em sua versão irrestrita. Em 596a Sócrates descreve seu ‘procedimento habitual’ (*eiōthuias methodou*) da seguinte forma: ‘estamos habituados a postular certa Forma em relação a cada grupo de coisas particulares, a que damos o mesmo nome. (KAHN, 2018, p. 30)

Junto ao Livro X, Kahn concebe que Platão, na figura de Sócrates, estuda a melhor estratégia para conceber as Formas: como um conjunto onde basta se agrupar com base no “princípio do um-sobre-muitos” os vários; ou em um mesmo grupo de coisas particulares.

Para compreendermos isso melhor, talvez seja útil uma *breve exposição* disto que pode ser chamado como um curto itinerário acerca das tentativas socráticas para conceber as Formas, ou Ideias. Começaremos averiguando a

pertinência filosófica da Forma que serve de tema propriamente para a obra sobre a qual nos debruçamos, a saber: a Forma da justiça *versus* da injustiça. Talvez não seja equivocado conciliar ‘filosofia socrática’ com as ‘leis’ (*nomos*) da cidade. Mas é preciso deixarmos claro que, para Kahn, pelo menos, para quem Sócrates não teria sido capaz de fundar nenhuma ideia ‘em-si’, o modo como essa conciliação pode ter sido também um dos maiores desafios que Platão teve de enfrentar. Conciliar o ‘só sei que nada sei’ socrático com leis pautadas em ideias, por definição, *a priori* não aparece como uma tarefa fácil. Disso se deduz a peculiaridade da obra estudada.

### **2.3 Nossa posição no debate a partir da eleição da alma como uma questão do Livro X: uma conclusão preliminar**

Vale lembrar, a título de uma conclusão preliminar, que foi primeiramente a singularidade do artigo de Iglésias que nos serviu de inspiração para tentarmos traçar, em linhas gerais, aquilo que rigorosos comentadores disseram sobre a relação entre a R. X e os demais livros da *República*. A partir da leitura que essa pesquisadora empreendeu foi que, a depender da forma como se leia a obra em questão, a própria obra terminará virando uma chave para nós nos assegurarmos do que foi afirmado ao longo da *República*. Em outras palavras, não haveria no Livro X, por um lado, nada que pudesse trazer uma luz, *a priori*, isto é, sem recorrer aos demais livros da *República* para a própria obra Livro X da *República*. Assim, tratou-se de relevar o caráter evasivo, proposital, ou não, dessa obra como ‘condicionável’ por uma leitura feita junto às demais obras da *República*. Independente do assunto tratado, seja a questão da *mimesis*, seja a questão da alma, seja a questão da justiça: para abordamos essa questão no Livro X, como que imediatamente nos sentimos obrigados a recorrer ao outras obras, seja aos Livros II e III, como propõem Barney e Havelock (para pensar a alma e a *mimesis*), seja ao Livro IV, como irão propor Robin e Leroux (para tratar da questão da dialética da justiça), seja aos Livros V e VI e VII (caso se trate de pensar a questão da mitologia platônica, e concomitantes ontologias nesses livros trazidas), seja aos Livros VIII e IX (para tratar da tirania a partir da abordagem da alma tripartite).

É preciso deixar claro que resumindo as considerações dos autores segundo as posições enumeradas não pretendemos, de forma alguma, resumir a integralidade de seus pensamentos, ou de suas análises, e muito menos a vastidão de suas considerações. Isso seria diminuí-los. Mas nossa intenção aqui é, ao contrário, tornar evidente como suas posições, sobretudo pelas geniais diferenças que nelas encontramos, tornam evidente a maestria do escritor do livro. Desejando tornar minimamente nítido o caráter múltiplo desse livro que talvez seja um dos livros mais controversos de Platão, ou cujo conceito final seja o mais difícil de ser alcançado pelos intérpretes, ficamos felizes em retomar, a seguir, essa nossa brevíssima proposta de revisão bibliográfica pautada em sete intérpretes, e inspirada pelo artigo de Maura Iglésias sobre o Livro X.

A nossa posição no debate a partir das considerações realizadas ao longo deste capítulo sobre o Livro X perante a *República*, segue a seguinte ordem: vimos que, nas leituras somente do Livro X que pesquisamos, destoam duas posições tidas, de início, como antagônicas: a posição dos intérpretes que leem o livro X como uma continuação da *República*; e a posição dos intérpretes que optam pela defesa do Livro X como um livro à parte; dos pesquisadores que buscam conciliar ambas as posições. O tema o “Livro X da *República*” foi lido, neste capítulo, a partir do olhar de oito autores. Agora, julgamos importante definir em qual das linhagens interpretativas nós nos enquadraremos. Na primeira etapa de nossa pesquisa, quando chegamos a pesquisar a questão da expulsão da poesia, havíamos eleito Havelock como autor capaz de apoiar a nossa busca pela oportunidade de pensar a questão da poesia no Livro X. Havelock tem, como proposta, uma leitura onde três livros da *República* são lidos (II, III e X) em ordem, e isso para apresentar, dentre outras questões, a questão da expulsão da poesia. Alinhando-se com o projeto de uma ciência política em concordância com os parâmetros de justiça fornecidos ao longo da obra *A República*, Havelock vem a estabelecer que apenas no Livro X se dará o ápice do surgimento do sujeito. Voltaremos a isso no próximo capítulo, quando a proposta de Havelock, de ler o Livro X em conexão com os livros II e III, poderá ficar mais clara. Trata-se de uma proposta que muito se assemelha à proposta de Barney, a quem também voltaremos no próximo capítulo.

Se, por um lado, tanto Havelock quanto Barney, compreendem a possibilidade de elencarmos o Livro X com os livros II e III, por outro lado,

enquanto Barney busca se manter fiel ao referido por Platão, e apenas isso, Havelock nos parece comprometido com a possibilidade de, com base na *República*, desenvolver uma filosofia própria. Porém, Havelock, ao menos conforme nos parece, usa e abusa de conceitos da tradição da filosofia hegeliana, como contradição,<sup>54</sup> e ‘sujeito’ que pensa a si mesmo.<sup>55</sup> Ora, ‘contradição’ e ‘sujeito pensante que pensa a si mesmo’ são termos clássicos de Hegel. Acreditamos que Havelock, por um lado, aposte na concepção segundo a qual, em cada um desses livros (II, III e X), Platão esteja comprometido com a apresentação de uma *psiquê* (alma)<sup>56</sup> diferente, o que termina ocasionando na proposição de uma teoria bem complexa. Por outro lado, acreditamos que, se lermos Havelock tendo como pano de fundo o pensamento de Hegel, isto é, compreendendo que, de alguma forma, Havelock pode ter sido influenciado pelo pensador alemão, descobriremos ‘um Havelock’ bem menos hermético do que supúnhamos de início. Em outras palavras, tendo em vista a semelhança das proposições de Havelock com às de Hegel, e a concepção de que, afinal, se trata de uma interpretação da *República*, isto é, de que se trata de uma interpretação de um diálogo de Platão, e não da ‘coisa-em-si’, poderemos saber, de antemão, que Havelock quer sobretudo propor uma leitura de que Platão, com sua obra, tenha sido capaz de fornecer a base do sujeito da ciência. Esse sujeito seria quem, pensando a si mesmo, permitiria à razão construir uma linguagem bem determinada pelo cálculo, e que, em certa medida, estaria na base da obra de Hegel. Se não é exatamente isso o que Havelock faz ‘com a *República*’, e com Platão, para quem, “as ilusões da experiência sensível precisam ser corrigidas pela razão”, nós nos equivocamos em nossa interpretação.

O mais interessante do comentário de Havelock talvez seja a sua defesa: o classicista não pretende, a diferença de Rupert Lodge (também estudado no próximo capítulo), que a crítica à *Mimesis* de Platão, isto é, a crítica à *Mimesis* em que se empenha Sócrates no último livro da *República*, possa ou deva ser

<sup>54</sup> “Diferentemente, o elemento calculador na alma retifica tal distorção por meio da medida e do número, evitando assim a contradição no mesmo.” (HAVELOCK, 1996, p. 253-4)

<sup>55</sup> “o longo sono do homem é interrompido e sua autoconsciência, separando-se do jogo indolente da interminável série de acontecimentos da saga, começa a pensar e ser pensada ‘*ela própria sobre si mesma*’ e, à medida que ela pensa e é pensamento, o homem, no seu novo isolamento interior, defronta-se com o fenômeno da sua própria personalidade autônoma e a aceita” (HAVELOCK, 1996, p. 225, grifos nossos).

<sup>56</sup> Sobre isso, cito: “no Livro X, (...) significa um desafio à *psyche* autônoma para que assuma o comando da experiência sensível e da linguagem da experiência sensível a fim de reformulá-las” (HAVELOCK, 1996, p. 225).

compreendida como uma crítica à estética da obra de arte. À diferença de Lodge, Havelock pretende fazer com que a discussão retorne à política.

Conforme alguns comentadores – reconhecidamente Julia Annas, mas também Charles Kahn e Thomas Robinson – fomos levados a ter o Livro X como uma obra posterior, ou cuja escrita se teria dado possivelmente depois da escrita dos demais livros da *República*. Junto a Julia Annas, que nega o valor do Livro X, chegamos a tomá-lo como, literalmente, uma ‘excrescência’ de Platão. Será preciso, ainda nos próximos dois capítulos, voltarmos a pensar sobre a aparência de incompletude do Livro X, e outras consonantes, e divergentes, concepções sobre o livro em questão.

A hipótese de que Platão esteja fazendo elogio de um ‘ideal ascético’, posto que, ‘maldade alguma’ seria um ideal de purificação, no caso, almejado pelo ponto de vista dessa obra, será tema de discussão de nosso próximo capítulo. Alcançar isso ‘que se costuma julgar’ como ‘o’ pensamento do filósofo no último livro da *República* irá aparecer, para nós, mais do que como uma tarefa oportuna, um pré-requisito para a interpretação do que soa tão contraditório: Platão estipular haver uma relação entre poesia e maldade verificável na bipartição da alma. Pensar qual seria a sede do conflito nesta alma bipartite, como referido a pouco e na introdução, já é parte da tarefa de dois intérpretes da obra de Platão, a saber, Ivana Costa e Myles Burnyeat, os quais serão oportunamente abordados no capítulo quatro desta tese.

A pergunta sobre qual a parte da alma que “sairia dos eixos” na perspectiva de ambos os intérpretes guiará também a nossa investigação sobre a disposição de Platão estar, no ato de criticar a poesia, perpassado por um ideal ascético. Além de possivelmente pautado pela necessidade de se curar, ou consertar, a alma bipartite, seja para que essa possa, antes da possível destruição de sua parte racional, reconhecer a divindade que habita dentro de si, como para conseguir mudar, e, da prática da ‘injustiça’, conseguir partir para uma prática da justiça. O que não leva à destruição da alma, e que poderá até ser visto, pelo injusto poeta como a ‘libertação dos males’, pode ser lido como assentado na impossibilidade de que a injustiça destrua a alma.

Em R. X 610d se justifica assim a tese da imortalidade da alma: “‘Por Zeus,’ disse, ‘a injustiça não aparecerá inteiramente terrível se for mortal para

quem a adquire - pois seria a libertação dos males”<sup>57</sup>. Se aquele que comete injustiça não souber das dificuldades em que coloca a sua própria alma, os atos injustos poderão soar como libertadores. Na frase ‘caso a injustiça levasse à destruição da alma, ela não soaria tão terrível, seria a libertação de todos os males’ constata-se, a um só tempo, a imortalidade da alma, e a impossibilidade dessa se ver livre dos males praticando injustiças. A imortalidade da alma, para o justo, apenas, deve soar como a ‘libertação total dos males’. Isso porque o justo pena apenas por pouco tempo, e tem a eternidade da justiça ao seu lado. E o injusto? Deverá pagar pelas penas que fez os outros passarem em razão de sua injustiça, sabe-se que por tempo o bastante para ele se arrepender das maldades cometidas.

Por ocasião da morte, o justo vai aos céus. No ato da alma de, finalmente, se libertar do corpo, sob essa hipótese, entendido como ‘o túmulo da alma,’<sup>58</sup> é passível de estar a compreensão do único prazer de que o filósofo é digno – onde pensar e assim poder antever as consequências de agir de forma maldosa.

Nossa hipótese é que o filósofo precise saber como curar também o mal, e isso para que a cidade possa ser inteiramente justa. Sob esse ângulo, cabe pensar que na frase acima citada, qual será o significado do que Sócrates terá nomeado com o termo ‘libertação’. Pergunta: Não será essa libertação também referente aos males do filósofo, que, por meio de uma intervenção divina (R.IX, 592a8),<sup>59</sup> faria surgir a pedra filosofal de *Kallipolis*, extinguindo, antes disso, ou com isso, todos os males da cidade, e isso para apenas a felicidade reinar? A questão é: não se sabe se a extinção do mal em questão seria causada no/pelo *logos*. Isso que exigiria uma compreensão, por exemplo, dos limites, ainda que temporariamente, compreendidos pelos injustos a respeito dos ‘males’ que eles próprios cometem. Entendemos que a felicidade só deva reinar quando os injustos virem justos, causando assim até talvez a ‘dispensabilidade’, ou inutilidade, da própria filosofia.

<sup>57</sup> Trad. Lopes, Daniel Rossi Nunes, 2002, p. 71.

<sup>58</sup> Para mais sobre a tese de que a libertação da alma do túmulo (σῆμα) que seria o corpo (σῶμα) Cf. BUARQUE, Luiza. As etimologias de sóma no Crátilo de Platão. In: *Enunciação: Revista de Filosofia da UFRRJ*. Seropédica. V. 2, N. 1, 2017. Disponível em:

<<http://www.editorappgfilufrj.org/enunciacao/index.php/revista/article/download/8/11>>. Acesso em 06/02/2022.

<sup>59</sup> Em R. IX, 592a10-12, sobre a necessidade de “não tomarmos parte ativa na vida da cidade, decerto não na vida da pátria, a menos que se lhe enseje alguma conjuntura divina (*theias tis symbém tyché*)”, lemos o seguinte: que se trata da “cidade que acabamos de fundar e que só existe em pensamento (no *logos*), pois não creio que se possa encontrar sobre a terra nenhuma desse jeito.” (2016, p. 781)

Para isso, julgamos servir o conhecimento sobre a diferença entre tripartição, e bipartição da alma. Esse conhecimento seria capaz de fornecer estratégias para se saber como combater o mal pela raiz, isto é, antes do conflito anímico virar ‘maldade’. Na origem da maldade, observamos instalado o conflito da alma bipartite. Mas há muitas divergências sobre se o Livro X de fato traz essas questões.

Assim, cumprida a primeira das três etapas da análise na qual nos propusemos a apresentar leituras do Livro X, ressaltando a relação entre o Livro X e o restante da *República* na ótica de oito eminentes platonistas, passaremos às interpretações deste livro conforme as concepções: mística (antiga); científica, política, medicinal (revolução moderna); estética (moderna); moralista (contemporânea); científica, política, medicinal (revolução contemporânea); concepção segundo o estilo (moderna); estética (contemporânea).

### 3. Concepções de Livro X

No capítulo anterior, lemos, dentre os intérpretes do Livro X que Julia Annas toma esse livro como destacável da *República*. Já dentre aqueles que consideram esse livro como uma espécie de introdução, ou rascunho, de obras tardias, como o *Timeu* e o *Fedro*, temos Thomas Robinson e Charles Kahn. É oportuno antecipar que, para conseguir fazer a leitura que propomos neste capítulo, foi fundamental nos pautarmos, antes, também pelo posicionamento de Kahn sobre a questão da possibilidade de, no Livro X, constar uma caricatura de Sócrates que, à diferença de seu criador Platão, seria sede de uma incapacidade de reunir coerentemente uma ‘teoria final das ideias’.

No capítulo anterior, além de Annas, Robinson e Kahn, analisamos a proposta de Maura Iglésias para propor uma separação dos intérpretes do Livro X entre adeptos e não adeptos da pertinência dessa obra à *República*. Vimos como Raquel Barney e Eric Havelock se propuseram a alinhar essas três obras: os Livros II, III e X da *República* – sob a ótica de haver, conectando, as três obras algo então nomeado de núcleo dialético, e que, já em Robin e em Leroux lê-se como o que pauta o advento tanto da justiça quanto da injustiça na ótica da obra como um todo. Vimos ainda que, para Leroux, “Paz e Guerra” seriam as noções que norteariam a *República*. Essa obra, na ótica desses comentadores, seria dividida entre um ‘antes’ e um ‘depois’ da colocação da questão da comunidade de mulheres e crianças. Assim lida, propõe-se um paralelo entre os livros da primeira parte e da segunda. A partir, por exemplo, dos livros IV e IX pode-se chegar à tese da alma tripartite como uma proposta de harmonização dos prazeres da cidade. Isso a fim de que, no livro X, seja erigida uma estratégia política capaz de, alicerçada na tripartição da alma, favorecer o advento da justiça que leva à felicidade dos Guardiões na cidade.

Vimos que já Barney constata, nos três livros, a tese da alma tripartite como anunciada; enquanto que, para Havelock, nesses três livros haveria em comum um estudo sobre o poder da *mimesis* de afetar o seu público. Assim, já sabemos ‘como e por que’ Barney e Havelock tomam o Livro X como parte indissociável da obra *A República*. Como? Reunindo, na tese da tripartição da alma, por oposição à



poética trágica, teses dos livros II e III. Por quê? Porque sem a *República* seria impensável uma crítica à poética, e porque a dialética da justiça só pode ter seu ápice no limite entre justiça e injustiça, o que se torna claro apenas na obra estudada.

O melhor exemplo para nos ajudar a retomar a questão acerca de como o último livro da *República* pode estar conectado com os demais encontramos na elaboração da questão da *mimesis*. Sócrates, no Livro X, pergunta – ‘o que é a *mimesis*’ (R. X, 597b). Segundo Eric Havelock, a *mimesis* aí colocada se distinguiria da *mimesis* como referida nos livros II e III. Nesses livros, a *mimesis* se referiria tanto ao trabalho do ator quanto ao trabalho do poeta. Já, no Livro X, a *mimesis* aparece, ao invés de referida a uma profissão, como uma referência à imagem *enquanto conceito, ou uma ideia*. Isto é, na R.X, estaria em jogo a ‘imagem’ enquanto conceito, descolável de seu objeto, tal como uma ideia que talvez pudesse ser ela também desconectada da ‘coisa’. Isto que a imagem seria capaz de evocar: ‘a cama’, e não apenas ‘uma cama’; ‘a mesa’, e não apenas ‘uma mesa’. Sob esse norte que, como originalmente propõe Charles Kahn, o Livro X talvez deva ser lido como uma ponte entre a *República* e outras obras. Evidentemente, a questão da semelhança, mas também da diferença, entre ‘imagem e ideia’ enquanto forma voltará a ser tema de outras obras que não a *República*. Já os comentadores do Livro X que chegaram a se ver na obrigação de, para pensar o conceito de *mimesis*, se voltarem para os Livros II e III, a exemplo do próprio Havelock, obtiveram argumentos para provar que a *mimesis*, segundo o Livro X, deva ser considerada como distinta das noções presentes nos demais livros. Na proposta de Havelock, por exemplo, Platão teria a intenção de ir ‘descolando’ a *mimesis* advinda de atividades exclusivamente artísticas para um âmbito político-filosófico. Para a criação disso que Havelock interpreta como o advento do ‘sujeito pensante’ seriam necessárias ambas as etapas de ‘crítica à *mimesis*’, quais sejam: uma primeira etapa, localizável nos Livros II e III, e tomada como necessária para colocar em evidência o objeto da *mimesis* artística, e uma segunda etapa, localizável no Livro X, e tomada como igualmente necessária para se poder colocar em evidência a forma como o sujeito precisaria se desfazer do objeto para advir como ‘sujeito pensante’.

Se a *mimesis*, em cada livro, se referiria a uma coisa diferente, isto também distinguiria os intérpretes dessa obra: ou porque Platão quis assim, ou seja,

pretendeu inscrever essa disparidade conceitual em sua obra, de modo a provocar os seus leitores diferentes interpretações; ou porque não pretendeu nada, mas pensou, e o seu pensamento foi capaz de constituir-lo, e isso de forma dramático-prática, e sem que o próprio autor tivesse muita consciência do que estava acontecendo. O Livro X, nessa medida, seria paradigmático, porque, a depender da forma como leiamos essa obra, seremos obrigados a considerar as contradições lógicas nela evidentes como: ‘erros’ de Platão, ou ‘erros’ somente da personagem ‘Sócrates’, ou mesmo não como ‘erros’ mas como enigmas incrustados com o fito de melhor servir à decifração da própria obra.

A fim de investigar o que cada um deles propõe sobre o conteúdo do Livro X, traremos suas considerações também sobre esse conteúdo. Veremos como e por que as considerações desses intérpretes parecem girar em torno da proposta de haver, no último livro da *República*, uma abordagem do que supomos ser o caráter científico no âmbito da relação entre a *mimesis* e o conhecimento da alma. Como uma política centrada na universalidade do tempo em jogo na ciência enquanto *episteme* haveria a proposta de uma medicina que precisa levar em conta a nossa responsabilidade no advento da justiça, e, por conseguinte, da felicidade.

Serão nossos paradigmas nesse estudo: três intérpretes relativamente antigos (de antes de 1961) e quatro intérpretes de uma tradição acadêmica relativamente recente (de depois de 1963, ou desde a publicação de *Prefácio a Platão*, de Eric Havelock, 1996). Na primeira parte desta pesquisa estão como nossos paradigmas: Proclo (*La Teologia Platonica*, 1957), Jaeger (*Paideia. A formação do homem grego*, 2013) e Lodge, (*Plato's Theory of Art*, 2014). Na segunda parte, são nossos paradigmas autores cuja pesquisa espelha diferentes concepções do Livro X: Cornelli (moral); o próprio Havelock (ciência política); Barney (ciência política), Altman (ciência política); Santoro (estética) e Halliwell (estética). Em geral, os intérpretes do livro X da *República* comungam do pressuposto de que esse livro trate de ética. As discussões giram, então, em torno do que significa *ética* nos parâmetros dessa obra. Levando-se em conta o foco de cada pesquisador que se ateve, ou se atém, a estudar essa obra, foi possível discernirmos duas categorias fundamentais: dos intérpretes cujo foco é a crítica à *mimesis*, o que ocorre, em geral, a partir da questão do banimento da poesia; e a categoria dos intérpretes cujo foco no mito de Er. A partir dessas duas designações fundamentais, poderemos conjugar diferentes interpretações acerca do teor do Livro X. Iremos

dividir os comentadores como portadores de três concepções básicas: mística, científica e estética.

Cada uma dessas categorias será representada, primeiro, por um comentador antigo, ou moderno; e, em seguida, por um comentador contemporâneo.

### 3.1 Concepção mística

Os intérpretes contemporâneos que se centram no Livro X como uma obra voltada para os Mistérios, defendem estar aí em jogo a ética como lida no *Mito de Er*. Como parte de um programa de crítica, e de assunção de dois legados que variariam a depender do elogio que cada intérprete apregoa ao lugar das matemáticas no pensamento de Platão, foi possível distinguirmos duas categorias, a saber, dos comentadores que entendem que o livro X seria parte do legado de Pitágoras<sup>60</sup> e os que consideram que o livro X seria parte do legado das religiões órficas,<sup>61</sup> ou mesmo dionisiacas.<sup>62</sup> Na assunção do primeiro legado costuma ficar em relevo o papel dos números cuja exposição, no livro em questão, teria o seu *locus* central na mitologia orquestrada junto às sereias e, assim como propõe Proclo, junto às Moiras. No fuso que liga a terra ao céu, a experiência de *post-mortem*, tal como narrada por Er no mito homônimo, visaria o partilhar da justiça. Tudo isso junto a uma geometria considerada sagrada. A responsabilidade de compartilhar essa sabedoria seria da filosofia, como uma espécie de espelho onde a tal geometria sagrada, ainda a ser descoberta, poderia ser lida.

<sup>60</sup> Constituídos pelos pesquisadores que defendem que, no mito de Er, esteja exposta a hipótese de que tenha sido Platão um dos primeiros a herdar a doutrina de reencarnação dos pitagóricos, dentre esses pesquisadores destacamos Charles Kahn (*Essays on Being*, 2009, e *Pythagoras and the Pythagoreans*, 2001; Halliwell (*Plato*, 1988).

<sup>61</sup> Para mais sobre o Livro X como uma defesa do orfismo: LIRA, David Pessoa. O argumento das artes mânticas no corpus hermeticum 12.19. *Griot: Revista de Filosofia*, vol. 17, núm. 1, pp. 283-303, 2018. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/journal/5766/576664502019/html/>>. Acesso em 05/05/2022. GUTHRIE, w. k. c. *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*. Princeton, Princeton University Press, 1993.

<sup>62</sup> Para mais sobre o Livro X como uma defesa do dionisiaco: CSAPO, Eric. 2003. The dolphins of Dionysus. In: CSAPO, Eric e Margaret C. Miller. (org). *Poetry, Theory, Praxis. The social Life of Myth, Word and Image in Ancient Greece*. Oxbow Books, Park End Place, Oxford, 2003.

### 3.1.1 Proclo, representando autores da Antiguidade

Exemplificada, primeiramente, por Proclo (Constantinopla, 412-485 d.C.), a categoria de um ‘livro X místico’ busca representar uma ampla gama de leitores, no caso, todos os adeptos que julgam estar em jogo, nessa obra, os Mistérios. Isso da parte seja dos intérpretes que se ocupam da chamada ‘mística platônica’ a partir de Pitágoras; seja dos que combinam mística platônica com Orfeu. Ambas as subcategorias de mística platônica buscam combinar, em suas investigações, os mistérios, sobretudo no que concerne ao processo de reencarnação, ou metempsicose tal como inscrita no Livro X, e disposta no Mito de Er.

Exemplificando a categoria de comentadores que consideram haver no livro X uma concepção científica, política, medicinal, ou, ainda, sobre a revolução traremos, primeiramente, Werner Jaeger (Düsseldorf, 1888-1961). Em uma segunda etapa, em busca de aferir o que hoje em dia se pensa sobre a ciência política na obra estudada, voltaremos a abordar as perspectivas contemporâneas de Havelock, Barney e Altman. Conforme já abordado nesta tese, os intérpretes que buscam ler a ciência política inscrita no Livro X, em geral, partem dessa obra como uma continuação à discussão sobre a justiça que tem lugar ao longo da *República*.

Exemplificando a categoria dos que tomam o Livro X como parte possível de ser inscrita sob o signo do termo ‘estética’, traremos, primeiramente, Rupert Lodge (Inglaterra, 1886-1961). Em um segundo momento, buscaremos abordar dois críticos contemporâneos Santoro e Halliwell, cujas hipóteses se voltam para pensar o que seria uma ‘poética platônica’ a partir do Livro X.

Mística e devotada à tarefa de circunscrever Platão como um autor divino, entendemos ser a leitura de Proclo do Livro X. Em *Teologia platônica*, por exemplo, vemos circunscritas como divinas as Moiras do Mito de Er (R. X, 614b-621c). Nomeadas por como as “tríades transcendentais maternas” (1957, p. 591), essas Moiras são tidas como responsáveis por diferenciar o tempo entre presente, passado, e futuro, e são lidas, pelo filósofo de Constantinopla, como estando em conexão com outra obra – o *Timeu*. O filósofo neoplatônico propõe que a *República*, o *Timeu* e as *Leis* sejam obras a serem lidas sequencialmente. O motivo alegado é justamente as Moiras deverem ser lidas como prenúncio de um ciclo chamado de “tríade transcendental paterna”. Nessa segunda tríade,

compreendida já a partir do *Timeu*, figurariam os três deuses que são Cronos, Uranos e Zeus, a tríade paterna (1957, p. 545; e Ti., 92c).

Em *Teologia platônica*, Proclo se refere a um necessário “alinhamento da teologia platônica com os deuses imortais” (Livro 1, cap. 06, p. 26), assim, toma a *República X*, em especial a partir dos passos 614a4 - 621c3 (nota 2), como o lugar onde Platão teria enunciado “a doutrina da justiça”: os deuses seriam compreendidos como figuras simbólicas cuja ‘maior ou menor’ participação nas ideias imortais seria já realização da justiça. Para a perfeita compreensão disso, o filósofo neoplatônico propõe que a *República*, o *Timeu* e as *Leis* sejam lidas em sequência. Para ele, no *Timeu* haveria a “inteira teoria da natureza”; enquanto nas duas outras obras haveria “a mais bela doutrina de caráter moral”. As três, urdidas em sequência, professariam um “único tipo de filosofia” (...), no caso, entretecida com “narrações de mitos” e “indagações sobre problemas morais” (Livro 1, cap. 06, p. 26, trad. nossa). Entendemos que, em especial tomando o Livro X como paradigma de como a justiça deve ser entendida como eterna, Proclo teria concebido o seguinte (Da Mônada, 1957, p. 591), entendida como Una, também consumada na ideia de Bem e lida como “mãe das Moiras na *República*” (“as três Moiras; ordenadas reciprocamente”); advêm a tríade paterna – na figura de Cronos, Uranos e Zeus – tríade essa participe da referida Mônada tanto quanto as Moiras do Mito de Er. Proclo entende que, na *República X*, “se ensina as características da ordem universal através das Ideias internas ao cosmo; (e isso) da esfera imóvel que governa a vida humana, e até a esfera que propõe haver dissemelhanças”; isso se dá porque ambas as tríades (a materna e a paterna) precisam ser compreendidas como variando entre a medida da “justiça até a mônada”, e até “a tríade transcendente do universo” (1957, p. 591).

Em outras palavras, a ideia de Bem é tomada como a unidade que reúne ambas as tríades transcendentais, que são Ideias perfeitas de que participam tanto as Moiras (tríade materna) quanto os deuses que são tomados no *Timeu* como um único o céu (tríade parterna, 1957, p. 545; e Ti., 92c).

É interessante ver como a chamada “doutrina da justiça”, para Proclo, aparece no Livro X alinhada com os deuses gregos. Isso que seria, para esse autor, assumido em ambas as tríades, isto é, tanto na materna (das Moiras) quanto na paterna (dos três deuses que são ‘o’ céu) são as Ideias. No enunciado dessas duas tríades transcendentais, que Proclo traz como partícipes das Ideias universais,

tanto as três Moiras do fuso descrito no Mito de Er, quanto os três deuses que são ‘um só céu’ – o vemos reafirmando os mitos gregos como um *logos* preñado de simbolismo. É por meio desse simbolismo que a alma, em êxtase, se uniria ao Uno.

Assim, se, por um lado, o Livro X, para Proclo, deve ser tomado como uma alegoria de como Platão pensa o trabalho dos deuses do panteão grego; por outro lado também consta a concepção ideal de reencarnação segundo a qual os mistérios da revelação divina podem ser compartilhados via *logos*, ainda que se passem sem ele.

## **3.2 Conceção científica, política, medicinal ou ainda sobre a revolução**

### **3.2.1 Werner Jaeger (representando autores da modernidade)**

Jaeger comenta o conceito de *paideia* como presente tanto nos poetas mais antigos da tradição grega quanto nos tragediógrafos contemporâneos e em Sócrates.

Werner Jaeger inicia sua obra a partir da constatação de haver várias *paideias* gregas. Serão tema de sua obra: a *paideia* de Homero, o direito de Hesíodo, a formação poética de Arquíloco, de Alceu, e Safo, de Sólon e de Píndaro, assim como a formação que tem por base pensadores como Xenófanes, Parmênides e Heráclito, isso tal como consta no Primeiro Livro da *Paideia*.... Serão tema do Segundo Livro dessa obra de Jaeger as *paideias* de tragediógrafos como Ésquilo, Sófocles, os sofistas, assim como Eurípedes, Aristófanes e Tucídides.

É o escritor de *Paideia* quem primeiro chama a nossa atenção para o passo 599c4 da R.X. Nessa passagem, Asclépio é atrelado à defesa da saúde, lê-se que o deus “que curou e deixou filhos” é capaz de curar. Nesse trecho, Homero é, por oposição a Asclépio, apontado como incapaz de curar. A poesia é referida ainda como muito inferior à linguagem dos médicos. Resta saber o que Sócrates quer que seja entendido como ‘linguagem dos médicos’ no Livro X. Vale notar que Jaeger dedica quatro páginas e meia de sua *Paideia* para tratar da disputa entre Nietzsche e Sócrates, e do modo como Nietzsche concebe o filósofo ateniense (2013, p. 493- 498) como doente. Tenderá Jaeger a discordar de Nietzsche,

sobretudo no que tange ao que esse nomeia de ‘ascetismo socrático’. Os poetas, na ótica de Jaeger, terão de ser banidos porque, embora possam aparentar uma vida de prazeres, na verdade, são os filósofos-reis os únicos a quem será permitido mais prazer no Livro X. Sob o ângulo da argumentação de Jaeger, se o parâmetro para distinguir quem prescinde de uma vida de prazeres para tecer elogios às chamadas ‘formas de vida ideais’ for o elogio de uma vida ascética, é melhor ficar com os ‘virtuosos’ poetas que fazem o tal elogio a essa forma de vida. Sócrates, bem ao contrário, faz elogio da vida de máximos prazeres, sendo, para tanto, discriminadas, na *República*, formas de se manter ‘a saúde em dia’. Ao invés de simplesmente aceitar o ponto de vista de Nietzsche enunciado desde a sua primeira obra – *O Nascimento da Tragédia* – Jaeger irá retomar a discussão a respeito da diferença entre a tragédia e a filosofia tanto na época do nascimento da tragédia quanto na época da filosofia socrática-platônica. Discordando da leitura de Nietzsche do nascimento da tragédia como um tempo sem ideais, ou sem ascetismo, e da filosofia socrática como própria a um tempo sem prazeres saudáveis, Jaeger propõe ler a linguagem dos médicos como inscrita no Livro X.

Para o escritor de *Paideia*, a capacidade de cura em jogo no Livro X partiria de uma crítica à imagem, mas não apenas isso. Se não apenas das críticas às imagens, crítica cujo berço Jaeger toma como sendo o Livro X, vive a ‘cura de xepa socrática’ seria porque, para Sócrates, a imagem também deve ser tomada como capaz de curar.

Para entender como a imagem é capaz de curar, é preciso ter em vista que Jaeger, como Proclo, defende que a *República* antecede o *Timeu*, e que se, no primeiro diálogo, há uma crítica às imagens tomadas como ‘distantes três passos da verdade’; no segundo diálogo, haverá um elogio às imagens e à propriedade dessas de serem compreendidas como indissociáveis da verdade. Em suma: para Jaeger, apesar de haver, no Livro X, um descredenciamento das imagens, esse descredenciamento seria provisório.

Tendo em vista a diferença entre natureza (*physis*), lei (*nomos*), e técnica (*techné*) dá-se, no livro X, uma discussão sobre, por exemplo, a verdade ‘da cama’. Investiga-se se essa ‘coisa’ estaria mais do lado da natureza, ou do lado da técnica em função do artífice que produz ‘a cama’, e também do pintor que a pinta. Cito o passo: “Escolhamos, então, já agora, algo que desejes dentre as inúmeras coisas. Por exemplo, se tu quiseses, há certamente muitas camas e

mesas.” “Como não?” “Mas as idéias concernentes a esses móveis são apenas duas, uma para a cama, outra para a mesa.” “Sim.” “Pois bem, não costumamos também dizer que o artífice, olhando para a idéia de cada móvel, assim fabrica, por um lado, as camas<sup>270</sup>, por outro, as mesas, que nós utilizamos, e do mesmo modo quanto ao resto? Pois nenhum artífice é artífice da ideia em si; como poderia?” “De modo algum.” “Mas vê, então, como irás chamar o seguinte artífice!” (LOPES, 596b-b12, 2002, p. 35).

Para Jaeger, a discussão sobre o ser “em conformidade à natureza” (*kata physis*), e o ser “contra a natureza” (*para physis*), aparece como óbvia. Isso porque a sujeição ‘do melhor’ (natural) frente ‘ao pior’ (contrário à natureza) nunca pode ser benéfica, já que vai contra a natureza. Cito:

A sujeição do melhor ao pior nunca pode ser benéfica, pois vai contra a natureza. O sentido da dupla *paideia* da ‘república’ platônica – a educação filosófica dos governantes e a educação militar dos ‘guardiões’ – é mais uma vez ilustrado pela imagem do leão que, se bem domado, submete-se ao Homem que há dentro do homem (em vez de fazer causa comum com o monstro de muitas cabeças) e o ajuda a triunfar na luta contra essa hidra. (JAEGER, 2013, p. 981-982)

Não iremos nos alongar na imagem da hidra porque leremos essa imagem, trazida do Livro IX, atentamente no próximo capítulo desta tese de forma semelhante ao que faz Jaeger, isto é, como representação de uma parte da alma que vive sob o signo do desejo por prazeres irascíveis. Cabe aqui apenas antecipar que Jaeger buscará frisar, em sua leitura do Livro X, como que, ao final, esse monstro deve, de alguma forma, se sujeitar à parte divina da alma:

Pela sujeição rigorosa de todo o resto a essa parte espiritual (a parte divina), obtém uma imagem totalmente nova da vida e da verdadeira perfeição humana. Mais uma vez, vê-se claramente que toda a complexa estrutura do Estado perfeito serve apenas, em última instância, para o desenvolvimento dessa imagem da alma do Homem. (Idem)

A discussão sobre “a complexa estrutura do Estado” tomado por analogia ao monstro multicéfalo parte do pressuposto de que há “diversas formas de degenerescência do Estado”; porém, uma só alma. O pressuposto é um só, a saber: de que “a alma, em todas as modalidades da sua degenerescência”, “preza a injustiça”, e, assim, “dá o comando à besta selvagem e multicéfala que existe em



nós”. Na continuação, Jaeger postula que “só o filósofo, que fortalece e faz prevalecer a natureza obediente do Homem, submeterá tudo o mais ao que em nós há de divino” (idem). A questão é: como o filósofo fará isso? Nossa hipótese é: através da colocação da harmonia da alma tripartite para funcionar na cidade, e isso em substituição à alma bipartite, por definição, perdida entre instinto e razão. Veremos que essa não é a única definição de alma bipartite, mas que todas devam ser substituídas por uma forma de alma pautada na tripartição.

Voltando à interpretação de Jaeger do Livro X podemos notar que, como um leitor fiel, Jaeger compreende que “o poeta cria ídolos e não reconhece a verdade” (2013, p. 995-996) no último livro da *República*. Jaeger sugere ainda que, para uma compreensão adequada da dimensão medicinal em jogo no Livro X é preciso ler os passos 595c2; 598b; 599a2; 599c4; 608d; 609d.

Lemos atentamente esses passos, e que as sugestões de Jaeger se voltam para uma crítica à idolatria. Seja essa crítica aos ídolos de origem socrática, ou platônica, o importante é observar o seguinte: que os ídolos, a princípio, produzidos pelos artistas, a exemplo de Helena de Troia, teriam a propriedade, ou capacidade de nos fazer esquecer da morte. Eis um perigo.

No projeto medicinal de Sócrates, veríamos enunciado o desejo de conjugar ‘filosofia e morte’. Para descobrir o que Sócrates teria em vista com a afirmação da ‘filosofia como um exercício onde se aprende a morrer’, e qual a relação disso com o papel talvez iniciático de uma crítica aos ídolos da tradição poética grega, é preciso nos voltarmos para os passos do Livro X supracitados.

Assim, lemos que Jaeger, em sua defesa do último livro da *República* como uma obra medicinal, destaca as seguintes noções: de εἰκών (imagem, R. X, 595c2);<sup>63</sup> de crítica às imagens de um modo geral por serem as imagens tidas como predominantemente imitações ou simulacros, isso tanto no âmbito da μίμησις (R. X, 598b);<sup>64</sup> quanto do εἰδωλον (R. X, 599a2 e 599a7),<sup>65</sup> cuja tradução

<sup>63</sup> O conceito de εἰκών recebe a atenção de Jaeger em sua *Paideia*. Jaeger lhe dedica um comentário nas notas 17 e 20 do Terceiro Livro de sua *Paideia*. O nous (nomeado σύννοος ou ‘pensamento que pensa a si mesmo’) é destacado como claro, e isso por oposição à μίμησις tratada por Sócrates como insondável. Deduz-se das considerações de Jaeger sobre a noção de *eikon* como consta no Livro X que o *noûs* é trazido como simples e claro, enquanto que a *mimese* é tratada como complexa e mesmo imperscrutável. (JAEGER, 2013 em nota 17 [p. 991] e nota 20 [p. 992]).

<sup>64</sup> No passo R. X, 598b, o termo μιμητική é referido como afastado da verdade (*aletheia*).

<sup>65</sup> Na nota 22 do Terceiro Livro de *Paideia* Jaeger se refere ao conceito de εἰδωλον presente em R. X, 599a2. Nesse contexto é dito que os poetas produziram apenas fantasmas, não o verdadeiro ser (μὴ εἰδότες τὴν ἀλήθειαν), sendo por isso nomeados εἰδωλων δημιουργία, produtores de ídolos, termo presente em R.X 599a7. (JAEGER, 2013, nota 22, p. 992).

possível é ídolo, quanto no âmbito dos φαντάσματα (R. X, 599a2), isto é, fantasmas ou ilusões, a exemplo das de ótica; (3) de cura realizada pelos μαθητὰς ἰατρικῆς – aprendizes de medicina (R. X, 599c4);<sup>66</sup> e (4) de imortalidade da alma (ἀθάνατος ἡμῶν ἢ ψυχῇ, R. X, 608d).<sup>67</sup> Ainda seriam as noções de (5) morte (εἰς θάνατον, R. X, 609d)<sup>68</sup> e de caminho de salvação (σωτηρία, R. X, 608e) entendidas como capazes de nos situar perante os porquês de o Livro X dever ser entendido como uma obra científica, isto é, de caráter medicinal.

É digno de nota que Jaeger, conforme lemos, chegou a dedicar todo um capítulo de sua *Paideia* ao passo 609d onde é dito que nem quem não é bom e amigo da verdade (608a), quando a alma se separa do corpo, não tem a alma destruída. Logo, o caráter indestrutível da alma poderia ser capaz de fazer ver, até para quem “não é bom” que haverá um dia de ‘prestação de contas’, ou uma hora do julgamento de todas as almas. Deduz-se da tese de que alma seja imortal um sistema de recompensas, e de punições.

Nisso, a expressão “εἰς θάνατον” (para a morte) é indicada como digna do filosofar que seria “para a morte” (JAEGER, 2013, “*Paideia* e Escatologia”, p. 998-1005). Diga-se de passagem, morte não de um outro, mas de um si, localizável perante a verdade que, a um só tempo, nos singulariza e nos uniformiza, porque se realiza perante o eterno paradigma que se depreende ser a justiça. Mas, refletamos, o que mais Jaeger teria querido interpretar como sendo esse “aprender a filosofar como um aprender a morrer?”

A maior felicidade: a justiça em si – explorando essa conclusão em torno da qual giraria toda *República* que Jaeger resolutamente *não* chega a ter tempo hábil para fundamentar, ao menos não como ele próprio queria – sua derradeira pesquisa sobre a *Kallipolis* platônica. A saúde interior da alma é a justiça “em-si”, porém faltou esclarecer como exatamente, na loteria das reencarnações, sempre terminará por calhar ao filósofo a melhor e mais prazerosa das vidas:

o Estado platônico (...) Tudo nele tende para a felicidade do Homem; porém não assenta nos seus desejos ou critérios individualistas, mas sim na saúde interior da

<sup>66</sup> Sobre os aprendizes de medicina (μαθητὰς ἰατρικῆς) Jaeger fala na nota 23 do Terceiro Livro de sua *Paideia*. Nessa nota Jaeger comenta o passo 599c4 onde Homero é, por oposição a Asclépio, tido como incapaz de curar. A poesia μιμητική é referida, então, como muito inferior à linguagem dos médicos (ἰατρικῶν λόγων). (JAEGER, 2013., nota 23 [p. 992]).

<sup>67</sup> No passo R. X, 608d, é dito que, se a alma é imortal, ela deve se ocupar da imortalidade.

<sup>68</sup> No passo R.X, 608a é dito o seguinte: que nem quem *não* é bom e amigo da verdade (608a), quando a alma se separa do corpo, não tem a alma destruída. Logo, a alma é imortal.

alma, que é a justiça. No final do livro IX (*sic*), Platão reparte os prêmios entre os representantes dos diversos tipos de alma e forma de vida declarando o homem justo o único verdadeiramente feliz. Com isso respondia ao mesmo tempo à pergunta de Gláucon que servira de ponto de partida ao diálogo fundamental: a de se a justiça em si, independentemente do seu reconhecimento social, podia tornar os homens felizes (488b). (JAEGER, 2013, p. 999)

Jaeger ainda encontrará, em consonância ao projeto da cidade ideal, na simetria entre as partes da alma, a mais perfeita harmonia. Jaeger, assim, termina por nos colocar diante disso que consistirá na justiça em seu *status nascendi*, e isso, aí, também quer dizer, promovendo felicidade para os que permanecem partícipes da justiça em si mesma. Isso porque a ‘saúde’ da alma, precisamente, acabaria nisto em que também consiste a ‘causa do desequilíbrio’ entre as partes da alma:

A causa (do desequilíbrio) reside na perturbação daquele equilíbrio harmônico entre as três partes da alma, no qual consiste, segundo ele, a justiça, a ‘saúde’ da alma (...) a essência da saúde, mesmo a física, não reside para ele negativamente na ausência e predomínio de uma determinada parte, mas positivamente na simetria das partes, que ele considera perfeitamente compatível com um predomínio do melhor sobre o pior. Do seu ponto de vista, o império do melhor, isto é, da razão, é o regime natural da alma. Sendo assim, a enfermidade tem raízes no predomínio das partes ou de uma das partes da alma que por natureza não estão destinadas a mandar, mas sim a obedecer. (JAEGER, 2013, p. 946)

Na leitura de Jaeger, claramente há, em Platão, um privilégio da simetria em detrimento da falta de simetria. Os bens reais são estes: o verdadeiro caminho, a decisão acertada, o império do melhor, configurado no ‘regime natural da alma’ cujas partes, ou uma das partes, destinam-se ‘não a mandar’ mas “sim a obedecer”, no caso, aos mandamentos da justiça.

Jaeger, como Proclo, não tem dúvidas acerca do caráter idealista, isto é, voltado para ‘o império do melhor’, da obra platônica. Segundo o helenista alemão o saber em Platão também se converte em técnica, e, daí, em temperança. Tudo isso guiado pela afirmação de um Estado “exterior para o Estado dentro de nós”:

O saber, *gnôsis*, não é para Platão mera contemplação desligada da vida, mas converte-se em *tékhne*, arte, e em *phrónesis*, reflexão sobre o verdadeiro caminho, a decisão acertada, a meta autêntica, os bens reais. E esse ponto de vista não muda nem sequer quando reveste a forma mais teórica, na teoria das ideias, explanada nos diálogos da velhice de Platão. Platão insistia sempre na ação, no *bíos*, apesar de

o campo de ação tender a restringir-se cada vez mais do Estado exterior para o Estado dentro de nós. (JAEGER, 2013, p. 1292)

Para “o Estado dentro de nós” teria, finalmente, o legado socrático *felizmente* nos feito voltar. Trata-se de uma espécie de conversão dirigida para, e pela alma, capaz de harmonizar-se. Essa alma, no caso, a alma do filósofo, deverá responsabilizar-se por se harmonizar e, simultaneamente, harmonizar a cidade.

### 3.3 Concepção estética

#### 3.3.1 Rupert Lodge, exemplo de leitura moderna

Para finalizar o nosso quadro de leituras do Livro X que antecede à década de 1960, é oportuno considerar a obra de Rupert Lodge. Em *Plato's Theory of Art* (1953/2014) compreende Lodge que, no final da *República*, Platão fala definitivamente sobre ‘arte’, cito: “Se você decidir que o fundamental na filosofia de Platão é sua teoria do Estado (como você pode), dê uma boa olhada no Livro X da *República* e tire suas próprias conclusões sobre sua teoria da arte”. (Lodge, 2014, p. 06). O tom irônico deixa implícita uma tendência da maioria dos intérpretes do Livro X: rechaçar que Platão esteja explicitamente falando, no último livro da *República*, exatamente sobre isso que Sócrates, de fato, afirma estar falando – arte.

Ainda sobre a visão do Livro X como uma obra que, tratando de arte, visa afirmar uma arte superior, ou ideal, comenta Lodge:

Um *puzzle* persegue os passos de todos os que buscam entender o que Platão tem a dizer sobre a arte. Isso surge em conexão com o Livro X da *República*. Muitos leitores acreditam que a primeira parte desse livro é um ataque direto à arte como tal. Eles acham que Platão está atacando o ‘faz-de-conta’ artístico, distinto do artesanato utilitário que produz potes e panelas, cortinas de parede e a última novidade em telhados helênicos. Outros acham que é parte de um ataque ponderado, continuado em outro lugar, sobre o que é chamado de ‘arte de entretenimento’, a arte que não tem objetivo além do entretenimento. Essa arte excita os sentidos e as emoções. Ela (a arte criticada) lisonjeia e encoraja o egoísmo dos homens reunidos em assembleia. Reduz a humanidade à sua medida mais baixa: uma teatocracia infantil incapaz de apreciar a vida da razão. No entanto, outros acham que Platão está atacando a arte, apenas na medida da arte denominada *mimética*, mais representativa do que narrativa em seu método. É a *mimese* (eles sentem), a projeção do eu nesta ou naquela característica da pessoa ou situação representada, que torna possível o ataque do filósofo ao faz-de-conta e à

inevitável (do ponto de vista do filósofo) arte do entretenimento. (LODGE, 2014, p. 167)

Para Lodge, criticando a “teocracia”, Sócrates deseja ‘afugentar’ da cidade ideal, não exatamente o ‘faz-de-conta’ artístico. Na obra traduzida como *Arte em Platão* é dito, ainda sobre a arte do entretenimento, que ela deve ser afugentada sim, mas *porque* e na hipótese de excitar os sentidos e as emoções.

Para o teórico anglo-canadense que foi professor de Marshall McLuhan, Platão, ainda criticando as artes do entretenimento, estaria, na verdade, a fazer um elogio às artes designadas por ele como capazes de ‘medidas perfeitas’. O nomeado por Lodge como um elogio a um ‘sistema perfeito de escalas’, cujo paradigma incontestado seria justamente “a história da música”, não deixa de ser poesia, no caso, uma poesia apreciada como técnica capaz de produzir um mundo ideal, ou ainda pautado por ideias propícias para reger tudo, inclusive a música:

Assim também na história da música, temos certeza de que, por cerca de três séculos após a morte de Platão, músicos praticantes se esforçaram para compor suas melodias de acordo com o ‘sistema perfeito de escalas’ atribuído ao filósofo; e é geralmente aceito entre os poetas até hoje, bem como entre artistas de outros tipos, que o artista, como tal, é capaz de alguma forma de penetrar sob a superfície dos fenômenos de alguma Idéia Platônica. (LODGE, 2014, p. 05)

As medidas perfeitas que, ao longo da história, viriam sendo buscadas via um possível ‘sistema perfeito de escalas’ seriam nítidas na história da música, mas também seriam cabíveis para outras artes, como por exemplo a arquitetura. Se, no caso da música, os músicos, em especial, precisam participar desse sistema, é porque as medidas de origem platônica são mesmo imprescindíveis em um mundo em busca de se autossuperar. Assim, as ideias tenderiam a se afirmar em detrimento disso que Lodge nomeia de ‘ilusões de ótica dos poetas’ (cf. R.X, 598, 601, 602c; LODGE, 2014, p. 106, nota 11).

Ainda segundo o antigo professor do escritor de *Mass Theory Media Communication*, o termo ‘mimético’ seria, de início, sinônimo de falta de utilidade pública. Via a famosa expulsão da poesia da *polis* no Livro X, o *logos* da *polis* ideal poderia, enfim, se voltar para um *logos* racional desprovido de erros de cálculo. Para esse defensor do Livro X como proponente de uma ‘nova’ estética, Platão faria o elogio das formas perfeitas como passíveis de serem ‘incorporadas’

pela obra de arte, que podem bem ser os diálogos propriamente ditos, ou ainda, ‘hinos’ capazes de ‘participar’ das medidas perfeitas. Em outras palavras, para Lodge, Platão, com o ato de banir a poesia, estaria preocupado com a necessidade de se eliminar as distorções passíveis de terem origem na *mimesis*.

No percurso entre a verdade, entendida por Lodge como a universalidade da métrica, e a arte como cópia haveria, finalmente, um lapso, um espaço em que Platão se colocaria com o desejo de extinguir o falso, banindo a poesia. Enquanto representação, a poesia mimética seria dada a falhas; daí a necessidade de Sócrates de expulsá-la da *polis*. Na interpretação da primeira parte do Livro X, Lodge toma a arte representacional como uma arte que deve ser expulsa. Isso porque, nessa arte não seria possível, ainda, um objeto que leve em conta o parâmetro, ou a medida universal, compreendida como uma medida estritamente matemática. Evitar tudo o que pode falhar na composição de um determinado objeto, eis, em poucas. Uma cama, por exemplo, que não tenha como parâmetro “a medida perfeita” será passível de ser considerada inútil para se deitar. As mesmas colocações sobre a necessidade de uma ‘cama perfeita’ Lodge traz para a *polis* ideal:

Platão está construindo uma cidade, não de artistas (como a palavra é entendida em outras partes da *Hélade*), mas de cidadãos. É por isso que, no Livro X da *República*, ele critica a *mímese* artística, tal como entendida por Homero e seus companheiros. É porque, para Platão, a *mimesis* não é algo externo, o trabalho de um jornalista inteligente falando ou escrevendo sobre o que os outros fazem. No fundo, ela é idêntica à própria vida da ação, à vida dos cidadãos-modelo. Seu drama cívico não é algo que você vá ver em um teatro ou galeria de arte. Você vê isso nas ruas, nas casas e nas câmaras de vereadores da própria cidade modelo. Se os próprios *Diálogos de Platão* têm algum mérito, é que neles as leis, os princípios estruturais e o espírito da comunidade modelo ganham vida e se expressam: expressam-se para que todos possam entender, apreciar, aprovar e viver de acordo. (LODGE, 2014, p. 187)

Em suma, a arte sem medida deve ser expulsa por ser perigosa para a cidade. Uma cama mal feita, por exemplo, pode causar dor ao invés de nos fazer repousar. Possíveis distorções advindas de ilusões de ótica deveriam ser eliminadas não apenas por ser feio o objeto inútil, mas pelo desvio de sentido. A utilidade sempre deve ser colocada em primeiro lugar. As ilusões de ótica, para Lodge são, assim, o “X” da questão a ser resolvida por Sócrates na R. X com o banimento da poesia. Essas ilusões deveriam ser evitadas; isso porque, assim

entendemos, senão, depois de produzida a cama com base em medidas imperfeitas, não será possível nos deitarmos na cama produzida. Para Lodge, por sua vez, “a” cama perfeita seria exatamente o contrário: produzida por uma ideia (Forma) e técnicas pautadas na métrica matematicamente perfeita que inviabiliza defeitos.

### 3.4 Concepção moralista

#### 3.4.1 Cornelli e Oliveira, representando autores contemporâneos

Cornelli e Oliveira (2019)<sup>69</sup> compreendem o Livro X como uma obra moralista. Sócrates determinaria, nele, o elogio do aparecimento da razão, e isso em detrimento da chamada “parte concupiscente” (*epithymia*) da alma:

A atuação da razão é justamente de contenção da parte concupiscente da qual se originou a necessidade que lhe deu origem, donde seu aspecto paradoxal. Ora, o cálculo e a medida estão para a razão, como uma das três partes da alma, tal como a educação para os guardiões governantes no morfismo de Platão. (CORNELLI e OLIVEIRA, p. 13)

Para Cornelli e Oliveira, parece não haver dúvidas quanto à compreensão de que, no Livro X, Sócrates esteja empenhando uma das três partes da alma, a saber, a parte da razão, conhecida como *logistikon*, em detrimento da parte de baixo, nomeada *epithymia*. Isso se daria em proveito do seguinte ‘acerto de contas’: na medida em que há a necessidade de se evitar o máximo possível a injustiça, que imprimiria “de maneira indelével na alma” o erro, que o cálculo da alma justa deveria levar em conta a necessidade de uma “contenção da parte concupiscente”:

um erro que não pode ser evitado e que se imprima de maneira indelével na alma, este deve ser afastado. (se segue uma citação do livro X) ‘[...] meu caro amigo, faremos como aqueles que, quando estão apaixonados por alguém, e reconhecem que aquele amor não lhes é proveitoso, se afastam dele, embora com esforço; do mesmo modo nós, devido ao amor por essa poesia que em nós se formou por influência da educação dos nossos belos Estados, estaremos dispostos a vê-la como

<sup>69</sup> CORNELLI, Gabriele & OLIVEIRA, Thiago Rodrigo de Oliveira. Prolegômenos para a crítica de Platão à poesia na República. *Educação e Pesquisa* [online]. 2019, v. 45 [Acessado 17 Janeiro 2023], e183807. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1678-4634201945183807>>. Epub 17 Jan 2019. ISSN 1678-4634. <https://doi.org/10.1590/S1678-4634201945183807>.

muito boa e verdadeira, mas, enquanto não for capaz de se justificar; escutá-la-emos, repetindo para nós mesmos os argumentos que expusemos, e aquele mesmo canto mágico, tomando precauções para não cairmos novamente naquela paixão da nossa infância, e que é a da maioria. Repetiremos que não devemos preocupar-nos com esta poesia, como detentora da verdade, e como coisa séria, mas o ouvinte deve estar prevenido, receando pelo seu governo interior, e acreditar nas nossas afirmações acerca da poesia.’ (Resp., X 607 e – 608 b). (CORNELLI e OLIVEIRA, p. 12)

O caráter destrutivo de uma paixão, como “aquela paixão da nossa infância”, que não traz bem, é o que a parte racional saberia evitar. Se a parte concupiscente não sabe, é preciso sacrificá-la. O que ambos os pesquisadores tornam nítido é um aspecto castrador, moralista tornado visível sobretudo na doutrina platônica que ordenaria a expulsão da poesia. Por ser esta arte capaz de nos fazer apaixonados de uma forma, digamos, anti-trágica ou ainda diametralmente oposta àquilo que à parte racional pode soar não “proveitoso” ela deverá ser expulsa. Finalmente Cornelli e Oliveira concluem pelo afastamento do poeta como uma medida adequada à *psyché* já que essa se deixaria modelar pela poesia de uma forma irremediável:

se os guardiões precisam de uma educação adequada à sua função na *pólis* projetada como paradigma, e se a *psyché* humana é tal que se deixa modelar pelo discurso poético de modo a comprometer irremediavelmente essa formação, então o poeta deve ser afastado. (CORNELLI E OLIVEIRA, p. 12)

A medida higienista, em outras palavras, a postura de defenestrar o poeta se daria assim em função de uma necessidade moralista, e em proveito da seguinte necessidade: de que os guardiões mantenham “a educação adequada à sua função na *pólis*”.

### **3.5 Concepção científica, política, medicinal ou ainda sobre a revolução nos autores contemporâneos**

Os intérpretes que defendem a ética em jogo no Livro X como partícipe de uma ética fundada na política atinente à *República* costumam pensar o Livro X como um livro científico. Os comentadores que, como Havelock e Barney, optam por ler o Livro X como um livro científico costumam partir da diferença entre natureza (*physis*) e leis (*nomos*) para tentar compreender as dificuldades envolvidas na manutenção do filósofo como uma entidade cuja natureza é



medicinal, e isso quer dizer, capaz de salvar a cidade para que essa não tome o rumo da implementação de leis injustas, ou mesmo da ausência de leis. Haveria uma tendência a isso protagonizada, sobretudo pela poesia. Daí, esses pesquisadores concentrarem os seus estudos na questão da expulsão da poesia, a fim de se ver o que liberta (a justiça enunciada pela parte divina da alma) não como algo que escraviza (na medida em que limita o excesso de prazeres); mas o que, de fato, escraviza (o excesso de prazeres, a falta de medida) como algo que não liberta. Sob essa hipótese, a idolatria, por exemplo, precisaria ser defenestrada junto à poesia, e isso em razão dos conflitos atrelados ao excesso de prazer causado pelo apego aos ídolos. Esse excesso, se desconectado da lógica do ‘estar à serviço’ da cidade, e não de um único ser, precisa de ser curado.

A partir dessas poucas hipóteses fundamentais, os intérpretes que apregoam haver uma medicina na *República* podem ser distintos em duas categorias que propomos como as dos comentadores idealistas, ou que defendem que o livro X seja parte de um projeto de assunção das ideias como virtudes universais passíveis de se concretizarem em uma revolução perante a qual os adjetivos ‘ruim’ e ‘feio’ dizem respeito não à arte mas às ações sem ética; idealmente pensadas em oposição às ações ‘boas, justas e belas’ que têm como paradigma a justiça compreendida como eterna; e a categoria dos intérpretes cuja interpretação defendemos ser mais pragmática do que idealista. Essa segunda categoria de pesquisadores, ainda pode ser diferenciada entre: (a) os estudiosos que defendem Platão como um pensador que, absolutamente, não postula ideias.<sup>70</sup> Nesse caso, apenas as suas personagens teriam postulado ideias ou ideais, e o próprio Platão teria buscado, ao máximo, se eximir de uma posição fixa. Para ele, filosofar seria como jogar futebol, um eterno combate onde há vencedores, e vencidos. Em outras palavras, Platão teria apreço, assim, pelo combate que envolve a disputa de ideias, sendo que o próprio pensador teria preferido prescindir de uma postura idealista, e isso em proveito do *agon*, isto é, da prática da filosofia como uma

<sup>70</sup> Para mais sobre o Livro X como uma defesa da disputa (*agon*) como o lugar da filosofia platônica: ALTMAN, William H. F. *Ascent to the Beautiful: Plato the Teacher and the Pre-Republic Dialogues from ‘Protagoras’ to ‘Symposium.’* (Washington, DC: Rowman & Littlefield, 2018); e ‘*The Guardians in Action Plato the Teacher and the Post-Republic - Dialogues from Timeaus to Theatetus.*’ LEXINGTON BOOKS Lanham. New York. London 2016. FERNANDEZ, Alicia García. Por una nueva interpretación de la teoría de las ideas. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 25, n. 49, p. 227-239, jun. 2011. Disponível em: <<http://educa.fcc.org.br/pdf/educfil/v25n49/v25n49a10.pdf>>. Acesso em 13/02/2022.

prática agonística, onde são bem-vindos rivais, não necessariamente como ‘amigos’. Haveria também (b) os pesquisadores ‘pragmáticos’ que defendem que Platão, sim, defende ideias.

### 3.5.1 Eric Havelock

“A termos banido de nossa cidade” – a expressão que postula a expulsão da poesia na R. X Havelock retoma a fim de levantar uma pergunta que nos faz sentir Platão como apenas a ‘ponta de um *iceberg*’ no âmbito da crítica à poesia. (HAVELOCK, 1996, p. 293). “De longa data”: a “querela entre a poesia e a filosofia”, afirmará Havelock ser a disputa entre as linguagens artística e filosófica. A questão – o que faz com que a filosofia e a poesia cheguem a ficar uma perante a outra (R., 607c3), e a poesia seja, afinal, banida de *Kallipolis* em 607b – nos remeteria talvez até Empédocles. Para Havelock, o Livro X seria definitivamente um livro onde

o longo sono do homem é interrompido e sua autoconsciência, separando-se do jogo indolente da interminável série de acontecimentos da saga, começa a pensar e ser pensada ‘ela própria sobre si mesma’ e, à medida que ela pensa e é pensamento, o homem, no seu novo isolamento interior, defronta-se com o fenômeno da sua própria personalidade autônoma e a aceita. (HAVELOCK, 1996, p. 225)

É científico: o homem poder se tornar autoconsciente. O sujeito ‘pensante’ surge – e essa é uma premissa deduzida da franca interrupção do “longo sono do homem” – em Platão, mais precisamente na obra estudada, e isso em detrimento até do próprio autor da obra. Para performar essa ‘libertação’, a filosofia platônica, segundo Havelock, realizaria-se a si mesma, sendo isso nomeado pelo termo “saga”: nessa saga que “começa a pensar e ser pensada ‘ela própria sobre si mesma’ e, à medida que ela pensa e é pensamento” o homem sairia do referido sono.

Vejamos outra passagem onde o ato de se voltar para si, que voltaria a se repetir na história, é tomado como próprio ao Livro X. A seguir, sobre o “pensar” que se encontra com ele mesmo é dito que ele próprio resolveria “a contradição” que até então se anunciava “na descrição poética dos fenômenos.” Trata-se de uma condição protagonizada por uma “aritmética”, lida como capaz de voltar-se

para “solucionar o dilema”, qual seja, de uma perplexidade e de um mal-estar. Cito:

no Livro X, ele (Platão) encontra o mesmo tipo de contradição na descrição poética dos fenômenos. A alma fica perplexa, perturbada e sente um mal-estar. A ‘aritmética’, o protótipo de todo cálculo, é desafiada então a solucionar o dilema. Isso significa um desafio à *psyche* autônoma para que assuma o comando da experiência sensível e da linguagem da experiência sensível a fim de reformulá-las. (HAVELOCK, 1996, p. 225)

A noção ‘havelockiana’ de *psyche* autônoma (1996, p. 250) já foi apresentada no capítulo anterior. Havelock entende que apesar da querela que envolve a poesia e a filosofia ser entendida como de longa data, apenas com Platão a alma teria vindo, primeiro, ser construída com a capacidade de se autorreconhecer, o que teria tido ocasião no Livro III, e depois renascer como ciência – a ciência do sujeito pensante – localizável por sua vez na R. X. ‘Contradição’ e ‘sujeito pensante que pensa a si mesmo’ são termos clássicos da filosofia hegeliana.

No âmbito em específico da ‘tomada de posição’ de Havelock sobre a crítica empenhada por Platão à *mimesis* no Livro X, como uma crítica de caráter jamais estético mas ético-político, é oportuno ver o que Havelock estará compreendendo como sendo preciso para se alcançar as Formas. O helenista faz notar como que, segundo o livro X, nem o pintor (1963, p. 25, nota 28) nem o poeta conseguiriam fazê-lo: “as ilusões da experiência sensível precisam ser corrigidas pela razão” (idem, p. 25). Seria na medida em que “a poesia induz constantemente ao ilusionismo, à confusão e à irracionalidade (idem, nota 30) que ela precisaria ser expulsa. O argumento de Havelock não é estético, mas político-científico. A *Mimesis* será tomada como capaz de performar apenas “teatros de sombras, ou de fantasmas”, como as imagens na escuridão da Caverna no mito homônimo (1963, p. 25, nota 31). Por um lado, “a poesia pode (é tomada como capaz de) destruir a faculdade racional, única parte onde pode resistir a salvação pessoal e também segurança científica” (1963, p. 26, nota 33); por outro lado, para Havelock, “não faz sentido: exigir que o poeta tenha conhecimento sobre aquilo que ele compõe”. Conclusão: a poesia que estivera, até então, tanto no plano educacional (*paideia*) da *República*.

Quanto no plano teórico educacional (da Magna Grécia) passará a desempenhar uma função meramente complementar: um adereço nos rituais de casamento e morte. Para o intérprete inglês, essa inversão de valores – entre poesia e pensamento – se deve ao fato de Platão efetuar, no livro estudado, o destino de se autossuperar. Destinando a *República* ao processo de auto-superação, a ciência em jogo na R. X tenderia a voltar a ser possível dadas algumas condições prévias, legadas pelo livro estudado, sendo necessário, para que ela volte a ser realidade, apenas decodificá-lo.

Retomemos a consideração do capítulo anterior, segundo a qual Platão procederá com um agrupamento de todas as *mimesis* (nas R. II e III) com o fito de expulsá-las todas de uma só vez (na R. X). Só assim Platão teria podido, enfim, conceber a ciência que Havelock advoga como presente na R. X.

Esse comentador lê no episódio da expulsão da poesia a instalação de ‘gradações ontológicas distintas’. Eis o conteúdo da “história da mente grega” segundo Havelock: “palavras e pensamentos” que duelam entre si, e Platão, que desafia agressivamente o prestígio do seu rival poeta em proveito de enunciados a um só tempo atemporais e pessoais; além disso, “hábitos psíquicos dentro de nós sobre os quais ela exerce uma atração” (HAVELOCK, 1996, p. 263). Diferentes tipos de mentalidade estariam em jogo na época trágica dos gregos:

Defrontamo-nos com dois protagonistas, nas formas de dois diferentes tipos de mentalidade: há o ator que rotulamos de homérico, em boa parte porque esse é o rótulo preferido pelo próprio Platão; mas na realidade trata-se do executante pan-helênico do passado, o reverenciado arquétipo de uma longa linhagem de poetas que ainda conservam durante algum tempo uma função. E há seu antagonista platônico, jovem, sofisticado, descontente, que desafia agressivamente o prestígio do seu rival. (HAVELOCK, 1996, p. 291)

O arquirrival do poeta, o “antagonista platônico, jovem, sofisticado, descontente, que desafia agressivamente o prestígio do seu rival” sabemos, pela ótica de Havelock, teria vencido. Agora, o difícil é saber como exatamente ele procedeu para vencer. Pelo pouco que pudemos antever, é preciso partir do ato de julgar quem ou qual tipo de ciência seja passível de ser considerada capaz de reunir, a um só tempo, atemporalidade (ou universalidade) e pessoalidade (ou capacidade de responder em primeira pessoa).

Para o intérprete inglês, o fato de Platão falar de comédia e de tragédia no livro estudado fez com que seus leitores se equivocassem ao subentender que a crítica de Platão fosse às artes. Ao contrário, para o inglês, se trataria, antes, da grande “comédia de ideias” essa à qual Platão se teria destinado a superar.

À diferença da maioria dos comentadores estudados, que reivindicam o caráter místico, moralista ou estético do Livro X, Havelock traz um argumento político-histórico. Útil para a tarefa de encarar o Livro X como uma obra de cunho estritamente político: os críticos que defendem o oposto. Para fazê-lo, eles não fazem, ao menos não, em geral na Academia, poeticamente, mas argumentativamente, de forma pessoal, e em busca de uma universalidade do argumento de que seja a poesia maléfica, ou benéfica, para a cidade. O gesto do filósofo que argumenta, segundo Havelock, só poderia ser reflexo de uma coisa: do gesto de Sócrates, tanto de expulsar a poesia, como de arcar com a tarefa de dizer o que é a poesia, e porque ela precisa ser banida da cidade.

Além disso, a proposta que defende haver na R. X argumentos de cunho estético, segundo o crítico inglês, errariam por anacronismo. Isso porque o conceito de ‘estética’ da obra de arte seria simples e completamente impróprio, ou não pertencente à época de Platão. Em outras palavras, para Havelock, não se trata, em absoluto, no Livro X, de uma crítica à obra de arte, ou às medidas das obras de arte, como pretende, por exemplo, Lodge.

Se a estética não existia na época de Platão, e, por isso, a R. X não pode ser uma obra sobre estética, ou sobre ‘a arte poética’, é porque se trata de política. Ainda que se possa dizer que a filosofia estética tenha vindo a surgir depois, e isso sob a inspiração do legado platônico, ela apenas errônea e anacronicamente poderia ser outorgada por Platão.

Do Livro X, Havelock tira treze ‘discriminações’ à poesia, sendo a décima segunda a seguinte:

ela pode apelar diretamente para aquela faculdade que é inimiga do cálculo - a nossa parte patológica que a capacidade de cálculo e a lei tentam controlar e deter. Um poeta mimético, por motivos emocionais, não pode ter uma ligação com a faculdade calculadora. (HAVELOCK, 1996, p. 263)

O ato de enumerar discriminações à poesia seria platônico, e Havelock busca apenas, repetindo-as, deixar clara a poesia como uma posição, por si

mesma, já política. Qual seria a política em jogo na poesia? Predominante, ilícita, e maliciosa. Isto é, inútil, e mentirosa, porque reclamando para si um poder de que não dispunha, qual seja, o poder de instaurar uma vida de prazeres ilimitados, ou de uma política hedonista, sem sequer conseguir calcular o que deve ser mais prazeroso, ou menos. Alçando a verdadeira política à arte de governar com base na justiça e na beleza, Platão instaura a ciência da monarquia, e da aristocracia que teria, no rei-filósofo, a sede do verdadeiro prazer.

Nas palavras do classista inglês: o poeta apresentaria uma “imitação de um simulacro de virtude”... “ele emprega palavras e expressões para construir o que poderíamos chamar de superfícies coloridas sobre todas as técnicas... e esses artifícios possuem um encantamento inerente” (Havelock, 1996, p. 263). Em suma, o poeta encanta, mas não sustenta a virtude, mas apenas “um simulacro de virtude”.

Enfim, nessa seara de combates em que diversos atores vêm ao caso, o inglês defenderá que o discurso filosófico termine por se impor, e isso em razão de seu apelo universal, e necessariamente:

A poesia, diz ele (Platão) no Livro X, não constitui um método viável de discurso, porque ela retrata a realidade apenas em termos que se autoanulam. A rigor, ela (a poesia) adota a contradição praticamente como um princípio. Como o pintor, o poeta retrata a mesma coisa, que é ora grande ora pequena. O poeta, portanto, é essencialmente irracional, e a mesma contradição permeia todos os seus enunciados morais acerca da ação e da paixão. Um herói, em outras palavras, comporta-se ora bem ora mal, deixando assim de fornecer qualquer padrão de bondade abstrata. Essa contradição epistemológica no conteúdo do poema estabelece uma contradição psicológica correspondente na *psyche* do ouvinte, que se identifica com a narrativa e portanto torna-se ora bom ora mau, ora enraivecido ora tranquilo. (HAVELOCK, 1996, p. 260, acréscimos nossos entre parênteses)

Haja vista a necessidade platônica de combater o discurso poético, em função da irracionalidade de “seus enunciados morais acerca da ação e da paixão”, em função de um “padrão de bondade abstrata”, o heroísmo dos poetas será paulatinamente vir sendo colocado de lado na história.

Já que “também com a *mimesis* no Livro X necessita-se da contagem e da mensuração como armas fornecidas pela faculdade calculadora” (Havelock, 1996, p. 263), e “no Livro X é na *mimesis* que o tamanho não parece igual quando

deveria fazê-lo; e o caso não é diferente com relação a torto e reto, mais ou menos grande” (Havelock, 1996, p. 263).

Dentre as treze discriminações que Platão teria querido impingir à poesia com o fito de criar a ciência referida a partir de uma menção à arte de calcular como soberana frente à poesia destacamos ainda a seguinte: “(1) A poesia é apresentada pela primeira vez como a corrupção do intelecto”. Para Havelock essa corrupção seria parente ainda da “reminiscência da parábola da Linha, na qual o intelecto matemático preside à terceira seção da Linha” (HAVELOCK, 1996, p. 263). A conclusão do helenista inglês resume o seu pensamento sobre a diferença entre a poesia e a filosofia. Para ele, definitivamente, “a atração da *mimesis* é estranha ao ‘pensar’ (*phronesis*).” (Idem)

### 3.5.2 Rachel Barney

Dentre as intérpretes que abordam o tema do Livro X como de ordem política-medicinal, a pesquisa de Rachel Barney vem a ser, sem dúvida, a que mais se nos assemelha. Barney virá a conceber, como inscrita no Livro X, a tese da tripartição da alma. Para essa autora, o problema central da crítica à poesia levantada por Platão é que “a poesia faz imitadores de seu público”, e isto porque o efeito da poesia sobre o público faria como que o encenado pelos poetas, ou pelos atores, permaneça ‘corrompendo’, ou ainda, degenerando. Essa pesquisadora diz sobre a poesia tal como pensada na R. X que, “ao estimular as próprias emoções que retratam” a poesia “satisfaz e fortalece em nós o poder que forma opiniões falsas e desejos baixos”. Cito sua consideração sobre o Livro X como uma obra que busca tratar da corrupção de valores apregoada pela poesia:

Aqui, o ponto crucial a ser observado é que, de acordo com o relato do Livro 10, o épico e a tragédia se corrompem ao estimular as próprias emoções que retratam. Quando me alegro com a lamentação de Aquiles, compartilho seus sofrimentos (*sumpaschontes*): levo a sério o que ele faz e senti, isso pesa como resultado (605d); Posso até chorar como ele. Em outras palavras, a poesia faz imitadores de seu público. (Obviamente, não finjo ser Aquiles quando choro com ele; mas faço-me como ele, que é o que conta (cf. 393b-c). Portanto, o argumento do Livro 2-3, de que a atividade de imitação corrompe, acaba tendo um alcance muito mais amplo do que poderíamos ter pensado - e o problema não pode ser resolvido terceirizando o desempenho dramático para não-cidadãos. Ao mesmo tempo, a análise da alma tripartida agora nos permite ver porque essa experiência de imitação é corruptora: ela satisfaz e fortalece em nós o poder que forma opiniões

falsas e desejos baixos, e que é, não por acaso, o que os poetas especializam-se em retratar. (BARNEY, 2001, p. 46-47)

Primeiro, Barney concebe o banimento da poesia como uma conclusão das teses políticas acerca do poder da *mimesis* enunciadas no Livros II e III, onde se termina “terceirizando o desempenho dramático para não-cidadãos”. A análise da alma tripartida que teria lugar na R. X, tal como também iremos defender no próximo capítulo, levaria em conta que a poesia, ao estimular a parte concupiscente da alma, busca satisfazer e fortalecer em nós apenas os desejos baixos, levando a uma desarmonia da alma, e, por conseguinte, da cidade.

Barney salienta que o Livro X retoma os princípios da psicologia platônica, afirmando que, apesar de Sócrates enunciar uma crítica à poesia, se trataria, conforme Havelock também coloca, *não* de uma crítica estética mas de uma crítica política. Cito:

Os argumentos finais da discussão do Livro 10 são psicológicos e, de fato, se baseiam na análise anterior das partes inferiores da alma. Portanto, o que a alusão de Sócrates sugere é que devemos ler o que se segue como um único argumento contínuo: os princípios metafísicos e epistemológicos introduzidos em seus estágios iniciais são salientes por causa de suas implicações para a psicologia humana. (BARNEY, 2010, p. 45)

Muitos dos pesquisadores que reivindicam o Livro X como um obra política é no sentido de ser essa uma obra de ciência, por consolidar o referido acerca do efeito da *mimesis* sobre a alma nos Livros II e III. Apoiando-se nessa compreensão, Barney elenca cinco críticas à *mimesis* feitas por Sócrates, acerca do entendimento do filósofo sobre: (i) a distância da *mimesis* frente à verdade (596a–8b); (ii) a falta, por parte do imitador, de ciência, ou de conhecimento sobre a verdade, (598b–600e); (iii) as criações dos poetas como causadoras de erros, no sentido de ilusões de ótica (601a–602b); (iv) o modo como essas ‘ilusões de ótica’ convencem, apelam e gratificam as partes inferiores e irracionais da alma (602c-605c). Barney nos convence de que apenas a quinta crítica seja de fato suficiente para a expulsão dos poetas, cito: “Quando experimentamos emoção empática e prazer estético na poesia homérica, estamos cedendo e fortalecendo as partes inferiores de nossa alma às custas da razão, o que só pode ser um curso perigoso e corruptor (‘a acusação mais séria’, 605c–607a)”. (Idem)



Ao ponderar que há, da parte de Sócrates, a constatação de haver um apelo das “partes inferiores de nossa alma às custas da razão” por parte da poesia, Barney está constatando que o filósofo se vê diante da necessidade de escolher entre ‘o fortalecimento das partes inferiores’ e a ‘razão’. Diante desse antagonismo – entre a parte desiderativa e a parte inteligente – o filósofo optaria pela parte inteligente, e isso em detrimento da parte desiderativa. Finalmente, Barney considera que a crítica platônica é uma crítica ao poder de sedução da poesia.

Com isso, podemos ver como as leituras que propõem o livro X como um livro que trata de mística podem ser conciliadas com a leitura de Barney sobre o livro X como um livro de combate às emoções irracionais que seriam efeito do ‘pensamento mágico’, mas não seriam o pensamento mágico “em si”.

Em proveito de uma psicologia capaz de orquestrar as três partes da alma, Barney pondera que o ponto de Platão com sua crítica à poesia não é combater o pensamento mágico mas combater a falta de vigilância ou ainda a tendência das partes ‘irracionais’ de combater a parte ‘racional’:

A análise de Platão da alma tripartida mostra como as emoções irracionais e o pensamento mágico podem coexistir com um eu racional que “sabe mais”. É claro que nossa parte racional “sabe melhor” do que pensar que o trágico Ajax é um verdadeiro herói, assim como nos casos de ilusões de ótica. Mas o que torna a tragédia tão perigosa é que, por meio do prazer, ela põe nossa parte racional desprevenida e a encoraja a ceder ao nosso eu irracional. A poesia trágica é uma espécie de *akrasia* patrocinada pelo Estado; e a tragédia inclui o épico. (BARNEY, 2001, p. 46)

A falta de força (*akrasia*) patrocinada pelo Estado seria o resultado de uma poética vinculada aos prazeres baixos. Barney acredita que a crítica a isso não envolve um desmerecimento do que ela nomeia como “pensamento mágico,” que poderia perfeitamente coexistir com ‘um eu racional sábio’.

### 3.5.3 William Altman

Também tomando o Livro X como uma obra de ciência, será a proposta de Altman. Para Altman (2016), propositor da pedagogia agonística ou basanística (“*basanistic pedagogy*”), o verdadeiro centro da obra de Platão estaria no *ἀγών*, de cujo registro encontramos referência no passo R. X, 608b4 do Livro X. O que

significaria uma pedagogia pautada no *ἀγών*? Por definição, significaria uma pedagogia aberta a múltiplas interpretações, nem sempre convergentes.

Altman irá analisar, a partir do último livro da República, o mesmo questionamento ao qual nós nos propomos, a saber: a questão da alma enquanto tripartite. Para o *scholar* que veio morar no Brasil, a hipótese da alma tripartite não é a última palavra de Platão sobre a alma. Para Altman, a alma também faz parte das estratégias pedagógicas platônicas para ensinar filosofia, mas a tripartite menos do que a alma holística, isto é, inteira, sem ser partida. Vejamos a sua arguição a respeito, começando tendo por norte sua indicação sobre como a alma tripartite estaria presente tanto no *Fedro* quanto no *Timeu*. À diferença de nessas duas obras, na República X o estado da alma ‘encarnado’ teria na tripartição a sua base. Nos dois outros diálogos, essa tripartição existiria fora do corpo (*Fedro*), e também no corpo (*Timeu*). Cito:

Cada um dos três diálogos que mencionam a doutrina (da tripartição da alma) dá ao leitor boas razões para questionar a sua veracidade: na República 10, a validade da doutrina está expressamente ligada à aparência atual da alma como resultado da encarnação (R. 611a10-612a7), enquanto que no *Fedro*, Sócrates levanta dúvidas sobre a tripartição de antemão, quando explica que seu compromisso com o preceito delfico o faz questionar se ele é simples, ou complexo (Phdr., 229e5-230a6). Mas o caso mais interessante é o *Timeu*, onde as indicações de que Platão não aceita a realidade da tripartição são contíguas e contemporâneas à maneira absurda como *Timeu* utiliza a doutrina ao localizar no corpo cada uma das três partes da alma. (ALTMAN, 2016, p. 102)

Para Altman, o *Timeu* é uma obra propositalmente equivocada, escrita sob a forma de ‘teste de verificação’, isto é, para saber se os alunos aprenderam tudo o que deveriam ter aprendido em outros diálogos. Assim, nessa obra também a tese tripartite da alma alocada ‘no corpo’ teria sido escrita com o intuito de fazer o aluno chegar à verdade, qual seja, de que a alma é una, e não dividida como postulam os estudiosos a respeito da alma bipartite, ou tripartite. O que esse pensador postula sobre a República 10 não parece fugir à regra do ‘teste de verificação’ pois sobre a validade dessa tripartição é dito estar “expressamente ligada à aparência atual da alma como resultado da encarnação (R. 611a10-612a7).” Já que a alma é tomada como eterna, a sua aparência simplesmente não poderia ser verdadeira quando atual, ou encarnada apenas em uma encarnação.

Então não há nada de absurdo em Altman constatar que, no *Timeu*, ‘Platão não aceita a realidade da tripartição, posta nessa obra de uma maneira absurda’. Isso se tomarmos como verdadeira a afirmação de que, nessa obra, ‘o filósofo utiliza a doutrina (da tripartição) localizando-a no corpo, a partir de cada uma das três partes da alma.’ O ato de Platão supostamente “localizar no corpo cada uma das três partes da alma” tornaria evidente que Platão quer ser questionado quanto à veracidade da tese (equivocada) da tripartição. Já na leitura do Livro X, idem: pois ‘na *República* 10, a validade da tripartição está expressamente ligada à aparência atual da alma como resultado da encarnação (R. 611a10-612a7)’. Em outras palavras, se o próprio Platão descredencia a tese da alma tripartite, é porque, segundo Altman, o filósofo deseja que pensemos na hipótese da tripartição, mas sejamos capazes de verificar, por nós mesmos, o caráter improcedente dessa hipótese. A improcedência da hipótese da tripartição se harmonizaria com a procedência da postura agonística.

Altman faz questão de notar, por exemplo, que já no debate sobre a ‘alma natural do filósofo’, a postura agonística deve ser tomada como uma ‘questão de ordem sanitária’:

Quando dentro dele [sc. o corpo] há uma alma mais poderosa que o corpo [quando não é este o caso dos filósofos?] e essa alma se excita, agita todo o ser e o enche de dentro de doenças ou outro curso de estudo ou investigação [por exemplo, filosofia], desgasta o corpo (cf. Ti., 87e6-88a7). (ALTMAN, 2016, p. 08, nota 36)

Para resolver a questão retoricamente indicada como da ‘alma dos filósofos’, que, segundo Altman, precisaria, em especial, ser limpa junto a medidas de ordem sanitária, supõe-se que seja preciso continuamente voltar-se para um tratamento do corpo, tratamento esse que teria lugar mediante o *agon*, ou seja, a disputa retórica pela verdade.

O próprio Platão teria entrado em crise, e proposto uma série de Hinos, sendo que cada diálogo seria a proposição de um hino diferente. O *Timeu*, por exemplo, teria sido oferecido como um Hino à Atenas. Já a *República* teria sido oferecida à Deusa Bêndis (R. I, 354a11).

Dessa dificuldade fundamental – de ‘surgir um filósofo natural’, ou ainda, naturalmente capaz de disputar a verdade sem afirmá-la como existente previamente à própria disputa, haja vista a dificuldade que seria a própria

excitação da alma ‘filosófica’ dentro do corpo, deixando-o desgastado – que participaríamos, segundo Altman, do *agon*. Até nas mais diversas colocações de problemas aparentemente desconexos, a exemplo do problema do ‘algarismo’ ‘um’ (1) não poder ser considerado um número, Altman vê a emergência de uma disputa capaz de favorecer a unidade psíquica do filósofo. Eis a conexão aparentemente inexistente, mas que compreendemos que Altman defende como uma tentativa de solução para o problema, justamente, das doenças em que a alma, em especial dos filósofos, se vê quase sem saída: para Altman, assim como para outros dois filósofos que não chegarão a ser comentados em nossa tese (a saber, Dixsaut e Johansen), o “um” (1) não seria considerado um número para Platão. Essa concepção, do algarismo “um” não poder ser considerado um número, é uma das problemáticas frente a qual Platão teria se posicionado na medida em que teria obrigado o filósofo grego a perfazer-se como um eterno retorno a um algarismo a fim de pensá-lo como sendo, ou não um número. Enfim, a concepção de ser justamente assim que se gera o(a) filósofo(a) – nisso que pode ser identificado como um eterno retorno a problemas filosóficos passíveis de serem tomados como com pouco, ou até mesmo sem nenhum sentido, seria abraçado pelo filósofo como algo capaz de curar a alma da tripartição. A essa disposição combativa frente a problemas de que podemos participar, e que vêm a gerar uma certa unidade a partir do plural, Altman diz Platão ter dado o nome de *agon*.

Altman, assim, se anuncia como um grande *scholar* americano em cujo livro, além de agradecer ao Brasil pela hospitalidade, utiliza expressões em português como “o fio condutor,” (2016, op. cit., p. xxxii) – e o ‘fio de Ariadne’ – para se referir ao ato de decifrar a ordem dos diálogos em conformidade a aprendizados imprescindíveis aos Guardiães. Para isso, seria preciso aprender a história, na ótica platônica, em sua sabedoria física: “A História para Platão abraça uma teleologia cósmica”. Ordem e proporção perfazem a identidade entre o cosmos e o humano, dirá Altman. Para “nós imitarmos a ordem cósmica é preciso seguir a virtude (...), a cidade no céu (R. IX 592b)” (cf. ALTMAN, *ibid.*, p. 03-04). “A Justiça (que) nos torna felizes, (e evitar a) a injustiça (que nos torna) miseráveis” (*ibid.*, p. 08, acréscimos nossos entre parênteses). Para se poder determinar como e quando se ‘ser feliz’ seria mais ou menos simples: por um lado, “você deve saber que a única poesia que podemos admitir em nossa cidade

são hinos aos deuses e elogios de homens bons” (ibid, p. 08, R. X 607a3-5). Por outro, trata-se de questionar como seria uma ética a partir, não da ideia do Bem, mas da φύσις.

Altman aparece, pelo referido acima, como o intérprete mais anti-idealista dos lidos nesta tese. Para ele, Platão nunca teria erigido um ‘plano das ideias’, pois apenas personagens suas seriam defensoras de um tal plano. Poder-se-ia encontrar no Livro X uma afirmação mais explícita do que estaria implícito na obra de Platão como um todo: o elogio do *agon*, da disputa como lugar de acontecimento da filosofia, como já referido, e do ato dialógico como o ato filosófico por isso excelência.

Para sustentar sua posição, Altman se calca na posição de que, para compreender o legado platônico, seja oportuno inverter a clássica postura filosófica segundo a qual Platão, na figura de Sócrates, postularia não o privilégio da essência (*ousia*) frente ao advir (*genesis*), porém do advir frente à essência. Para o escritor de *The Guardians in Action* até a proposição da diferença entre ‘um’ e ‘múltiplo’, ou entre unidade e multiplicidade se daria em função de uma política que precisa cuidar de uma façanha – do destino do rei da cidade ideal. A discussão platônico-filosófica acerca da prevalência da unidade sobre a multiplicidade funcionaria, assim, como um guia rumo à descoberta de um próprio – um ser singular esse, sim, capaz de reinar sobre o múltiplo (ALTMAN, 2016, p. 110, 407- 409, 411).

### 3.6 Concepção segundo o estilo

Tomar o livro X como passível de figurar dentre os diálogos que atingem os altos patamares dos ideais estéticos platônicos,<sup>71</sup> seria, para muitos, desmerecer o

<sup>71</sup> Para mais sobre o Livro X como uma defesa dos ‘ideais estéticos platônicos’: AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

BARATIERI, Pedro. Platão contra Homero? In: *Revista Peri*. v. 5, n. 2. Florianópolis. 2015. Retirado de: <<http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/view/901>> Acesso em 8/4/2018.

BRANDÃO, Jacyntho. Organon, *Porto Alegre*, no 27, julho-dezembro, 1999, p. 15 - 28. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/organon/article/viewFile/30399/18838>>. Acesso em 29/12/2021.

COELHO, Leandro Anésio. A poesia no Livro X da República de Platão. *Existência e Arte - Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei*, Ano I, Número I. Janeiro a dezembro de 2005. s/p.

estilo superior de obras como o *Timeu* e o *Fedro*. Consideradas de maturidade, essas duas últimas obras, ao menos para a maioria dos comentadores já abordados no capítulo II dessa tese, por exemplo, teriam um estilo inconfundivelmente superior ao do Livro X. Enfim, a questão do estilo dessa obra aparece como um dos maiores descensos na Academia.

Para um leitor como Jaeger, tomar Sócrates como uma personagem ascética ou doente seria, no mínimo, injusto com a figura do mestre: esse terapeuta que teria aprendido muito com proeminentes mulheres da Grécia Antiga, como Diotima e Aspásia (ARAÚJO, 2013).<sup>72</sup> Vimos que, para Jaeger, a ciência da cura propagada no *Timeu* teria sido anunciada pelo mestre de Platão ainda no Livro X. Isso se deixaria notar no estilo aguerrido do Livro X; esse diálogo que, quando comparado ao *Timeu*, pode parecer, conforme Julia Annas e Thomas Robinson,<sup>73</sup> até ‘mal escrito’. Supomos que isso seja ‘de propósito’: afinal, marcar a diferença de ordem ‘temporal’, no surgimento da letra mesmo, da rapidez com que parece ter sido escrito esse Livro pode ser uma forma de dizer o seguinte – o diagnóstico da ‘doença’ na *polis* tem de ser rápido, e a cura, devagar.

No debate acerca do estilo do Livro X como singular achamos interessante notar a presença das seguintes caracterizações de Sócrates: parece haver uma alteração entre ‘um Sócrates’ com medo até de poetas, e, como ‘em uma patética encenação’, para uma personagem que sai vitoriosa, sempre com a razão. Razão essa um tanto curiosa posto ter seu ápice no belíssimo mas absurdo mito escatológico de Er.

### 3.6.1 Alexandre Koyré

Concordamos com o comentário que Koyré dirige, na verdade, à obra de Platão como um todo mas que julgamos mais pertinente ainda quando direcionado ao último livro da *República*. Koyré inicia a sua *Leitura de Platão* com os

---

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. Platão e a poesia na *República*. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 44, n. 107. p. 51-71, June 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php>>. Acesso em 28/03/2023.

<sup>72</sup> ARAÚJO, Fabíola e XIMENES, Raissa. Aspasia: O Amor como Armadura de Atenas. *Revista Páginas de Filosofia*, v. 9, n. 2, p. 19-34, jul.-dez. 2020. Ver: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/PF/article/download/10961/7691>>. Acesso em 13/02/2022, p. 03. (Sobre a ilha dos Bem Aventurados – ἐν μακάρων νήσοις οἰκεῖν – *Menexeno*, 235c).

<sup>73</sup> Vide comentário desses autores sobre o Livro X no capítulo 2 desta tese.

seguintes dizeres: “Ler Platão não é só um grande prazer, é também um grande gozo.” Na continuação de sua Leitura que pretende ser uma introdução ao pensamento platônico, Koyré é implacável:

A “dialética (de Platão) implacável e sutil” (...) “*não* tem por finalidade inculcar uma doutrina – que Sócrates, como todo mundo sabe, e ele mesmo diz uma vez ou outra, não teve jamais – se não apresentar a imagem radiante do filósofo assassinado, defender e perpetuar sua memória, e, deste modo, trazer sua mensagem. (KOYRÉ, 1966. p. 23-25)<sup>74</sup>

O ‘além do prazer’ que é o gozo de que Koyré fala é fácil de explicar: haveria em Platão um ‘retorno do recaiado’, termo psicanalítico que designa quando nós ‘deixamos o inconsciente agir’. O advento da justiça, por exemplo, como uma experiência de recompensas e de punições que tem no parâmetro da justiça divina o seu paradigma principal: aí, recaiados, no sentido de escondemos, sejam ações justas, sejam injustas, e, depois, nos surpreendemos. Até mesmo nos deliciamos com o resultado de nossas ações, e com a dos outros: esse retorno da verdade, Koyré condiciona ao retorno do recaiado, que viria a tona na obra estudada, como uma sutil alegria revelada nas punições de que os injustos padecem, e nas recompensas conquistadas pelos justos. Por saber do desfecho da justiça – isto é, que ‘o bem sempre vence o mal’ e que ‘os bons sempre serão recompensados’ nos rejubilamos com a obra de Platão, por ela expor isto. O prazer de que a obra de Platão é causa, e testemunha, estaria, assim, centrado no advento da justiça. A justiça seria o único parâmetro para se observar, por exemplo, que os perseguidores de Sócrates estarão ainda agora sendo punidos enquanto o próprio Sócrates habitará na Ilha dos Bem-Aventurados.

### 3.7 Concepção estética (representada por autores contemporâneos)

#### 3.7.1 Fernando Santoro

Os intérpretes que defendem a ética em jogo no Livro X como partícipe de uma estética costumam partir da questão da *expulsão da poesia* para propor o livro X como parte de um projeto de assunção das ideias enquanto virtudes

<sup>74</sup> KOYRÉ, Alexandre. *Introducción A La Lectura de Platon*, trad. Víctor Sánchez de Zavala; trad. do espanhol nossa, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1966.

platônicas passíveis de se concretizarem em uma espécie de Crítica da obra de arte ‘ruim’, ou ‘feia’, em proveito de uma obra de arte ‘boa, justa e bela’.

Em Santoro (2018)<sup>75</sup> lemos a defesa da expulsão da poesia no Livro X como uma defesa de parâmetros estéticos, porém, à diferença dos comentadores que defendem Sócrates enaltecer parâmetros de perfeição estética, lemos, em Santoro uma abertura para aquilo que, no rico artigo que compõe o livro intitulado *Platão*, Santoro chama de ‘poética platônica’.

É nesse sentido que Santoro irá considerar importante destacar que o gênero literário criticado no Livro X como “mimético e dramático” faça parte do estilo literário dos diálogos platônicos como um todo: “Uma das questões que mais incitam os comentadores recentes, desde Wilamowitz-Moellendorff (1919) até Rossetti (2011) é a especificidade do gênero literário dos diálogos de Platão, claramente um gênero de tipo mimético e dramático” (SANTORO, 2018, p. 404).

Na continuação de seu comentário, Santoro considera que seja no intuito de “fazer valer o discurso filosófico como o legítimo detentor do poder sapiencial”, que Platão irá combinar diferentes gêneros, ‘mimetizando-os’, inclusive abusando desse gênero, “designado como tal já desde a *Poética* de Aristóteles (1447b)”:

A questão não é simples, pois, como já observara Nietzsche, a filosofia de Platão, e podemos acrescentar que também a sua escritura, não é ‘pura’, mas ‘mista’, com elementos oriundos de vários gêneros. Para fazer valer o discurso filosófico como o legítimo detentor do poder sapiencial, educador e formador dos cidadãos da *pólis*, Platão enfrenta nos seus diálogos todos os gêneros poéticos e discursivos que lhe são coetâneos: as poesias lírica e épica, a comédia, a tragédia, a oratória deliberativa, encomiástica e judicial, a fisiologia medicinal etc.; e os enfrenta mimetizando, criticando e transformando. (SANTORO, 2018, p. 404)

Para Santoro, se trata de “um duplo movimento”: “ora a crítica parece levar-nos à expulsão da poesia, pura e simplesmente substituída pela filosofia; ora, na elaboração teórica sobre a poética, o que se vislumbra é uma reforma dos gêneros poéticos orientada pela filosofia” (Santoro, 2018, p. 406). Com a expulsão da poesia, na verdade, se poderia vislumbrar “uma reforma dos gêneros literários orientada pela filosofia”.

<sup>75</sup> SANTORO, F. A Poética de Platão. In: CORNELLI, Gabriele & LOPES, Rodolfo. (org.). *Platão*. São Paulo: Paulus, Portugal: Coimbra Companions. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018, p. 403 - 416.



É pelas constatações acima referidas que Santoro passará a defender a existência disso que esse mesmo comentador chama de “uma teoria poética platônica”, no caso, exposta nos próprios diálogos platônicos. É nesse sentido que esse comentador reúne argumentos dos Livros II e III para situar o Livro X.

Para sustentar o seu argumento do livro X como “uma crítica ontológica”, Santoro traz a seguinte elaboração sobre a crítica platônica à *mimesis*:

A crítica platônica à μῖμησις continua para além da seleção do conteúdo e da forma, pois se aprofunda como uma crítica ontológica. Dizer que a poesia é imitação, para a teoria apresentada no Livro X da República, é também distanciar o seu ser duplamente da verdade, pois em primeiro lugar, plena de ser e realidade, está a verdade na ideia em si mesma de algo, sempre igual a si mesma. (SANTORO, 2018, p. 411)

Em primeiro lugar, plena de ser e realidade, estaria a ideia, sempre igual a si mesma; em segundo lugar estaria a capacidade da obra de Platão de, poeticamente, aninhar essa verdade. Santoro, para esclarecer exatamente o que seria essa ideia eterna, traz os exemplos do objeto produzido pelo artesão, e dos versos produzidos pelo poeta:

Se um artesão vislumbra esta ideia eterna e produz um objeto, este é gerado a uma certa distância da verdade, no mundo e no tempo das coisas que são produzidas e destruídas; e se um poeta canta nos seus versos o objeto, então este está afastado mais ainda da verdade, pois a representação poética é apenas feita das aparências (596e), de imagens e sons, não visando à coisa mesma, mas a como encantar e agradar o auditório. O poeta, sendo imitador, é um artífice de segunda categoria, o mais afastado da verdade, próximo aos prestidigitadores e ilusionistas, porque não produz mais do que sombras das coisas. Isto é uma afronta ao senso comum dos gregos, que, como já dissemos, cultuavam seus poetas como os mais sábios dentre os homens, porta-vozes de seu panteão tradicional e do conhecimento das virtudes. (SANTORO, 2018, p. 411)

Como “uma crítica ontológica”, o Livro X teria partido da filosofia como próxima à verdade para expulsar o poeta. Na interpretação de Santoro, seria em função de trabalhar com a “representação poética” feita de aparências que Platão conceberia que o poeta “está afastado mais ainda da verdade” do que um objeto produzido por um artesão que “vislumbra a ideia eterna”.

O que Santoro não deixa de notar, em relação à forma como Platão concebe a *mimesis*, é que a posição do Livro X perante a *mimesis* não é regra, mas exceção

na Obra do filósofo. Assim, a discussão sobre a pertinência da *mimesis* como objeto trabalhado pelo próprio filósofo também deveria levar em conta outras obras de Platão.

### 3.7.2 Stephen Halliwell

Halliwell é um dos poucos *scholars* vivos a se dedicar integralmente ao estudo da relação entre Platão e a arte. Um comentário exclusivo sobre a ambivalência entre pensamento e poesia, nomeada como ‘antiga querela’ entre filosofia e poesia oferece Halliwell em *Oxford Classical Dictionary* [5th edition, online] 2023, que, em razão de sua importância para o nosso trabalho, nós trazemos integralmente abaixo é capaz de comprová-lo:

O motivo do banimento (da poesia) retorna no Livro 10, onde Sócrates desenvolve uma crítica tripartida da ‘*mimesis tout court*’ (595c), agora condenando-a, em sua suposta superficialidade espelhada (596d-e), como duas vezes afastada do plano da validade filosófica verdade, como epistemologicamente sem valor (Homero não ‘sabe tudo’, contra seus admiradores, 598e), mas também como capaz, no que diz respeito a Homero e aos trágicos, de exercer domínio emocional sobre ‘mesmo o melhor de nós’ (605c), isso (os poetas fazem) ignorando o comando da razão e aproveitando a prontidão da alma para lamentar os sofrimentos da existência humana. Essa última passagem, que antecipa o idealismo alemão ao fazer da tragédia o veículo de uma visão de mundo possível, precede da famosa afirmação de Sócrates sobre uma ‘antiga querela entre filosofia e poesia’ (607b), mas essa afirmação é inclinada apologeticamente e colorida por um apego nostálgico à encanto sedutor da poesia. Toda a crítica de Sócrates está enraizada em uma estética emocionalmente conflituosa; o ‘amor’ por Homero é declarado no início (595b) e lembrado no final (607c-d). A relação da filosofia platônica com a arte mimética envolve rivalidade, não mera hostilidade; ([Longino], Subl. 13. 3-4 descreve Platão como preso em um antagonismo criativo com Homero.) (HALLIWELL, 2023, p. 03)

A poesia é criticada por “exercer domínio emocional sobre ‘mesmo o melhor de nós’”. Em proveito de uma idealização da alma, passível de ser espelhada por uma arte ideal, Platão teria se erguido. Acreditamos que o artigo deste importante tradutor do Livro X que é Halliwell traduz de uma forma a um só tempo concisa e contundente a essência da postura dos intérpretes que tomam a crítica à poesia realizada por Platão no livro X como uma crítica eminentemente endereçada à necessidade de uma refundação da arte poética com base da razão e

com base em uma outra poética, conforme cogitado por Santoro na crítica abordada logo acima.

A tradução comentada do Livro X da República realizada por F.S. Halliwell ainda será precisa na observação de haver uma semelhança entre a ontologia em jogo na R. X, e a ontologia presente no *Timeu*. Cito: “a concepção de fonte de sustentação racional do universo (presentes na astronomia e na religião do Livro X) é, além do mais, aparentada às noções de um divino “artesão do universo”, o Demiurgo do *Timeu* (Halliwell, 1988, p. 21). Para situar a citada parte da obra de Platão na Antiguidade, Halliwell pondera que as almas a quem Er no mito homônimo acompanha, depois de um milênio de punições ou recompensas

por suas vidas pregressas, estão agora na jornada até a escolha de suas novas vidas, ele e elas são apresentadas com a visão dos trabalhos da estrutura cósmica. Eles contemplam uma coluna de luz que liga o universo deixando-o reunido e que contém o fuso suspenso da Necessidade, cujas rotações movem as estrelas fixas, o sol, a lua e os planetas (616b - 17b). A perfeição deste sistema, com seus arranjos matematicamente especificados e suas razões, é completo pela ‘harmonia das esferas’ – a concordância musical produzida pelas Sereias que acompanham os corpos celestes (617b). (HALLIWELL, 1988, trad. nossa, p. 19)

Para realizar a crítica da poética clássica como sendo incapaz de pensar, Halliwell cita sete passos da República X. Vamos nos dedicar à maioria deles no próximo capítulo, em que visamos a oportunidade de provar que o Livro X pode ser uma obra escrita com a finalidade de fazer pensar a alma.

### 3.8 Conclusão preliminar

Critérios são sempre metodologicamente discutíveis. Os que foram aqui elencados supomos oportunos para o efeito de melhor distinguir o que no Livro X é possível de estar escrito. Os critérios que julgamos oportunos – de Platão poder ser tomado, em função do Livro X, como um autor ‘místico’, ‘moralista’, ‘médico’, ou ‘esteta’ – julgamos capazes de retratar a metodologia de pesquisa em curso. Com essa metodologia pretendemos enquadrar a nosso estudo no solo da pesquisa acadêmica contemporânea. Com esse critério metodológico, pretendemos conseguir evitar os pensadores que tomam o livro X como um mero exemplo para as suas especulações, que costumam ir para muito além do próprio Platão, e abordar apenas comentadores que estejam trabalhando exclusivamente

com o Livro X, ou que tenham atentado para esse livro como uma obra essencial para se tentar compreender o pensamento de Platão, e que, por isso, tomam o Livro X como merecedor dessa ‘atenção exclusiva’. Nosso paradigma é Havelock devido à nossa constatação de ser esse comentador um dos pioneiros, na tradição de crítica platônica, a tratar exclusividade do livro em questão.

## 4. A alma no Livro X da República

### 4.1 Introdução

Embora o Livro IV da República seja sempre uma referência quando o interesse é a psicologia de Platão, como em todos os outros assuntos tratados pelo filósofo, uma referência apenas não parece esgotar a compreensão do problema. Seja para pensar a natureza da alma e de suas partes; o número de partes da alma; as funções de cada parte da alma; os conflitos reconhecíveis entre essas partes; a localização de cada parte no corpo; os diversos impulsos, ou desejos, relacionáveis às distintas partes da alma, assim como a qual parte cabem maiores prazeres é oportuno recorrer a essa obra. A variação de terminologia usada por Platão torna evidente a complexidade do tratamento dado à sua psicologia.

À luz do livro X, algumas dessas questões se tornam ainda mais relevantes, por exemplo, a questão relativa ao desejo de cada uma das partes da alma; ao número desses desejos, suas funções e seus conflitos. É essa, em linhas gerais, a questão, para nós, mais relevante. Embora apenas a última – os desejos da alma, seus conflitos e seus prazeres sobretudo com relação ao corpo – venha a ser de interesse deste nosso trabalho, desejamos falar um pouco também sobre as demais questões. Saber como elas interferem na questão da alma tripartite no Livro X pode trazer luz para a questão da harmonia da alma como uma profilaxia possível para a alma. Isso pode estar relacionado ao modo como os Guardiões (*filax*) precisariam ser cuidados. Tratar-se-á de uma terapia.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> “Daí a importância da *nooterapia* no tratamento que provocava a higienização e reforma do ser humano como um todo. Havia assim uma busca incessante através do “conhece-te a ti mesmo”, de sorte que o homem despertasse para a realidade de sua essência. (...) as curas realizadas não eram atribuídas a medicamentos, mas sim a *metanóia*, ao juízo e a intervenção divina. (...) Partindo-se, ao que parece, do princípio de que a harmonia e a ordem divina exercem influência decisiva sobre a saúde física e psíquica do ser humano. Recomendavam aos doentes que “pensassem santamente”, estando, por isso, convencidos de que, quando a nossa consciência se mantém em estado de pureza e harmonia, o físico torna-se, necessariamente, são e equilibrado. E o que pode ser visto também em Platão, no *Banquete* (186 d.), pelas palavras do médico-filósofo Erixímaco.” KOCH, Scheila Rotondaro. Asclépio, o deus-herói da cura: seu culto e seus templos. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, Suplemento 12: 51-55, 2011. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revmaesupl/article/download/113567/111522/205427>>. Acesso em 10/05/2023, p. 53.

A primeira questão – relativa às partes da alma – diz respeito também a uma variação da terminologia utilizada por Platão para caracterizar cada uma das partes indicadas nos Livros IV, XI e X. Surgem diferentes terminologias, em cada livro, seja para cada uma das partes da alma, às funções da alma, seja para as funções do corpo. No quesito ‘aprendizados do/com o corpo’ o poder de discernir, o *logos*, a palavra, que nomeia essas partes e funções aparece como um problema desde o início na República. A segunda questão, relativa ao número das partes da alma, também se relacionaria com o entendimento de Platão a respeito do sejam as chamadas ‘prazeres da alma e partes do corpo’.

Nosso trabalho por isso será centrado nas caracterizações das funções desempenhadas por cada uma das partes da alma a partir do desejo de cada uma dessas partes. A variação terminológica gera dificuldades que buscaremos enfrentar. Um dos problemas recorrentes no âmbito da variação terminológica se refere à: (1) identificação de haver diferentes prazeres para cada uma das partes da alma; (2) associação variável entre a nomenclatura atribuída à cada parte da alma e a função correspondente. Essa dificuldade de estabelecer-se a relação adequada entre o desejo e a função realizada por cada parte da alma e o seu nome aparece como profundamente envolvida com uma discussão, ou um entendimento de quantas partes Platão atribuiria à alma.

Em algumas passagens, Platão chega a mencionar haver apenas duas partes da alma. Sugere, com este ato, a disposição de haver uma alma bipartite. As vicissitudes atreladas à noção de haver uma parte legal, obediente, e uma parte ilegal, desobediente, teria levado Platão a supor a existência de uma terceira parte da alma. Assim, ainda no Livro IV, é apresentada a descrição mais detalhada da alma, e, claramente, as três partes são mencionadas.

Somos levados ao desejo de tornar patente os benefícios da alma tripartite. De forma sintética, a diferença entre uma alma tripartite, e uma bipartite seria a diferença entre ‘o que pode gerar saúde, e o que geraria insalubridade’. Dentre as preocupações que Platão resume na seguinte premissa “o que é saudável, gera saúde, e o que é insalubre, doença” (R. IV, 444c8) encontra-se nisso a preocupação sobre o caráter tripartite, ou bipartite da alma. Investigar a hipótese de que uma organização da alma melhor, no caso, a tripartite como mais saudável que a bipartite, esteja na R. X é o objetivo deste capítulo.

Thomas Robinson talvez tenha sido, dentre os intérpretes estudados, o que mais se dedicou ao mapeamento da questão da alma em Platão. Foi capaz de nos mostrar que, na República, outras questões se acrescentam àquela do número de partes da alma. Conforme ele, Platão teria apontado, por exemplo, o problema de uma variedade de impulsos que podem ser reconhecidos na alma, e isso independente da alma ser tomada como bipartite, ou tripartite.

Robinson chamará a nossa atenção para a questão da ampliação do tratamento oferecido, desde a República I, à questão dos prazeres do corpo e dos prazeres da alma, e o tratamento dado à questão do que ele ainda chama de ‘impulsos que buscam prazer’ com base no Livro IX. Para mostrar esse processo de complexificação do tratamento dado à alma, esse autor dirá ainda, comparando as teses platônicas da R. I e da R. IX que

há mudanças importantes no ar. Já em 328d2-4 [República I] é feita uma distinção entre ‘os prazeres do corpo’ e ‘os prazeres da boa conversa, e mais tarde as ‘partes’ da alma, bipartida ou tripartida, são expressas como, em seu novo disfarce, de parte ‘amante da sabedoria’ (*filo-sophon*, 581b9), parte ‘amorosa da vitória’ (*filo-nikon*, 581b2) e ‘a parte amante do dinheiro’ (*filo-cremáton*, 581a6) provavelmente melhor descrita como ‘impulsos’ da alma, em vez de partes. (ROBINSON, 2018a, p. 55-56, acréscimos nossos entre colchetes).

Propõe-se a distinção entre ‘prazeres do corpo e prazeres de uma boa conversa’. Nisso prenunciada uma possível diferença entre os prazeres do corpo e os da alma? Poder-se tomar os prazeres de uma boa conversa como superiores aos prazeres do corpo – tratar-se-á de uma atitude lida como superior por Sócrates. Haveria uma tendência natural dos “prazeres do corpo”, com a idade, virem a desaparecer. Cito: “é bom saberes que quanto mais me abandonam os prazeres do corpo, tanto mais sinto crescer a necessidade de conversar e a alegria que esses colóquios proporcionam.” (R. I, 328d2-4)

Assim, no pórtico da República (R.I), inscrito ainda o seguinte: que, para se poder ler a diferença entre os ‘prazeres’ do corpo e os prazeres de uma boa conversa, é preciso que a alma possa, antes, aprender a dar ‘ouvidos’ apenas à parte inteligente da alma. Se o problema, como veremos desenhado nos Livros IV, IX e X, com perdão pela licença poética, sejam as ‘irascibilidades’ e as ‘concupiscências’ da alma, a resolução desse problema poderá, ou não, assentar na boa conversa sobre a qual nos fala Sócrates? Para saber isso, precisamos “da

parte que pode saber”. Em outras palavras, para ser provada a distinção entre ‘corpo e alma’, o elemento divino precisa estar naturalmente preservado. Assim Platão justificará a tese da alma tripartite: como uma proposta voltada para uma política de gestão dos prazeres onde a alma possa ser eternamente feliz. Para tanto, é preciso que ela consiga bem organizar isso que aparecerá dividida em três partes, a saber, a própria alma dividida em racional, irascível e apetitiva.

Ainda no âmbito das questões relativas à relação entre alma e corpo, Robinson vai tematizar até a questão de se, após desencarnar, a alma vem a continuar, ou não, tripartite. Esse comentador chega a estudar a questão do desejo (*epithymia*) de deus, e isso tanto com base no *Político* (desejo de mudar o movimento do mundo)<sup>77</sup> quanto com base no *Crítias* (desejo de *Possêidon*, Cri., 113c). Por meio dessas pesquisas, Robinson poderá alcançar que a alma dos deuses também possa ter que obedecer à lógica tripartite como concebida por Platão. Essas pesquisas se encaminharão para provar como e porque não estaria em jogo, na proposta de alma tripartite de Platão, uma ‘condenação dos prazeres’. Se até os deuses têm *epithymia*, é porque essa parte da alma também pode ser divina. Para se alcançar esse valor, e o seu poder ser, além disso, pode ser que se precise de um saber *a priori* sobre como se lidar com o próprio desejo. Porém, os aprendizados sobre como lidar com os desejos também pode ser que advenha da experiência.

Essas preocupações, nos parece, precisam fazer parte dos planos de quem venha a governar a cidade ideal. Para pensar a tese da alma tripartite como corporificável, ou não, Robinson se voltará também para o *Fedro* e o *Timeu*. Nós aqui não temos a pretensão de explicitar outra tese que não a tese da alma tripartite, em nenhuma outra obra que não o Livro X da República. Apesar de considerarmos interessantes as questões levantadas por Robinson em cada uma das obras citadas, pensá-lo exigiria extrapolarmos o escopo de nosso trabalho, que, mais uma vez, busca se voltar apenas para o Livro X.

<sup>77</sup> Robinson, em *Psicologia da Alma*, critica enfaticamente a versão da tripartição da alma do Livro X, e chega a comentar o desejo ‘congênere, ou inato’ (ἐπιθυμία σύμφυτος, *Político*, 272e) (*apud*. ROBINSON, 2018a, p. 26) de deus, já no *Político*, como o desejo que faz deus desejar trocar o sentido do movimento do mundo. Para que o mundo possa girar na ordem, ou no movimento atual, em que as almas vêm a poder se lembrar das reencarnações passadas, houve, antes, o desejo (*epithymia*) disso vir a ser como agora acontece. Talvez se possa dizer respeito da *epithymia* como algo tão divino, no homem, quanto a própria inteligência noética. Mas desconfiamos que isso que seria ter uma *epithymia* “curada”, isto é, tornada divina, se restrinja aos homens que vivem ‘no comum’ em harmonia, isto é, no regime comunitário descrito como ‘dos Guardiões’ em harmonia.



Neste capítulo de nossa tese buscamos expor as caracterizações da alma nas Repúblicas *IV*, *IX* e *X*, e isso a fim de defender que a tese da tripartição seja colocada no seu último livro, a República *X*, como um tema importante. Segundo conseguimos rastrear, nos seguintes livros, e passos da República, a tese da alma aparece dividida em três partes de forma nítida: no livro *IV* onde, conforme já referido, se chega também a cogitar a hipótese de haver apenas dois princípios – um racional (R. *IV*, 439d), e um irracional (ἀλόγιστος, R. *IV*, 439d7) que norteariam a alma. Em seguida, no mesmo livro, somos levados a cogitar um terceiro princípio (R. *IV*, 439e3-4), nomeado θυμός. Já no livro *V*, após a afirmação de que haja mulheres médicas por natureza (R. *V*, 455e6), a parte irascível receberá mais destaque (τὸ θυμοειδής, R. *V*, 456a). Na R. *VII*, após uma explanação sobre a “unidade em si mesma” e o “voltar-se<sup>78</sup> para a contemplação do ser”, a parte racional terá destaque (λογιστικός, R. *VII*, 525a9). Já no Livro *IX*, lê-se uma caracterização bem distinguida da alma tomada como a ‘parte mais nobre’ (R. *IX*, 590c3). Sobre o caráter desarmonico da parte apetitiva da alma nos falam os livros *IV* e *IX* (R. *IX*, 580e). Já quando o terceiro princípio (θυμός) é apresentado pode observar-se uma disponibilidade da parte traduzida como irascível para atender tanto à parte concupiscente (τὸ ἐπιθυμητικόν, R. *IV*, 439e5), quanto à razão (R. *IV*, 440b3). Aquilo que poderia ser uma solução – a saber, a parte irascível se unir à parte racional para, juntas, enfrentarem a parte mais violenta da alma, a saber, a concupiscente – termina não sendo uma solução definitiva, apenas provisória, pois a oposição entre as partes da alma, depreende-se, terminará por acirrar, ao postergar, a tendência das partes da alma a entrarem em conflito. Sem uma transformação da parte concupiscente da alma, de concupiscente a temperante, por isso, há a tendência do conflito entre as partes da alma de se perpetuar.

Embora haja três partes destacadas, apenas uma será referida como correndo, na cidade, o risco de ser destruída. Sobre isso que nomeamos como um risco ‘de vida’ – a destruição da parte divina da alma – em R. *X* é dito que os poetas visariam. A relação entre a poesia e partes da alma, que leremos neste capítulo com base no passo 606d, visaria atingir, na verdade, a parte concupiscente da alma. Com a vigilância ‘natural’ da parte divina, a parte desiderativa, por hábito, não obteria o seu prazer. Logo, essa parte da alma se

<sup>78</sup> μεταστρεπτικός, R. *VII*, 525a1 (voltar-se em outra direção).

revolta em busca de conseguir obter os seus prazeres. A parte concupiscente se voltaria contra a parte racional, em busca de destruir sua vigilância. Platão, defendemos, endereça dessa forma sua crítica à poesia: a *mimesis*, visando atingir a parte concupiscente da alma, terminaria por atingir a parte racional. A princípio, poder-se-ia arguir que a poesia não é tanto o problema, pois a arte poética não visaria destruir a parte divina da alma, mas apenas excitar a parte concupiscente. De outra forma, a poesia atingiria a parte divina da alma “sem querer”. Mas isso será tomado como um argumento suficiente para a necessidade de expulsarmos a poesia. De início, compreende-se que já haveria uma tendência da alma a autonomizar-se, ou “deixar a rédea solta”, conforme imagem do *Fedro*; há que se observar assim o perigo que a poesia representa: com ela, compreende-se que se tornaria definitivamente impossível o governo da cidade ser posto sob a liderança de um filósofo.

O maior problema partiria disso: do risco que corre a parte racional de ser continuamente assaltada pelas outras duas partes da alma no afã de realizar, cada qual, o seu prazer e o seu desejo, a despeito do desejo e do prazer da parte inteligente da alma. As partes particulares, sobrepujando a parte divina, levariam à desmedida (*hybris*) que se apresenta como capaz de destruir o governo da alma como um todo. Como as duas partes da alma ‘revoltadas’ não são inteligentes, será preciso “amansá-las”. Isso quer dizer compreender como e porque elas visam apenas o seu desejo, e costumam, para obter satisfação, desprezar a parte racional. E que, sob a égide da poesia, logo a alma se tornaria ímpia. A alma, sem a sua parte divina íntegra, cada vez menos satisfação passa a obter. Como uma criança mimada, a alma passa a não conseguir se reconhecer. Em outras palavras, com o fito de satisfazer o desejo concupiscente, e o prazer irascível, a alma é levada a ficar grosseira, isto é, progressivamente sem razão, e mesmo sem senso. Em outras palavras, quanto mais irracional, mais a alma se voltaria para a realização exclusiva dos prazeres irracionais. Ao contrário, quanto mais racional, mais afinada com a realização de prazeres racionais, que são de ordem mais intensa porque divina, e assim por diante.

O pensamento sobre como colocar a alma nos trilhos para que ela possa obter satisfação na realização de seus desejos condiz assim com o ato de investigar como começar um ciclo de prazeres que são mais intensos, porque divinos. A parte irracional da alma, porém, deduz o oposto disso. Isto é, vai

deduzir que porque racionais, no *logos*, ou ainda dialógicos, os prazeres virão a ser *menos* intensos. De Platão deduzimos que, quanto mais diálogo, melhor, já que o diálogo pode nos permitir reconhecer em nós a divindade. Isso que, inclusive, condiz com a premissa de que, em virtude de nossa condição mortal, os prazeres passarão a ser maiores. Sob a égide não da poesia, mas da *sophia* conquistável via filosofia, alcançaria assim a alma o seu maior prazer.

Para tanto, talvez seja necessária uma conversão, ou mesmo um milagre, nas palavras de Platão, de “uma intervenção divina” capaz de tornar patente, para todas as partes, mas sobretudo para a parte concupiscente, a verdade, qual seja: de que seja infinita e eternamente melhor, ao invés de uma vida voltada para a realização apenas dos desejos do baixo ventre, uma vida voltada para o autoconhecimento capaz de levar a alma a se dar conta da sua divindade como um todo indissociável em partes. A alma como um todo passível de se tomar, a si mesma, como eterna: eis o desafio que tomamos como do filósofo em *Kallipolis*.

No mesmo âmbito das questões envolvendo a origem terminológica dos fenômenos que competem não apenas à alma, mas também ao corpo, julgamos oportuna, ainda nesta introdução, trazermos uma prévia da forma como se daria a classificação das partes da alma nos Livros IV, IX e X. Designada pelo termo ‘*logistikón*’ no Livro IV, seria também a parte racional da alma associada com a terminologia do *nôus* presente tanto no livro IV (R. IV, 431c5) quanto no livro VI (R. VI, 510b2), isto é, na famosa passagem da Linha Dividida (R. VI, 509d-511e). Ao caracterizar os objetos inteligíveis (*ta noeta*), Platão os associaria, nessas duas obras, ao *nôus*, sugerindo, desse modo, o ‘ato do pensar’ como passível de ser nomeado, e como tendo um desejo e um prazer próprios, a saber, o do pensar capaz de se voltar para o eterno, universal e, se possível, atemporal *nôus*. Já no âmbito das passagens onde o termo ‘*logistikón*’ (R.X, 605b5) aparece, pode ser notado que Sócrates parece buscar, nesse termo, um termo que pudesse trazer harmonia às três partes da alma. Será da palavra, do *logos*, segundo conseguimos interpretar, a responsabilidade de organizar a alma para que ela possa viver sem conflito. Mesmo a música chegará a ser vista como ‘posterior’ à palavra, e será tomada como devendo se adaptar ao discurso (*logos*) em R. IV, 400a, e 400d. Para

farejar<sup>79</sup> o porquê da supremacia da palavra discursiva seremos levados a ler também as considerações de Robinson sobre a tese da tripartição da alma inscrita no Livro IX, onde a imagem da hidra nos permite conceber a parte apetitiva como um monstro multicéfalo. Assim como o Livro X se volta para a crítica sobre haver uma parte da alma, no caso, a desiderativa, que *não* consegue obedecer à fala, ao *logos*, por continuamente desejar entrar em conflito. Nomeada pelo termo *alogistikon* (R. X, 604d9-10, p. 811), por isso, essa parte da alma será muito questionada. Não é um ponto pacífico de forma alguma, dentre os intérpretes, à qual parte da alma exatamente Platão esteja se referindo com o termo *alogistikon*. Dois dos intérpretes neste capítulo abordados – Ivana Costa e Burnyeat – irão se voltar para a interpretação do passo 604d a fim de entender ao que Platão estaria se referindo com essa terminologia. Voltaremos a essa questão adiante.

## 4.2 Alma tripartite segundo o Livro IV

É para tentar esclarecer se haverá, ou não, uma hierarquia cujo teor seja de base ontológica que julgamos importante trazer a concepção do Livro IV, sobre as condições ‘naturais’ da cidade (*kata physis*). Segundo a *physis*, a cidade feliz, assim o é, porque mantém: uma hierarquia tripartite – inclusive, no Livro IV, há a uma ‘mentira útil’<sup>80</sup> a exemplo da divisão entre classes (de ouro, de prata e de bronze); a divisão entre governantes e governados (R. IV, 431e) que ‘não fogem da verdade’; rigorosamente as prescrições do Oráculo (R. IV, 427b-c); e, finalmente, que mantém seus guardiões, de ambos os gêneros, educados em matéria de ginástica e de música. Também a analogia entre alma e cidade é colocada nesses termos – diz Sócrates: sendo correto admitir que, cada um, tendo na sua alma “estas mesmas formas” (*eide*) da cidade (R. IV, 435c5), receberá, nas partes de sua alma, os mesmos nomes correspondentes àquelas das partes da cidade, quais sejam – ‘uma parte temperante, outra corajosa e outra sábia’. Ainda é dito, sobre as funções que cada uma das três classes de cidadãos desempenha que seja imprescindível a independência entre elas. Se nenhuma das partes se

<sup>79</sup> Para acesso a etimologia voûς como atrelada ao ato olfativo de farejar: FRITZ, Kurt von. *NOYΣ, NOEIN and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*. Part I. From the Beginnings to Parmenides. *Classical Philology*, 223-242, vol. XI, outubro de 1945, p. 223.

<sup>80</sup> Interessante notar que apenas os governantes da cidade ideal poderiam saber que se trata de uma ‘mentira útil’.

imiscuir nas atividades uma da outra, a cidade será justa. Assim, a ideia de justiça aparece como condicionada à separação de partes e tarefas (R. IV, 435b). Em outras palavras, no governo ideal, é preciso deixar a hierarquia da *polis* bem delimitada: cada uma das três classes que compõem a cidade deve ser de tal modo que não interfira nos afazeres das outras (R. IV, 434b). Assim, chegamos a lembrar que, sobre isso que Platão nomeia como uma “classe particular de desejos, aos mais imperiosos dos quais damos o nome de sede e de fome” (R. IV, 437d), é dito não poder, sob nenhuma hipótese, estar no comando da cidade. Caso contrário, de “nenhum jeito haverá repouso” (R. IV, 436e6). Parece fazer parte da natureza humana o conflito, assim como a sua resolução. Enquanto a alma não obtiver uma transformação – de certa forma prevista na nomeação das virtudes temperante, corajosa e sábia, através e a partir da implementação disso que veio a ser denominado de justiça (*dike*) – ela não obterá repouso. Nesse sentido, a solução provisória, onde o desejo é controlado pelas outras duas partes, exatamente como parece dizer Sócrates ao afirmar que quer moldar um ser cósmico que tenha “domínio sobre os prazeres, o que em geral se define pela expressão ‘Ser senhor de si mesmo’” (R. IV, 430e7-8) não deixa de ser exatamente isso – uma solução provisória. O conflito da alma tende a se mostrar inarredável enquanto o desejo atua. Aparentemente, é uma solução – a parte racional “amordaçar” a parte desejante – porém essa solução, a longo prazo, terminaria por acirrar o problema, já que a natureza da parte desejante é, por definição, mais forte do que a natureza da parte racional.

O problema já colocado junto à enunciação da tese da tripartição da alma no Livro IV é que as partes da alma costumam entrar em conflito. Será sobretudo quando a parte desejante (*epithymitikon*, R. IV, 439e5) age sem levar em conta as outras duas partes da alma que é dado ao conflito a chance de tomar o governo da alma.

Para ilustrar esse tipo de situação Sócrates conta a história de Leôncio, filho de Aglaion, que, ao perceber cadáveres estendidos perto do carrasco, teria sentido, ao mesmo tempo, desejo e repugnância. Ele até tenta se desviar. Dominado pelo desejo, conquanto, Leôncio é levado a abrir os olhos e, correndo para os cadáveres, bradar para os próprios olhos: “fartai-vos deste belo espetáculo!” (R. IV, 440a2-3).

A suposição de Sócrates é que cabe às outras duas partes da alma (*alogistikon*, a quem cabe o comando [*arché*], porque ela é sábia; e a *thymoeide*, a quem cabe obedecer e apoiar a parte racional [441e]), estando em harmonia, governar a parte do desejo (*to epithymitikon*), e evitar que essa parte se levante em rebelião, procurando apossar-se da alma toda (R. IV, 442a-b). Como já referido, porém, trata-se de uma solução provisória: o problema é também que, sem a filosofia, as doenças causadas pela falta de repouso de uma alma conflituosa tendem a aumentar em número ao longo do tempo (R. IV, 436e6). O bem, o que seria, no caso, a redução do desejo à cognição ou razão, se não ao próprio conhecimento<sup>81</sup> não parece surgir como uma possibilidade para a alma conflituosa, ao menos não pelo que entendemos. O bem, além disso, seria colocar a cidade sob a liderança da justiça que leva a saúde.

Desde o Livro IV lemos nos seguintes termos a proposta de entrelaçamento de justiça e de saúde. Junto ao passo 444d se coloca a questão acerca da necessidade de que haja *a diferença* entre justiça e injustiça pois ‘seguir a natureza’ (κατὰ φύσιν) e produzir a justiça é fazer as coisas na alma dominarem ‘conforme a natureza’ (κατὰ φύσιν); deduz-se que o oposto, ao contrário, seja ‘contra a natureza’ (παρὰ φύσιν). Assim vemos, com a psicologia da alma tripartite, se desenvolver uma política do que se organiza para a manutenção da saúde da cidade. Abaixo, integral, cito o passo 444d:

– Produzir a saúde é fazer as coisas no corpo dominarem ou serem dominadas umas pelas outras conforme a natureza, já a doença é comandarem ou serem comandadas umas pelas outras contra a natureza. – É sim! – Então, eu disse, produzir a justiça é fazer as coisas na alma dominarem e serem dominadas umas pelas outras conforme a natureza, já a injustiça comandarem e serem comandadas umas pelas outras contra a natureza, não é? (apud. e trad. PITOMBO, 2018, p. 105, R.IV, 444d)<sup>82</sup>

<sup>81</sup> Segundo Maura Iglésias (1998, p. 25) no *Protágoras*, “a *redução* de todas as virtudes a uma só *virtude*, o *conhecimento*. (...) definida como ‘o conhecimento do que é e do que não é *temível*’ (360d) condiz com a consagração ou destinação do conhecimento à realização de virtudes. Nos diálogos aporéticos é possível encontrar as seguintes teses: i) que nenhum homem faz o conflito deliberadamente, isto é, sabendo que o conflito é conflito ; ii) que o homem sábio é o homem justo; iii) que o homem sábio é o homem feliz; iv) que não existe a ἀκρασία (fraqueza da vontade)”. Já no Livro X, há a essa certeza se opõem o homem compreendido como passível de ser injusto, fazer o conflito deliberadamente, e isto inclusive ‘sabendo que o conflito pode ser pensado como o início do mal.’”

<sup>82</sup> PITOMBO Bacelar, Agatha. Tragoidíai: cantos de cura? Representações da doença nos cultos dionisiacos e em tragédias de Sófocles. Tese. Brasília/DF. 2018.

É dito sobre as “coisas na alma” que é preciso estarem, pela justiça, comandando e sendo comandadas *conforme a natureza*. Isso para que haja saúde. Mas o que se concebe como sendo as coisas do corpo dominarem e serem dominadas ‘conforme a natureza’? A princípio, pode ser que signifique ‘subserviência’ das partes menos inteligentes à parte inteligente. Ao menos, essa parece ser a leitura de grande parte dos intérpretes analisados: dizer que a virtude das partes da alma nomeadas *thymos* mas sobretudo *epithymitikon* resumir-se-ia a poderem essas partes se postarem *obedientes*.<sup>83</sup> A parte inteligente também precisaria obedecer, mas tão somente às ideias. Conforme visto no capítulo três desta tese, não se trata de uma unanimidade entre os intérpretes.

Representante dos intérpretes que consideram a alma tripartite como uma solução para a injustiça na cidade, Alice Pitombo destaca a contribuição platônica para a questão do canto como capaz de curar em sua tese de doutorado sobre os cantos de cura na tragédia. Apesar de não se colocar como uma platonista, as considerações da pesquisadora são aqui oportunas por girarem em torno, justamente, da atribuição de um poder de cura à alma tripartite. Pitombo, estudando os cantos de cura da poesia clássica, quis destacar as descobertas platônicas quanto ao que chama de ‘divisão simultânea das capacidades tanto da alma quanto da cidade’. Cito:

Tal como os habitantes da cidade se dividem em três grupos definidos por suas respectivas funções – o governo, o exército e a produção de bens – **a alma também** se divide em três espécies que são, simultaneamente, capacidades – a racional (λογιστικόν), a impulsiva (θυμοειδές) e a desejosa (ἐπιθυμητικόν) (apud. e trad. PITOMBO, 2018, p. 104/105, R. IV, 440e-441c)

Desejando defender a analogia entre a tripartição da alma e a tripartição da cidade como passível de ser lida como uma estratégia política, isto é, retórica-filosófica criada pelo filósofo, lemos com simpatia a citação trazida por Pitombo. O fato de a obra a República tratar de política; e, mais precisamente, da justiça que pode ter lugar quando o governo da *polis* se pautar pela justiça, é o que nos faz defender o teor político da tese da alma tripartite como uma solução para a desarmonia da alma da *cidade* que não ideal. Isso que faz com que a seguinte

<sup>83</sup> VILTANIOTI, 2015, p. 148. Esse comentário de Viltanioti acerca da virtude da parte desejosa como sendo unicamente de ‘prestar obediência’ encontra-se calcado nos passos R.IV, 442a–b, onde o perigo da rebelião da parte desejosa da alma é aventado.

pergunta se torne oportuna: Quando Platão coloca Sócrates falando em ‘saúde’, ‘justiça’ e ‘alma’ seriam, talvez, essas noções tomadas como Ideias capazes de arregimentar o corpo, como um todo indissociável? Supomos ser preciso vermos como as funções da cidade devem harmonizar-se, e como as partes da alma devem poder ser tomadas, simultaneamente, como capacidades da alma. Com base na analogia entre cidade e alma (R. IV, 435e), podemos supor que a parte concupiscente da alma, de alguma forma, possa talvez sentir, ouvir, no sentido de ‘farejar’, ou ainda ter a experiência de ter sua capacidade de ter prazer e obter satisfação aumentada quanto mais possa obedecer à palavra trazida pela parte racional.

Além do mais, a experiência conquistada pela parte apetitiva, deduzimos, talvez também possa surgir negativamente, isto é, tendo por base aquelas sensações que não gerariam satisfação. Haveria, nas relações injustas, tal como considerado no Livro IV, injustiça, e isso tanto na alma quanto na cidade. Isto quer dizer – o oposto da justiça. Que as respectivas funções dos habitantes permaneçam em conformidade à tripartição da cidade – ‘onde governo, exército e produção de bens’ é o desejo expresso por Sócrates.

Para tanto, tratar-se-á, segundo escrito, da capacidade de mantermos a analogia nisto também: cada parte não pode intervir nos “negócios” das outras. É nesse sentido que, para cada uma das partes, “fica estabelecido que, na cidade, a justiça<sup>84</sup> consiste no *comum acordo* para que cada um se ocupe do ofício que lhe é próprio e não intervenha nos negócios alheios.” (apud. e trad. PITOMBO, 2018, p. 104, R. IV, 433a). Essa condição da cidade feliz, que veremos reiterada no R. IX, parece ter o peso de uma lei, já que “a mistura das três classes e o exercício simultâneo das respectivas profissões ocasionam prejuízo vultoso para a cidade, o que pode ser denominado crime (*kakourgia*)” (R. IV, 434b-c).

Esse crime ainda será referido, e destacado, por oposição à “harmonia musical” referida como justa. Sobre as partes da alma ainda é dito serem voltadas para a manutenção da alma como una: “tal hierarquia, comparada a uma harmonia musical, é tida por assegurar, no indivíduo justo, a ligadura entre as três partes da alma ‘tornando-o completamente uno a partir da pluralidade’ (R. IV, 443e)”. (apud. e trad. PITOMBO, 2018, p. 105). A comparação com a harmonia musical é

<sup>84</sup> Trata-se de um injustiça que leva Sócrates a terminar sua arguição com uma pergunta retórica. Cito: “ao mais grave crime contra sua própria cidade, não dás o nome de injustiça (*adikia*)?” Idem.



perfeita para localizar a hierarquia entre as partes da alma – cada parte corresponderia à cada um dos três acordes da chamada escala pitagórica.<sup>85</sup> Se as ‘três partes da alma reunidas são tomadas como capazes de tornar o indivíduo em um ser completamente uno a partir da pluralidade’ ainda resta saber como exatamente isso teria lugar’. Os benefícios da alma tripartite são, conforme vemos, muitos: tomada como ‘justa’, já que ela visa garantir, “no indivíduo justo”, a ligadura das “três partes” em um todo “uno”, essa tripartição visa organizar mesmo a alma como um todo capaz de se manter íntegro.

Porém, é preciso ainda saber como prevenir além de remediar, afinal, a tendência da alma que é se desarmonizar. Levada à injustiça, entendemos ser preciso que a alma tenha o apoio da filosofia para poder se re-harmonizar. Entendemos que, sem estar em busca de sabedoria, a alma sempre tenderá à injustiça.

Retomando: as ideias tomadas queridas ou amadas como essenciais para se ‘alinhar’ as três partes da alma, mas que talvez nunca alcancem, ou alcancem apenas insuficientemente essa proposta de alinhamento, são justiça e saúde; porém, pode ser que as partes da alma tomadas como irracionais não obedeçam nem mesmo à busca por essas Ideias. Daí, o retorno à bipartição da alma. Perdida entre realizar o desejo irracional, e o racional, termina por advirem, nela, conflitos. Participar de uma ideia talvez signifique compreender o seu caráter eterno.

No caso da transformação referida como possível já no livro IV, em que cada parte da alma ficaria responsável por uma virtude, as ideias não nos parecem definitivamente suficientes para promover o alinhamento da tripartição da alma em proveito da justiça. Além disso, até mesmo a posição que consiste em ter as ideias como eternas e as imagens como ‘ontologicamente’ distintas, e inferiores (acreditamos que aqui resida o problema) das ideias, *não* procede. Ao menos não inteiramente: na medida em que se puder compreender a *mimesis* como fonte de conhecimento em Platão poder-se-á compreender o ‘lugar’ das sombras na

---

<sup>85</sup> Assim como com Pitágoras seriam três acordes, que, reunindo-se formariam dez, isso ao menos se concordamos com o que é dito pelas pesquisas de Viltanioti, que busca seguir ao pé da letra os apontamentos platônicos em proveito da tentativa de vislumbrar a relação entre a escala pitagórica e as três partes da alma como pautada pela busca da harmonia da alma. (VILTANIOTI, 2015, p. 144 e 149, em especial nota 72). Sobre isso: R. IV, 443d6-7.

filosofia platônico-socrática como não sendo de subserviência, mas de complementaridade, ao menos assim supomos.

Para a *epithymia* ceder lugar à temperança (*sophrosyne*); o *thymoides* precisa ceder espaço à coragem (*andreia*); e o *nous* ceder espaço à sabedoria (*sophia*) (R. IV, 432a.). É precisamente *porque* o alinhamento das partes da alma condiz com um aumento da capacidade de participar da verdade (R. IV, 426b) que o *ethos* (costume, hábito) que assinalamos como uma ‘coragem de verdade’ é fortemente recomendado. Isso surge demarcado pela diferença entre ‘alcoólatras que se recusam a enxergar a verdade, e aqueles abertos para a disponibilidade de se evitar o ato de beber’. Para parar de beber, o alcoólatra precisa, primeiro, assumir o vício. Concebe-se que a virtude de se beber com prudência só pode surgir após a assunção da verdade. Com a filosofia, pode-se chegar ao repouso de uma alma capaz de pensar.

Nossa exposição da tese da alma tripartite do Livro IV guiou-se pelo passo R. IV, 426b, junto ao qual descobrimos a necessidade de que haja o costume, ou hábito (*ethos*) de se falar a verdade, designada como coragem de verdade. Junto ao passo R. IV, 433a, observamos a obrigação de que cada classe realize exclusivamente o seu ofício. Em R. IV, 434c2, vimos ser designado como crime (*kakourgia*) a burla da obrigação de seguir o que exclusivamente compete ao ofício de cada classe ou parte da alma. Já junto ao passo R. IV, 435e1, vimos ser estabelecida a analogia (‘homologia’) entre a alma e a cidade.

Em R. IV, 432a, lemos a tese de que seja possível a transformação da alma de desarmônica em harmônica. Junto ao passo R. IV, 443e, lemos ser reiterada a necessidade de se seguir a hierarquia entre as partes da alma. Finalmente, junto ao passo R. IV, 444d, abordamos a diferença entre justiça ‘conforme a natureza’; e a injustiça ‘contra a natureza’.

Até o passo o 444d, onde a questão acerca da diferença entre a alma com justiça e a com injustiça é mais destacada, a tripartição da alma é pensada como análoga à cidade, por sua vez, tomada como uma estrutura social onde a tripartição das classes se mostra como um ideal a ser seguido.

### 4.3 Alma tripartite segundo o Livro IX

Como referido logo no início deste capítulo, a tese da alma como tripartite tem seu *locus* central no Livro IV. Porém as três partes da alma aparecem também distinguidas enquanto tais em outros livros da República. No Livro IX (580d-e), há a afirmação de que “assim como há três partes, há também três espécies de prazer, cada prazer peculiar a cada parte” (R. IX, 580d7-8). Para Iglésias, a consideração sobre as três diferentes espécies de prazer<sup>86</sup> é capaz de tornar claro “que a razão não é uma função distinta do desejo, mas é ela própria fonte de desejos que lhe são próprios. Na verdade, a tripartição da alma é uma tripartição dos desejos.” (IGLESIAS, 1998, p. 31). Para entender a organização dos prazeres da alma, que não nos parece evidente, é preciso entender como e porque a parte racional será conferido um desejo que lhe é próprio.

Em R. IX, 588c-590a, retoma Sócrates a descrição do conflito das três partes da alma a partir da observação da existência de um conflito entre as três seguintes entidades: um leão, um monstro multicéfalo (R. IX, 589b) e um pequeno homem. Essas imagens interpretamos como sendo, respectivamente, relativas à parte irascível da alma (leão), à parte concupiscente (monstro), e a parte destinada ao *voûç* ou pensamento (pequeno homem). Se o pequeno homem representa a parte racional, para pensar a questão do desejo da parte racional, podemos começar por investigar qual seria o desejo desse pequeno homem.

Sócrates, de início, no entanto, solicita o oposto disso: isto é, que sejamos capazes de distinguir, dentre as três partes da alma, aquela que seria voltada para a injustiça. Poder-se-ia interpretar que Sócrates estivesse se referindo ao monstro. Porém, o filósofo solicita que seja procurado quem “afirmou que, para o homem (o pequeno homem que tomamos como representante da parte racional da alma) que é útil cometer injustiça, e prejudicial ser justo”. Sócrates solicita que se diga a esse ‘ser’ que defendia que a justiça seja a vontade do mais forte,<sup>87</sup> que a vontade

<sup>86</sup> Sobre isso, cito Iglésias: “O contraste entre razão e desejo não é o mesmo da teoria moderna, embora isso não venha explicitado até o livro IX da *República*, onde Sócrates afirma que ‘assim como há três partes, há também três espécies de prazer, cada um peculiar a cada parte, e assim também com os desejos’ (580d7-8).” (IGLESIAS, 1998, p. 31).

<sup>87</sup> É Trasímaco quem, ainda no Livro I (336a) afirma ser a justiça a conveniência do mais forte. Porém permanece uma questão para nós se quem terá afirmado “ser útil cometer injustiça e prejudicial ser justo?” seja Trasímaco apenas. A tese da justiça como o governo do mais forte é uma tese de Cálicles. É dito, ainda, que, se o ideal da cidade for o modo de vida do mais forte, a imposição da força valerá a pena. Para o governo do mais forte, a manutenção da escravidão

do mais forte significará, no âmbito da lida com os três prazeres, que esse ser, que tomamos como injusto, “em vez de harmonizá-los e habituá-los a viver juntos (aos entes que compõem a imagem, e que lemos como referentes às três partes da alma), permite que se mordam e se batam reciprocamente e se devorem” (R. IX, 589a).

Ao invés de submeter a porção bestial da natureza à sua “porção divina” (R. IX, 589d), o ser que defende que a justiça seja a vontade do mais forte permite que as partes da alma se violentem umas às outras. Desse modo, deduzimos que, logo, a parte racional será extinta. O que fazer para impedir isso? Essa organização da alma (dividida entre monstro, leão, e pequeno homem) seria representativa da tese da justiça como a vontade do mais forte. Injusta não seria nenhuma das três partes da alma. Injusta seria, sim, a defesa da tese da injustiça como útil. Em outras palavras, Sócrates visa tornar evidente, com essa sua imagem de como age o injusto, o caráter prejudicial da própria injustiça. Injusto seria, sob esse ângulo, o princípio de quem defende o oposto disso, isto é, que seja justa a desarmonia entre as partes da alma.

É dito ser preciso provarmos “para quem afirmou ser útil cometer injustiça e prejudicial ser justo” (R. IX, 588e3-4) que o pequeno homem, representante da parte divina, será inevitavelmente arrastado para onde as outras duas partes (o monstro e o leão) lhe direcionam. Assim, todas as partes fracassarão no seu intento de existir. Em outras palavras, se a parte divina não for devidamente preservada, todas as três irão perecer. A parte divina, por consequência, deve ser colocada a salvo do leão e da hidra. A hipótese do leão se unir ao homem para combater a hidra pode ser aventada.

Vejamos se é isso o que norteia a hipótese do que lemos como um cálculo das dores e dos prazeres capaz de gerar harmonia. Em R. IX, 587e, Sócrates levanta o cálculo das dores e dos prazeres que separa o tirano do rei. Sobre o tirano, é dito estar apenas três pontos afastado do homem oligárquico e do democrático. Já no passo anterior, R. IX, 587c9-10, é dito que “o fantasma do prazer do primeiro (oligárquico) se encontra três pontos afastado da verdade”. Portanto, entendemos ser dito, sobre o oligárquico, que esse se encontra em

---

perante a riqueza do tirano pode parecer útil, e a justiça, por exemplo, dos humanos serem, não violentos uns com os outros, mas educados pode parecer prejudicial.

terceiro lugar em relação ao aristocrático. Logo, o tirano se encontra três vezes três (nove) vezes distante do “verdadeiro” (587c12-d). Pode ser que a hidra seja uma imagem para o tirano, o leão seja uma imagem para o oligárquico ou ainda para o democrático, e o pequeno homem seja uma imagem para o aristocrático. Seja lá como for, já em R. IX, 588c, aparece a imagem da besta como um ser monstruoso.

Sobre o tirano que tomamos como um monstro é dito sofrer 729 vezes mais dor do que o rei feliz. Essa proporção (729) é referida como perfeita. A seguinte afirmação nos parece ser uma dedução também possível: que esse monstro represente a falta de capacidade de harmonização da parte do pequeno homem, tornado incapaz frente à concupiscência da alma, que, surgindo por oposição ao leão no Livro IX, ilustraria a dor do tirano, devorado devido a sua própria incapacidade de liderança e perdido, sem nunca alcançar a harmonia entre as partes da alma.

Que Platão, através dessas imagens, chegue a tematizar o momento em que perdura na cidade a desarmonia é outra hipótese. Como possível fonte de desarmonia na cidade, ou, por analogia, da alma, nossa pergunta é se seria o monstro passível de ser curado através de uma distribuição dos prazeres que se dê de forma justa. É digno de nota que essas imagens – do leão, e do monstro – voltam a aparecer no Livro X. Sobre Glauco é dito, então, que ele “mais parecia um monstro” (R. X, 611d)<sup>88</sup>. Já no Mito de Er, há também a imagem de um leão, que aparece junto à imagem de um pequeno homem que, no Livro X, e que julgamos poder ser, no caso, Odisseus que não quer ir para a guerra nunca mais, e os pássaros-músicos que viram gente. Assim, dos animais que constam, tanto no final do Livro IX, quanto no final do Livro X, e no Mito de Er, apenas o monstro multicéfalo terá desaparecido. Isso, na mesma medida em que, já sobre Glauco é dito ‘que, antes, mais parecia um monstro’. Será mera coincidência os mesmos

<sup>88</sup> O porquê de Glauco parecer um monstro é investigado por Johansen, junto a interpretação que esse autor oferece acerca de algumas relações de semelhança entre o *Livro X* e o *Timeu*. (JOHANSEN, Thomas Kjeller. *Plato's Natural Philosophy*, Cambridge University Press: 2004, p. 157). No quesito poder ser Glauco um deus, o livro X inauguraria uma forma de nomear a conquista da tripartição da alma ‘salva’ que, no entanto, só poderia vir a ser devidamente apreciada no *Timeu*. Nas palavras de Johansen, deveríamos “ver como a passagem pode ser lida do ponto de vista do *Timeu*.” Esse autor faz questão de colocar a imagem de Glauco, que surge em meios a águas marítimas, posto que sobre rios, e que traz algas no Livro X (611d), destacando dessa imagem, um ser referido como dotado de uma antiga e arcaica *physis* (παλαιός ἀρχαίαν φύσιν). A tradução é de Carlos Alberto Nunes. É ainda dito, sobre esta personagem que surge quebrada que, antes, ele “mais parecia um monstro”.

seres aparecerem no final do Livro IX, e no final do X? Tomamos essas imagens como um aceno sobre a resolução por fim alcançada no final da R. X de como se deve dar a transposição de uma alma doente, bipartite, para o governo de uma alma tripartite, e saudável.

Para corroborar com a nossa tese, citamos mais uma vez o passo R. IX, 580d onde afirma-se ‘assim como há três partes, há também três espécies de prazer, cada um peculiar a cada parte, e assim também com os desejos’ (580d7-8). Por meio da imagem do monstro multicéfalo, lemos, por fim, a descrição da *epithymia* e dos perigos atrelados a essa parte da alma. Essa suspeita é corroborada pelo passo 588c6-10, onde o *epithymitikon* é comparado a uma besta multicolorida e multi-cabeça, enquanto ao longo do livro oito essa parte da alma mostra seu constante valor incômodo como destruidor do equilíbrio da alma”.

Haverá uma decisão de Sócrates sobre em qual das três partes da cidade há justiça ainda no Livro IX. Cito: “o melhor e mais justo é também o mais feliz (...) e o pior e mais injusto, o mais infeliz, vindo a ser este o de temperamento mais tirânico.” (580c). Não defendemos estar em jogo ao governante de *Kallipolis* reger-se apenas pelo voûç, e se esquecer da *epithymia*, mas conseguir harmonizar as três instâncias. Como fazer isso ainda permanece uma questão.

Pensando em como o governante da cidade ideal deve harmonizar a cidade, lemos, como entrevista na R. IX, a mântica, isto é, o poder de se saber o futuro, poder que julgamos ser conferido ao rei ou rainha de *Kallipolis*, como uma espécie de sabedoria apolínea. Aí, “a verdade” é referida como apreensível por quem dorme “sem cólera” (R. IX, 572a) e têm “as duas partes da alma acalmadas” (R. IX, 572a5). É dito ainda que, “para que a terceira (parte da alma), a (parte) da inteligência”, “possa investigar e descobrir”, por si mesma, “passado, presente ou futuro”<sup>89</sup> é que seria útil esse poder, de ‘dormir ser cólera’. Assim, tomamos como abordada a ideia de como, exatamente, a justiça deve ser capaz de harmonizar, primeiro, as duas partes da alma (no caso, *epithymitikhon* e o *thymoides*) de modo a ficarem em conformidade com as exigências da terceira parte da alma, o *logistikon*<sup>90</sup>. Pergunta: seria através disso que vem nomeado como um dormir sem

<sup>89</sup> No *Timeu*, a verdade será um dos eixos do tempo passível de ser descoberto *em* quem dorme (Ti., 71d). A expressão “ἢ τι τῶν γεγονότων ἢ ὄντων ἢ καὶ μελλόντων” (o que veio a ser, o que é, e o que será) pode ser lida em mais que duas oportunidades na obra de Platão: na *República* IX, 572a, e no *Timeu*, por ocasião do que lá se increve a partir do ‘fígado de quem dorme’.

<sup>90</sup> δύο εἶδη, τὸ τρίτον.

cólera, isto é, um dormir tranquilamente, que poderíamos harmonizar as três partes da alma? Não necessariamente. Acreditamos que o ato de dormir permita o descortinar da mântica (um dos temas do *Timeu*) que, por sua vez, pode tornar evidente, para as duas partes da alma irracionais, o que tenderá a acontecer sob a égide do desgoverno que tem lugar quando a irracionalidade governa.

No intuito de resolver essa ‘irracionalidade do desejo’, uma das questões que Robinson levanta em sua obra *Psicologia de Platão* se dirige ao lugar de “cada ‘parte’ da alma”, na R. IX. Sobre as nuances da tese da tripartição da alma especificamente no livro IX comenta Robinson, chegando a citar Cornford para pensar “o desejo como um único fundo de energia”:

as ‘partes’ da alma, bipartidas ou tripartidas, são expressas como, em seu novo disfarce, de parte ‘amante da sabedoria’ (*filo-sophon*, 581b9), parte ‘amorosa da vitória’ (*filo-nikon*, 581b2) e ‘a parte amante do dinheiro’ (*filo-cremáton*, 581a6) (isso) provavelmente fosse melhor descrita como ‘impulsos’ da alma, em vez de partes. (...) Nas palavras de Cornford, toda a passagem sugere ‘que o desejo é um único fundo de energia que pode ser transformado de um objeto para outro ‘como um riacho desviado para outro leito’, e a mesma visão parece estar por trás das passagens em 580d e 581c, onde pela primeira vez somos explicitamente informados de que cada ‘parte’ da alma tem seus próprios prazeres, desejos e princípios específicos. Vale notar que é nesse ponto do diálogo que se introduz a tripartição da alma em termos de ‘pulsões’ (580e ss.), mantendo a afirmação de que cada parte da alma tem sua própria forma de desejo. (ROBINSON, 2018a, p. 55-56)

Robinson chega a fazer uma recomendação para o autor Platão. Utilizando o conceito de Cornford segundo o qual o desejo seria senão uma energia que pode ser encaminhada, por exemplo, para baixo ou para cima, de forma discriminada (pela razão), ou indiscriminadamente (pelas outras duas partes da alma), Robinson passará a conceber que as ‘partes da alma’ deveriam ficar livres de referência a qualquer objeto. Sob essa hipótese, não seria uma parte da alma que tenderia a ficar atrelada a vitórias ou ao dinheiro, mas, seria apenas, em um dado momento, em que se poderia ter ‘um impulso pelas coisas’ que, assim nomeadas, não seriam pensadas como *necessariamente* se conectando à alma, mas sim ao corpo. Essa recomendação teórica permitiria à alma ser deixada, e pensada como uma alma ‘pura’, isto é, livre de qualquer objeto, e, por conseguinte, livre para reconhecer o seu caráter imortal. As ‘pulsões’ por ‘vitória’ ou por ‘dinheiro’ deverão ser pensadas como meros impulsos, e não como partes da alma, como faz Sócrates.

Para Robinson, é incoerente a postura defendida por Sócrates, já que o filósofo nomeou como uma parte da alma mesmo isto cujo desejo é por vitória (“a parte amorosa por vitória”) e por dinheiro (“a parte amorosa por dinheiro”). Assim, Robinson parece preferir ler que Platão, nessa altura da República, não tinha ainda clareza acerca dessa possibilidade: da alma poder ser livre de seus possíveis objetos. Essa conclusão, para Robinson, será chave para ele poder defender a tripartição da alma como ilustrada no *Fedro* como superior.

É, nessa medida, que a tripartição da alma, no Livro IX, se apresentaria como ‘deficiente’: porque através da descrição, nessa obra de Platão, não conseguimos visualizar algo que, já no *Fedro*, estaria bem claro – que cabe à alma o poder de decidir-se pelos objetos que lhe trarão felicidade. Ilustrando a desarmonia que toma a parte desejosa (*epithymia*) da alma, colocando em desarmonia a alma como um todo, vemos, no Livro IX, Sócrates enunciar o oposto da felicidade que seria causada apenas por uma harmonia entre as partes da alma. Através de uma nomeação que Robinson acredita equivocada, haveria, concomitantemente, também, como resultado, a necessidade de uma recolocação constante da questão acerca da melhor forma das partes da alma, tidas como compostas a partir de um prazer, digamos, autônomo, evitar a problemática tendência ao conflito.

#### **4.4 Leituras da alma no Livro X: a divergência entre a alma bipartite e tripartite**

Depois de nos atermos à tese da alma tripartite como exposta no livro IX, achamos importante dar destaque à interpretação de Ivana Costa que relaciona o conflito que já apareceria na exposição da tese da alma tripartite do livro IV, à alma como tratada no Livro X. A princípio, a dissociação, não apenas entre bem e mal,<sup>91</sup> mas também entre razão e instinto, ou ainda entre lei e natureza, está atrelada à tese da alma bipartite. Como exposta no Livro IV, a tese é relativamente simples. Pelo contexto, ficamos sabendo que, atendendo apenas a parte da alma nomeada no Livro X de *alogistikón* (R. X, 604d9-10), desejaríamos permanecer

<sup>91</sup> No livro X, embora o *mal* possa ser lido como responsável por causar a ruína do elemento racional, ao destruir a parte divina da alma, e isso precisamente no passo R. X, 605b4. É nesse passo que se pode ler o seguinte problema: de que o conflito teria o poder de destruir a parte divina da alma (605b1-4). Jamais, porém, seria dado ao conflito o poder de destruir a própria alma. Isso porque a alma é imortal. não visamos, na presente tese, explorar a questão do mal.



dominados pela parte concupiscente. A compreensão, já nessa passagem da República, é de que seja perigoso, para a harmonia da alma, continuar com a ‘falação’<sup>92</sup> que é a poesia. Isso seria ruim porque a poesia se apresentaria mediante a parte da alma cujos termos ‘irascível’ e ‘ilógico’ (*alogiston*) se apresentam na R. X. No mesmo contexto, a parte da alma que tomamos como ‘mais problemática’ também é chamada de indolente e covarde (604d7-8). Na arguta e recente leitura de Ivana Costa (2022)<sup>93</sup> lê-se:

No nosso argumento de R. X, afirma-se que a tragédia impacta diretamente em uma parte irracional da alma que está ‘faminta (*πεινῆκος*) de lágrimas e gemidos’, que ‘busca se satisfazer (*ἀποπλησθῆναι*) com essas coisas, porque desejá-las (*τούτων ἐπιθυμεῖν*) é sua natureza’, 606a4-b5); ela é descrita, ademais, como ‘amiga da covardia’ (*δειλίας φίλον*, em 604d10). (Porém) seria um contrassenso que a parte impulsiva, competitiva, ambiciosa, amante das honrarias, que ‘lança suas armas à favor da razão’ (440b3)<sup>94</sup> fosse covarde. Por isso, a parte da alma ‘que os poetas satisfazem e deleitam’ (606a6-7) é a parte apetitiva, ou ‘uma ampliação da parte apetitiva’ de R. IV. (COSTA, 2022, p. 1219, rasuras e correções nossas entre parênteses)

A tese de que a parte da alma “‘que os poetas satisfazem e deleitam’ (606a6-7)” seja a parte apetitiva (*epithymia*) e não o θυμός” é interessante, e, segundo Ivana Costa, já estaria no Livro IV. Ainda segundo a *scholar* argentina, essa tese – que busca asseverar os perigos que a poesia representa para a alma tripartite – e que se definiriam por essa aparente contradição: em tudo essa parte da alma tenderia a ser a mais ‘corajosa’. Porém, ela não tem raciocínio para saber o que é exatamente seria capaz de conferir a ela o *status* de corajosa. Posto ser a sua natureza ser “impulsiva, competitiva, ambiciosa, amante das honrarias”, o

<sup>92</sup> Em R.X, 605e diz-se sobre a falação como um defeito que seria próprio às mulheres. A poesia também é referida como uma falação, espécie de verborragia, nas seguintes obras: no *Lysis* (cito: “palavrório sem sentido”: “Assim, dar-se-á que tudo o que dissemos antes a respeito da amizade, tenha sido apenas palavrório sem sentido, no jeito de um poema estirado?” (221d, p. 171); no *Mênon*, cito: que “nada saberiam (os poetas) das coisas que dizem” (99d, 2001, p. 109); e no *Górgias*, quando, por ocasião da distinção não da poesia especificamente mas da arte (*techné*) necessária para aplacar o desejo pelo belo. Em Grg. 465a, haverá a distinção entre a “verdadeira arte”, e a irracional (*alogon*). Em Grg., 485d10, será citado o termo *poietes*. Distintamente da arte simulacra, que, a exemplo da maquiagem, serve apenas para falsificar o que, sem ela, apareceria como feio, a verdadeira arte seria justamente verdadeira.

<sup>93</sup> COSTA, 2022, p. 1193-1284.

<sup>94</sup> ‘*ally of his reason*’, na tradução do *Perseus* para a expressão grega ‘σύμμαχον τῷ λόγῳ’, onde as palavras gregas σύμμαχος (armada); e λόγος (razão) se encontram reunidas para situar como a parte irascível pode se voltar a favor da razão.

natural seria ela sempre se apresentar corajosa. Porém, essa não é a verdade. Uma hipótese de leitura é ser essa parte, contraditoriamente, até mesmo ‘aquela nomeada como a mais covarde’ na R. X.

Na passagem citada acima, Costa também cita o Livro X, onde é dito, sobre ‘uma parte irracional da alma’, ser ‘faminta (πεπεινηκός) de lágrimas e gemidos’. É dito ainda sobre essa parte que, em ‘busca se satisfazer (ἀποπλησθῆναι)’, ela viria em busca de se conectar a certas coisas. Isso porque desejá-las (τούτων ἐπιθυμεῖν) é sua natureza’ (R. X, 606a4-b5). Leiamos os polêmicos passos indicados por Costa na tradução de Nunes:

“Sim”, disse eu, “se ao menos examinares a questão daquela maneira.” “De qual?” “Se considerares que o que se contém pelo constrangimento naquelas adversidades particulares e tem sede de lágrimas, de lamentar-se à exaustão e de se saciar, por desejar naturalmente tais coisas, é o que é levado à satisfação e ao regozijo pelos poetas; enquanto a nossa melhor parte por natureza, na medida em que não foi suficientemente educada pela razão e pelo costume, afrouxa a vigilância dessa parte lamentosa [b] ao contemplar sofrimentos alheios e não lhe ser vergonhoso elogiar e apiedar-se de um outro homem, que diz ser bom, quando se lamenta inoportunamente, mas considera que se beneficia com o prazer do qual não aceitaria se privar se desprezasse todo o poema: poucas pessoas, julgo eu, costumam ponderar que é necessário tirar proveito das coisas alheias em vista das próprias; pois tendo a piedade se fortalecido naquelas circunstâncias, torna-se difícil manter o domínio de seus próprios sofrimentos. (R. X, 606a-b, NUNES, 2002, p. 61)

A expressão “desejar naturalmente” se refere, a princípio, à parte concupiscente da alma, que se voltaria ‘para lágrimas e para se lamentar’ em busca de saciar-se. É dito ser essa a sua natureza. Já os poetas seriam criticados por fornecer “a satisfação e o regozijo” dessa parte sedenta (πεπεινηκός) da alma. Percebe-se que, quando a poesia se liga à parte concupiscente da alma, como que se fecharia, em um circuito fechado, a parte concupiscente da alma e a parte irascível. Logo, desprovida de autoridade, a parte que seria da coragem sede à parte apetitiva, e essa não pára de exigir saciedade. Por sua vez, os poetas, cuja vocação poderia ser lida como até a da coragem, não param de atender a parte apetitiva em busca de lhe fornecer a satisfação que essa exige.

É dito ainda que, se a melhor parte da nossa alma, que deduzimos ser a parte da alma referida como inteligente, não “foi suficientemente educada pela razão e pelo costume” ela “afrouxa a vigilância”, e o caso estará perdido. Isto é, as duas

partes irracionais da alma serão levadas a se saciarem ininterruptamente, fazendo com que a alma, que busca alimentar apenas as partes irracionais, se torne ela também, irracional. É dito que enquanto ficarmos nos apiedando de quem chora, tomando um caso assim como espelho do modo como nós mesmos poderíamos ser, ou como poderíamos ficar caso estivéssemos passando pelas mesmas situações lastimosas, nós, na verdade, estaremos nos deseducando. Isso a ponto de se mostrar “difícil manter o domínio dos próprios sofrimentos.” (R. X, 603e-604a). Sem a parte inteligente, a alma passa a se lamentar seja por si, seja por outros. Não somente isso passaria a se passar como que naturalmente, posto ser ‘a natureza da parte desiderativa’ saciar-se apenas com essas lamúrias e gemidos (conforme na tradução de Costa), a situação tende a piorar já que o desejo do poeta pode ser lido como o desejo de se instrumentalizar via um apelo à essa parte sedenta da alma. Logo a mesma situação descrita no mito da Caverna pode ser vista instalada.

Costa (2022) ainda buscará se respaldar em Myles Fredric Burnyeat (1997, p. 225) para sustentar que a parte nomeada como covarde no passo citado do Livro X seja a própria parte da alma nomeada como concupiscente no Livro IV. Burnyeat, por sua vez, se assenta no mesmo passo para dissertar sobre a tripartição da alma no Livro IV. Esse comentador pensaria a questão da tripartição como referida como uma contradição em termos quantitativos mais também qualitativos. Ao que parece, a contradição residiria no aspecto de que, quanto mais a parte ‘apetitiva’ parece se ampliar – menos ela parece desejar se alinhar com a parte inteligente. Isso se deveria dar por um erro de cálculo. Talvez esse erro seja devido à poesia. Por ser a tragédia capaz de impactar “diretamente em uma parte irracional da alma que está ‘faminta’” e que ‘busca por meio da poesia satisfazer seus desejos por “lágrimas e gemidos” que viria a ser preciso sentenciar os poetas ao banimento. Pelo texto, ficamos sabendo que, ouvindo apenas a parte da alma doente, desejaríamos continuar com a ‘falação’<sup>95</sup> que é a poesia. Isso seria

<sup>95</sup> Note-se que poesia também é referida como uma falação, espécie de verborragia, nas seguintes obras: no *Lysis* (cito: “palavrório sem sentido”: “Assim, dar-se-á que tudo o que dissemos antes a respeito da amizade, tenha sido apenas palavrório sem sentido, no jeito de um poema estirado?” (221d, p. 171); no *Mênon*, cito: que “nada saberiam (os poetas) das coisas que dizem” (99d, 2001, p. 109); e no *Górgias*, quando, por ocasião da distinção não da poesia especificamente mas da arte (*techné*) necessária para aplacar o desejo pelo belo. Em 465a, haverá a distinção entre a “verdadeira arte”, e a irracional (*alogon*). Em Gorg.485d, será citado o termo *poietes*. Distintamente da arte simulacra, que, a exemplo da maquiagem, serve apenas para falsificar o que, sem ela, apareceria como feio, a verdadeira arte seria justamente verdadeira.

ruim porque a poesia não se apresenta capaz de curar a alma, nem tampouco ser capaz do *saber* sobre como curar a alma.

Com efeito, em proveito de uma ‘medicina (*iatriké*) apropriada’, que tomamos como oportuna para curar a alma, Sócrates falará no Livro X. No que Sócrates afirma ser “preciso habituar a alma a vir o mais depressa possível curar o que estiver doente, levantar (R. IX, 580d7-8) o que caiu, e fazer calar as lamentações com a medicina apropriada,” (R.X, 604c-d) ficamos sabendo da necessidade de se habituar a alma à disposição de curar “o mais depressa possível” (*takista*) o que estiver doente.

Para estudar um pouco sobre essa parte da alma que precisaria ser curada para que a alma possa passar de bipartite para tripartite, iremos agora investigar a questão sobre a necessidade de se levantar (*orthon*) a parte doente conforme indicado no passo R.X, 604c-d citado nesse mesmo parágrafo.

É exatamente para esta medida que Burnyeat chama a atenção de seu leitor. O autor citado por Ivana Costa viria a justificar a localização da parte nomeada como irascível no Livro X como passível de corresponder, não ao θυμός, mas à *epithymia* (COSTA, 2022, p. 1219) em função do que Costa considera como próprio a *epithymia*, e não ao *thymós*, a saber: ser “impulsiva, competitiva, ambiciosa, amante das honrarias”, porém, na ‘hora do vamos ver’, ela se mostraria também ‘a mais covarde’. A busca do porquê desse caráter tão controverso da *epithymia* deve ser alçada por um questionamento acerca da antinomia em que aparecem cindidos *physis* e *nomos*. A natureza da *epithymia*, ao que parece, seria sair em busca de prazeres irascíveis. Contudo, essa mesma *epithymia*, para se transformar, de desejo em prazer, precisaria da lei, que, na forma do *nomos* antigo, a exemplo do da época de Sólon seria capaz de ser fornecido apenas pela parte inteligente da alma, isto é, a razão, e isso em forma de música.

A autora argentina considera, por ocasião de sua análise da alma como capaz de superar a bipartição causada pela poesia no Livro X, a necessidade de também se respaldar em uma interpretação da tese da tripartição como exposta no livro IV. Para poder melhor se acercar das dificuldades concernentes à alma bipartite, Costa também busca pensar o como, e o porquê, mas sobretudo qual a parte da alma ‘irresponsável’ causa da bipartição da alma. Apresentaria-se como o *leitmotiv* dessa discussão, e isso já desde o Livro IV, perpassando o Livro IX, para

encontrar a sua possível cura, ou solução, no Livro X, a questão sobre como e porque a alma tripartite insistiria em se dissociar em bipartite.

A tese de que a parte da alma ‘que os poetas satisfazem e deleitam’ (606a6-7) seja a parte apetitiva (*epithymia*) e não o θυμός” é interessante, e, conforme aposta de Costa, já estaria no Livro IV. A tese que busca assegurar como imprescindível para a sustentação da questão da alma, segundo o Livro X, a questão atinente aos perigos da poesia também. Tendo-se em vista justamente os perigos da poesia para a alma tripartite – que se definiriam por essa aparente contradição: por ser a parte digamos, ‘irascível’, que teria tudo para ser a mais ‘corajosa’, vir a se tornar covarde. Ao que parece, sob a égide do governo do poeta, há a prevalência da concupiscência na alma. Com isso, a memória, ao que parece, pode tender a entrar em colapso, como torna patente o uso da palavra *anamnese* na R. X.

A palavra *anamnese*,<sup>96</sup> no contexto específico de crítica à poesia do Livro X, será usada com um sentido depreciativo: tratar-se-á de uma condenação ao ato de se lembrar ‘de desgraça’. Isso será fortemente rechaçado, inclusive como uma coisa ‘de mulheres’ que, falando de desgraça, voltariam a tornar a alma bipartite. Corre-se tanto o risco de uma desarmonia na alma via essa ‘recordação de desgraça’ que o leitor do Livro X parece precisar ser lembrado desse perigo, quase que durante toda a primeira parte da obra, dedicada à investigação dos perigos da poesia, e outras técnicas artísticas, que visam desvirtuar a alma rumo à realização incontestada de desejos intoleráveis. Na ótica socrática, o perigo da desarmonia deve ser uma doença estancada, e tratada via uma ortopedia da alma. O fato da crítica socrática também e se dirigir ao ato de lembrar (*anamnese*) de desgraça – esse desejo pontuado como ‘feminino’ – cujo término não haveria; na medida em que “o princípio que nos leva a nos relembrar nossa desgraça, e a lamentar-nos, e que nunca se farta” (R.X, 604d8-10) nos faz notar a natureza das partes irracionais da alma como irrecuperáveis sem o auxílio da parte racional.

O ‘conflito’ da alma bipartite é referido como uma doença que precisaria ser curada rápido “porque a dor obstrui o caminho ao que poderia sair depressa

<sup>96</sup> Noção cara, por exemplo, no *Mênon*, quando, sobre a sabedoria, é dito ser imortal. (99c) No *Mênon*, se trata da verdade que, através da *anamnese*, seria recordada também pelo recurso a maiêutica; e o processo de transmigração das almas como uma experiência passível de ser recordada. Nosso recurso crítico à palavra *anamnese* constata que, no Livro X, não há toda essa postura investigativa protagonizada pela recordação filosófica passível de se dar via *anamnese*.

em nossa ajuda.” (R. X, 604c2-3) Para se enfrentar as doenças atreladas à injustiça da alma é preciso permanecer sereno, e Sócrates nos convida a fazê-lo belamente, já que “não há nada mais belo do que conservar-se sereno” (R. X 604b9-10).

Sobre a parte da alma nomeada como voltada para o “ilógico, indolente e covarde” Sócrates tece o seguinte comentário:

o princípio, que nos leva a lembrar nossa desgraça e a lamentar-nos, e que nunca se farta: não poderíamos qualificá-lo de ilógico (*alogiston*), indolente e covarde? Sem dúvida. - Ora, esse princípio, quero dizer, o irascível, dispõe de material múltiplo e variado para a imitação, ao passo que o caráter calmo e ponderado e que se mantém sempre mais ou menos igual, nem é difícil de imitar, nem, quando imitado, fácil de compreender, principalmente por uma multidão em dia de festa ou por indivíduos da mais variada procedência reunidos num teatro. Para todos seria a imitação um estado de alma inteiramente estranho. - Perfeitamente. (R. X, 604d-605a).

Eis o que nos parece ser o lugar de fronteira entre a *mimesis* poética e a filosofia: buscando interpretar a expulsão da poesia no Livro X da República, nos deparamos com a expressão *ton epithymitikon* (as paixões, 606d2), ou ‘os desejos’. Referidos, nessa passagem, como “da alma” (*psiquê*). Ainda em R. X, 606d é dito que “atuar a imitação poética no domínio do amor (Ἀφροδισίων), da cólera (θυμός) e de todas as paixões (isto é, de todos os desejos [ἐπιθυμητικός]) da alma, tanto (nas paixões) agradáveis, isto é, prazerosas (ἡδύς), quanto dolorosas, isto é, penosas (R. X, 606d) é inevitável.

Pode ser a natureza da parte concupiscente tanto competitiva, ambiciosa, quanto também amante das honrarias, e covarde – isso que aparece, para os intérpretes da questão da alma na República, como uma questão controversa, deve ser aqui mais uma vez abordado. O caráter controverso da parte da alma destinada à *epithymia* é o que levaria os intérpretes da questão da alma a considerar se, no Livro X, Sócrates concluiria, ou não, pela necessidade de se diminuir a importância da parte concupiscente na alma, e, logo, na *polis*.

Nós, porém, chegamos à hipótese de que essa parte da alma não precisaria ser extirpada, ou castrada, mas sim curada. Como um espécie de alerta em proveito de uma ‘medicina (*iatriké*) apropriada’, Sócrates afirma, repetimos, ser “preciso habituar a alma a vir o mais depressa possível curar o que estiver doente, levantar o que caiu, e fazer calar as lamentações com a medicina apropriada,” (R.

X, 604c-d). Assim, ficamos sabendo da necessidade de se habituar a alma à disposição de curar “o mais depressa possível” (*takista*) o que estiver doente. Sobre a necessidade de se levantar (*orthon*) a parte doente agora desejamos falar ainda um pouco. Os chamados métodos *orto-doxos* já vinham sendo questão desde o Livro IV (R. IV, 431c6).

O problema anunciado na sentença segundo a qual se compreende que o poeta “alimenta e irriga o que devia ficar seco” (R. X, 606d4-5) julgamos estar atrelado à parte concupiscente da alma. O argumento para justificar essa parte da alma como tendo um ‘estatuto onto-escatológico próprio’ é, no mínimo, curioso. É dito que: se o conflito fosse capaz de levar a alma à morte – tudo bem, não haveria problema algum, porque ela poderia se livrar, assim, do conflito. O problema é que esse princípio destruidor *não* mata a alma, antes, a deixa ‘vivaz’, dando a ela uma sensação que interpretamos como de euforia. O ato de ‘se ser fora da lei’ é o deixaria vivaz. Entre os passos R. X, 604a-b e 605a6, Sócrates assevera os problemas atrelados à bipartição da alma. O filósofo falará sobre a existência de dois princípios (604b3-4): um que leva à lei (*nomos*), e outro que levaria à ilegalidade. Falando sobre esse princípio, a um só tempo referido como do *logos* e do *nomos*, em 604a-b que se chega ao outro princípio, de caráter irascível (*alogiston*, 604d9).

Para compreender, além da tese da alma bipartite, as motivações dessa alma, será preciso tornar tema quando, onde e por que exatamente a alma se dividiria em apenas duas partes. Isso que Sócrates começa fazendo, segundo propomos, a partir de sua crítica ao poeta. Na fala de Sócrates sobre o poeta, o filósofo é levado a observar que ‘não estaria a sua arte em condições de satisfazê-lo’. Essa incapacidade de se auto-satisfazer por parte do poeta é o norte da política que tomamos como a de *Kallipolis*. A princípio, pode ser em virtude de alcançar prazer de forma harmônica o que geraria, no poeta, a referida dificuldade de obter satisfação. Compreendemos que o poeta precisa ser curado dessa dificuldade.

Além disso, a parte do ‘elemento racional’, sendo indicada como ausente no poeta, nesse ser é conferido habitar uma oscilação moral, no caso, entre o racional e o desiderativo. Isso nos faz entender a bipartição da alma como o próprio fenômeno em que a alma passa a ser compreendida como dividida entre as outras duas partes da alma, que também podem ser lidas como a irascível e a concupiscente. Dividida entre essas duas partes, a alma seria levada a confundir-se

quanto ao caráter satisfatório dos fenômenos que lhe acontecem: ora optando por ser ‘dentro’ da lei; ora optando por ser ‘fora da lei’, a alma tenderia à desordem. Notamos que há mais de uma forma da alma ser tomada como bipartite: tanto essa bipartição pode surgir mediante uma disjunção entre a racionalidade e a irracionalidade, quanto perante os termos ‘natureza’ e a ‘civilização’, quanto essa bipartição pode ser aquela que toma como problemáticas e divididas as duas partes da alma que, no entanto, tendem a se unir em detrimento da parte racional.

Após termos em vista o significado do termo ‘alma bipartite’, outra pergunta se mostra oportuna: quais seriam as razões disso que aparece como uma ‘vitória do instinto’, autorizada pela poesia, e que pode significar a perda da razão? Para responder a essa questão, de algum modo, julgamos que Platão irá conjugar duas teses, a saber: (1) a tese que confere a causa da perda do *logos* (*alogistikon*) à falta de satisfação em jogo no instinto (*epithymia*); e (2) a tese de que apenas o ‘elemento racional’ seja, de fato, capaz de dar a satisfação que, via poesia, o próprio poeta tende a não alcançar. Além de uma franca repulsa pelo caráter irracional da alma como simplesmente impróprio para se obter satisfação, veremos, na tese de que apenas o elemento racional seja de fato capaz de proporcionar satisfação uma forma de encarar a verdade, qual seja, de que o ser humano precise de um norte fornecido pela divindade para obter satisfação. Na medida em que houver a comprovação de outra tese cara àquilo que aqui denominamos de ciência política platônica, qual seja: a tese de que apenas o elemento racional é plenamente capaz de alcançar o bem, e, assim, também a lei, veremos assegurada a tese de que a cidade deva ser governada apenas com base nas ideias, e jamais em formas irracionais de governo.

Segundo supomos, o problema do poeta é ele não conseguir tomar ciência dos conflitos que a sua própria poesia gera, ou pode gerar. Gerar conflitos na alma pode não ser a meta do poeta, mas termina por ser aquilo que arruína com o elemento racional de toda a cidade, além de tirar o norte da liderança do rei-filósofo, liderança essa tomada como indispensável para a cidade poder ser curada, e ter a manutenção de sua própria saúde. Perdendo a oportunidade de se situar no cosmo como uma alma purificada (*kataron*, R. X, 614e1, p. 837) terminam os poetas, em não apenas os maus poetas, por tomar os próprios conflitos, antes talvez inaceitáveis, como coisas relativamente, e, cada vez, mais aceitáveis. Sobre os injustos, é dito a injustiça lhes ser revitalizante, e até



recompensadora. Porém, a alma não pode ser destruída pela destruição de que ela própria, irracionalmente, pode chegar a ser causa. Como a destruição da alma não é possível, o perigo dos injustos acreditarem serem seus conflitos algo aceitável aumenta.

A singularidade da alma bipartite é ser injusta. Como que movida por uma engrenagem própria que gira em um círculo em proveito da injustiça; essa caracterização da alma – que, mais comumente, é abordada como uma alma que se divide entre instinto e razão – permaneceria em um círculo onde se pode observar a incapacidade de participar da ideia. Concilia-se, assim, a tese da alma bipartite com a hipótese de uma alma que não consegue se sustentar na prática do bem. Deve-se concluir pelo vício como sempre tendo, na alma bipartite, em resumo o, seu fundamento?

Não necessariamente, pois alma bipartite é tida apenas como a que viveria em dúvida sobre a oportunidade de agir ‘contra a razão’, ou ‘a favor da razão’. Como ser contra a razão confere vitalidade; e/ou agir ‘a favor da razão’, a princípio, pode soar como ser ‘contrariamente ao desejo ou impulso’ (*epithymia*) realizar o que quer que seja. Instalada na dúvida, a alma erra.

Já na hipótese de se poder seguir sempre o bem, não haveria a dúvida. Movidada por uma enganação onde tende a se manter, a alma, na bipartição, não oscilaria apenas entre o bem e o conflito, mas também entre o bem e o mal. Daí a necessidade de ainda voltarmos a esse problema – de denominamos ‘acerca dos diferentes tipos de alma’ (pura, conflituosa e má) futuramente. De forma contraditória à clássica tese socrática segundo a qual não seria possível se decidir pelo mal consciente dos malefícios a ele atribuídos, a alma bipartite, tendo a sua parte racional cega, tenderia sim a se decidir apenas pela satisfação imediata dos desejos físicos. Sendo duas as opções: ao contrário do que é verdadeiro, real e justo, o bem pode passar a sugerir prisão, e, o conflito, enquanto ato contrário à razão, vitalidade; o injusto poder de se decidir pela destruição de si ou dos outros, por sua vez, faria com que, a essa alma, fique atrelada ao poder de ser ‘contra a lei’; a alma tenderia a se sentir superior à lei.

Daí o que Sócrates chama de ‘luta do bem contra o conflito de que ‘depende da alma ficar boa ou ruim’. A *paideia* que, por sua vez, se deve realizar centrada no ἀγών – isto é, na luta, na disputa de que depende “ficarmos bons ou maus”<sup>97</sup> –

<sup>97</sup> Tradução de Carlos Alberto Nunes (PLATÃO, 2016, p. 819).

parece ser capaz apenas de colocar as peças na mesa. É de cada um a decisão sobre fazer o bem, ou entrar em conflito, assim como arcar com as consequências desse conflito.

Essa distinção que procede perfeitamente nos diálogos de primeira fase, contudo, não vemos como um ‘dado’ no Livro X. Pelo contrário: pelo que aí analisamos, a conflito pode residir justamente na resistência de se enxergar o conflito como o conflito – isso porque, aí, a alma tende a deixar-se tomar pela satisfação do *epithymitikon* sem freios – saciai-vos, olhos, dirá a moral de Leôncio, na história aos olhos que têm vontade própria. O ‘eu’ para surgir é preciso de ‘outro eu’ mais forte: talvez o de d’eus. Sim: ser a sede do conflito, ou a satisfação do desejo de deus – nesse dilema mora o leme do Navio que julgamos ser a *República*. Vejamos agora como a alma tripartite será lida no Livro X.

#### 4.5 Últimas considerações

Investigou-se como e porque à parte nomeada como ‘de baixo’ sempre irá soar vantajoso a realização de seu desejo, e isso de forma independente das outras, o que significa: cometendo injustiça. O comando da alma ficaria a cargo das duas partes da alma referidas como irracionais (trata-se de uma das traduções possíveis para o termo *alogistikon*, presente em R. X, 604d9-10), que, assim, visaria apenas a realização de seu próprio desejo, ou próprio prazer. Não tem como esse governo saber das consequências de seu ato de comandar. Em outras palavras, não têm como as duas partes da alma irracionais saberem sobre os seus equívocos, ao menos não sem o auxílio da parte da alma que raciocina. Enquanto estiverem realizando as suas próprias naturezas, as partes irracionais da alma simplesmente se agitam. Logo, a desarmonia das três partes da alma persevera. Sem encontrar repouso, a alma se arruína, soçobra. Com isso, surgem os conflitos.

Que ambas as partes da alma, isto é, tanto a relativa aos apetites, quanto a relativa à honra, de natureza irascível, sem a parte racional, são levadas a agir violentamente contra a parte racional. Essa questão aparece como um problema desde a R. IV.

A questão é de natureza política, segundo supomos, porque, e somente porque, embora seja tomado como ‘bem feia’ a atitude da parte irascível de “se

bandear” para o lado da parte desiderativa, é dito sobre essa parte da alma só poder se dar conta disso depois. A princípio, o estar ‘fora da lei’ pode soar como melhor, e até “mais corajoso”, do que o ato de atender aos ditames da razão. Sua própria covardia, a parte irascível não vê. Refrear sua tendência a se realizar “sendo quem ela julga ser” pode lhe parecer impossível. Logo, a parte irascível, percebendo o seu erro, chegaria, inclusive, a ser vista arrependida. Deixar-se levar pela parte concupiscente, aparentemente, nunca está nos seus planos. Assim, ela pode, até felizmente, voltar a ser vista se unindo à parte racional para combater vigorosamente a parte desiderativa (R. IV, 440b1-4).

Mas será isso uma solução? Ao menos aparentemente, isso, que soa como uma solução provisória para o conflito entre as partes da alma – a estratégia de que a parte irascível, se unindo à parte inteligente, possa fazer frente à parte desiderativa – não pode ser considerada uma solução definitiva para o conflito entre as partes da alma.

A estrutura conceitual básica foi aqui mapeada assim: temos conflitos entre as três partes da alma, e uma solução, qual seja – as partes que seriam tidas como ‘menos impetuosas’, ou fracas, se unirem contra a parte mais forte, qual seja, a concupiscente. Esse “pacto” entre a parte racional e a parte irascível da alma *não* tomamos como uma solução exatamente porque isso *não* findará com o conflito. Ora, então não bastará à parte irascível dar-se conta de que, em prestando obediência apenas à parte inteligente, ela irá se transformar, de irascível, e conflituosa em harmônica e corajosa. Deduz-se que seja preciso também a transformação da parte concupiscente da alma.

A tragédia maior advém da atuação poética, que, na alma, viria a se re-unir, como que espontaneamente, à concupiscência e também à parte irascível da alma. Por um ângulo, se a poesia comanda onde o múltiplo toma as rédeas, e, aí, a inteligência perde os prumos, podemos supor que, com a expulsão da poesia, tornar-se-ia possível uma transformação da parte concupiscente em temperante. Por outro ângulo, se a poesia atua nas paixões da alma, e essas paixões são passíveis de serem tomadas como causa da desarmonia da alma, enquanto a poesia estiver atuando nas paixões da alma, será difícil organizar a alma em proveito de outra coisa que não os apelos da própria poesia. Já sem a poesia, a cidade talvez possa chegar a reivindicar que a parte que se deixa influenciar ‘apaixonadamente’ pela poesia nunca chegue, de fato, a alcançar o necessário

discernimento sobre o *como* e o *quando* exatamente essa parte deve se compreender a si mesma, nas palavras de Robinson, como ‘justa’ ou ‘depravada’. Em uma determinada situação, a alma pode ser levada a se sentir corajosa quando, em verdade, está sendo covarde. Outra solução possível seria que, em sendo notado o contrassenso da alma entrar em desarmonia, e ser notada como covarde, a covardia poderia vir a ser combatida, talvez pela própria parte concupiscente, que, tornada viril, viria a se sentir talvez capaz e obediente. Isso só seria possível, a princípio, no âmbito da tese tripartite da alma. Isto é: ou a alma se deixaria tomar pelo discernimento, dedicando-se, para isso, inteiramente à parte noética da alma, ou a alma se deixa tomar pela poesia.

Esse tratamento seria, inclusive, causa de uma terapêutica que, segundo defendemos, viria a ser anunciada pelo Oráculo de Delfos em uma famosa história curiosamente re-contada nas *Leis*. Na leitura platônica sobre o mito de Édipo, seu pai Laios é um legislador até útil, que serve para Platão pensar a sede do desconjunto da alma como tendo sua origem na sedução que leis ‘contrárias à natureza’, a princípio, teriam. Platão levanta sérias críticas às Leis eróticas (que dariam livre acesso a Laios aos rapazes da cidade) como leis produzidas por causa da perversão erótica de Laios, ainda não reconhecido como criminoso estuprador de jovens, nem como o futuro pai que, quando busca saber o futuro com a Pythia é maldito e desconjurado, mas como produtor de leis. Previsto o seu destino funesto – ser morto pelo próprio filho – ele, fugindo à verdade, viria a cair irremediavelmente, nas redes da verdade. Platão reconta, nas *Leis*, apenas a história de Laios,<sup>98</sup> mas talvez se pudesse deduzir, da lógica apresentada, que também o seu filho, Édipo, viria a se exercitar na arte de fugir à verdade.

<sup>98</sup> O argumento de Platão nas *Leis*, para condenar o homossexualidade é que o ato de não reprimir ‘desejos afrodisiacos’ como teria, por exemplo, feito Laios, pai de Édipo (que teria estuprado Crisipo), dá ocasião a situações híbridas (de *hybris*), isto é, em desacordo com a *physis*. Referida como “τὸ μὴ φύσει” contrária a *physis* a Lei de Laios não terá futuro. A clareza acerca da procedência de haver leis κατὰ φύσιν (de acordo com a *physis*, R. IV 432a) e παρά φύσιν, isto é, ‘não κατὰ φύσιν’ (τὸ μὴ φύσει, *Leis* 836c) precisáramos ter. No mesmo livro das *Leis* em que Laios é condenado é tecido um elogio aos animais selvagens, que copulariam apenas na heterossexualidade. Esses animais são elogiados como κατὰ φύσιν pelo Atenense, enquanto Laios é criticado nas *Leis*. Morto pelo filho no original de Sófocles, essa polêmica personagem nos faria nos perguntarmos de que modo Platão teria suposto os animais selvagens como talvez ‘mais próximos’ da verdade do que Laios. Afinal: será a heterossexualidade uma exigência para a descoberta da harmonia onde ‘filosofia e política’ possam enfim celebrar a harmonia das musas? Na tradição de pederastia grega contra a qual Platão se pronuncia em *Leis* (836c) *erastes* é o mais velho do casal de homossexuais: um διδάσκαλος e um ἐρώμενος, sendo este último o passivo da relação. Platão é contra esta instituição da Grécia Antiga. Segundo o Atenense, Laios, o pai de Édipo, teria feito uma lei (τοῦ Λαῖου νόμον) autorizando os prazeres afrodisiacos com rapazes.

Revelado o poder de Apolo, nas tragédias gregas, lemos nesse poder, como exemplificados, tanto o desenlace da desarmonia da alma em casos de assassinato, incesto, traição, e ‘machadadas’;<sup>99</sup> quanto o ato do deus de prever o futuro.

Deduz-se um caráter passível de ser tomado como autoritário no Livro X, na medida em que, em virtude da desobediência da parte concupiscente, tenha que expulsar as sedutoras poesias.<sup>100</sup> Não parece haver ‘um meio termo’ entre o poder de ‘discernimento’, relativo à parte racional da alma, e o domínio da atuação poética. Na hipótese segunda, isto é, da poesia liderar, Platão antevê a ruína do elemento racional da cidade. Seria fundamentalmente o apelo da poesia às partes desiderativas o que facultaria à poesia o *status* de uma técnica capaz de agir sobre o corpo, e isso em detrimento, e, inclusive, em virtude das repreensões da parte inteligente da alma. O problema acerca de como se dariam as relações entre ‘corpo e alma’ alcançaria, por isso, uma entonação, a cada vez, dramática.

Robinson pondera sobre a dificuldade de se saber como se dá a relação entre alma e corpo a partir de uma premissa questionável, a saber: de que a alma pudesse ser tomada como a “totalidade do eu”. Dessa premissa, esse comentador deduz a dificuldade em que a alma se encontraria ao tentar distinguir, em específico, a diferença entre os estados ‘justo’ e ‘depravado’: “Se a alma é a totalidade do eu, de que maneira ela se relaciona com o corpo? Em que consistem seus dois estados, ‘justo’ e ‘depravado’? E quão seriamente alguém deve levar o *status* para-mecânico que é (pelo menos por implicação) atribuído a ele?” (ROBINSON, 2018a, p. 13).

A partir da maneira como se relaciona com o corpo, a alma viria a tomar, a si mesma, como ‘justa’, ou como ‘depravada’. Trata-se de uma diferença que, a

<sup>99</sup> Para mais sobre isso: Feitosa, Charles. *Transversões: ensaios de filosofia & pedagogia pop/Charles Feitosa*. - Rio de Janeiro: Circuito, 2022, em especial capítulo intitulado “MARTELO, DIAPASÃO E MACHADO” do artigo nomeado IMPRESSÕES POP-FILOSÓFICAS DE ROBERTO MACHADO (2022). In FEITOSA, 2022, p. 237-254.

<sup>100</sup> Para analisar uma perspectiva oposta é oportuno trazer Aristóteles, filósofo com quem surgiu toda uma tradição de defesa da poética clássica. Talvez um dos últimos rebentos dessa tradição sejam os aforismos de Friedrich Nietzsche que seriam voltados para um drama tão bem fundamentado, que não apenas ‘marteladas’ mas também especificamente direcionadas para o ideal ascético de um Sócrates ‘caricatura’ de Platão, fariam-se necessárias. Assim, de uma forma um tanto ‘além do bem e do mal’, ‘demasiada humana’, e favorável à tragédia tornada menos re-ensinável, e mais re-encenável, e isso graças ao gênio de Platão, poderíamos, enfim, refundar a brincadeira senão tão fora dos ditames da razão como os dionísios pretendiam, certamente com Roberto Machado *in memoriam*. Independentemente do lugar da origem da tragédia, o que podemos deduzir da pergunta sobre essa origem é que o humano que há em nós parece gostar menos de inquirir sobre essa origem, e mais de subvertê-la. ARISTÓTELES. *A Poética*, 1454a37 - 1454b6, Ver: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0055>> Acesso em 30/01/2022.

princípio, nasce da relação entre ‘alma e corpo’: a alma só teria ‘o eu’ para se dar conta de como está a se relacionar com o seu próprio corpo – isto é, se está a lidar com esse corpo de uma maneira ‘justa’, ou ‘depravada’. Se a depravação estiver visando, injustamente, a destruição do ‘eu’, o cenário do drama estará posto.

A extensão desse drama parece gerir as considerações éticas presentes nas passagens que nos propomos a ler da República. Vimos como a tendência à desobediência das partes da alma que não obedecem ao *logos*, tendência à qual tentamos dar voz aqui, chegará a ser tomada, por Platão, como parte da natureza dessa parte da alma. Além do mais, a pretensa autonomia do ‘eu’ também seria, na proposta de leitura da tripartição da alma a qual Robinson parece estar nos convidando a pensar, um problema. Apesar dessa relação ser tomada por Robinson, em sua leitura da tripartição em Platão, como uma relação ‘para-mecânica’, isto é, em certa medida automática, a diferença entre o que parece justo ou depravado para o ‘eu’, seria, a princípio, difícil de ser apreendida enquanto tal. Em suma: o que aparece como depravação, em um momento, pode aparecer como justo depois.

Na descoberta de como se daria uma relação segundo a natureza (*kata physis*) acreditamos estar o ‘X’ da questão. A diferença entre se perceber, a si mesmo, como justo, ou depravado, parece residir na descoberta *da medida* do amor. Descobrir a medida do amor propício: eis a essência da sabedoria a respeito da organização da alma. Para que nem o amor nem a alma *não* se torne, e não se tome como depravada, a princípio, deve condizer com a descoberta da filosofia como um exercício capaz de alinhar a alma com o amor ao saber o que tomamos como capaz de livrar a alma dos riscos de uma possível ‘depravação’.

Ao invés de sucumbir aos desejos do corpo, pode-se utilizar da investigação sobre as ideias em proveito da descoberta da exata medida da tripartição da alma como capaz de funcionar como uma espécie de remédio para as chamadas doenças da alma. No que diz respeito à questão da *física* da alma tripartite, acreditamos que permanece um problema, dentre os intérpretes, a questão de haver erotismos inadmissíveis, e outros admissíveis.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Os erotismos ‘admissíveis’ seriam aqueles que envolvem o nascimento das asas da Parelha Alada no *Fedro* (Phdr. 246a - 248e; Phdr. 253 - Phdr. 257a). Obs.: são duas as menções ao mito da parelha alada no *Fedro*, sendo que apenas a segunda menção é considerado o *locus* central dessa narrativa.

Interpretando o passo do Livro IX onde se fala sobre os prazeres das diferentes partes da alma, Dixsaut apresenta uma objeção à tese de que à parte apetitiva da alma caberia uma maior quantidade de prazer: “Em 580d, Platão diz que a parte apetitiva da alma não possui nem o privilégio do desejo, nem o do prazer”.<sup>102</sup> De fato, julgamos haver uma decisão de Sócrates acerca de em qual parte residiria não apenas o maior prazer, mas igualmente a maior felicidade. Cito: “o melhor e mais justo é também o mais feliz (...) e o pior e mais injusto, o mais infeliz, vindo a ser este o de temperamento mais tirânico.” (R. IX, 580c).

Foi dito que a alma pode ser pensada por analogia à cidade (R. IV, 435e). E que talvez corresponda à compreensão de cidade e de alma que essas possam se tornar capazes de distinguir a ‘si mesmas’. Se, no Livro IV, a tripartição da alma vem a ser, por analogia, a tripartição hierárquica da melhor cidade, conectar ‘desejo da cidade’ com a prática da justiça na cidade surge como um desafio. A disponibilidade da alma de «descobrir a si mesma» entendemos que deve colaborar para a realização deste desafio: fazer retornar a cidade a prática da justiça.

No Livro IV, na exposição da tese da tripartição da alma se evidenciou o contraste entre razão (voûç) e desejo (*epithymia*). Se, por um lado, é certo que a justiça consista no que foi referido nesse livro como um “comum acordo” (R. IV, 443e) entre as partes da alma, paira, por outro lado, muitas dúvidas sobre que acordo seria esse. Oportuno foi considerado “que cada um se ocupe do ofício que lhe é próprio, e não intervenha nos negócios alheios.” Isso, idealmente, significa que a parte inteligente deva ser destinada apenas ao ato de pensar; que a parte irascível, adquirindo inteligência, possa se tornar corajosa, e a parte concupiscente, temperante. O problema é *como* exatamente a *epithymia* terminaria por ceder lugar à temperança (*sophrosyne*); o *thymoides* ceder espaço à coragem (*andreia*); e o *nous* ceder espaço à sabedoria (*sophia*) (R. IV, 435e).

A tripartição da alma é, também, por homologia, a tripartição hierárquica da melhor cidade (R. IV, 435e1). Em que medida essa tripartição da cidade teria, ou não, algo haver com a tese da tripartição da alma permanece um mistério. A princípio, julgamos que esse “comum acordo” seria a própria hierarquia, junto à qual a tripartição da alma seria levada a se restabelecer via a harmonia.

<sup>102</sup> DIXSAUT, 2013, sobretudo a parte intitulada: LA VIE LA PLUS DIVINE, p. 65-70.

Conforme vimos neste capítulo, já na República IX, Sócrates nos conta sobre uma entidade ilustrada por três imagens (*ιδέα*), quais sejam, a imagem do monstro multicéfalo, a imagem do leão, e a imagem do homem. A possibilidade de nós nos deixarmos levar por nossa “porção bestial” é aventada. É dito que se, ao invés de submetermos “a porção bestial de nossa natureza (*φύσις*)” “à “porção divina” (R. IX, 589d), fizermos o oposto, ou seja, submetermos a porção divina à porção bestial, faremos “morrer de fome e inanir-se” (R. IX, 588d- 589a) o homem, que é a parte que tomamos como a destinada ao *logistikon*, a parte da alma que pensa. No âmbito das imagens platônicas da República interpretadas como correspondendo a partes da alma, tomamos como justas mais três imagens: uma imagem do Livro II, que é a imagem do cão-filósofo, bem-nascido, isto é, de raça e de guarda (R. II, 375e2) que nos parece surgir em franca oposição à imagem do lobo-tirano (R. VIII, 566a4). Essas imagens, ainda que de um modo tangencial, parecem estar em diálogo com outras imagens, e obras, como, por exemplo, a imagem da parelha alada do *Fedro*, o deus, e o pé do mundo (Pol. 270a7-8), no *Político*, mas sobretudo com a imagem da alma do mundo do *Timeu*. Assim, haveria, em Platão, imagens, como a do cão-filósofo, que expõe haver uma *φύσις* do filósofo (R. II, 376a12) e que julgamos oportuna também para designar a parte noética da alma. Enquanto sobre o cão é dito amar a verdade, o lobo amaria a mentira. Para expor, mais uma vez, o nível de complexidade da retórica platônica: o adjetivo que ilustra o cão filósofo é *θηρίον* (R. II, 376a3, *idem*), qualidade designativa também do monstro multicéfalo (R. IX, 588c8). *Terion* pode ser traduzido tanto por selvagem, quanto por bestial. A imagem do lobo julgamos oportuna para designar a parte tirânica da alma, e, já no livro X, a imagem da cadela julgamos oportuna para designar a poesia, sendo designativa, talvez, também, da parte irascível da alma. Assim, se a poesia, na República X, será chamada de cadela (R. X, 607b8-9), é por ser essa arte descrita como perigosa. Sobre as expressões usadas para designar a poesia é dito que ela pode latir até contra o próprio dono, e que poderá se arranjar até com quem a maltrata. Seguindo a lógica do banimento da poesia, a “cadela poesia” prontamente se vingará de quem a maltratar. Um dos nossos problemas iniciais é que o Livro X “em-si” parece tratar de política, mas isso via uma crítica à poética clássica. Platão, é oportuno observarmos, parece se utilizar, para sua crítica à poesia, de imagens bastante poéticas. Em outro exemplo, veremos, mesmo após a famosa



passagem da expulsão da poesia (R. X, 607b) servirem de paradigma, no mito de Er, as personagens da poesia clássica, tida como representativa, no Livro X, de uma poesia que precisaria ser ‘expulsa’. Além disso, às três imagens se assomam a imagem dos ferrões (κέντρον, R. IX 573a7) aos quais caberia o perigo de “beliscar” a parte irracional da alma. Sobre ferrões também é dito serem usados para ilustrar os perigos de um Eros denominado “tirano” no mesmo passo da República IX. É a diferença entre almas que acreditamos se dirigir à questão da possibilidade de haver diferentes natureza de alma – a respeito do que julgamos que Platão falará, por exemplo, quando menciona a alma do filósofo como tendo uma natureza ‘canina’ diferente da natureza do poeta, passível de ser tomada como símile à do lobo. Sobre o poeta será dito, no Livro X, inclusive, *não ser naturalmente* direcionado para a *sophia* (R.X, 605a3).<sup>103</sup>

A tese da alma tripartite foi lida como um remédio (*phármakon*, R.X, 595b)<sup>104</sup> necessário para se poder apreciar a poesia sem ser por ela “beliscado”. Ainda não sabemos, por exemplo, se, e em que medida, a alma, no Livro X, deva ser compreendida definitivamente como dividida em: nenhuma parte; uma parte; duas partes; ou três partes (λογιστικὸν, θυμοειδὲς e ἐπιθυμητικόν). Apenas sobre as duas partes tidas como ‘não racionais’ da alma é dito entrarem em conflito.

Em R. IV, 436e6, o conflito das três partes da alma chega a significar que a alma não consiga alcançar nenhum repouso. O que parece ser um problema que retorna ao longo da República é a questão da *epithymia* como possível fonte de desarranjo, de desordem, de desarmonia (logo, de *hybris*). A princípio essa parte deve ceder lugar à *sophrosyne*, mas o modo natural *como* é preciso fazer isso, repetimos, permanece um enigma. Chegamos a julgar que a expulsão da poesia

<sup>103</sup> Na tradução de Carlos Alberto Nunes lê-se que “o poeta não nasceu para a parte inteligente da alma”. (2016, p. 811).

<sup>104</sup> *Pharmakon*, remédio mas também veneno, é uma palavra presente em seis dos dez livros da República, e também em obras tão díspares quanto o *Fédon*, o *Fedro*, e o *Filebo*. Esse ‘remédio’, no contexto da República X, julgamos ser capaz de prover a cura frente às diatribes dos poetas. Conforme defendido por alguns dos mais renomados intérpretes da República X (a saber, Havelock e Werner Jaeger) julgamos que essa cura seja promovida pela ciência política em jogo na República. Concebemos que o cenário seja o seguinte: há o diagnóstico de que sejamos levados a sucumbir em uma das três ondas do mar revolto, imagem da própria República. Digamos, que, sem o tal *pharmakon*, sejamos levados a sucumbir em uma das três ondas. As “três ondas” (τρικυμια) são anunciadas na República V. A primeira ‘onda’ seria ‘as mulheres poderem ficar nuas na frente de todos sem serem ridicularizadas’ (κῶμα, 457b); a segunda onda seria o desafio da chamada κοινωμία, que, em razão de uma necessidade referida como erótica (ἐρωτικάις ἀνάγκαις, R. V 458c-d) pode dar norte à navegação onde tanto mulheres quanto crianças não sejam propriedade de uma família em específico, mas sejam em regime de κοινωμία, comunidade.

fosse necessária exatamente por isso: porque ela pode provocar a *epithymia*. Os poetas, operando sobre essa parte da alma, e, desse modo, podendo dominar a cidade, seriam a causa possível da sua ruína, ou melhor, da ruína da parte inteligente da alma. É preciso notar o seguinte: Não é exatamente a *epithymia* que seria a causa da ruína da parte inteligente da alma. O texto aponta no sentido de ser ‘o conflito ‘ o responsável por destruir a parte divina da alma, ao causar a ruína do ‘elemento racional’ (*logistikon*, R.X, 605b5). Não seria, assim, uma parte da alma, quando em desarmonia com relação às outras duas, que seria a causa da ruína do elemento racional, mas a desarmonia ‘em-si’ da alma. Propomos essa leitura tendo em vista, do Livro X, *apenas* os passos R.X, 604 e R.X, 606.

O amor apareceu como uma questão em função da poesia. Sobre a poesia ainda será dito que “alimenta e irriga o que devia ficar seco.” (R. X, 606d4-5). Criticada como imprópria para a cidade por ‘irrigar’ desejos referidos como irascíveis, ou ilógicos, a depender da tradução (*alogistikon*, R.X, 604d9), tomamos a influência da imitação poética nas ‘paixões da alma’ como fundamento da tese da alma bipartite. Pensar como a poesia atua sobre essas paixões, porém não foi o nosso objetivo aqui. Desejamos, na verdade, pensar sobre qual a parte da alma que a poesia agiria. Ainda não ficou claro a quais ‘paixões da alma’ exatamente Platão esteja se referindo no passo 606d.

Sustentamos por meio da afirmação de que os desejos da alma possam ser prazerosos ou dolorosos (R. X, 606d) que se esteja nessa obra se afirmando que a imitação poética possa atuar na alma como um todo. Porém, trata-se de uma grande questão filosófica, para a qual não temos nenhuma resposta. Como já afirmado, ainda não sabemos sequer, por exemplo, se, e em que medida, a alma, no Livro X, deva ser compreendida como dividida em quantas partes. É justamente para saber se o que Sócrates nomeia de ‘paixões tanto prazerosas quanto dolorosas’ da alma seria concernente à alma como um todo, ou a apenas as duas partes tidas como ‘não racionais’ da alma, que, pelo menos em alguns dos pesquisadores investigados, junto aos quais também tentamos ler, no Livro X, como se desdobra a tese da tripartição da alma tal como classicamente tematizada no Livro IV da mesma obra.

O ponto do Livro X parece ser, ainda mais precisamente, o seguinte: Platão nomeia de *alogistikon* uma parte da alma, porém não está muito claro a qual parte da alma Sócrates está se referindo com essa terminologia. A julgar pelo abordado

aqui, junto à tese da alma tripartite como exposta no Livro IV, o termo *alogistikon* pode se referir tanto à parte designada como irascível (*thymós*) como à parte designada como concupiscente (*epithymia*). O debate entre os intérpretes, ilustrados pelas interpretações de Ivana Costa<sup>105</sup> e de Myles Fredric Burnyeat<sup>106</sup> se voltou para buscar distinguir se: isso que Platão nomeia como a parte da alma que o poeta visa atingir deva ser a parte que se deva transformar, curar, em proveito da harmonia da alma como um todo, ou não. Se foi essa parte, a princípio, tomada como passível de serem as duas partes da alma que são tomadas como irracionais, os intérpretes se mostraram capazes de pensar. A fim de pensar se pode ser o *thymos* ou a *epithymia*, esse alvo da crítica platônica nomeado com o termo *alogistikon*, cogitamos algumas hipóteses. Devem, afinal, serem ambas as partes da alma que devam ser designadas como carentes de se transformar. Esse é o problema que terá como solução a tese tripartição da alma. Para esse tratamento do problema, nos apoiamos, sobretudo, em dois comentadores: Ivana Costa e Burnyeat.

Para solucionar os conflitos da alma, Platão traz a tese da alma como tripartite; onde à parte que pensa seria autorizado existir. Assim, a concepção tripartite de alma recebe toda a sua importância em função da importância da *logistikon*. É preciso garantir à palavra o poder de, talvez continuamente, reordenar a alma, e isso tanto em função do conflito, quanto da falta dele.

Tratou-se de deixar clara a necessidade e a disposição de se fazer justiça como a ação promotora da palavra que deve ordenar a alma. Entendemos, contudo, que não haveria a necessidade de nós, mortais, irmos ‘em busca’ de fazer justiça, já que pode competir apenas ao plano divino providenciar as mudanças que na *physis*, na natureza, poderiam se fazer visíveis.

O problema da alma, além do mais, esconderia um problema de ordem estético-política na medida em que a poesia, nomeada como desprovida da capacidade de calcular, por exemplo, a respeito do que seja sua ‘forma’ (‘feia’ ou

<sup>105</sup> COSTA, Ivana. A antiga querela entre a filosofia e a poesia, e a nova querela de *República X*. Trad. de Felipe Ayres de Andrade. In: *A República de Platão: Companion Em Homenagem A Maria Das Graças De Moraes Augusto*. Versão e-book NAU editora: 2022, p. 1193-1284.

<sup>106</sup> BURNYEAT, Myles Fredric (1939-2019) é o escritor de *Culture and Society in Plato 's Republic*. The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at Harvard University, 1997. Disponível em: <[https://tavaana.org/sites/default/files/Burnyeat99\\_0.pdf](https://tavaana.org/sites/default/files/Burnyeat99_0.pdf)> Acesso em 26/02/2023, obra em que se dedica a pensar Platão. Foi-nos especialmente cara a consideração desse autor sobre o termo *epithymia* (que o mesmo traduz por apetites), localizado na p. 225 de sua obra maior.

‘bela), viria a instaurar, na cidade, uma poesia irracional, cuja organização seria capaz de levar à ruína de seu próprio ‘elemento racional’ (*logistikon*). Apostando no tema da alma como um tema possível ao livro X, pudemos ampliar, assim, as críticas à poesia como vinculadas, segundo os argumentos elencados pelos estudiosos que tomam partido do livro X como uma obra estética, à questão da exclusividade estética dos próprios diálogos frente àquilo que, no próprio Livro X se toma como a ‘falta de utilidade’ (*ophelime*) das demais poéticas.

Apenas as almas justas seriam, a cada vez, bem dispostas para os aprendizados necessários para a justa organização da cidade, já que a parte sua alma referente à parte racional viria a ser destacada hierarquicamente das demais, e, por isso, viria a poder se abrir para o pensamento que permite esses aprendizados. Já as almas injustas trariam sua parte inteligente continuamente em ruína, e logo ficariam incapazes de aprender. Dando atenção à satisfação apenas das partes da alma que entendemos como ilógicas (*alogistikon*), essas almas seriam as que mais precisariam, no entanto, de sua parte racional disposta a repreender as outras duas partes da alma.

Em última instância, as outras duas partes da alma só conseguiriam parar essas suas naturezas se a parte que pensa as repreender. Porém, a repreensão não pode ser uma solução por toda a eternidade. Até porque, ao invés de agradecer pela repreensão com relação àquilo que pode ser a causa de sua ruína, as duas partes da alma não racionais tendem se voltar para repreender a parte inteligente, que se deu ao trabalho de repreender as outras duas. Assim, o conflito entre as partes da alma tende a se eternizar. Necessária de maneira inequívoca seria apenas a harmonia da alma.

Sócrates menciona a tese de que possa parecer vantajoso “cometer injustiças e ser injusto” desde que não se venha a ser punido (R. IV, 445a). Assim, isso que Platão nomeia de uma “classe particular de desejos, aos mais imperiosos dos quais damos o nome de sede e de fome” (R. IV, 437d) sobretudo parece ter muita dificuldade no exercício da autocontenção.

Em outros termos, entre razão (*logistikon*) e impulsos (*epithymitikon*) o poeta, ao menos esse ‘alvo da crítica platônica’, tenderia a escolher impulsivamente apenas pela satisfação de seus próprios impulsos. A realização apenas de impulsos sendo a única meta – a parte da alma direcionada para o desejo (*epithymitikon*) do poeta pode talvez ser tido como ‘sem controle’ pelo

único paradigma que sempre será o *logistikon*. Porém, parece ser essa parte da alma controlável pela fala erótica relativa aos prazeres ‘físicos’. Será preciso, em suma, continuarmos a investigar, em pesquisas futuras, essa possível incapacidade da alma bipartite de, ao entrar em conflito, decidir pelo bem. Em uma situação ‘limite’ essa situação poderia passar para um nível incontrolável. O que chamamos de ‘parte’ incontrolável, ou ainda desobediente, sob esse prisma, seria nada mais do que uma tradução para o termo *alogistikon*. Nossa pergunta para essas pesquisas futuras deveria se voltar precisamente para saber em que medida a hierarquia tripartite da alma pode tornar observável a lei. Parece residir na música um complicador para a solução para esse problema. Platão nos fala, por exemplo, de uma música cujas cores deveriam ser ‘nuas’.<sup>107</sup> A nos respaldar pelas *Leis*, essa música deveria ser também inalterável, tanto quanto o padrão egípcio. Deduzimos a crítica platônica à poesia como concernente também à música, de forma que a crítica ao poeta também é passível de ser dirigível à erótica poética e musical. A descoberta dos possíveis ritmos, e acordes ideais é, contudo, indicada como ‘posterior’, devendo se adaptar à palavra em R. IV, 400a, e 400d. Cito: “o ritmo e a harmonia é que tem de regular-se pelas palavras, não o inverso, as palavras pelo ritmo e pela harmonia” (R.IV, 400d).

Segundo o Livro IX, à tirania seria naturalmente dada uma disposição de entrar em conflito (R. IX, 572d-575a). Nessa mesma obra, é tema a tirania de Eros (R. IX, 573b6-7 e 573d4). Eros acreditamos que possa surgir, assim, tanto como um remédio quanto como um veneno. Investigar por que e como esse remédio se transforma em um veneno para a alma segundo o Livro X foi a principal razão de nosso trabalho.

Em suma: os impulsos pela ilegalidade seriam fruto não apenas de ignorância, mas também de concupiscência, malícia, fundadas no conflito da alma. O problema da relação entre alma e poesia, segundo o Livro X, parece ser, justamente, que, sob a égide da concupiscência, supomos, a alma passa a não desejar saber de si. A parte concupiscente deseja apenas não ter de abdicar do seu prazer. Justamente: o problema parece ser que se trata de um prazer que nasce da/na fuga da vigilância da alma. Assim, o prazer da parte concupiscente da alma

<sup>107</sup> Em R. X, 601b, o problema da poesia parece ser as músicas cujas cores (μουσικῆς χρωμάτων) deveriam ser nuas (γυμνῶω; *strip naked*).

surge habitualmente como ‘inimiga’ da parte inteligente. Por isso, o prazer localizado na parte da alma nomeada *epithymia* foi lido, em especial no Livro IX, como perigoso. Ilustrado pela imagem do monstro multicéfalo, compreendemos o Livro X como passível de dar respostas, sendo a tese da alma tripartite justamente uma dessas respostas para a necessidade de uma ciência política capaz de não apenas resolver ‘a bipartição’ da alma bipartite, mas, inclusive, possa dar a ver o gosto que a alma do filósofo daria aos deuses por buscar dar solução e resolver o problema da alma bipartite da *polis* injusta, e, por isso, doente.

A tese da semelhança aos deuses, que não foi, aqui, tematizada, talvez seja outra das respostas possíveis para a resolução do problema da alma injusta, causada por sua própria bipartição. Vimos que a questão da métrica dos prazeres entre as diferentes partes da alma por meio de uma breve análise da imagem do monstro multicéfalo do Livro IX, a quem caberia a maior quantidade de prazeres, mas que, por sua inépcia para pensar, pode ter de dar lugar, ao invés de ao prazer apenas a dores. Caso as paixões (*epithymitikon*) da alma não fiquem secas, acreditamos que a doença tenderá a tomar conta da cidade, levando suas partes a sofrer. Acreditamos que os termos citados no passo R. X, 606d1-2 (*epithymitikon* e *psiquê*) remetem o leitor aos desejos da alma enquanto relativos a todas as três partes da alma.

Porém, conforme abordado neste capítulo, não há uma unanimidade sobre a questão de que se a parte tomada como a que precisaria ‘ficar seca’ seja a parte irascível (*thymós*), ou a parte apetitiva (*epithymetikon*), ou mesmo a parte noética (*logistikón*). Acreditamos que a única parte da alma que não deva permanecer ‘seca’ seja a parte relativa ao pensamento. As outras duas partes – tanto a porção do *thymós* quanto a porção da *epithymia* – acreditamos que devam permanecer secas, caso queiramos seguir o que buscamos entender como uma proposta de psicologia, ou ainda de estrutura psíquica da *paideia* socrática para a *Kallipolis* platônica. Entendemos, ademais, que seja por isso mesmo que a crítica às imagens produzidas pela poesia mimética seja simultânea à crítica aos poetas que produzem esse tipo de poesia. É dito, um pouco antes da citação acima, que a estupidez (*ἀνοήτω*) também deve permanecer “seca” (R. X, 606d4-5). Acreditamos ser, para isso, que a poesia mimética, já em R.X, 607, seja referida como tendo de permanecer expulsa.

Antes de terminarmos com a nossa defesa da hipótese do problema da alma ser um tema relevante à República X, julgamos oportuno trazer, por fim, um importante apontamento da filósofa Monique Dixsaut sobre a questão da alma em Platão. Para a pensadora francesa, só haveria uma ‘essência da alma’, isto é, só haveria uma caracterização da alma que a acompanha sempre. As palavras de Dixsaut não são apenas sobre a questão da alma, mas sobre a questão da alma especificamente nas *Leis* X, e tomamos como tácitas: “Platão nunca faz da alma uma coisa cuja natureza seria precisamente tal que haveria um conhecimento possível dela. (A partir do nome ‘alma’) apenas um *logos* é possível: ‘o movimento que é capaz de mover-se’.” (*Leis* x 896a).

Com base nas *Leis* X, Dixsaut busca provar que a essência da alma, em Platão, seja movimento. A consideração de Dixsaut a respeito da alma — a tese de que a essência da alma seja movimento — nos parece definitiva. Caso a hipótese de Dixsaut se mostre válida, talvez possamos supor também que haja movimentos que caibam à alma para que ela possa deixar de ser injusta para ser justa. Caso essa suposição se tenha mostrado válida, a transformação da alma, de bipartite para tripartite, terá sido sustentada por nós como um desses movimentos, passível de ser estudado como tal. Em outros termos, se a essência da alma é movimento, conforme atestado por Dixsaut com base em *Leis* X, buscamos aqui expor o movimento, ou movimentos, capazes de dispor a alma, por exemplo, à justiça. Segue a citação completa: “O que se omite é que Platão nunca faz da alma uma coisa cuja natureza seria precisamente tal que haveria um conhecimento possível dela. Da alma temos inicialmente apenas o nome (*Leis* x 895e). A partir desse nome, apenas um *logos* é possível: ‘o movimento que é capaz de mover-se’ (*Leis* x 896a). A alma não é uma coisa, é um movimento que pode ser orientado, diferenciado, dividido e composto. É exatamente nisso que se inscrevem as diferenças que são diferenças de essência, enquanto conhece, e de valor, enquanto anima: mas dizer que a alma é ‘a causa de todos os seres sem exceção, de tudo o que existe neles, sem exceção, de mudança e movimento’ (*Leis* x 896b), isso volta, dando à alma uma essência, para fazer da alma uma Forma?” (DIXSAUT, 2013, p. 167)

Segundo Dixsaut, a única caracterização universal da alma seria o apontamento das *Leis* segundo a qual a alma é movimento. Para saber se, de alguma forma, a consideração da alma como movimento já se encontraria no

Livro X, foi preciso investigar em que medida se pensa a alma nessa obra. Em que medida as caracterizações de bipartite ou tripartite teriam sido estipuladas, na engenharia política de Platão, como temporárias, ou eternas, poderemos estudar em outra ocasião. Tratou-se de investigar as causas e as consequências de duas organizações da alma em Platão – uma tripartite, e uma bipartite. Ainda que, seguindo a citação de Dixsaut, devamos ter essas organizações antevistas como temporárias, elas não perdem o seu caráter político perante o qual as verdadeiras necessidades da alma precisam ser descobertas como promotoras de, e causadas por justiça.



## 5. Conclusão

Depois de buscarmos compreender, sem sucesso, o porquê da expulsão da poesia na república, tentamos, junto a Jaeger, encontrar o chamado “centro divino” que, então, interpretamos como passível de ser encontrado entre o Livro X e no *Timeu*. Sem sucesso! Por fim, conseguimos chegar ao tema de nossa pesquisa: “O Livro X da *República* de Platão, e algumas considerações sobre a Alma nessa Obra”. Trazer uma análise do Livro X visando dar uma pequena contribuição para o debate acerca do caráter enigmático, e mesmo controverso desta parte da *República* abriu nosso estudo sobre dezesseis intérpretes que centraram seus esforços na decifração do conteúdo do Livro X. Por fim, procuramos investigar a hipótese de encontrar ali uma concepção de alma. Nessa concepção, concluímos, aparece a alma como conflituosa, ou bipartite. A tese da tripartição da alma contida nos Livros IV e IX nos serviu de base para chegarmos a essa conclusão.

Além do modo como entendemos surgir o conflito envolvendo a alma nessa obra, e levando em conta a questão a respeito do modo como entendemos que se deve dar a resolução do conflito em questão, cabem algumas considerações finais a respeito do nosso posicionamento com relação ao lugar do Livro X em comparação aos demais livros da República; e a nossa posição diante da defesa da bipartição ou tripartição da alma, de acordo com o que está na obra em questão. O trabalho de revisão bibliográfica permitiu-nos uma aproximação muito produtiva junto aos comentadores da obra de Platão.

Maura Iglésias foi a comentadora que deu norte aos nossos estudos. Além de situar os intérpretes dessa obra como muitos heterogêneos, a pesquisadora destaca o fato de essa obra de Platão ter mesmo deslocado o conceito sobre a verdade. Do desdobramento da palavra *poética* em palavra *noética*, ou seja, de um âmbito onde aquela palavra que se define pela utilização da razão e/ou que se caracteriza pela atividade intelectual, ou ainda pelo uso do intelecto não tinha tanto valor *para* um âmbito onde essa palavra passou a ser a única detentora de verdade passamos junto à obra estudada. Isso que talvez possamos chamar de deslocamento da autoridade da palavra capaz de verdade, da *mimesis* para o *noûs*,

teria sido fundamentalmente possível graças ao Livro X. Tentamos mostrar aqui o porquê desse deslocamento da verdade do poeta para a palavra científica do filósofo ter se tornado realidade.

Depois de analisadas as posições dos comentadores elencados, julgamos que a hipótese da tripartição da alma contribuiria para entender melhor os conflitos da alma. Porém, vimos, sobretudo nos diálogos aporéticos, que a alma pura pode ser considerada una. Julgamos conectadas, porém não chegamos a trabalhar essa hipótese aqui, que ambas as teses: as que conciliam o caráter imortal da alma e a de que a alma *possa* ser má. Para Robinson, *apenas o corpo*, e jamais a alma, poderia ser sede de desejos que, por sua natureza, viriam a entrar em conflito com a parte inteligente da alma.

Robinson acredita que esses dois problemas – quanto à sede da imortalidade da alma, e quanto à da maldade da alma – não encontram solução no Livro X. Sendo, por isso, basicamente, que essa obra deva ser considerada, a um só tempo, como pertinente e impertinente com relação ao restante da República. Isso, na crítica de Robinson, descobrimos que condiz com a hipótese de que o Livro X tenha que ser tomado como uma obra a ser superada.

Por um lado, acreditamos ser creditada à parte concupiscente da alma o problema de às vezes se unir à parte irascível contra a parte racional. Por outro lado, o seguinte problema também aparece sem solução – sobretudo a rememoração do conhecimento imortal que se creditava ao processo de anamnese (reminiscência) e, que, em obras que Robinson toma como mais elaboradas, como por exemplo o *Timeu*, terá sua sede garantida no *logistikon*, na obra estudada aparece como sem sede, isto é, sob o perigo de ruir, já que o elemento racional da alma aparece como passível de sofrer ataques por parte da poesia. Assim, já que Sócrates diz tacitamente que o *logistikon* “pode ruir” quando sob a égide da poesia que excita a parte maldosa da alma, Robinson decide que essa obra apresenta contradições. No âmbito da tese tripartite da alma, lemos um solução para os problemas de ordem filosófica que Robinson deseja ver resolvidos.

Porém, se, no *Timeu*, encontramos a tese que Robinson toma como definitiva da alma tripartite, no Livro X teríamos um livro incompleto, de certo modo ‘capengando’, posto que incapaz de afirmar certezas que Platão, na ótica de Robinson viria a conquistar mais tarde.

Tomando-se como hipótese a possibilidade de haver diferentes ‘almas’ para filósofos e poetas, pode-se deduzir que não se trataria de um problema de má vontade (*acrasia*) as decisões que se podem observar, na definição de alma bipartite, de conceber-se essa alma como capaz de maldades. O caráter temporal da *epithymia* do poeta, que tenderia ao imediatismo, julgamos ser o problema. Isso que já se mostra no *Protágoras* condiz com uma completa inépcia quanto a uma temporalidade ‘saudável’ no âmbito da realização dos apetites. A realização de uma projeção métrica de controle temporal que julgamos faltar na parte desiderativa da alma condiz, além do mais, com uma alma onde falta a disposição de enxergar a verdade. Isso faria da alma do poeta uma instância ‘naturalmente’ bipartida. A princípio, a possibilidade da cura da alma pode residir no poder da conversão: apenas após a alma passar de bipartite para tripartite compreendemos que a essa pode abrir-se para saber do Bem como o melhor sempre.

Tanto Ivana Costa quanto Myles Burnyeat chamaram a nossa atenção para as dificuldades terminológicas oferecidas para quem busca ler o Livro X com base nos conceitos dos Livros IV e IX. Ambos chegaram a distinguir na questão para a qual Sócrates chama a atenção através do termo *alogistikon* (ἀλόγιστος, R. X, 604d9-10). Trata-se de apontar para a existência de uma dificuldade interpretativa onde o saber sobre o que vem a ser nomeado como pertencente à parte irascível da alma, ou à parte concupiscente da alma surge dividindo intérpretes. Toma-se como certa, em geral, a tese de que o poeta, visando atingir a parte desiderativa, alcança também a parte irascível da alma. Ambas, juntas, colocariam a perder a parte racional da alma. Mas também há a hipótese de que o poeta vise a parte irascível, já que faria parte de sua natureza essa parte da alma. O resultado final é que a alma, colocando o governo da cidade nas mãos de poetas, colocaria a alma sob domínio da bipartição.

A tese da alma tripartite visa trazer justiça à cidade. Para isso, seria preciso converter tanto a parte irascível, em corajosa, quanto a parte concupiscente, em temperante. E como fazer isso? Saber que a sorte sempre estará do lado do filósofo é um primeiro passo. A compreensão radical de que o cosmo se incumbiria de trazer justiça também para o injusto entendemos libertar o filósofo da incumbência de fazer justiça “com as próprias mãos”, para alcançar o saber de que quanto menos ele agir melhor será.

Os problemas apontados tanto por Thomas Robinson quanto por Charles Kahn ainda entendemos como dizendo respeito à improcedência de Sócrates de ter assinalado a existência de uma “disputa entre bem e mal”. Para eles, não haveria uma tal disputa, já que se concebe que o Bem vence sempre. Na verdade, conforme entendemos, isso aconteceria sim mas *apenas* no coração imaculado do filósofo, onde não haverá o mal. Nas demais almas haverá maldades, conflitos de toda a ordem. Nossa leitura sobre as considerações de Robinson, acerca da impropriedade de se considerar haver maldade na alma, sinalizou para uma estrutura lógica onde se pode ver ‘o problema do conflito’ já resolvido. A possibilidade de que Platão não estivesse, e isso, frise-se, apenas por ocasião da escrita do último livro da República, ainda convicto quanto à certeza da relação unívoca entre imortalidade da alma e a indestrutibilidade do elemento racional nos parece predispor o leitor de Platão para o poder de compreender exatamente isso: que a sede da sabedoria (*sophia*) não pode ser destruída por algo cuja substância é diferente dela. Se a alma é imortal, em suma, ela não pode ser destruída, logo não há porque se ter medo da destruição passível de se dar na cidade via poesia.

Ficam aqui apontados a necessidade e o nosso desejo de voltar a essa tentativa de compreensão da questão da alma no Livro X a partir dos conceitos circunscritos ainda futuramente.

Ao comparar os estudos de alguns comentadores vimos interpretações que acreditamos serem muito semelhantes à nossa humilde contribuição. Dixsaut, por exemplo, salienta que a única determinação válida para a alma em Platão é o caráter de ser movimento. Esse caráter apresentaria, em seu âmago, o seguinte legado caro para a nossa pesquisa: conceber que a alma possa ser causa de movimentos rumo seja à bipartição, seja à tripartição. Isso compreende a perspectiva de que, para a alma se diferenciar, ela precisa apreender a si mesma como causa de diferenças. Supor a alma como capaz de se dividir, ou se multiplicar – conforme o axioma de que a alma possa vir a ser bipartite ou tripartite – causando assim diferentes movimentos, compreende que ela pode também tratar dos próprios conflitos. O conflito da alma em Platão pudemos descobrir como uma temática que, apesar de, aqui, menos trabalhada do que gostaríamos de ter feito, nos permitiu pensar a alma bipartite como confusa por buscar manter o privilégio de apenas uma das duas partes que, além disso, vemos caducar nos antagonismos que até na filosofia contemporânea irão performar as

contrariedades que podem ser vistas no nosso cotidiano mais banal, por exemplo: no antagonismo entre natureza e técnica; bondade e maldade; legal e ilegal; selvagem e civilizacional.

-Do postulado de haver uma relação mútua, estabelecida conforme a *physis*, entre prazeres e partes da alma, é possível se deduzir haver também a chave para se conceber a relação entre corpo e alma como devendo ser mantida na mesma lógica onde cada parte do corpo deve receber um cuidado, já que as partes da psiquê também podem corresponder às partes físicas do corpo. O problema acreditamos se originar a partir de quando se instala o crime, a injustiça: pois as partes da alma são levadas a se confundirem, deixando que uma parte, que deveria apenas obedecer, mande. Ao mesmo tempo, acreditamos que a chama da revolução capaz de levar à harmonia da alma também parta dessa dissonância entre as partes da alma. Isso porque, no caso, por exemplo, de, em uma cidade, haver uma liderança injustamente governando, a natureza da alma levará essa liderança a perder a sua força. Já se uma parte da alma/cidade estiver em uma posição de subalternidade quando a sua natureza terá lhe sido legada pela divindade, então a natureza da alma será de elevar essa parte da alma rumo à liderança.

Embora, no livro X, *o mal* seja indicado como o responsável por causar a ruína do elemento racional, ao destruir a parte divina da alma, e isso precisamente nos passos R. X, 605, R. X, 608 e R. X, 610, não visamos, na presente tese, explorar a questão do mal. Para aprofundarmos a questão da alma no livro estudado, seria oportuno, ainda assim, alcançarmos a dimensão do debate sobre a disputa entre bem e mal nessa obra. Porém, também julgamos, em uníssono aos intérpretes que nos serviram de apoio, que a questão do conflito entre as partes da alma seja anterior à questão do mal. Sob essa hipótese, ao tematizar a questão do conflito entre as partes da alma, julgamos já estarmos contemplando, ainda que indiretamente, a questão do que levaria à instalação do mal. Em outras palavras, tendo em vista, de antemão, que a questão do mal, ou ainda da ‘debilidade da alma’, exigiria de nós uma atenção direcionada para a oportunidade de conceituá-la com exclusividade, não falamos sobre o mal nesta tese, ao menos não com a profundidade que o tema requer.

Para Robinson, o próprio Platão ainda estaria em busca da melhor definição e da melhor composição de alma quando, por exemplo, propôs a parte

inteligente da alma como passível de ruir. O que tanto Kahn quanto Robinson chegaram a observar foi que, em obras tardias, há diferentes respostas para problemas que parecem em contradição no Livro X.

Pelos motivos apontados por Robinson, no Livro X, o problema central se origina do ato de se propor haver uma forte relação entre os termos ‘poesia’, ‘maldade’ e ‘ruína do elemento racional’.

Nossa conclusão preliminar é que a luta entre o bem e o mal seja tida por Sócrates como mais importante do que a discussão sobre o perigo da *mimesis*. Pelo menos dois dos platonistas apontados talvez viessem a considerar que tanto a afirmação de haver ‘maldade da alma’ quanto a possibilidade da poesia poder ser a causa da ‘ruína da parte inteligente da alma’ sejam percalços do Livro X passíveis de serem tomados como equívocos filosóficos – seja da parte apenas da personagem caricata de Sócrates, conforme Charles Kahn, seja de Platão, conforme Thomas Robinson.

Como já dito, Robinson considera que Platão se equivoca, pois a tese da alma tripartite se encontraria, na obra estudada, incompleta. Ao invés da imortalidade da alma, se investigaria, talvez, a imortalidade do desejo (*epithymia*). Isso soa como um absurdo para o comentador que anseia ver, na libertação do desejo, na hora da morte, uma libertação dessa parte da alma, e isso em proveito da divindade eterna da parte racional da alma, que surge, apenas no *Timeu*, como sede, afinal, também da imortalidade da alma. Já se levando em conta a hipótese de que, nessa obra, seja dito que a parte inteligente da alma possa vir a encontrar a sua ruína durante o governo do poeta, tem-se a contradição que Robinson toma como inequívoca – pois, repetimos: não faz sentido, conforme a correção do próprio Sócrates, que a parte imortal da alma possa, de fato, ter fim ou ‘encontrar sua ruína’.

Porém, sobre a parte da alma referida por Sócrates como ‘maldosa’ é dito ser capaz de arruinar o elemento racional. Acreditamos que a extirpação do que representa a poesia esteja conectada com essa maldade. A hipótese de que a poesia possa ser tomada como causa da maldade da alma transparece na hipótese de que seja preciso extirpar da cidade algo que pode ser tido como incentivador do ‘mal’ da alma.

Assim, no Livro X da *República*, ao menos na hipótese de leitura que desejamos tentar defender, a concepção de alma é de cunho maniqueísta. Se for

verdade que não há morte da alma, o mal estando na alma, no momento da morte do corpo, o mal continua persistindo e talvez possa chegar a destruir tudo. Em outras palavras, se o conflito estiver “só no corpo”, na hora da morte do corpo poderemos nos ver livres do conflito. Mas se o conflito estiver *na alma*, não será a morte que nos livrará do conflito.

Por fim, é digno de nota que, dentre as leituras do Livro X que consideramos as mais difíceis, se encontra a leitura de Proclo. Dentre os comentadores, Proclo nos pareceu o mais difícil por defender o caráter epifânico do Livro X. Seria essa uma obra que permitiria a ascensão à dimensão dos deuses.

### 5.1 Apontamentos para uma pesquisa futura

O essencial que tomamos como pano de fundo desta tese é que há a cidade, análoga à alma, e há a justiça, tomada como eterna. Apenas na alma humana costuma haver *hybris*, desmedida. O destino ‘natural’ da alma é, nessa medida, trazer justiça à cidade. Depreendemos que a alma divina, que é a alma do filósofo, já nasce sabendo disso. Seu destino será trazer harmonia à cidade. Assim, a alma do filósofo venha a ser, talvez, a única passível de se descobrir, a si mesma, como paradigma do Bem para a cidade. O ‘como’ esse paradigma deve vir a ser, final e naturalmente, levado ao poder permanece um problema. A princípio, o filósofo deve ser capaz de curar. Haja vista essa capacidade, o filósofo seria, como que naturalmente, levado ao poder. Tratar-se-á de adaptar a cidade ao filósofo, pois colocando-o na condição de líder, essa cidade poderá alcançar o poder de curar toda a cidade. A partir das considerações de Halliwell chegamos à hipótese de que, curando primeiro o poeta, o filósofo possa alcançar a liderança que, até então, era creditada ao poeta.

Vimos o quão controversa é a relação entre Platão e a poesia. O fato de a poesia satisfazer desejos (*epithymia*) aparece como um dilema filosófico. Construir estátuas (*agalma*); produzir fantasmas (*phantasmata*); tecer máscaras (*eidolon*): o porquê da poesia ser perigosa soa por vezes auto evidente. Sob a égide da construção dessas imagens, chegaríamos facilmente a delirar, e abandonaríamos a parte racional em definitivo. Ou seja, delirando, nos abandonaríamos à criação de imagens, e nos distanciariamos do pensamento racional *stricto sensu*. Atentos ao visível (*orates*) nos esquecemos da força do

invisível. Porém, a força do invisível é mais forte do que a força do visível. Seguindo a máxima de Heráclito, a princípio, não há com que se preocupar. Nessa máxima, expressa a força do invisível como maior frente à força do visível: a sabedoria sempre haverá de vencer. É isso, conforme chegamos a apurar, que pode permitir que alcancemos a serenidade necessária para esperar o inesperado.

No limite (*metrios bios*) entre o visível e o invisível nós fomos levados a habitar. Assim, em virtude de depreendemos Platão, na obra estudada, vir a nos convidar a pensar a diferença entre ‘uma produção de ídolos aceitável’, e uma produção poética inadmissível, nos sentimos convidados a abandonar as imagens que obliterariam a verdade. Banida da cidade, a poesia; isso que se daria por meio de uma expulsão que julgamos oportuna para expor a diferença entre uma produção de imagens propícia à produção de saúde, e outra que produziria apenas doença.

Johansen adverte que Platão lega, com sua obra, muitas cidades possíveis. Dentre estas, uma, em especial, chama a nossa atenção, e isso porque a julgamos poética – Atlantis. Construída com base no *eikon mython* (‘imagem mito, ou mítica’); e, concorde com Aristóteles, muito se assemelhando a isso que deve ser chamado, com base na R.V, de ‘a cidade das mulheres nuas’, em Atlantis e Atenas julgamos haver essa diferença – enquanto a primeira permitiria a idolatria, na segunda a Deusa nos abriria para uma instância do saber onde as imagens devem ser passíveis de crítica.

A alma como tripartite, por fim, pode estar anunciada também nas “três ondas” (τρικυμια) que são anunciadas no Livro V da República. A primeira ‘onda’ seria ‘as mulheres poderem ficar nuas na frente de todos sem serem ridicularizadas’ (κῶμα, 457b); a segunda onda seria o desafio da chamada κοινωμία, que, em razão de uma necessidade referida como erótica (ἐρωτικαῖς ἀνάγκαις, R. V 458c-d) pode dar norte à navegação onde tanto mulheres quanto crianças não sejam propriedade de uma família em específico, mas sejam em regime de κοινωμία, comunidade. Para se alcançar tal desenho há as seguintes prescrições:

as mulheres dos guardiães devem se desnudar, já que na verdade vestirão a virtude em lugar de mantos, e devem participar da guerra e do resto da vigilância com relação à cidade e não devem exercer outras funções [...] (V, 457ab) [...] o homem que ri das mulheres nuas, que se despem visando o melhor, este, ‘colhendo o fruto



verde do risível,’ nada sabe, ao que parece, sobre aquilo de que ri, nem o que faz, (...) é com muita propriedade que se diz, e sempre se dirá, que o *útil é belo, e feio o prejudicial*. (V, 457b) (CARNEIRO, 2014)<sup>108</sup>

Depois de ouvirmos atentamente às prescrições de que as mulheres devam se desnudar, o que julgamos impossível, para que vivamos na ‘comunidade perfeita’ – podemos chegar a desconfiar de que a ciência política em jogo na República não passe de uma utopia. Que *Kallipolis* seja a cidade onde a natureza, sobretudo a humana, possa alcançar a felicidade, pode sim ser senão um sonho. A virtude, no Livro V, aparece também atrelada à concepção de que as mulheres nuas “vestidas de virtude” não venham a ser, ainda, ridicularizadas.

Em uma última consideração, deduzimos que, para que a cidade alcance saúde, a alma do filósofo e a cidade ideal precisam poder ser pensadas como uma coisa só. Nas demais almas da cidade haveria sempre um lado injusto, e um lado capaz de se deixar tomar pela retificação (*epan-orthoun*), no caso, protagonizada pelo(a) filósofo(a). Para que a justiça possa vigorar, seria preciso apenas cuidar do filósofo, cuja parte racional permanece imaculada, para que esse possa fazer da justiça o que comanda a cidade. As leis que se pretendem válidas por toda a eternidade não são tomadas como escritas senão na alma. Sendo apenas sabidas, oralmente, por aqueles Guardiões que, a exemplo da professora que em seus comentários de “bonito ou feio”, chega a encaminhar o agir ético da criança rumo ao agir ético do adulto para que este possa, enfim, se tornar um idoso sábio. A beleza, assim, pôde ser pensada como fruto da ação ética, e, nessa medida, do âmbito mais da política do que das artes. Se as leis divinas estão sempre em vigor, é preciso dar condições para que aquele que seja capaz de ouvi-las com a alma tome o lugar de liderança.

<sup>108</sup> CARNEIRO, Renata Augusta Thé Mota. A noção de imagem nos livros V, VI e VII da *República* e suas implicações na formação do filósofo. Tese. 2014. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/10685>> Acesso em 20/03/2022, p.75.

## 6. Referências

AGUIAR, Nelson de. Do agón poético ao agón platônico. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, v.27, n.43, p. 303-322, jul-dez 2018. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.pucio.br/index.php/oqnfp/article/download/609/589>>. Acesso em 30/01/2022.

ALTMAN, William H. F. **Ascent to the Beautiful: Plato the Teacher and the Pre-'Republic' Dialogues from 'Protagoras' to 'Symposium.'** (Washington, DC: Rowman & Littlefield, 2018; e 'The Guardians in Action Plato the Teacher and the Post-Republic. Dialogues from Timeaus to Theatetus.' LEXINGTON BOOKS Lanham. Boulder. New York. London, 2016.

ANNAS, Julia. **An introduction to Plato's Republic.** New York: United States by Oxford University Press, 1981.

ANTISERI, Dario; REALE, Giovanni. **História da Filosofia** (vol. I). 8 ed. São Paulo: Paulus, 2007.

ARAUJO, Fabíola Menezes de."Análise do passo 607c-d da República. **Analógos**, v.19, p.18 - 42, 2019. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/38034/38034.PDFXXvmi=IHAICg4d1JdozZf29FIHUGbwOSol1Z7lpheeUmFFGEjHc76bcfNNieLBIGxknTUSPLcFSRqsLTxBs695vqmcwzxApWOeBdolBzJmuwGsgQomKPwueRKTvZefcQV5gAZQMHBhaGMB6hr7zzSqnB9SdLrTTMzFrr8cm3drjMrt6G8Rz8ubS6wHfJ7K4GkM2rZ9dHvzp4HupbOSQaDAr57cTIK9MRpKZVHnVhpbZp0FFiLo8MvBEJ12gKvdEA43RFA>> Acesso em 21/01/2023.

\_\_\_\_\_. O véu do inconsciente e a questão da angústia. **Cad. psicanal.**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 28, p. 149-168, 2013. Disponível em <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S141362952013000100009&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141362952013000100009&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 01 mar. 2022.

\_\_\_\_\_. O §607a da República como Introdução ao Timeu. **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade**, v. 23, p.107-125, 2018. Disponível em: <<https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/cpa/article/download/3677/2751/9739>> Acesso em 21/01/2023.

\_\_\_\_\_. & XIMENES, Raissa. Aspasia: O Amor como Armadura de Atenas. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 9, n. 2, p. 19-34, jul.-dez. 2020. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/PF/article/download/10961/7691>>. Acesso em 13/02/2022.

ARISTÓTELES. **A Poética**, 1454a37-1454b6, Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0055%3Asection%3D1454b>>. Acesso em 30/01/2022.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**: a representação da realidade na literatura ocidental. São Paulo: Perspectiva, 1971.

BARATIERI, Pedro. Platão contra Homero? **Revista Peri**. v. 5, n. 2. Florianópolis. 2015. Retirado de: <<http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/view/901>> Acesso em 8/4/2018.

BARNEY, Rachel. “Platonic ring-composition and Republic 10”. In: MCPHERRAN, Mark (org.), **Plato’s Republic A Critical Guide**, Cambridge University Press, 2010.

BENOIT, Hector. **A Odisseia de Platão**: as aventuras e desventuras da dialética. São Paulo: Annablume, 2017.

BRANDÃO, Jacyntho. **Organon**, Porto Alegre, n. 27, jul-dez, 1999, p. 15-28. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/organon/article/viewFile/30399/18838>>. Acesso em 29/12/2021.

BRISSON, Luc. Religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas Leis de Platão. Trad.: Cláudio William Veloso. **Kriterion: Revista de Filosofia** [online]. 2003, v. 44, n. 107. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0100-512X2003000100003>> Acesso 02/12/2021.

BUARQUE, Luiza. As etimologias de sóma no Crátilo de Platão. **Enunciação: Revista de Filosofia da UFRJ**. Seropédica. v. 2, n. 1, 2017. Disponível em: <<http://www.editorappgfilufrrj.org/enunciacao/index.php/revista/article/download/8/11>>. Acesso em 06/02/2022.

BURNYEAT, Myles Fredric (1939-2019) **Culture and Society in Plato’s Republic**. The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at Harvard University, 1997. Disponível em: <[https://tavaana.org/sites/default/files/Burnyeat99\\_0.pdf](https://tavaana.org/sites/default/files/Burnyeat99_0.pdf)> Acesso em 26/02/2023.

CARNEIRO LEÃO, Emmanuel e WRUBLEWSKI, Sérgio. **Os pensadores originários**: Anaximandro, Parmênides, Heráclito. Petrópolis: Vozes, 1991.

CARNEIRO, Renata Augusta Thé Mota. A noção de imagem nos livros V, VI e VII da República e suas implicações na formação do filósofo. Tese. 2014. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/10685>>. Acesso em 20/03/2022.

COELHO, Leandro Anésio. A poesia no Livro X da República de Platão. **Existência e Arte**, Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei, Ano I, Número I. Janeiro a dezembro de 2005. s/p.

CORNELLI, G., Tudo é número no pitagorismo antigo? **Classica**, Revista Brasileira de Estudos Clássicos, [S. l.], v. 26, n. 2, p. 11–28, 2013. DOI: 10.14195/2176-6436\_26-2\_1. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/257>. Acesso em: 06/04/2022.

\_\_\_\_\_. Gabriele & LOPES, Rodolfo (orgs.). **Platão**. São Paulo: Paulus/Portugal: Coimbra Companions. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

\_\_\_\_\_. Gabriele & OLIVEIRA, Thiago Rodrigo de Oliveira. Prolegômenos para a crítica de Platão à poesia na República. **Educação e Pesquisa** [online]. 2019, v. 45 [Acesso em 17/01/2023], e183807. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S1678-4634201945183807>>. Epub 17 Jan 2019. ISSN 1678-4634. <https://doi.org/10.1590/S1678-4634201945183807>.

COSTA, Ivana. A antiga querela entre a filosofia e a poesia, e a nova querela de República X. Trad. de Felipe Ayres de Andrade. **A República de Platão: Companion em Homenagem a Maria das Graças de Moraes Augusto**. Versão e-book NAU editora: 2022, p. 1193-1284.

COSTA, Ivana. A antiga querela entre a filosofia e a poesia, e a nova querela de República X. Trad. de Felipe Ayres de Andrade. **A República de Platão: Companion em homenagem a Maria das Graças de Moraes Augusto**. Versão e-book NAU editora: 2022, p. 1193-1284.

CROMBIE, I. M. **Análisis de las doctrinas de Platón**: el hombre y la sociedad. Madrid: Alianza Universidad, 1979.

CSAPO, Eric. 2003. The dolphins of Dionysus. In: CSAPO, Eric e MILLER, Margaret C. (orgs.). **Poetry, Theory, Praxis**. The social Life of Myth, Word and Image in Ancient Greece. Oxbow Books, Park End Place, Oxford, 2003.

DIXSAUT, Monique. **Le Naturel Philosophe**. Essai Sur Les Dialogues de Platon. Paris: Vrin, 2001.

\_\_\_\_\_. **Metamorfoses da dialética nos Diálogos de Platão**. Trad. Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2021.

\_\_\_\_\_. **Platon et la Question de l'Âme Études Platoniciennes**. Bibliothèque d'histoire de la philosophie nouvelle. Paris: Librairie Philosophique/VRIN, 2013.

FEITOSA, Charles. **Transversões: ensaios de filosofia & pedagogia pop**/Charles Feitosa. Rio de Janeiro: Circuito, 2022.

FERNANDEZ, Alicia García. Por una nueva interpretación de la teoría de las ideas. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 25, n. 49, p. 227-239, jun. 2011. Disponível em <http://educa.fcc.org.br/pdf/educfil/v25n49/v25n49a10.pdf> Acesso em 13/02/2022.

FERRARI, Franco. Platão e a inatualidade (atual) da utopia normativa. Um perfil de Mario Vegetti. **Revista Archai** [online]. 2019, n. 25, e02510. Disponível em: <[https://doi.org/10.14195/1984-249X\\_25\\_10](https://doi.org/10.14195/1984-249X_25_10)>. Epub 11 Abr 2019. ISSN 1984-249X. [https://doi.org/10.14195/1984-249X\\_25\\_10](https://doi.org/10.14195/1984-249X_25_10)>[Acesso em 10/04/2022].

FRANCO, Irley. A realidade do mundo físico na filosofia de Platão. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 9, n. 11.1, p. 87-129, mar. 1997. ISSN 0104-6675. Disponível em:

<<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfp/article/view/111>> . Acesso em 29/01/2022.

\_\_\_\_\_. **O sopro do amor**: um comentário ao discurso de Fedro no Banquete de Platão. Coleção Nós Gregos. Eles Modernos. Rio de Janeiro: Palimpsesto, 2006.

\_\_\_\_\_. Platão antitragico: a crítica à poesia nos livros II e III de A República. **O que nos faz pensar**, PUC-Rio. 2018.

FRITZ, Kurt von. *NOYΣ, NOEIN and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras). Part I. From the Beginnings to Parmenides. Classical Philology*, 223-242, vol. XI, out. 1945, p. 223.

GONZAGA, Solange Maria Norjosa. O homem como marionete dos deuses: uma leitura das leis de Platão. Tese, Unicamp, 2006.

GUTHRIE, W. K. C. **Orpheus and Greek Religion**. A Study of the Orphic Movement. Princeton: Princeton University Press, 1993.

HADDAD, Alice Bitencourt & ARAUJO, Carolina (orgs.). **A República de Platão**: Companion em homenagem a Maria das Graças de Moraes Augusto. Versão e-book NAU editora: 2022.

HALLIWELL, Stephen. **Plato: Republic X (Classical Texts) (Bk. 10)**. Prefácio, comentários e notas F.S. Halliwell. Liverpool University Press: Aris & Phillips, 1988.

HAVELOCK, Eric. **Preface to Plato**. Cambridge, Massachusetts/Harvard, London, 1963.

\_\_\_\_\_. **Prefácio a Platão**. Trad. de Enid Abreu Dobránsky. Campinas: Papirus, 1996.

HERÓDOTO, **Histórias**. II, 55 e ss.. Trad. para o inglês A. D. Godley. Cambridge. Harvard University Press. 1920. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0125%3Abook%3D2%3Achapter%3D55%3Asection%3D1>>. Acesso em 29/03/2023.

HOLANDA, Heloísa Buarque de, “*Koinà tà philon*: afeição e propriedade na crítica de Aristóteles à República de Platão.” In: HADDAD, Alice Bitencourt & ARAUJO, Carolina (orgs.). **A República de Platão**: Companion em homenagem a Maria das Graças de Moraes Augusto. Versão e-book NAU editora: 2022.

<https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/10817>>. Acesso em: 29/03/2023.

IGLÉSIAS, Maura. A descoberta da alma. **Boletim do CPA**, Campinas, n. 5/6, jan./dez. 1998.

\_\_\_\_\_. A Unidade do Livro X e sua ligação com os demais livros da República. In: CORNELLI, Gabriele; XAVIER, Dennys Garcia (orgs.) *A República de Platão*. Outros olhares. São Paulo: Loyola, 2011.

JAEGER, Werner. **Cristianismo Primitivo e Paideia**. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University/Press Cambridge, 1961.

\_\_\_\_\_. **Paideia**. A formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JOHANSEN, Thomas Kjeller. **Plato's Natural Philosophy**. Cambridge University Press: 2004.

KAHN, Charles. **Essays on Being**. Oxford: University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. **Pythagoras and the Pythagoreans**, A Brief History. Hackett Publishing Company, Indianapolis: Cambridge, 2001.

\_\_\_\_\_. **Platão e o diálogo pós-socrático o retorno à filosofia da natureza**. Trad. Dennys Garcia Xavier; revisão técnica Delmar Cardoso. São Paulo: Loyola, 2018.

\_\_\_\_\_. **Plato and the Socratic dialogue**. Cambridge University Press, 1996.

KOYRÉ, Alexandre. **Introduccion a la lectura de Platon**. Trad. Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza Editorial, 1966.

LAMM, Julia. Schleiermacher as a Plato Scholar. **The Journal of Religion**, Apr., 2000, v. 80, n. 2 Apr., 2000. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/pdf/1206234.pdf?refreqid=excelsior%3A69c6f0f1650c56ed3adc0c3107a06f68>>. Acesso em 04/07/2020.

LEÃO, Delfim. **Sólon**, Lisboa: Calouste Gulbekian, 2001.

LEITE, José Assunção Fernandes. A República de Platão: relação entre os livros I, II, III, IV e VIII. 2009. 163 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009, p. 12. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11821/1/Jose%20Assuncao%20Fernandes%20Leite.pdf>>. Acesso em 10/03/2023.

LEROUX, Georges. **Platon: la République** Traduction inédite introduction et notes Paris: Flammarion (2 ed corrigida), 2004.

LICHTENSTEIN, **La couleur éloquente, rhétorique et peinture à l'âge**. Paris: Classique-Flammarion, 1989.

LIRA, David Pessoa. O argumento das artes mânticas no corpus hermeticum 12.19. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 17, n. 1, pp. 283-303, 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/5766/576664502019/html/> Acesso em 05/05/2022.

LODGE, Rupert. **Plato's Theory of Art**. New York: Routledge, 2014.

LOPES, Daniel. **Platão**, a República, Livro X. (Trad., ensaio e comentário crítico). Campinas: [s.n.], 2002.

MARTON, Scarlett. Da realidade ao sonho: Nietzsche e as imagens da mulher. **Estudos Nietzsche**, v. 1, p. 161-179, 2010.

MORAES AUGUSTO, Maria das Graças de. **O filósofo e o poeta**: verdade, filosofia e comédia no Livro V da República. Rio Grande do Sul: UFRGS, 1999. Disponível em: <<https://www.seer.ufrgs.br/organon/article/download/30445/18881>> Acesso em 29/03/2023.

MOST, G.M. A poética da filosofia grega nos seus primórdios. In: LONG, A.A. (org.). **Primórdios da filosofia grega**. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.

NUSSBAUM, Martha. **A República de Platão**: a boa sociedade e a deformação do desejo. Trad. Ana Carolina da Costa e Fonseca; Luiz Fernando Quintanilha; Lúcia Maria Britto Corrêa; Paulina Terra Nólitos. Porto Alegre: Bestiário, 1995.

OLIVEIRA, Lethicia Ouro. Da mimesis divina à humana: um breve estudo sobre as nações de pintura e escultura nos diálogos Sofista, Timeu e Leis de Platão. Tese. PUC-RJ. 2015.

\_\_\_\_\_. O mundo como estátua dos deuses eternos sobre o termo ágalma no passo 37c do Timeu de Platão. **AnaLógos**, Rio de Janeiro, v. 1, 2016, p. 80-89.

PITOMBO Bacelar, Agatha. Tragoidíai: cantos de cura? Representações da doença nos cultos dionisiacos e em tragédias de Sófocles. Tese. Brasília/DF. 2018.

PLATÃO. **Antologia Palatina**, epigrama 9.506. Texto grego retirado de Beckby (1965-1968), TLG.

\_\_\_\_\_. **Apologia de Sócrates**. Trad. Alberto Nunes. Belém: ed. UFPA, 2015.

\_\_\_\_\_. **A República**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 4 ed. (rev. e bilíngue). Belém/PA: 2016.

\_\_\_\_\_. **A República**. Trad. de J. Guinsburg. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.

\_\_\_\_\_. **Cármides**. Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: Ed. UFPA, 2015.

\_\_\_\_\_. **Crátilo, ou sobre a correção dos nomes**. Trad. Celso vieira. São Paulo: 2014.

\_\_\_\_\_. **Fedro**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 4 ed. (rev. e bilíngue). Belém/PA: 2011.

\_\_\_\_\_. **Mênon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio/São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Parmênides**. ed. bilíngue. tradução de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Loyola/Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2003.

\_\_\_\_\_. **Teeteto**. Trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues (ed. Bilíngue). São Paulo: Loyola/Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2020.

\_\_\_\_\_. **Timeu-Crítias**. Trad. do grego, introdução, notas e índices: Rodolfo Lopes. Editor: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATO. **Oeuvres Complètes**. Tome VI. *La République. Livres I - III*. Trad. Emile Chambry, com introdução de Augusto Diès. Société d'édition: Les Belles Lettres, France. 1932.

PLUTARCO. **Vida de Sólon, 3.2**. Trad.: Rafael Brunhara. Disponível em: <<https://primeiros-escritos.blogspot.com/2013/07/solon-fragmento-16-w.html>> Acesso em 14/02/2022.

\_\_\_\_\_. **Vidas Paralelas**. Sólon e Públicola. Trad. Delfim Leão e José Luis Brandão. Portugal, Ed.: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2012.

PROCLO. **La teologia platónica**. Trad. Enrico Turolla. Bari: Editori Laterza: 1957.

REALE, Giovanni. **Per una nuova interpretazione di Platone Alla Luce Delle 'Dottrine Non Scritte'**. Milano: Bompiani, 2010,

RIBEIRO JR., WA. Hipócrates de Cós. In: CAIRUS, H.F. & RIBEIRO JR., WA. **Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença** [online]. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005. História e Saúde collection, pp. 11-24. ISBN 978-85-7541-375-3. Disponível em: <<https://books.scielo.org/id/9n2wg>> Acesso em 01/02/2023.

ROBIN, Léon. **Platon**. Paris: Press Universitaires, 1935.

ROBINSON, Thomas. **As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles**. CORNELLI, Gabriele (org.) Trad. Alaya Dullius, Jonatas R. Alvares, Sandra Rocha, Diogo Saraiva, Paulo Nascimento, Daniel Fernandes, Mariana Belchior. - São Paulo: Annablume. 2010, p. 177-216.

\_\_\_\_\_. **Plato's psychology**. Toronto: University of Toronto Press, 2018.

\_\_\_\_\_. Psicologia (2018b). In: CORNELLI, Gabriele & LOPES, Rodolfo (orgs.). **Platão**. São Paulo: Paulus/Portugal: Coimbra Companions. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

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

SANTOS, Ademir Souza dos. Platão, poeta de uma nova tragédia. Tese. UFSC. Disponível em: <

SANTOS, M. G. dos. A revisão dos argumentos na Politeia V: Vlastos e o feminismo em Platão. **Classica**, Revista Brasileira de Estudos Clássicos, [S. l.], v. 28, n. 2, p. 161–170, 2015. DOI: 10.24277/classica.v28i2.369. Disponível em: <https://revista.classica.org.br/classica/article/view/369>. Acesso em: 30/03/2023.



SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica**. Arte e técnica da interpretação. Trad. e apresentação de Celso Reni Braidá. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Introductions to the Dialogues of Plato**. Transl. William Dobson. London: Cambridge Press: 1836.

VILLELA-PETIT, Maria da Penha. Platão e a poesia na República. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 44, n. 107. p. 51-71, June 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?>> Acesso em 28/03/2023.

VILTANIOTI, Irini-Fotini. L'harmonie des Sirènes du pythagorisme ancien à Platon, **Studia Praesocratica**, v. 7. Ed. Walter de Gruyter Inc./Boston/Berlin. 2015. Disponível em: <[https://www.academia.edu/10165422/Lharmonie\\_des\\_Sirènes\\_du\\_pythagorisme\\_ancien\\_à\\_Platon](https://www.academia.edu/10165422/Lharmonie_des_Sirènes_du_pythagorisme_ancien_à_Platon)> Acesso em 02/02/2020, p. 106).

WOST, Glen. Que Antiga Querela entre Poesia e Filosofia? **Organon**, Porto Alegre, n.49, jul-dez 2010.

### Dicionários e léxicos

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Ed. rev. por L. Séchan e P. Chantraine. Paris, Hachette, 1950.

BRANDWOOD, Leonard. **A Word Index to Plato**. Col. Compendia, Computer Generated Aids to Literary and Linguistic Research, vol. VIII. Leeds, Ws Maney & Son Ltd., 1976.

CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque**. Histoire des Mots. 2 vols. Paris, Klincksieck, 1984.

HALLIWELL, Stephen. **Oxford classical dictionary**. Whitmarsh, T. (ed.). 5th (online only) ed. Oxford: Oxford University Press, (Oxford research encyclopedias).

LIDELL, Henry George e SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford, Clarendon Press, 1940, 9a. ed..

PLACES, Édouard des. **Platon**, Oeuvres Complètes, Lexique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon. Paris, Les Belles Lettres.

### Bibliotecas digitais

ANCIENT GREEK TEXTS (an electronic library of full texts):  
<<http://www.mikrosapoplous.gr/en/texts1en.htm>>

BIBLIOTHECA AUGUSTANA:

<<http://www.fh-augsburg.de/%7Eharsch/augustana.html>>

PERSEUS PROJECT: <<http://www.perseus.tufts.edu>>

THESAURUS LANGUAGE GRAECAE: <<http://www.tlg.uci.edu/>>