

CLÁSSICOS GARNIER  
DA DIFUSÃO EUROPÉIA DO LIVRO

---

Coleção dirigida por VÍTOR RAMOS

PLATÃO

# A REPÚBLICA

Introdução e notas

de

ROBERT BACCOU

Tradução de

J. GUINSBURG

2.º Volume



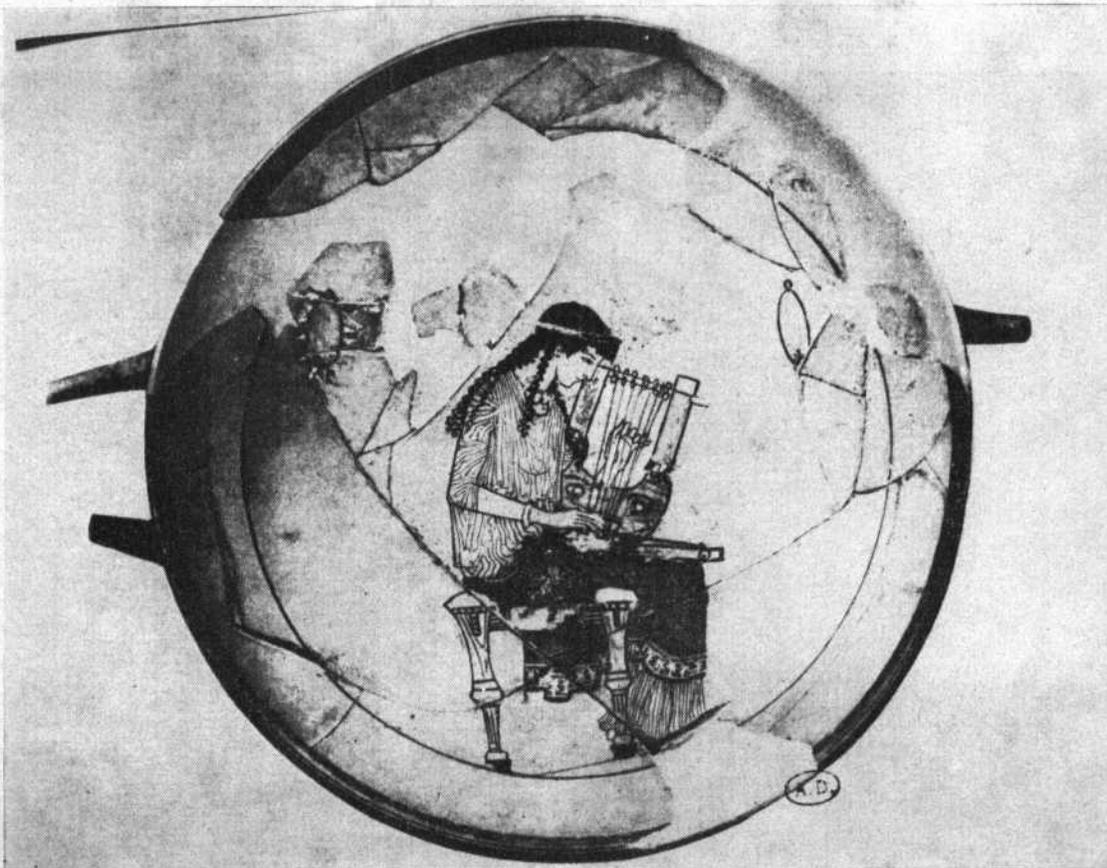
DIFUSÃO EUROPÉIA DO LIVRO

Rua Bento Freitas, 362

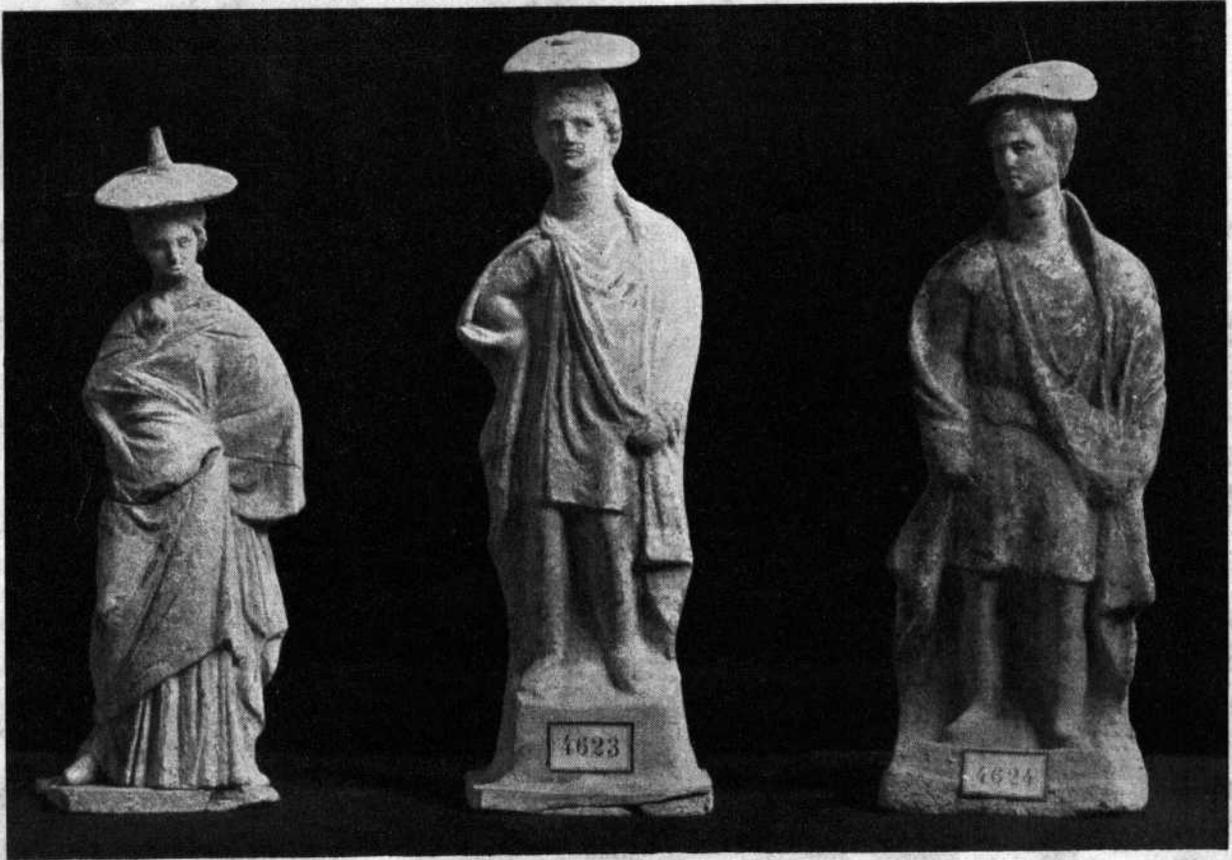
Rua Marquês de Itu, 79

SÃO PAULO

1965



*Tocadora de lira*  
Taça grega. Cl. Roger-Viollet.



*Estatuetas de Tânagra*  
Atenas. Museu Nacional. Cl. Roger-Viollet.

## LIVRO V

Est. II p. 449 a - c

— **CHAMO**, pois boa e reta semelhante constituição, seja na cidade, seja no homem; e chamo as outras más e desviadas, se aquela fôr reta, tenham elas por objeto o govêrno das cidades ou a organização do caráter no indivíduo. Tais constituições representam quatro espécies de vícios.

— Quais são?

E eu ia enumerá-las na ordem em que elas me pareciam formar-se umas das outras<sup>1</sup>, quando Polemarco, que estava sentado um pouco mais longe do que Adimanto, adiantando a mão, pegou êste pelo manto, ao ombro, atraiu-o para si e, inclinando-se, disse-lhe em voz baixa algumas palavras das quais ouvimos apenas estas:

— Deixá-lo-emos passar adiante ou o que faremos?

— Por nada neste mundo — respondeu Adimanto, elevando já a voz.

— A quem exatamente não quereis deixar passar?

— A ti mesmo — disse êle.

— E por que razão?

— Parece-nos que perdes a coragem, que nos roubas tôda uma parte, e não a menor, do assunto, para não ter de estudá-lo e que imaginas escapar-nos, dizendo levemente que, no concernente às mulheres e aos filhos, todo mundo acharia evidente que houvesse comunidade entre amigos<sup>2</sup>.

— E não o disse com justiça, Adimanto?

— Sim — concedeu êle; — mas esta justiça, como o restante, requer explicações. Qual será o caráter desta comu-

1. A gênese destas quatro formas de govêrno será descrita no livro oitavo.

2. V. liv. IV, 423 e.

449 c - 450 c  
 nidade? Muitas, com efeito, são possíveis. Não omitas, pois, especificar qual é aquela a que pretendes te referir. Esperamos, há muito, que nos fales da procriação dos filhos, como ela se fará e como, após o nascimento, serão criados, e que te expliques sobre essa comunidade de mulheres e filhos que mencionas; pois acreditamos que ela acarretará na constituição grandes diferenças, ou melhor, uma diferença total, conforme seja bem ou mal realizada. Portanto, agora que passas a outro governo sem ter tratado destas questões de maneira satisfatória, resolvemos, como acabas de ouvir, não te deixar ir além, antes que hajas desenvolvido, como o resto, tudo isso.

— Considerai-me — disse Glauco — também como sufragador desta resolução.

— Esteja tranqüilo — interveio Trasímaco. — Compreenda, Sócrates, que se trata de um partido tomado por todos nós.

— O que fizestes — exclamei — para me apanhar assim! Que nova discussão levantaiis sobre a constituição, como se ainda estivéssemos no princípio! Eu já me congratulava por ter acabado com ela, feliz com o fato de que todos quisessem ater-se efetivamente ao que eu dissera há pouco. Recordando estas questões, não sabeis que enxame de disputas despertais! Eu vi isso e evitei o assunto há pouco, no temor de que fôsse causa de grandes embaraços.

— Mas como! — observou Trasímaco — julgas que êsses jovens vieram aqui para fundir ouro<sup>3</sup> e não para ouvir discursos?

— Sem dúvida — respondi — para ouvir discursos, mas de comprimento medido.

— A medida de semelhantes discursos — disse Glauco — é a vida inteira, para os homens sensatos<sup>4</sup>. Mas deixa de lado o que nos concerne; no que te concerne, não te canses de responder às nossas indagações, da maneira que te parecer boa; de nos dizer que espécie de comunidade se estabelecerá entre os nossos guardiães<sup>5</sup> no que tange aos filhos e às mulheres e

3. Essa expressão applicava-se, num sentido proverbial, aos que negligenciavam o dever em favor de alguma ocupação inútil, porém atraente. Sobre a sua origem, v. Suidas, III, pág. 694.

4. Cf. livro VI, 498 d.

5. Nas páginas que seguem, Platão se dedica exclusivamente a descrever a organização da classe dos chefes e dos guerreiros. Quanto

450 c - 451 a  
 qual será a primeira educação ministrada à infância neste período intermediário que vai do nascimento à educação propriamente dita — tarefa que parece seguramente a mais penosa de tôdas. Tenta, pois, mostrar-nos como é preciso atacá-la.

— Eis o que não é fácil fazer, homem feliz — disse eu. — O tema, com efeito, comporta maior número de inverossimilhanças do que os outros por nós tratados anteriormente. Não se julgará realizável o nosso projeto; e mesmo que o supusessem realizado tão perfeitamente quanto possível, ainda se duvidaria de sua preeminência. Daí por que hesito um pouco em abordá-lo, meu caro camarada; receio que tudo quanto eu disser a seu respeito se afigure apenas um vão desejo.

— Não hesite — replicou êle; — pois serás ouvido por pessoas que não são imbecis, nem incrédulas, nem malevolentes.

E eu perguntei: — Ó excelente amigo, é com o intuito de me sossegar que proferes estas palavras?

— Seguramente — respondeu êle.

— Muito bem! Fazes exatamente o contrário! Estivesse eu persuadido de falar com conhecimento de causa e teu encorajamento ser-me-ia útil; pois discorrer, no meio de homens sensatos e amigos, sobre questões da mais alta relevância que tomamos a peito, é coisa que podemos fazer com segurança e confiança quando conhecemos a verdade; mas falar quando não estamos persuadidos e quando procuramos, como eu neste momento, é coisa aterradora e perigosa, não porque expõe ao riso, esta consideração seria pueril, mas porque, escorregando para fora da verdade, arrastamos nossos amigos na queda, num caso em que importa ao máximo não perder pé. Prosterno-me, pois, diante de Adrastéia<sup>6</sup>, Glauco, pelo que vou dizer.

à sorte reservada aos artesãos e aos lavradores, não diz palavra. Aristóteles (*Polít.* B, 5. 1264 a 11-17) censura-lhe esta lacuna: "O que será o estatuto político geral dos membros da comunidade, Sócrates não o diz, e não é fácil dizê-lo. Entretanto, com pouca diferença, a massa da cidade compor-se-á desta massa de cidadãos para os quais nada haverá de estatuído. Para os lavradores, a propriedade também há de ser comum ou antes individual? e as mulheres e as crianças, devem possuí-las em particular ou em comum?"

De outro lado, acrescenta Aristóteles, como os lavradores e os artesãos aprenderão a obedecer se não recebem educação?

6. Primitivamente Adrastéia parece ter personificado a Necessidade. Sócrates toma esta deusa por testemunha de que, se é

451 a - d

Pois estimo que aquêles que mata alguém involuntariamente comete um crime menor do que aquêles que se torna culpado de embuste no concernente às belas, boas e justas leis. Além disso, mais vale correr êste risco entre inimigos do que entre amigos: me deste, pois, belo incentivo!

Então Glauco sorrindo, replicou: — Se sofrermos qualquer dano devido à discussão, Sócrates, nós te absolveremos como inocente do crime e do embuste de que formos vítimas! Toma, pois, coragem e fala.

— O absolvido — declarei — é certamente um inocente nos termos da lei<sup>7</sup>. É portanto natural, sendo assim neste caso, que seja do mesmo modo no presente caso.

— Então fala por esta razão.

— Cumpre, por conseguinte — prossegui — voltar atrás e dizer o que deveria talvez ter dito em ordem, no momento devido. Entretanto, talvez seja bom que, depois de determinar perfeitamente o papel dos homens, determinemos o das mulheres, tanto mais que assim o queres. Para homens, por natureza e por educação tais como os descrevemos, não há na minha opinião posse e uso legítimos dos filhos e das mulheres, exceto pelo caminho em que os pusemos no comêço. Ora, tentamos convertê-los, de alguma forma, nos guardiães de um rebanho.

— Sim.

— Sigamos pois esta idéia; concedamos-lhes no que toca à procriação e à educação regras correspondentes, examinemos depois se os resultados nos convêm ou não.

— Como? — indagou êle.

— Do seguinte modo — respondi: — achamos que as fêmeas dos cães devem cooperar com os machos na guarda, caçar com êles e fazer tudo o mais em comum, ou que devem permanecer no canil, incapazes de outra coisa porque parem e alimentam os filhotes, enquanto os machos trabalham e assumem todo o encargo do rebanho<sup>8</sup>?

---

levado a cometer um crime moral, não será por vontade própria, mas compelido pela insistência de seus amigos. A expressão ὁσοκυνπῶ δὲ Ἀδράστειαν é sem dúvida uma lembrança de Esquilo (*Prom.* v. 936): “São sábios os que se inclinam perante Adrastéia”.

7. V. Demóstenes: πρὸς Πανταίνετον, 58, 59, e cf. *Leis*, 869 c.

8. Aristóteles (*Polít.* B, 5. 1264 b 4) acha estranha esta comparação. Tanto mais que o raciocínio de Platão se baseia num

451 e - 452 c

— Queremos — disse êle — que tudo lhes seja comum, exceto que, para os serviços que dêles esperamos, tratemos as fêmeas como mais fracas e os machos como mais fortes.

— Ora, é possível obter de um animal os mesmos serviços que de outro, se não fôr nutrido e criado da mesma maneira?

— É impossível, certamente.

— Se, portanto, exigimos das mulheres os mesmos serviços que dos homens, devemos formá-las nas mesmas disciplinas.

— Certo.

— Mas nós lhes ensinamos a música e a ginástica.

— Sim.

— Às mulheres, por conseguinte, cumpre ensinar estas duas artes, bem como as atinentes à guerra e exigir delas os mesmos serviços.

— É o que se depreende do que acabas de afirmar.

— Pode acontecer, todavia, que em relação ao uso recebido muitas dessas coisas pareçam ridículas, se passarmos da palavra à ação.

— Com toda certeza.

— E qual julgarias mais ridícula? Não será, evidentemente, a de que as mulheres se exercitem nuas nas palestras, com os homens, e não só as jovens, mas também as velhas, como êsses velhotes que, enrugados e de aspecto pouco agradável, continuam comprazendo-se com os exercícios do ginásio?

— Por Zeus! — exclamou — isto parecerá ridículo, ao menos no atual estado dos costumes!

— Mas — continuei — pôsto que nos lançamos à discussão não devemos temer as zombarias dos gracejadores<sup>9</sup>, digam o que disserem contra isso, quando semelhante mudança ocorrer no tocante aos exercícios do corpo, à música e sobretudo ao porte das armas e à equitação.

— Tens razão.

---

equivoco. O que não é *contra a natureza* nos animais, pode sê-lo na raça humana, a menos que se admita perfeita identidade de natureza entre o homem e o animal, o que é evidentemente insustentável.

9. Pretendeu-se ver aqui uma alusão à *Assembléia das Mulheres* de Aristófanes. O fato nada tem de improvável se, com a maioria dos críticos, se considerar esta peça como anterior ao livro quinto da *República*.

452 c - 453 a

— Logo, já que começamos a falar, é preciso avançar até as asperezas que apresenta a nossa lei, depois de pedir aos trocistas que renunciem a seu papel e sejam sérios, lembrando-lhes que não está tão longe o tempo em que os gregos acreditavam, como acredita ainda a maioria dos bárbaros<sup>10</sup>, que a visão de um homem nu constitui um espetáculo vergonhoso e ridículo e que, quando os exercícios gímnicos foram praticados pela primeira vez pelos cretenses, seguidos dos lacedemônios<sup>11</sup>, os cidadãos da época tiveram bom folgado zombando de tudo isso. Não achas?

— Sim.

— Mas quando pelo uso, imagino, se lhes afigurou que mais valia estar nu do que vestido em todos êsses exercícios, o que a seus olhos havia de ridículo na nudez foi dissipado pela razão, que acabava de descobrir onde residia o melhor. É isto mostrou que é insensato aquêle que crê ridículo outra coisa exceto o mal, que tenta excitar o riso tomando como alvo de suas troças um outro espetáculo, exceto o da loucura e da perversidade, ou que se propõe e persegue sèriamente um objetivo de beleza que difira do bem<sup>12</sup>.

— Nada mais verdadeiro.

— Mas, não é preciso convir em primeiro lugar sôbre a possibilidade ou a impossibilidade de nosso projeto e permitir a quem quiser, homem gracejador ou sério, que discuta se, na raça humana, a fêmea é capaz de associar-se a todos os trabalhos do macho, ou mesmo a um só, ou se é capaz de

10. Heródoto (I, 10) já nota que são os bárbaros que ligam uma idéia de vergonha ao fato de aparecer nu.

11. Tucídides (I, 6) afirma, ao contrário, que êste uso foi adotado antes pelos lacedemônios.

12. καὶ καλοῦ foi suprimido por certos críticos e penosamente explicado por outros. Contudo, a noção de beleza, de gosto, impõe-se aqui naturalmente, e deve-se excluir a hipótese de estarmos aqui em presença de uma glosa de copista. Com efeito, Platão acaba de falar do que é ridículo, isto é, feio, e acrescenta que é insensato quem se propõe um objetivo de beleza (σκοπὸν καλοῦ) estranho ao bom e ao útil. É insensato quem acha ridículo uma coisa sã, boa (γυμνὰς τὰς γυναῖκας ἐν ταῖς παλαιστραῖς γυμναζομένας μετὰ τῶν ἀνδρῶν) porque êle próprio persegue um objetivo estreito de beleza. A palavra καλὸν é tomada aqui em larga acepção: não designa o verdadeiro belo, que é inseparável do bem, mas o belo como o concebem alguns, homens superficiais e destituídos de ciência.

453 a - d

uns e de outros não, e indague em qual dessas classes se incluem os trabalhos da guerra? Um tão belo início não levaria, como é natural, à mais bela das conclusões?

— Sim, com tôda certeza.

— Queres, pois, que nós próprios ponhamos a coisa em discussão a fim de não assediarmos uma praça deserta?

— Nada se opõe a isso — disse êle.

— Tomemos pois da palavra por nossos adversários: “Ó, Sócrates e Glauco, não há a menor necessidade de que outros vos façam objeções; vós mesmos, com efeito, concordastes, quando lançastes os alicerces de vossa cidade, que cada um devia ocupar-se unicamente da tarefa própria à sua natureza<sup>13</sup>.

— Concordamos, é verdade.

— Ora, será possível que o homem não difira infinitamente da mulher por natureza?

— Como não diferiria êle<sup>14</sup>?

— Convém, portanto, consignar a cada qual uma tarefa diferente, de acôrdo com a sua natureza.

— Certamente.

— Por conseqüência, como não vos enganaríeis, agora, e não estaríeis em contradição com vós próprios afirmando que homens e mulheres devem realizar as mesmas tarefas, embora possuam naturezas muito distintas?” Poderias, assombroso amigo, responder algo a isso?

— De pronto — confessou êle — não é absolutamente fácil; mas eu deveria pedir-te, e te peço efetivamente, que esclareças também o sentido, seja qual fôr, de nossa tese.

— Estas dificuldades, Glauco, e muitas outras parecidas, faz muito que as previ: daí por que sentia receio e vacilava em abordar a lei sôbre a posse e a educação das mulheres e dos filhos.

— Por Zeus! não é coisa fácil!

— Certamente não. Mas, na verdade, caia um homem em uma piscina ou em pleno mar, êle se põe do mesmo modo a nadar.

13. No livro II, 369 e segs.

14. Veremos mais adiante (456 d-e) a que Platão reduz a diferença. Em tôda esta discussão, Sócrates opõe-se ao sentimento de seus compatriotas que consideravam a mulher inferior, por natureza, ao homem, e apta sòmente aos trabalhos domésticos. V. Xenofonte: *Econôm.* 7, 22.

453 d - 454 b

— Sem dúvida.

— Muito bem! também devemos nadar e tentar sair sãos e salvos da discussão, sustentados pela esperança de encontrar quiçá um golfinho<sup>15</sup> para nos transportar, ou outro meio impossível de salvação!

— Parece.

— Neste caso — disse eu — vejamos se descobrimos alguma saída. Admitimos que uma diferença de natureza acarreta uma diferença de funções e, de outro lado, que a natureza da mulher difere da natureza do homem. Ora, pretendemos agora que naturezas diferentes devem cumprir as mesmas funções. Não é disso que nos acusais?

— Sim.

— Na verdade, Glauco, a arte da controvérsia tem um nobre poder<sup>16</sup>!

— Por que assim?

— Porque muita gente, parece-me, incide nela sem querer, e julga raciocinar quando disputa. Isto provém do fato de serem incapazes de tratar de seu tema, analisando-o sob os diferentes aspectos: procedem por contradição, apegando-se apenas às palavras e utilizam entre si chicana e não dialética.

— Sim, é o que acontece com muita gente. Mas isso nos diria respeito neste momento?

— Perfeitamente, existe o perigo de que, sem querer, sejamos arrastados à disputa.

— Como?

— Insistimos corajosamente, e como verdadeiros disputantes, sôbre o ponto segundo o qual naturezas *outras* não devem ter os mesmos empregos, ao passo que não examinamos de modo algum de que espécie de *outra* e de *mesma* natureza se trata, nem sob que respeito as distinguimos quando atribuímos, às naturezas *outras*, funções diferentes e, às *mesmas*, funções idênticas.

— Com efeito — disse êle — não examinamos.

15. Alusão à fábula de Arion.

16. Sôbre a *ἀντιλογική τέχνη* veja-se o *Sofista* 225 b, e o *Fedro* 261 e segs. — Platão visa muito provávelmente nesta passagem os filósofos da Escola de Mégara.

454 c - 455 a

— Por conseguinte, cabe-nos também perguntar, parece, se a natureza dos calvos e a dos cabeludos são idênticas e, após convirmos que são opostas, proibir os cabeludos de exercer o ofício de sapateiro, caso os calvos o exerçam e, reciprocamente, impor proibição análoga aos calvos, se os cabeludos o exercem.

— Seria certamente ridículo!

— Mas — prossegui — seria ridículo por outra razão que não esta: na exposição de nosso princípio, não se cogitou de naturezas absolutamente idênticas ou diferentes; retivemos apenas esta forma de diferença ou de identidade referente aos próprios empregos. Dizíamos, por exemplo, que o médico e o homem dotado para a medicina<sup>17</sup> possuem a mesma natureza, não é?

— Sim.

— E que um médico e um carpinteiro possuem natureza diferente.

— Perfeitamente.

— Se, portanto, se evidencia que os dois sexos diferem entre si quanto às suas aptidões para exercer certa arte ou certa função, diremos que é preciso consignar esta arte ou esta função a um ou a outro; mas se a diferença consiste sômente no fato de a fêmea conceber e o macho engendrar, nem por isso aceitaremos como demonstrado que a mulher difere do homem sob o aspecto que nos preocupa, e continuaremos pensando que os guardiães e suas mulheres devem desempenhar os mesmos empregos.

— E não estaremos enganados.

— Depois disso convidaremos nosso contraditor a nos informar qual a arte ou o emprêgo, concernente ao serviço da cidade, para cujo exercício a natureza da mulher difere da do homem.

— É justo êsse convite.

— Talvez nos digam, como tu há pouco, que não é fácil responder prontamente de maneira satisfatória, mas que após exame não é difícil.

17. οἷον ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὸν τὴν ψυχὴν ὄντα. — J. Adam propõe suprimir τὴν ψυχὴν ὄντα. Mas esta correção não é indispensável e, além disso, não logra apoio nos diversos Mss. Burnet propõe ler: ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικῆν τὴν ψυχὴν, o que acarreta apenas ligeira modificação de sentido.

455 a - e

— Pode-se dizer, realmente.

— Queres, pois, que peçamos a nosso contraditor que nos siga, ao passo que nós tentaremos demonstrar-lhe não haver qualquer emprêgo exclusivamente próprio à mulher, no que se refere à administração da cidade?

— Certamente.

— Ora essa!, lhe diremos, responde a isto: quando pretendes que um homem é bem dotado para uma coisa, e outro mal dotado, entendes com isso que o primeiro aprende facilmente e o segundo com dificuldade? que um, após breve estudo, conduz suas descobertas muito além do que aprendeu, enquanto o outro, com muito estudo e aplicação, não salva sequer o saber recebido? que num as disposições do corpo secundam o espírito e que noutra lhe suscitam obstáculos? Há outros sinais, exceto êsses pelos quais distingues o homem dotado para algo que seja, daquele que não o é?

— Ninguém há de pretender que haja outros.

— Agora, conheces alguma ocupação humana em que os homens não superem as mulheres<sup>18</sup>? Alongaremos nosso discurso mencionando a tecelagem, a pastelaria e a cozinha, labôres que parecem depender das mulheres, e onde a inferioridade delas é ridícula ao mais alto grau?

— Tens razão — observou êle — ao afirmar que em tudo, por assim dizer, o sexo masculino prevalece de longe sobre o outro sexo. No entanto, muitas mulheres são superiores a muitos homens em numerosos trabalhos. Mas, em geral, a coisa se apresenta como dizes.

— Por consequência, meu amigo, não há emprêgo concernente à administração da cidade que pertença à mulher enquanto mulher, ou ao homem enquanto homem; ao contrário, as aptidões naturais se distribuem igualmente entre os dois sexos, e é conforme à natureza que a mulher, tanto quanto o homem, participe de todos os empregos, ainda que seja, em todos, mais fraca do que o homem.

— Perfeitamente.

— Atribuiremos, portanto, todos os empregos aos homens e nenhum às mulheres?

— Como agir desta forma?

18. Cf. *Crátilo* 392 c.

455 e - 456 b

— Mas há, diremos nós, mulheres que são naturalmente aptas para a medicina ou para a música e outras que não o são.

— Por certo.

— E não há algumas que são aptas para os exercícios gímnicos e militares e outras que não gostam da guerra nem do ginásio?

— Creio que sim.

— Mas como! não há mulheres que apreciam e outras que odeiam a sabedoria? Não há irascíveis e outras sem ardor<sup>19</sup>?

— Sim.

— Há, portanto, mulheres aptas para a guarda e outras inaptas. Ora, não escolhemos, para torná-los nossos guardiães, homens desta natureza<sup>20</sup>?

— Sim.

— Logo, a mulher e o homem gozam da mesma natureza quanto à aptidão de guardar a cidade, exceção feita ao fato de que a mulher é mais fraca e o homem mais forte.

— Assim parece.

— E, em consequência, cumpre escolher mulheres semelhantes a nossos guerreiros, que viverão com êles e com êles guardarão a cidade, pois são capazes disso e suas naturezas são aparentadas.

— Sem dúvida.

— Mas não se deve consignar as mesmas ocupações às mesmas naturezas?

— As mesmas.

— Eis, portanto, que o circuito percorrido nos reconduz ao nosso ponto de partida, e concordamos que não é contra a natureza aplicar as mulheres de nossos guardiães à música e à ginástica.

— Com tôda a certeza.

19. Aristóteles (*Polít. A*, 13, 1260 a 20 segs.) sustenta que as virtudes da mulher não são idênticas às do homem: "É evidente que as virtudes morais de cada sexo são próprias a êste sexo... A temperança da mulher não é a mesma que a do homem, nem tampouco a sua coragem ou sua eqüidade, como pensava Sócrates; a coragem do homem é uma coragem de amo, a da mulher, uma coragem de subordinado, ocorrendo o mesmo com as outras virtudes".

20. *V. liv. II*, 375 c.

456 c - e

— Por conseguinte, a lei que estabelecemos não é impossível nem comparável a um vão desejo, visto que é conforme à natureza<sup>21</sup>. Bem contra a natureza são as regras atualmente acolhidas.

— Dir-se-ia.

— Mas não devíamos examinar se a nossa instituição era possível e se era desejável?

— Sim.

— Ora, ela foi reconhecida como possível.

— Sim.

— Precisamos depois disso convencer-nos de que é desejável.

— Evidentemente.

— A educação que formará as mulheres na guarda não será diferente da que forma os homens, não é? Sobretudo se lhe incumbe cultivar naturezas idênticas.

— Ela não será diferente.

— Pois bem!, mas qual a tua opinião sobre isso?

— Sobre o quê?

— Admites que um homem seja melhor e outro pior, ou os julgas todos iguais?

— Não os julgo iguais, de nenhum modo.

— Agora, na cidade que fundamos, quais são a teu ver os melhores: os guardiães que receberam a educação descrita por nós, ou os sapateiros que foram instruídos na arte do calçado?

— Tua pergunta é ridícula! — observou êle.

— Compreendo — respondi. — Mas como!, não constituem os guardiães a nata dos cidadãos?

— Incomparavelmente.

— E as guardiãs, não constituirão elas a nata das mulheres?

— Sim, igualmente.

— Ora, há para uma cidade algo mais valioso do que possuir os melhores homens e as melhores mulheres?

21. Como vemos, para Platão a única justificativa desta nova lei reside no fato de ela ser conforme à natureza. De modo geral, é possível (δυνατόν) tudo o que não é contra a natureza (παρὰ φύσιν). Mas vimos mais acima (nota 8 desse livro) que a expressão encerrava um equívoco.

456 e - 457 c

— Não.

— Mas não será isso o resultado da música e da ginástica aplicadas da maneira como descrevemos.

— Sim, sem dúvida.

— Por conseguinte, estabelecemos uma lei não só possível, mas desejável para a cidade.

— De fato.

— Assim, as mulheres de nossos guardiães despirão as vestimentas, pois a virtude tomará o lugar destas; participarão da guerra e de tôdas as fainas que concernem à guarda da cidade<sup>22</sup>, sem se ocupar de outra coisa; só que, no serviço, lhes atribuiremos a parte mais leve, devido à fraqueza do seu sexo. Quanto àquele que escarnece das mulheres nuas<sup>23</sup>, quando estas se exercitam com vistas a um fim excelente, *êle colhe verde o fruto do riso*<sup>24</sup>; não sabe, aparentemente, do que escarnece, nem o que faz; pois há e haverá sempre razão de afirmar que o útil é belo e que nada é vergonhoso exceto o nocivo<sup>25</sup>.

— Tens perfeitamente razão.

— Êste dispositivo da lei sobre as mulheres é, podemos dizer, qual uma onda de que acabamos de escapar a nado. E não só não fomos submersos, ao estabelecer que nossos guardiães e nossas guardiãs devem fazer tudo em comum, mas nosso discurso conveio de certo modo consigo próprio de que a coisa é ao mesmo tempo possível e vantajosa.

22. Heródoto (IV, 116) nos informa que os mulheres dos Sármatas, vizinhos ocidentais dos Cítas, acompanham os maridos à caça e à guerra, vestindo-se como êles.

23. Platão pensa talvez nas zombarias de Aristófanes em *Lisistrata* (v. 80 segs.) que visavam, como se sabe, os costumes das mulheres espartanas. Esta peça fôra representada em 411, isto é, dezanove anos antes da *Assembléia das Mulheres*.

24. Expressão tomada a Píndaro (ed. Bergk, frag. 209): ἀτελή σοφίας δρέπων καρπόν. O poeta fala dos fisiólogos que, seguindo êle, colhem o fruto da sabedoria antes que atinja a maturidade.

25. Êste utilitarismo é de origem socrática, mas em seu fundo essencialmente platônico; com efeito, a utilidade é aí concebida em função dos interesses superiores do homem, em outros termos, dos interesses de sua alma. Tal doutrina está, portanto, intimamente ligada às teorias metafísicas do autor do *Fédon*.

457 c - 458 b

— Na verdade, não é pequena a onda de que acabas de escapar!

— Não dirás que é grande quando vires a seguinte.

— Fala então; quero vê-la.

— Desta lei e das precedentes decorre, penso, esta outra.

— Qual?

— As mulheres de nossos guerreiros serão tôdas comuns a todos; nenhuma delas habitará em particular com nenhum dêles; do mesmo modo, os filhos serão comuns e os pais não conhecerão os filhos nem êstes os pais.

— Eis algo de feito superior a todo o restante quanto à inverossimilhança e que, dificilmente, há de ser considerado possível e vantajoso!

— Não penso que se possa contestar, no concernente à vantagem, que a comunidade de mulheres e filhos constitui um grandíssimo bem, se fôr realizável; mas creio que, no pertinente à sua possibilidade, pode-se levantar longa contestação.

— Ambos os pontos — observou êle — podem muito bem ser contestados.

— Queres dizer que terei de enfrentar uma liga de dificuldades. E eu que esperava fugir de uma, se conviesses sôbre esta vantagem, e precisar discutir apenas a possibilidade!

— Mas não soubeste dissimular a fuga. Dá, pois, a razão dêsses dois pontos.

— Faz-se mister — confessei — que eu sofra a pena incorrida. Entretanto, concede-me esta graça: deixa-me ficar à vontade, como êsses preguiçosos que costumam saciar-se com seus próprios pensamentos quando caminham a sós. Esta espécie de gente, com efeito, não espera descobrir por que meios alcançará a coisa que deseja: afastando esta preocupação a fim de não se fatigar em deliberar sôbre o possível e o impossível, supõe ter o que quer, arranja o resto a gôsto e compraz-se em enumerar tudo quanto fará após o êxito, tornando assim a sua alma, já particularmente preguiçosa, ainda mais preguiçosa. Pois bem!, também cedo à preguiça e desejo postergar para mais tarde a questão de saber como é possível o meu projeto; no momento, eu o suponho possível e vou examinar, se permitires, quais disposições hão de adotar os magistrados quando êle fôr aplicado, e mostrar que nada será mais vantajoso do que sua aplicação, para a cidade e para

458 b - 459 a

os guardiães. Eis o que eu tentaria primeiro examinar contigo, se realmente quiseses; a seguir, veremos a outra questão.

— Mas eu quero realmente — disse êle; — examina.

— Creio, pois, que os chefes e seus auxiliares, se dignos do nome que levam, hão de querer, êstes fazer o que lhes fôr ordenado e aquêles ordenar, conformando-se às leis, ou inspirando-se nelas nos casos que abandonaremos à prudência dêles.

— É natural.

— Tu portanto, seu legislador, tal como escolheste os homens, escolherás as mulheres, combinando, na medida do possível, as naturezas semelhantes. Ora, aquêles e aquelas que houveres escolhido, tendo morada em comum, tomando em comum as refeições e não possuindo nada próprio, estarão sempre juntos; e, encontrando-se misturados nos exercícios do ginásio e em todo o resto da educação, serão impelidos por necessidade natural, penso, a formar uniões. Não te parece que se trata de coisa necessária?

— Não de necessidade geométrica — respondeu — mas amorosa, a qual tem probabilidade de ser mais forte do que a primeira para convencer e arrastar a massa dos homens.

— Tens razão — repliquei; — mas, Glauco, formar uniões ao acaso, ou cometer falta do mesmo gênero, seria impiedade numa cidade feliz e os chefes não a suportarão.

— Sem dúvida não seria justo — assentiu êle.

— É, pois, evidente que em consequência disso faremos casamentos tão santos quanto estiver ao nosso alcance<sup>26</sup>; ora, os mais santos serão os mais vantajosos.

— Seguramente.

— Mas como serão os mais vantajosos? Dize-mo, Glauco. De fato, vejo, em tua casa cães de caça e grande número de nobres pássaros; por Zeus!, dispensastes alguma atenção à sua união e à maneira como procriam?

— O que queres dizer?

26. A comunidade das mulheres aqui proposta não tem — mal é preciso dizê-lo — nenhum caráter licencioso. Platão não pretende abolir o casamento: quer simplesmente adaptar esta instituição, mantendo-lhe o caráter religioso, ao quadro da grande família que a cidade deverá constituir.

459 a - d

— Em primeiro lugar, entre êstes animais, embora sejam todos de boa raça, não há os que são ou se tornam superiores aos outros?

— Há, sim.

— Ora, pois; queres ter crias de todos igualmente, ou te empenhas a tê-las tão-sòmente dos melhores?

— Dos melhores.

— Mas então? dos mais jovens, dos mais velhos, ou dos que se acham na flor da idade?

— Dos que se acham na flor da idade.

— E não crês que se a procriação não se efetuasse dêste modo a raça de teus cães e teus pássaros degeneraria muito?

— Sim.

— Mas qual é tua opinião no tocante aos cavalos e aos outros animais? Com êles acontece de outra maneira?

— Seria absurdo.

— Oh! oh!, meu caro amigo — exclamei — de que eminente superioridade deverão ser dotados os nossos chefes, se ocorrer o mesmo em relação à raça humana!

— Sem dúvida ocorre o mesmo. Mas por que falar assim?

— Porque êles se verão compelidos a empregar grande quantidade de remédios<sup>27</sup> — respondi. — Ora, um médico antes medíocre parece-nos bastar quando a doença não reclama remédios e dá mostras de ceder à observação de um regime; em compensação, quando ela exige remédios, sabemos que é preciso um médico mais corajoso<sup>28</sup>.

— É verdade, mas o que pretendem as tuas considerações?

— O seguinte, é provável que nossos governantes sejam forçados a usar largamente de mentiras e enganar para o bem dos governados; e já declaramos algures que tais práticas eram úteis sob a forma de remédios.

— Com isso dissemos coisa razoável.

27. V. livro II, 382 c.

28. Cf. Hipócrates, Περὶ διαίτης, Littré VI, c. 67, pág. 502: "Descobri os sinais diagnósticos que mostram o que prevalece no corpo... e os meios de remediar em cada caso e de premunir a saúde de maneira a impedir a aproximação das moléstias, ao menos de grandes e freqüentes erros de regime; mas neste ponto já são necessários remédios".

459 d - 460 b

— Ora, esta coisa será particularmente razoável, segundo parece, no que concerne aos casamentos e à procriação dos filhos.

— Como?

— É preciso, segundo os nossos princípios, tornar muito freqüentes as relações entre os homens e as mulheres de escol e, ao contrário, muito raras entre os indivíduos inferiores de um e de outro sexo; ademais, é preciso criar os filhos dos primeiros e não os dos segundos, se quisermos que o rebanho atinja a mais alta perfeição; e tôdas essas medidas devem permanecer ocultas, salvo aos magistrados, para que a tropa dos guardiães se mantenha, na medida do possível, isenta de discórdia.

— Muito bem.

— Logo, instituiremos festas, em que reuniremos noivos e noivas, com acompanhamento de sacrifícios e hinos que nossos poetas comporão em honra às bodas celebradas<sup>29</sup>. No que diz respeito ao número de casamentos, deixaremos aos magistrados o cuidado de regulamentá-lo, de tal modo que mantenham a mesma quantidade de homens — tendo em vista as perdas causadas pela guerra, moléstias e outros acidentes — e que nossa cidade, dentro do possível, não aumente nem diminua<sup>30</sup>.

— Está bem — disse êle.

— Organizaremos, imagino, algum engenhoso sorteio, a fim de que os indivíduos medíocres que se virem afastados acusem, em cada união, a fortuna e não os magistrados.

— Perfeitamente.

— Quanto aos jovens que se tiverem distinguido na guerra ou alhures, conceder-lhes-emos, entre outros privilégios e recompensas, maior liberdade de se unir às mulheres, de modo a haver pretexto para que a maioria dos filhos sejam por êles engendrados.

— Tens razão.

— Os filhos, à medida que foram nascendo, serão entregues a pessoas encarregadas de cuidar dêles, homens, mulheres,

29. Cf. livro III, 398 a-b.

30. O legislador Fídon de Corinto, que floresceu provavelmente por volta do fim do século IX a. C., já queria que o número de famílias e cidadãos permanecesse imutável no Estado. V. Aristóteles, *Polít.* B, 6, 1265 b 12 segs.

460 b - c

ou então homens e mulheres juntos, pois os cargos são comuns a ambos os sexos.

— Sim.

— Estes prepostos hão de conduzir ao lar comum os filhos dos indivíduos de elite, confiando-os a nutrizas residentes à parte num bairro da cidade. Quanto aos filhos dos indivíduos inferiores, e mesmo os dos outros, que apresentarem alguma deformidade, escondê-los-ão em local proibido e secreto<sup>31</sup>, como convém.

31. "Verecunde loquitur philosophus de re atrocissima. Dubitari enim non potest, quin de infantum expositione cogitari voluerit." (Stallbaum, pág. 359 n.) — Desta passagem e de outras do mesmo livro (459 d, 461 b-c) resulta que Platão considerava legítimo o infanticídio em determinados casos. Sem dúvida, em parte alguma êle não se explica, abertamente, sobre êsse delicado problema: mas a contenção que observa, as perífrases de que usa, não têm outro fim exceto lançar um véu de decência sobre uma prática que, no íntimo, talvez julgasse brutal. Alguns críticos, excessivamente preocupados em conciliar a filosofia platônica com o cristianismo, tentaram interpretar os textos em questão à luz de uma passagem do *Timeu* (19 a), que se refere expressamente à *República*, e onde Platão encara, para os filhos dos indivíduos inferiores, a passagem de uma classe a outra e não a pura e simples exposição. Mas é difícil supor que o filósofo pretendesse reservar sorte igual aos filhos dos indivíduos inferiores nascidos de uniões legítimas e aos filhos disformes, ou nascidos de uniões ilegítimas. Por isso, parece que o texto invocado se refere ao livro III da *República*, 415 b-c (V. Adam, tomo I, *App. to book V*, pág. 359). Mesmo que se reportasse, aliás, ao livro V, continuaria igualmente pouco concludente, pois, como observa justamente Zeller (*Phil. d. Gr. II*, 1 pág. 909), o pensamento de Platão sobre o assunto talvez variasse entre a *República* e o *Timeu*, como certamente variou entre a *República* e as *Leis*.

Para interpretar imparcialmente êste pensamento, importa observar que a exposição dos filhos era admitida pelos costumes desde a mais remota antiguidade e praticada em tôdas as cidades gregas, com exceção somente de Tebas. A constituição espartana, em particular — na qual Platão se inspirou tanto para os seus escritos políticos — conferia direito de vida e morte sobre os filhos aos Anciões da Tribo. Os recém-nascidos por êles condenados eram expostos no lugar denominado "os Depósitos" (*Ἀποθήται*), situado nas escarpas do Taigeto (Veja-se Plutarco: *Licurgo*, 16, 1).

Aristóteles (*Polít. H*, 16. 1335 b 19 segs.) preconiza, mais explicitamente do que Platão, as práticas da exposição e do abôrto: de um lado, para eliminar os indivíduos disformes e, de outro, para manter quase invariável o número das crianças na cidade: "No atinente aos filhos a criar e a expor, que uma lei proíba de nutrir todo ser disforme; e, se aos costumes repugna a exposição,

460 c - e

— ... Se se pretende conservar a pureza da raça dos guardiães — acrescentou êle.

— Velarão também pela alimentação das crianças, conduzirão as mães ao lar comum na época em que os seios delas se encham de leite e recorrerão a todos os meios possíveis para que nenhuma reconheça a sua progenitura. Se não bastarem as mães para o aleitamento, providenciarão outras mulheres para o mister. Em todos os casos, tomarão a precaução para que amamentem apenas durante um tempo determinado, encarregando as amas e governantes das vigílias e de todo trabalho penoso.

— Tornas a maternidade muito fácil — disse êle — às mulheres dos guardiães.

— Convém, com efeito, que o seja. Mas prossigamos na exposição de nosso plano. Dissemos que a procriação devia efetuar-se na flor da idade.

— É verdade.

— Ora, não te parece que a duração média da flor da idade é de vinte anos na mulher e de trinta no homem?

— Mas como situas êste tempo para cada sexo? — inquiriu.

— A mulher — respondi — conceberá para a cidade desde o vigésimo até o seu quadragésimo ano; o homem, "após ter transposto a fase mais viva de sua corrida"<sup>32</sup>, gerará para a cidade até a idade de cinqüenta e cinco anos.

e se o número de filhos fôr excessivo (êste número deve ser limitado), cumpre, quando certos casais são fecundos demais, provocar o abôrto antes que apareça no feto o sentimento e a vida. O caráter lícito ou ilícito desta prática depende, com efeito, do aparecimento do sentimento e da vida".

32. τὴν δευτῆν δρόμου ἀκμὴν. — Segundo J. Adam, dever-se-ia entender: "Quando tiverem passado da idade em que não mais se é rápido na corrida". Mas admitir que Platão aluda aqui aos cavalos de corrida, que servem para as coudelarias apenas na época em que já não servem para o hipódromo, é, parece, atribuir à imagem um significado demasiado especial que ela não comporta. De outro lado, não se pode concordar, com Jowett e Campbell, que a expressão τὴν δευτῆν δρόμου ἀκμὴν não poderia referir-se à *corrida da vida*, a pretexto de que "o contexto não sugere esta explicação metafórica" (tomo III, pág. 233). Uma tal interpretação é, ao contrário, a mais simples e a mais natural, visto que não subentende nenhuma alusão mais ou menos difícil de justificar.

461 a - c

— Para um e outro, é êste, com efeito, o tempo do maior vigor de corpo e de espírito<sup>33</sup>.

— Se, portanto, um cidadão ou mais velho ou mais jovem se intrometer na obra comum de geração, declará-lo-emos culpado de impiedade e injustiça, pois êle dá ao Estado um filho cujo nascimento secreto não foi pôsto sob o amparo das preces e dos sacrifícios que as sacerdotisas, os sacerdotes e a cidade inteira hão de oferecer por ocasião de cada casamento, a fim de que de homens bons, nasçam filhos melhores, e, de homens úteis, filhos ainda mais úteis; êste outro nascimento, ao contrário, será fruto da sombra e da terrível inconsciência.

— Bem.

— A mesma lei é aplicável a quem, ainda na idade da geração, tocar numa mulher, nesta idade igualmente, sem que o magistrado os tenha unido. Declararemos que tal homem introduz na cidade um bastardo cujo nascimento não foi autorizado, nem santificado<sup>34</sup>.

— Muito bem.

— Mas quando um e outro sexo houverem ultrapassado a idade da geração, permitiremos que os homens livres se unam a quem lhes aprouver, salvo a suas filhas, mães, netas e avós; e as mulheres do mesmo modo, salvo a seus filhos, pais e parentes em linha direta, descendente ou ascendente<sup>35</sup>.

33. Acêrca da idade requerida para contrair uma união legítima, as *Leis* contêm prescrições discordantes. Nos livros IV (721 a) e VI (785 b), Platão quer que os homens se casem entre trinta e trinta e cinco anos; no livro VI (722 b), entre vinte e cinco e trinta anos. Quanto às mulheres, devem tomar espôso entre dezesseis e vinte anos, de acôrdo com o livro VI (785 d); entre dezoito e vinte anos, segundo o livro VIII (833 d).

Na *Política* (H, 16. 1335 a 28 segs. e 1335 b 26 segs.), Aristóteles fixa quase os mesmos têrmos ao período da vida que melhor convém à procriação: os homens engendrarão dos trinta e cinco (conjec. Susemihl) aos cinqüenta e cinco anos (limite extremo, setenta anos); as mulheres conceberão dos dezoito aos trinta e oito anos (limite extremo, cinqüenta anos). Estas cifras aproximam-se bastante das que deparamos no livro VII da *História dos Animais*.

34. Vemos que Platão condena impiedosamente o que poderíamos hoje denominar o amor livre romântico. — Cf. Aristóteles, *Polít.* H, 16. 1335 a 38-1336 b 2.

35. A lei grega autorizava os casamentos entre tios e sobrinhas, tias e sobrinhos, e até irmãos e irmãs consanguíneas (Adam, tomo I, pág. 302 n.).

461 c - 462 a

Outorgar-lhe-emos esta liberdade após recomendar-lhes que adotem tôdas as precauções possíveis para que nenhum filho, fruto destas uniões, venha a nascer e, se existir um que abra à força seu caminho para a luz, que o exponham, levando em conta que a cidade não se incumbirá de nutri-lo<sup>36</sup>.

— Tuas palavras são razoáveis — disse êle — mas como distinguirão êles os pais, as filhas e os outros parentes que acabas de mencionar?

— Não os distinguirão — redargüi. — Mas todos os filhos nascidos do sétimo ao décimo mês, a partir do dia em que um guardião se tiver casado, serão chamados por êle, os do sexo masculino, filhos, os do sexo feminino, filhas, e êles por sua vez o chamarão de pai; êle denominará netos os filhos dêstes: e êstes, por seu turno, o denominarão avô, a êle e a seus companheiros de casamento, e avós a suas companheiras; enfim, todos os nascidos na época em que os respectivos pais e mães davam filhos à cidade, tratar-se-ão de irmãos e irmãs, de maneira, como já dissemos, a não contrair uniões entre si. Todavia, a lei permitirá que irmãos e irmãs se unam se tal casamento fôr decretado pela sorte e aprovado, além do mais, pela Pítia.

— Muito bem — disse êle.

— Tal será portanto, Glauco, a comunidade das mulheres e dos filhos entre os guardiães de tua cidade. Que esta comunidade se acorda com o resto da constituição e que ela é eminentemente desejável, eis o que nosso discurso deve agora confirmar, não é<sup>37</sup>?

— Sim, por Zeus!

— Ora, como ponto de partida de nosso acôrdo, não devemos perguntar a nós mesmos qual é, na organização de uma cidade, o maior bem, aquêle que o legislador deve visar ao estabelecer suas leis, e qual é também o maior mal? Em seguida não cumpre examinar se a comunidade que descrevemos há pouco nos coloca na trilha dêste grande bem e nos distancia dêste grande mal?

— Não se pode dizê-lo melhor.

36. V. *supra*, nota 31 dêsse livro.

37. βεβαιώσασθαι παρὰ τοῦ λόγου. — Aqui, como em 457 c, o discurso é personificado. Literalmente a expressão significa: “obter confirmação do discurso”. Cf. *Górgias*, 489 a.

462 a - d

— Mas haverá maior mal para uma cidade do que aquêlê que a divide e a torna múltipla em vez de una? Haverá maior bem do que aquêlê que a une e a torna una?

— Não.

— Ótimo!, a comunidade de prazer e dor não é um bem para a cidade, quando, na medida do possível, todos os cidadãos se rejubilam ou se afligem igualmente pelos mesmos acontecimentos felizes ou infelizes?

— Sim, certamente.

— E não é o egoísmo dêstes sentimentos<sup>38</sup> que a divide, quando uns experimentam uma viva dor, e outros uma viva alegria, por ocasião dos mesmos eventos públicos ou particulares?

— Sem dúvida.

— Ora, não sobrevém tal coisa porque os cidadãos não são unânimes em pronunciar estas palavras: isto me concerne, isto não me concerne, isto me é estranho?

— Sem nenhuma dúvida.

— Por conseguinte, a cidade em que a maioria dos cidadãos diz a propósito das mesmas coisas, isto me concerne, isto não me concerne, não está tal cidade excelentemente organizada?

— Certamente.

— E não se comporta ela, com pouca diferença, como um só homem? Explico-me: quando um de nossos dedos recebe algum golpe, a comunidade do corpo e da alma, que forma uma só organização, a saber, a de seu princípio diretor, experimenta uma sensação; inteira e simultâneamente, ela sofre com uma de suas partes: por isso dizemos que o homem está com dor no dedo. O mesmo ocorre com outra parte qualquer do homem, quer se trate do mal-estar causado pela dor ou do bem-estar que o prazer acarreta.

— Ocorre o mesmo, com efeito. E para voltar ao que perguntavas, uma cidade bem governada está numa condição muito próxima à do homem.

38. Literalmente: "o individualismo dêstes sentimentos". — Cf. Demóstenes: *Discurso Sobre a Coroa*, 217: "Ésquino não mereceria mil vêzes a morte, se os acontecimentos que rejubilam os outros cidadãos (trata-se das duas vitórias obtidas sobre Filipe da Macedônia, por Atenas e Tebas, logo após a aliança das duas) constituíssem para êle apenas motivo de pena?"

462 d - 463 c

— Se sobrevém, pois, a um cidadão um bem ou um mal qualquer, será principalmente uma cidade assim que tornará seus os sentimentos dêle e partilhará, totalmente, de sua alegria ou de sua pena.

— É necessário que assim seja numa cidade dotada de boas leis.

— Agora, está em tempo de voltar à nossa cidade e examinar se as conclusões de nosso discurso se lhe aplicam em particular ou se aplicam a alguma outra cidade.

— Sim, devemos proceder dessa maneira.

— Ora, nas outras cidades não há magistrados e gente do povo, como na nossa?

— Sim.

— E todos se denominam entre si cidadãos?

— Como não?

— Mas, além dêste nome de cidadãos, que nome particular o povo dá, nas outras cidades, aos que o governam?

— Na maioria, êle os chama senhores e, nos governos democráticos, arcontes.

— E em nossa cidade? Que nome, afora o de cidadãos, dará o povo aos chefes?

— O de salvadores e defensores — respondeu.

— Êstes, por sua vez, como chamarão o povo?

— Distribuidor do salário e da nutrição.

— Mas, nas outras cidades, como os chefes tratam os povos?

— De escravos.

— E como se tratam entre si?

— De colegas na autoridade.

— E na nossa?

— De colegas na guarda.

— Poderias dizer-me se, nas outras cidade, os chefes se portam como amigos com determinado colega e como estranhos, com outro?

— Muitos agem desta maneira.

— Assim, pensam e declaram que os interêsses do amigo os afetam, e não os do estranho.

— Sim.

— E entre os teus guardas? Há um só que possa pensar ou declarar de um de seus colegas que êle lhe é estranho?

— De modo algum, pois cada um julgará ver nos outros um irmão ou uma irmã, um pai ou mãe, um filho ou uma

463 c - e

filha, ou algum outro parente, na linha ascendente ou descendente<sup>39</sup>.

— Muito bem dito — observei; — mas responde ainda ao seguinte: legislarás simplesmente para que eles se concedam apenas os nomes de parentes, ou para que tôdas as suas ações estejam de acôrdo com tais nomes, para que tribuam aos pais todos os deveres de respeito, solicitude e obediência que prescreve a lei no referente aos pais, sob pena de incorrer no ódio dos deuses e dos homens, caso ajam de outro modo? Pois agir de outro modo é perpetrar uma impiedade e uma injustiça. São estas máximas ou outras que todos os teus cidadãos hão de fazer soar, desde cedo, aos ouvidos das crianças, ao lhes falar dos pais, que eles designarão, e dos demais parentes?

— Estas mesmas — respondeu êle. — Pois, seria ridículo que tivessem nos lábios êstes nomes de parentesco sem cumprir com os deveres que implicam.

— Assim, em nosso Estado, mais do que em todos os demais, os cidadãos, quando sobrevier algo de bem ou de mal a um dêles, pronunciarão a uma só voz as nossas palavras de há pouco: meus negócios vão bem ou meus negócios vão mal<sup>40</sup>.

39. Cf. a crítica de Aristóteles (*Polít.* B, 4, 1262 b 15 segs.): “É necessário que a amizade se dilua na cidade, devido a semelhante comunidade; o filho estará tão pouco disposto quanto possível a dizer do pai que é seu, e o pai estará na mesma disposição para com o filho. Como um pouco de mel que, diluído em grande quantidade d’água, deixa a mistura sem gosto, do mesmo modo a afeição que se vincula a êstes nomes perder-se-á num Estado onde o pai não será absolutamente obrigado a preocupar-se com o filho, o filho com o pai e o irmão com os irmãos. Os homens têm dois móveis principais de solicitude e amor: a propriedade e as afeições; ora, numa cidade assim organizada não há lugar para um nem para outro dêsses sentimentos”.

Grote (*Plato and other companions of Socrates*, III, 220 n.) observa que Platão, sem dúvida, achou justo o raciocínio de Aristóteles, mas teria acrescentado que uma *amizade diluída*, que unisse todos os guardiães em um só organismo, convinha e bastava a seu projeto. Os liames particulares, quando são tão fortes quanto exclusivos, podem, com efeito, opor obstáculos ao bom acôrdo geral.

40. Cf. Aristóteles: *Polít.* B, 3, 1262 a 1 segs.: “Cada um (dos pais) diz “é meu filho” de um jovem feliz ou infeliz, mas o diz enquanto simples membros da comunidade, entendendo com isso “é o meu ou o de tal outro”, e “tal outro” aplica-se a cada um dos mil cidadãos, ou mais, que formam o Estado. Mesmo sôbre

463 e - 464 d

— Nada mais verdadeiro.

— Mas não afirmamos que, em consequência desta convicção e desta maneira de falar, haveria entre eles comunidade de alegrias e penas?

— Sim, e o dissemos com razão.

— Nossos cidadãos estarão fortemente unidos no que chamarem interesse próprio e, unidos desta maneira, sentirão alegrias e penas em perfeita comunhão.

— Sim.

— Ora, qual será a causa disso senão, afora as nossas outras instituições, a comunidade das mulheres e filhos estabelecida entre os guardiães?

— Seguramente esta será a principal causa.

— Mas conviemos que tal união de interesses constituía, para a cidade, o maior bem, quando comparamos uma cidade sãbiamente organizada ao corpo, no modo como êle se comporta para com uma de suas partes, pelo que concerne ao prazer e à dor.

— E conviemos com justiça.

— Por conseguinte, está para nós demonstrado que a causa do maior bem que possa sobrevir à cidade é a comunidade, entre os auxiliares, dos filhos e das mulheres.

— Certamente.

— Acrescenta que estamos de acôrdo com nossas palavras precedentes. Pois, dissemos, eles não podem ter como próprio nem casas, nem terras, nem qualquer outra posse, mas, recebendo dos outros cidadãos a alimentação, como salário pela guarda, devem pô-la em comum, se quiserem ser verdadeiros guardiães.

— Muito bem.

— Neste caso, não tenho motivo de afirmar que nossas disposições anteriores, juntadas às que acabamos de adotar, hão de torná-los, mais ainda, verdadeiros guardiães, impedindo-os de dividir a cidade, o que aconteceria se cada qual não chamasse de suas as mesmas coisas, mas coisas diferentes; se, habitando separadamente, carregassem para as suas respectivas casas tudo quanto conseguissem apoderar por si sós; e se, tendo mulher e filhos diferentes, criassem gozos e penas

êste ponto, aliás, permanece na incerteza, pois é impossível saber quais são os cidadãos que tiveram filho, e quais os cidadãos cujo filho viveu após o nascimento”.

464 d - 465 b

personais — enquanto, com uma idêntica crença no tocante ao que lhes pertence, terão todos o mesmo objetivo e todos experimentarão, tanto quanto possível, as mesmas alegrias e as mesmas dores<sup>41</sup>?

— É incontestável.

— Mas como? não veremos quase desaparecer os processos e as acusações mútuas de uma cidade onde cada um possuirá de seu tão-somente o corpo e onde todo o restante será comum? Não se segue daí que os nossos cidadãos ficarão ao abrigo de tôdas as dissensões que a posse de riquezas, de filhos e parentes engendra entre os homens?

— Ficarão, necessariamente, livres de todos êsses males.

— Ademais, nenhuma ação por violências ou vias de fato será legitimamente intentada entre êles; pois haveremos de dizer-lhes ser nobre e justo que iguais se defendam contra seus iguais e impor-lhes-emos o dever de velar pela segurança corporal<sup>42</sup>.

— Bem — disse êle.

— Esta lei — continuei — oferece ainda a seguinte vantagem: quando um cidadão se encoleriza contra outro, saciando êle a sua ira desta forma, será menos levado, em seguida, a agravar a contenda.

— Sem dúvida.

— Teremos dado ao mais idoso autoridade sôbre o mais jovem, com direito de punir.

— É evidente.

— É evidente também que os jovens não tentarão, sem ordem dos magistrados, empregar violência para com homens mais idosos, nem espancá-los; tampouco hão de ultrajá-los, creio eu, de nenhuma outra forma, pois, para impedi-los, bastarão dois guardiães: o temor e o respeito; o respeito, mostrando-lhes um pai na pessoa que desejam bater, e o temor, tornando-os apreensivos de que terceiros acudam em socorro da

41. Aristóteles considera que êstes argumentos e os que seguem não são absolutamente probantes. Para êle, a propriedade individual apresenta múltiplas vantagens sociais e morais que Platão não leva na menor conta. Os excessos mesmos aos quais ela enseja podem ser temperados, se necessário, pelo uso comum das rendas. Em todos os casos, os defeitos das constituições atuais "são imputáveis não à posse pessoal dos bens, mas à perversidade dos homens" (*Polit.* B, 5, 1263 b 22-23).

42. Cf. *Leis* 879 e.

465 b - d

vítima, uns na qualidade de filhos, outros na qualidade de irmãos ou de pais.

— Não pode ser de outra maneira.

— Assim, por ordem de nossas leis, os guerreiros gozarão entre si de paz perfeita.

— De grande paz, por certo.

— Mas se êles próprios vivem na concórdia, não é de temer que a discórdia se interponha entre êles e os demais cidadãos, ou que divida êstes últimos<sup>43</sup>.

— Não, seguramente.

— Quanto aos menores males de que hão de ficar isentos, hesito, por respeito às conveniências, em mencioná-los: pobres, não estarão na necessidade de adular os ricos; não conhecerão os percalços e os aborrecimentos que as pessoas experimentam em criar os filhos, em acumular fortuna, e que resultam da obrigação em que se vêem, para tanto, de manter escravos; não terão, ora de obter empréstimos, ora de renegar as dívidas, ora de conseguir dinheiro a todo custo para colocá-lo à disposição de mulheres e servidores, confiando-lhes o cuidado de administrá-lo: ignorarão enfim, meu amigo, todos os males que a gente suporta nestes casos, males evidentes, sem nobreza e indignos de serem citados.

— Sim, são evidentes, até para um cego.

— Ficarão livres de tôdas essas misérias e levarão uma vida mais feliz do que a vida bem-aventurada dos vencedores olímpicos.

— Como?

— Êstes desfrutam apenas de pequena parte da ventura reservada aos nossos guerreiros. A vitória dêles é mais bela e a sorte que o Estado lhes assegura mais perfeita; com efeito, esta vitória é a salvação da cidade inteira e, por coroa<sup>44</sup>, recebem, êles e os filhos, a alimentação e tudo quanto é

43. Isto não é certo, assim como o que é afirmado em 464 d (desaparecimento dos processos), se os chefes e os auxiliares forem os únicos beneficiários do sistema de educação proposto por Sócrates. Cf. *supra* nota 5 dêsse livro *in fine*.

44. ἀναδούνται. — "Audax metaphora verborum τροφή—ἀναδούνται, victu ceterisque rebus omnibus ad vitam sustentandam necessariis coronantur, i. e. ornantur (Stallbaum, pág. 370)." Julgamos útil atenuar a ousadia da imagem.

465 e - 466 d  
necessário à subsistência<sup>45</sup>; enquanto vivem, a cidade lhes confere privilégios e, após a morte, recebem sepultura condigna.

— Estas são — disse êle — belíssimas recompensas.

— Ainda te lembras que há pouco fomos censurados por não sei quem<sup>46</sup> de negligenciar a felicidade de nossos guardiães, os quais, podendo possuir todo o haver dos outros cidadãos, nada possuíam de próprio? Respondemos, creio, que examinaríamos esta censura uma outra vez, se a ocasião se nos apresentasse; que, no momento, nos propúnhamos formar verdadeiros guardiães, tornar a cidade tão ditosa quanto possível e não apenas modelar a ventura de uma única dentre as classes que a compõem.

— Lembro-me, sim.

— Agora que a vida dos auxiliares se nos aparece mais bela e melhor do que a dos vencedores olímpicos, considerá-la-emos sob qualquer aspecto comparável à vida dos sapateiros, dos demais artifices ou dos lavradores?

— Não me parece.

— De resto, cabe repetir aqui o que eu dizia então: se o guardião busca uma felicidade que o converta em algo diferente de um guardião; se uma condição modesta, porém estável, e que é, dizemos, a melhor, não lhe basta; se uma louca e pueril opinião o impele, porque dispõe do poder, a apossar-se de tudo na cidade, há de conhecer quão verdadeira sabedoria denotou Hesíodo ao afirmar que *a metade é mais do que o todo*<sup>47</sup>.

— Se êle quiser acreditar em mim, permanecerá em sua condição.

— Aprovas portanto — indaguei — que haja comunidade entre mulheres e homens, como expusemos, no que tange à educação, aos filhos e à proteção dos outros cidadãos? Concordas que as mulheres, remanesçam elas na cidade ou sigam para a guerra, devem montar guarda com os homens, caçar com êles, como fazem as fêmeas dos cães, e associar-se tão completamente quanto possível a todos os trabalhos dêles; que assim

45. Em Atenas, os vencedores olímpicos eram alimentados no Pritaneu às expensas do Estado. Vide *Apologia de Sócrates*, 36 d.

46. Alusão a uma objeção de Adimanto (liv. IV, 419 a segs.).

47. Hesíodo: *Os Trabalhos e os Dias*, v. 40.

466 d - 467 b  
elas agirão de maneira excelente e em nada contrária à natureza das relações entre fêmea e macho, na medida em que são feitos para viver em comum?

— Concordo.

— Não falta senão examinar se é possível estabelecer na raça humana esta comunidade<sup>48</sup> que existe nas outras raças, e como é possível.

— Tu te antecipastes — disse êle; — ia falar-te disso.

— No que diz respeito à guerra, é bastante claro, penso, como hão de fazê-la<sup>49</sup>.

— Como?

— É evidente que a farão em comum e a ela conduzirão os seus filhos que sejam robustos, para que êstes previamente vejam, como os filhos de artesãos, de que modo terão de proceder quando chegados à idade madura, e que, além disso, possam proporcionar ajuda e serviço em tudo o que concerne à guerra e assistir os pais e as mães. Não observaste o que se pratica nos misteres e, por exemplo, que longo tempo os filhos dos oleiros passam ajudando e vendo trabalhar seus pais, antes que êles mesmos ponham mãos à obra?

— Já observei, por certo.

— Devem, pois, os artesãos tributar mais cuidado do que os guardiães para formar os filhos pela experiência e pela observação do que convém fazer?

— Seria ridículo! — confessou êle.

— Aliás, todo animal luta com maior coragem na presença de sua prole<sup>50</sup>.

— Sim, mas há o grande risco, Sócrates, de que, sofrendo um desses reverses freqüentes na guerra, pereçam, êles e os filhos, e o resto da cidade não possa recobrar-se de tal perda.

48. Se a comunidade dos officios entre os dois sexos é conforme à natureza, ela é, evidentemente, possível: só resta, pois, examinar as modalidades de sua realização (Bosanquet, *op. cit.*, pág. 194).

49. Desenvolvendo com vagar esta questão, Sócrates parece querer retardar o assalto da "terceira vaga".

50. Cf. Tácito: *Costumes dos Germanos*, VII: "Quodque precipuum fortitudinis incitamentum est, non casus nec fortuita conglotatio turmam aut cuneum facit, sed familiae et propinquitates et in proximo pignora, unde feminarum ululatus audiri, unde vagitus infantium".

467 b - e

— Dizes a verdade — continuei; — mas pensas que o nosso primeiro dever seja o de nunca expô-los ao perigo?

— De modo algum.

— Muito bem! Se devem arrostar o perigo, não será nos casos em que o êxito os tornar melhores?

— Sim, evidentemente.

— Ora, crês que importa pouco que crianças destinadas a tornar-se guerreiros vejam ou não o espetáculo da guerra e que a coisa não valha o risco?

— Não, isto importa, ao contrário, sob o aspecto que mencionas.

— Agiremos, portanto, de maneira que os filhos sejam espectadores dos combates, provendo-lhes à segurança, e tudo irá bem, não é?

— Sim.

— Antes de tudo, seus pais não serão ignorantes, mas saberão, tanto quanto é possível aos homens, quais são as expedições perigosas e quais não são.

— É natural.

— Por conseguinte, conduzirão os filhos a umas, porém evitarão de conduzi-los a outras.

— Bem.

— E não lhes darão como chefes — prossegui — os mais medíocres dos cidadãos, mas aqueles que a experiência e a idade capacitam a guiar e governar crianças<sup>51</sup>.

— Sim, é o que convém.

— Mas, diremos, muitas vezes ocorrem acidentes imprevisíveis.

— Certo.

— Em vista de semelhantes eventualidades, cumpre, meu amigo, dar, desde cedo, asas às crianças, a fim de que possam, se necessário, escapar voando.

— O que queres dizer? — perguntou êle.

— Que convém — repliquei — ensiná-los a montar a cavalo tão jovens quanto possível e, bem adestrados, levá-los ao combate como espectadores, não sobre corcêis ardentes e belicosos, mas sobre cavalos muitos ligeiros na corrida e muito dóceis

51. Sabemos que, em Atenas, a vigilância e a direção dos filhos eram confiadas a escravos (παιδαγωγοί).

467 e - 468 c

ao freio. Dêste modo, verão perfeitamente o que terão de fazer um dia e, se preciso, salvar-se-ão com tôda segurança na trilha de seus velhos guias.

— Parece-me que tens razão.

— Mas o que dizer no que concerne à guerra? Como hão de se comportar os teus soldados entre si e em face do inimigo? Achas que minha opinião a respeito é justa ou não?

— Expõe.

— O soldado que tiver desertado o seu pôsto, jogado as suas armas ou cometido qualquer ato semelhante por covardia, não deve ser relegado aos artífices ou aos lavradores?

— Sim, certamente.

— E aquêle que fôr aprisionado vivo pelo inimigo, não ficará de presente aos seus captores, para que façam o que quiserem de seu cativo?

— Sim.

— Quanto àquele que se houver distinguido por sua bela conduta, não convém, em primeiro lugar, que, no campo de batalha, os jovens e as crianças, tendo seguido a expedição, venham, cada um por seu turno, coroa-lo? Não és dêste alvitre?

— Sim.

— ... E lhe dar a mão?

— Também sou desta opinião.

— Mas uma coisa, imagino, não contará com tua aprovação.

— O quê?

— Que cada um dêles o beije e seja por êle beijado<sup>52</sup>.

— Mais do que qualquer outra coisa — respondeu — aprovo isso. Acrescento mesmo a êste regulamento que, enquanto perdurar a expedição, não será permitido a nenhum dos que êle gostaria de beijar a recusar-se-lhe, a fim de que o guerreiro que ame alguém, homem ou mulher, seja mais ardente em obter o prêmio do valor.

— Bem — prossegui. — Aliás, já dissemos que preparáramos, para os cidadãos de escol, uniões mais numerosas do que para os outros, e, que, para os casamentos, a escolha inci-

52. Lembremos que, no livro III, 403 b, Platão definiu o fim que legitima as afeições dêste gênero e fixou os justos limites que elas não devem transpor.

468 c - 469 a

diria mais freqüentemente sôbre êles do que sôbre os outros, de modo que a sua raça venha a multiplicar-se o mais possível.

— Já o dissemos, de fato.

— Segundo Homero, é igualmente justo honrar os jovens que se distinguem por favores dêste gênero. Homero, com efeito, narra que, tendo Ajax se salientado num combate, *honraram-no*, servindo-lhe o dorso inteiro de uma vítima<sup>53</sup> e, por isso entende que tal recompensa convinha efetivamente a um guerreiro môço e valente, constituindo para êle ao mesmo tempo uma distinção e um meio de aumentar as fôrças.

— Perfeitamente.

— Seguiremos, portanto, neste ponto a autoridade de Homero: nos sacrificios e em tôdas as solenidades semelhantes honraremos os bravos, conforme seus méritos, não só mediante os hinos e as distinções que acabamos de mencionar, mas ainda *por meio de assentos reservados, de viandas e de copos cheios*<sup>54</sup>, a fim de fortalecê-los, homens e mulheres, ao mesmo tempo honrando-os.

— Muito bem.

— Quanto aos guerreiros mortos na expedição, não diremos daquele que tiver encontrado um fim glorioso que êle pertence à raça de ouro<sup>55</sup>?

— É o que diremos, sem a menor dúvida.

— E não acreditaremos, com Hesíodo, que, após a morte, os homens desta raça se transformam em

*gênios puros e bons, residentes sôbre a terra,  
que preservam do mal e guardam os mortais*<sup>56</sup>?

53. *Iliada*, VII, v. 321-22:

“Com o dorso inteiro (da vítima) foi Ajax honrado pelo herói filho de Atreu, Agamenon poderoso ao longe.”

Não é sem uma ponta de ironia que Platão invoca aqui, como no livro III, 408 b, a autoridade de Homero.

54. *Iliada*, VIII, v. 161-62:

“Tidida, os Dânaos de rápidos corcéis te honravam entre todos pelo assento, pelas viandas e pelas taças cheias.”

55. Cf. livro III, 415 a-c.

56. Nosso texto de Hesíodo (*Os Trabalhos e os Dias*, v. 122-23) difere do que é citado por Platão:

“Pela vontade do grande Zeus, êles são (os homens da idade de ouro) bons gênios, que residem sôbre a terra e guardam os mortais.”

469 a - c

— Sim, acreditaremos.

— Consultaremos o deus<sup>57</sup> sôbre a sepultura que é preciso conceder a êstes homens divinos e maravilhosos, e sôbre as marcas de honor que lhes são devidas, depois procederemos aos funerais da maneira que nos fôr indicada.

— Seguramente.

— Desde então, como se fôssem gênios, seus túmulos serão objeto de nosso culto e de nossa veneração. Outorgaremos as mesmas honras àqueles, mortos de velhice ou de qualquer outro modo, nos quais se houver reconhecido, em vida, mérito eminente.

— É justo.

— Agora, como se conduzirão os nossos soldados em face do inimigo?

— No quê?

— Primeiramente no que concerne à escravidão. Consideras justo que cidades gregas assujeitem gregos, ou é mister que elas o proibam também aos outros, na medida do possível, e que os gregos se habituem a poupar a raça grega, pelo temor de cair na servidão dos bárbaros?

— Em tudo e por tudo — respondeu — importa que os gregos entre si usem disso com cautela.

— Importa, portanto, que não possuam êles próprios escravos gregos e que aconselhem os outros gregos a seguir-lhes o exemplo<sup>58</sup>.

57. Apolo, denominado mais acima (liv. IV, 427 b) *πάτριος ἔξηγητής*.

58. Como vemos, em princípio Platão não condena a escravatura: com todos os gregos de seu tempo, considera o bárbaro como *φύσει δούλος*; mas não diz qual será o papel dos escravos na sua cidade. Cf. *Leis* 776 e segs.

De modo geral, podemos afirmar que a escravatura não foi, no mundo grego, esta *praga moral* que os escritores cristãos denunciaram. Na Ática, por exemplo, os escravos, que constituíam a quarta parte da população, gozavam de direitos bastante extensos. “Empregados nas minas, na esquadra, nos serviços públicos, bem menos nas culturas agrícolas, faziam concorrência, nas pequenas oficinas, aos trabalhadores de condição livre. Mas os efeitos desta concorrência são atenuados graças à prática mais ou menos espalhada de se lhes conceder um salário que muitas vêzes era, segundo parece, igual ao do homem livre... Juridicamente protegido contra os maus tratos, a situação do escravo era amena em geral: os amigos dos bons velhos tempos lamentavam em vão que nada, nas ruas de Atenas, o distinguisse e que êle se tivesse habituado a não ceder o passo ao homem livre

479 c - 470 b

— Perfeitamente; assim voltarão mais as suas fôrças contra os bárbaros e se absterão de voltá-las contra si mesmos.

— Mas como? arrebatam aos mortos outros despojos além de suas armas, após a vitória, é comportar-se nobremente? Isso não fornece aos covardes o pretexto de não ir ao forte do combate, de realizar uma tarefa necessária permanecendo inclinados sobre os cadáveres? A prática de tais rapinas já não perdeu muitos exércitos?

— Sim.

— Não há baixeza e cupidez em despojar um cadáver? Não é sinal de um espírito de mulher e mesquinho tratar como inimigo o corpo de um adversário, quando êle está morto e se evolou, deixando apenas o instrumento de que se servia para combater? Julgas que a conduta dos que assim procedem difere da dos cães, que mordem a pedra que se lhes atira e não fazem nenhum mal a quem a atirou?

— Não difere de modo algum — disse êle.

— É preciso, pois, cessar de despojar os cadáveres e proibir que o inimigo os leve.

— Sim, por Zeus, é preciso cessar!

— Não conduziremos tampouco aos templos, para consagrá-las aos deuses, as armas dos vencidos, sobretudo as dos gregos, por menos ciosos que sejamos da benevolência de nossos compatriotas. Temeremos antes macular os templos, trazendo-lhes os despojos de nossos próximos, a menos que o deus o queira de outra forma.

— Muito bem.

— Passemos agora à devastação do território grego e ao incêndio das casas. Como se comportarão os teus soldados em face do inimigo?

— Gostaria de ouvir a tua opinião.

— Pois bem! Creio que não se deve devastar nem incendiar, mas apenas arrebatam a colheita do ano. Queres que te diga por que razão?

— Sim.

(J. Hatzfeld: *Histoire de la Grèce ancienne*, cap. XVII, págs. 192-93). — Cf. Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, liv. II, cap. 10, e a ficção de Charles Maurras, *Les Serviteurs* em o *Chemin de Paradis*, pág. 199 da 8ª edição.

470 b - e

— Parece-me que, se a guerra e a discórdia apresentam dois nomes diferentes, designam duas coisas realmente diferentes e aplicam-se às divisões que sobrevêm em dois objetos<sup>59</sup>. Ora, afirmo que o primeiro destes objetos é o que pertence à família ou lhe é aparentado, e o segundo o que pertence a outrem ou é estranho à família. Assim, o nome de discórdia se aplica à inimizade entre parentes e o de guerra à inimizade entre estranhos.

— Nada afirmas que não seja muito justo.

— Vê se o que vou dizer agora também o é: pretendo, com efeito, que os gregos pertencem a uma mesma família e são parentes entre si e que os bárbaros pertencem a uma família diferente e estranha.

— Bem — aprovou êle.

— Em consequência, quando os gregos combatem os bárbaros, e os bárbaros combatem os gregos, diremos que êles se guerreiam, que são inimigos por natureza e chamaremos guerra a sua inimizade; mas, se acontece algo semelhante entre gregos, diremos que são amigos por natureza, mas que em tal momento a Grécia está enfêrma<sup>60</sup>, em estado de sedição, e daremos a esta inimizade o nome de discórdia.

— Estou inteiramente contigo.

— Considera agora — reatei — o que sucede quando uma dessas perturbações, que se convencionou denominar sedição, se produz e divide uma cidade: se os cidadãos de cada facção assolam os campos e queimam as casas dos cidadãos da facção adversa, estima-se que a sedição é funesta e que tanto uns como outros não amam a pátria, pois se a amassem, não ousariam dilacerar assim a sua nutriz e mãe; em contraparte, estima-se razoável que os vencedores arrebatam apenas as colheitas aos vencidos, com o pensamento de que um dia hão de se reconciliar com êles e não lhes farão sempre a guerra.

59. ὄντα ἐπὶ δύοιν τινοῖν διαφοραῖν. — Segundo certos críticos, as palavras δύοιν τινοῖν estariam no dativo e referir-se-iam a διαφοραῖν. Cremos preferível admitir que se encontram no genitivo (sendo τινοῖν um pronome neutro) e ler: “aplicando-se (ὄντα ἐπὶ) a duas divisões entre dois objetos”, i. e.: aplicando-se respectivamente à divisão que opõe gregos e bárbaros e a que opõe os gregos entre si. — Esta frase oferece excelente exemplo da elegante concisão do estilo grego.

60. Encontrar-se-á no *Panegírico* de Isócrates (115-117) um melancólico quadro das dissensões da Grécia nesta época.

470 e - 471 b

— Este pensamento denota um grau mais alto de civilização do que o pensamento contrário.

— Mas como? Não é um Estado grego que estás fundando?

— Sim, deve ser grego.

— Seus cidadãos serão, por conseguinte, bons e civilizados?

— Ao mais alto grau.

— Mas não amarão eles os gregos? Não considerarão a Grécia como pátria? Não assistirão a solenidades religiosas comuns?

— Sem dúvida.

— Não de considerar, portanto, as suas pendências com os gregos como uma discórdia entre parentes e não lhes atribuirão o nome de guerra.

— Perfeitamente.

— E nestas pendências não de se haver como se devessem reconciliar-se um dia com os antagonistas.

— Certo.

— Reconduzi-los-ão suavemente à razão e não lhes infligirão, de modo algum, como castigo, a escravidão e a ruína, sendo amigos que corrigem e não inimigos.

— Sim.

— Gregos, não não de assolar a Grécia e queimar as casas; não considerarão adversários todos os habitantes de uma cidade, homens, mulheres, crianças<sup>61</sup>, mas apenas aquêles, em pequeno número, que forem responsáveis pela contenda; em consequência, e sendo a maioria dos cidadãos constituída de seus amigos, recusarão a devastar-lhes as terras e destruir-lhes as moradas; enfim, não prolongarão a contenda senão enquanto os culpados não forem compelidos, pelos inocentes que padecem, a sofrer o castigo merecido.

— Reconheço contigo que nossos cidadãos devem assim comportar-se em face de seus adversários e tratar os bárbaros como os gregos agora se tratam entre si<sup>62</sup>.

61. As represálias que Atenas, às instâncias do demagogo Cleon, exerceu contra os mitilenos rebelados (427 a. C.) dão justa idéa dos processos que Platão condena. V. Tucídides, III, 36 segs.

62. "Observandum... est, quam vehementer philosophus Graecorum inter ipsos discordias atque bella aversatus sit, ut mirum profecto non sit eum in sua ipsius patria publicis muneribus nunquam fungi voluisse" (Stallbaum, pág. 383).

471 b - d

— Façamos, pois, também uma lei que proíba aos guardiães devastar as terras e incendiar as casas.

— Sim — disse êle — e admitamos que produzirá bons efeitos, como as precedentes<sup>63</sup>.

— Mas me parece, Sócrates, que, se te deixarmos prosseguir, nunca mais te lembrarás da questão que há pouco afastaste para entrar em todos êstes desenvolvimentos: a saber, se tal govêrno é possível e como é possível. Que caso venha a realizar-se numa cidade engendrará aí todos êstes bens, contendo contigo e citarei mesmo outras vantagens que omites: os cidadãos lutarão tanto mais valentemente contra o inimigo quanto jamais desertarão uns aos outros, conhecendo-se como irmãos, pais e filhos, e chamando-se por êstes nomes. E se

63. Ao têrmo desta exposição, não será talvez inútil resumir as teorias comunistas que vieram à luz do século V a. C. Examinaremos sucessivamente as constituições de Faléia de Calcedônia e de Hipodamo de Mileto.

I. *Constituição de Faléia de Calcedônia.* — Conhecemo-la pelo que relata Aristóteles (*Polít.* B, 6. 1266 a 29 segs.). De seu autor nada sabemos, exceto que viveu provávelmente no século V. Esta constituição, muito mais ousada que a de Platão, previa:

a) A igualdade das fortunas. A fim de estabelecê-la, proceder-se-á à partilha das terras em lotes iguais e inalienáveis; nada, todavia, é especificado quanto aos bens mobiliários;

b) A igualdade de educação. Do fto, prático ou moral, desta educação e de suas disciplinas, Faléia não diz palavra, assim como da organização militar da cidade. Além disso, considera o Estado como isolado e não se preocupa absolutamente com suas relações com os Estados vizinhos;

c) O exercício de todos os ofícios manuais por escravos pertencentes ao Estado.

Em suma, parece que esta constituição é, de uma parte, de princípio democrático, enquanto a de Platão é de princípio aristocrático, e, de outra, essencialmente utilitária (na acepção moderna da palavra). Com efeito, ela visa sobretudo estabelecer uma nova ordem na distribuição dos bens materiais: a constituição de Platão, ao contrário, tem como duplo fim realizar, neste mundo, um ideal de sabedoria e preparar as almas para o seu destino imortal.

Dos três sistemas comunistas que Aristóteles analisa, o de Faléia é o único aparentado com o socialismo moderno. De fato:

1º Admite implicitamente o postulado irracional da igualdade entre os homens;

2º É o desenvolvimento de uma concepção puramente materialista do interêsse social.

II. *Constituição de Hipodamo de Mileto.* — Hipodamo de Mileto nasceu por volta do ano 475 a. C. Foi um dos mais famosos

471 d - 472 b

as suas mulheres combaterem com êles, nas mesmas fileiras, ou postadas à retaguarda para atemorizar o inimigo e virem em socorro quando necessário, sei que então serão invencíveis. Vejo igualmente os bens que êles desfrutarão entre si, e aos quais não fizeste menção. Mas como te concedo que êles terão tôdas essas vantagens, e mil outras, se tal govêrno se efetivar, pára de me falar nisso. Procuremos antes convencer-nos de que semelhante cidade é possível, de que maneira é ela possível, e deixemos em paz qualquer outra questão.

— Que irrupção — bradei — fazes de repente em meu discurso, sem a menor indulgência por minhas demoras! Mas talvez não saibas que no momento em que acabo de escapar, a custo, de duas ondas, levantas uma nova, a mais alta e a mais terrível das três. Quando a tiveres visto e ouvido, me desculparás certamente por ter, não sem razão, experimentado hesitação e mêdo de enunciar e tentar examinar proposição tão paradoxal.

— Quanto mais falares dêste modo, menos te dispensaremos de nos dizer como é realizável tal govêrno. Explica-o, pois, sem tardança.

— Primeiro — respondi — devemos lembrar-nos de que foi a pesquisa da natureza da justiça e da injustiça que nos trouxe até aqui.

---

arquitetos de seu tempo e o criador da ciência urbanística. Com base em seus projetos foram construídos, nomeadamente, o burgo do Pireu (450), a cidade de Túrio na Magna Grécia (444) e a de Rodes na ilha do mesmo nome (406). — V. Xenófanes: *Helênicas*, II, 4, 11, e Estrabão: *Geografia*, XIV, p. 654.

Espírito universal, porém pouco profundo, segundo Aristóteles (*Polít.* B, 8, 1267 b 24 segs.), é conhecido como autor de duas obras, um tratado moral *Da Felicidade* (*Περὶ εὐδαιμονίας*), e uma *República* (*Περὶ πολιτείας*) da qual alguns poucos fragmentos nos foram conservados por Estobeu (*Florilég.* 43, 92, tomo IV da edição Meineke). Durante a sua estada na Magna Grécia, iniciou-se na filosofia pitagórica cuja influência é muito sensível nos fragmentos que lhe são atribuídos.

As principais características da constituição de Hipodamo de Mileto são as seguintes:

a) O Estado se comporá de 10.000 cidadãos repartidos em três classes: artesãos, lavradores e defensores da cidade;

b) O território será dividido em três partes: uma sagrada, outra profana e a terceira possuída individualmente. A primeira deve prover aos gastos do culto; a segunda, à manutenção dos guer-

472 b - c

— Sem dúvida, mas o que significa isso? — indagou.

— Nada. Sòmente que, se descobrirmos o que é a justiça, estimaremos que o homem justo não deve em nada diferir dela, porém ser-lhe perfeitamente idêntico, ou nos contentaremos em que se lhe aproxime o mais possível e participe dela em maior medida que os outros?

— Contentar-nos-emos com isso.

— Era, portanto, para obter modelos que procuramos saber o que é a justiça em si própria e o que seria o homem perfeitamente justo, se viesse a existir; pela mesma razão, pesquisamos a natureza da injustiça e do homem absolutamente injusto: queríamos, dirigindo os nossos olhares a um e a outro, divisar a ventura e a desventura reservadas a cada um dêles,

---

reiros, que a possuirão em comum, e a última pertencerá aos lavradores;

c) Haverá três espécies de leis, podendo as ações judiciárias nascer de três objetos: 1º a injúria, 2º o dano, 3º o homicídio;

d) Os juizes poderão dividir a sentença em vez de proferi-la de maneira absoluta;

e) Um tribunal supremo, composto de gerontes, julgará em apelação;

f) Todos os magistrados serão eleitos pelo povo, i. e., pelos cidadãos das três classes.

Diversas outras disposições previam a recompensa das descobertas políticas e científicas, a educação à custa do Estado dos órfãos de guerreiros tombados no campo de batalha etc.

No conjunto, a constituição de Hipodamo de Mileto efetua uma espécie de compromisso entre as instituições democráticas e as instituições aristocráticas. De um lado, concede ao povo (artesãos, lavradores) direitos cívicos que lhe são recusados na constituição de Platão, mas de outro, graças à criação de uma classe independente de guerreiros, os quais vivem em comum num território reservado, mantêm os direitos da aristocracia. Do ponto de vista legislativo, ela se propõe unicamente salvaguardar a liberdade individual: a cidade não contará outras leis exceto as que reprimem os atentados a esta liberdade. Enfim, abandona aos cidadãos o cuidado de educar os filhos e não os obriga a seguir nenhum sistema oficial de educação. Nisto, opõe-se às concepções de Platão e de Aristóteles sôbre a organização moral da cidade. — Veja-se a crítica desta constituição na *Política* de Aristóteles B, 8, 1268 a 16-1269 a 27. Os fragmentos relativos a Faléia e a Hipodamo foram recolhidos por H. Diels: *Vorsok.* tomo I, cap. 27, pág. 227 segs. Acêrca do conjunto da questão, pode-se consultar: R. Pohlmann, *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus* (tomo I, 1893; tomo II, 1901. V. particularmente I, cap. II e III, págs. 146 e segs.) e E. Barker, *Greek political theory, Plato and his predecessors* (1918).

472 c - 473 b

a fim de sermos obrigados a convir, no concernente a nós mesmos, que aquêle que mais se lhes assemelhar terá uma sorte mais semelhante à dêles; mas nosso intuito não era o de mostrar que tais modelos pudessem existir.

— Dizes a verdade — confessou êle.

— Ora pois, pensas que a habilidade de um pintor fica diminuída se, depois de pintar o mais belo modelo de homem que seja e infundir à sua pintura todos os traços convenientes, é incapaz de demonstrar que tal homem possa existir?

— Não, por Zeus, não o penso.

— Mas o que fizemos nós mesmos neste colóquio, senão traçar o modelo<sup>64</sup> de uma boa cidade?

— Nada mais.

— Crês, pois, que tudo quanto dissemos estaria menos bem dito se fôssemos incapazes de demonstrar que é possível fundar uma cidade à base dêste modelo?

— Certamente não.

— Esta é, portanto, a verdade — continuei; — mas se desejas que, para te dar prazer, eu me esforce por mostrar de que maneira particular, e em quais condições, semelhante cidade é ao mais alto grau realizável, torna a fazer-me, para esta demonstração, a mesma concessão que fizeste há pouco.

— Qual?

— É possível executar uma coisa tal como é descrita? Ou está na natureza das coisas que a execução aprese menos a verdade do que o discurso, embora muitos não o creiam? Mas tu concordas com isso ou não?

— Concordo.

— Não me forces, pois, a mostrar-te perfeitamente realizado o plano que delineamos em nosso discurso. Se estivermos em condições de descobrir como, de uma maneira muito aproximada da que descrevemos, é possível organizar a cidade, confessa que teremos descoberto que tuas prescrições são realizáveis. Não ficarás contente com êste resultado? Por mim, eu ficarei.

— E eu também — disse êle.

— Agora devemos, parece, esforçar-nos por descobrir e apontar que vício interno impede as cidades atuais de ser

64. Cf. *Leis*, livro IV, 713 b, e livro V, 739 c-e.

473 b - e

assim organizadas como dissemos, e qual a menor mudança possível que poderá conduzi-las à nossa forma de governo: de preferência uma só, senão, duas, ou, então, as menos numerosas e as menos importantes que seja possível<sup>65</sup>.

— Perfeitamente.

— Ora, acreditamos poder mostrar que, com uma única mudança, as cidades atuais seriam completamente transformadas; é verdade que tal mudança não é de somenos importância, nem fácil, mas é possível.

— Qual é?

— Eis que chegamos ao que comparamos à mais alta onda: mas a coisa será dita, ainda que, qual uma onda que espoucasse de riso, deva cobrir-me de ridículo e de vergonha. Examina o que vou dizer.

— Fala.

— Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou os que hoje chamamos reis e soberanos não forem verdadeira e seriamente filósofos; enquanto o poder político e a filosofia não se encontrarem no mesmo sujeito; enquanto as numerosas naturezas que perseguem atualmente um ou outro dêstes fins de maneira exclusiva não forem reduzidas à impossibilidade de proceder assim<sup>66</sup>, não haverá têrmo, meu caro Glauco, para os males das cidades, nem, parece-me, para os do gênero humano, e jamais a cidade que há pouco descrevemos será realizada, tanto quanto possa sê-lo, e verá a luz do dia. Eis o que eu vacilei muito tempo em dizer, prevendo o quanto estas palavras chocariam a opinião comum<sup>67</sup>. Pois é difícil

65. Sócrates expressa-se aqui com grande prudência a fim de preparar os seus ouvintes para o "paradoxo" que irá expor.

66. Platão, como vemos, recusa ao sábio o direito de desinteressar-se dos negócios da cidade. Tanto mais que, como conseguir o triunfo da sabedoria, se abandonamos o poder político aos que são menos dignos de exercê-lo? O estoicismo que devia, um século mais tarde, isolar o filósofo numa indiferença orgulhosa, foi, não esqueçamos, uma doutrina de decadência. Ninguém mais do que Platão estava convencido desta verdade demasiado negligenciada: *que se quisermos salvar a civilização de um povo e acrescentar a seus tesouros a inteligência e a sabedoria, é preciso, em primeiro lugar, salvar a Cidade fundada por êste povo, preservando-a dos males que, de fora ou de dentro, não cessam de ameaçá-la.*

67. Tais palavras chocaram principalmente a opinião geral numa democracia, onde quase sempre reina divórcio entre a sabedoria e o poder político.

473 e - 474 d

conceber que não haja de outro modo felicidade possível, para o Estado e para os particulares.

Então êle disse: — Após proferir semelhante discurso, esperas, por certo, Sócrates, ver muita gente, e não sem valor, arrancar, por assim dizer, os trajes, e nus, agarrando a primeira arma ao seu alcance, precipitar-se sôbre ti com tôdas as forças, no intuito de praticar maravilhas. Se não os rechacares com as armas da razão, e se não lhes escapares, aprenderás à tua própria custa o que significa escarnecer.

— Não serás tu a causa disso?

— Tive razão de agir como agi — respondeu êle. — Entretanto, não te trairei, ajudar-te-ei tanto quanto possa; ora, posso mostrar-me benevolente e encorajar-te; talvez, mesmo, responderei com mais justeza do que outro a tuas perguntas. Seguro de tal auxílio, tenta provar aos incrédulos que isso é assim como afirmas.

— Tentarei — redargüi — visto me ofereceres tão poderosa aliança. Portanto, parece-me necessário, se pretendemos escapar a êstes assaltantes, distinguir quais os filósofos a que nos referimos quando ousamos dizer que é preciso confiar-lhes o governo, a fim de, feita esta distinção, estarmos em condições de nos defender, mostrando que a uns convêm por natureza envolver-se com a filosofia e governar na cidade e a outros convêm não envolver-se com a filosofia e obedecer ao chefe.

— Seria tempo de efetuar esta distinção.

— Vamos!, segue-me e vejamos se, de uma maneira ou de outra, podemos explicar-nos suficientemente.

— Avante — disse êle.

— Muito bem! Será necessário lembrar-te, ou ainda te lembras, que, ao se dizer de alguém que êle ama algo, não se entende por isso, se se fala com acêrto, que ama uma parte dessa coisa e não outra, mas que aprecia essa coisa por inteiro?

— É necessário, creio, mo lembrar, pois não me recordo bem disso.

— Assentaria a outro, Glauco, falar como falas; mas um homem enamorado não deve esquecer que todos os que estão na flor da idade excitam e emocionam, de um ou de outro modo, a quem ama as crianças, porque todos se lhe afiguram dignos de seus desvelos e de seu carinho. Não é assim que procedeis, vós outros, em relação aos belos rapazes?

474 d - 475 b

Elogiais num o nariz achatado, após denominá-lo encantador; pretendeis que o nariz aquilino de outro é real e o nariz médio de um terceiro é perfeitamente proporcionado; para vós, os que têm a tez morena possuem ar viril e os que a têm alva são filhos dos deuses. E a expressão “tez amarela côr de mel”, crês que ela foi criada por outro que um amante a lisonjear assim o palor com uma frase terna, nada achando nêle de desagradável sôbre a face da juventude<sup>68</sup>? Em suma, aproveitais todos os pretextos, empregais tôdas as expressões para não repelir nenhum daqueles em quem desabrocha a flor da idade.

— Se queres dizer, tomando-me como exemplo, que os namorados agem dêste modo, consinto, no interêsse da discussão.

— Mas como? — continuei — não vês que as pessoas dadas ao vinho procedem da mesma forma e jamais lhes faltam pretextos para dar boas vindas a tôda espécie de vinho?

— Sim, vejo-o muito bem.

— Vês também, penso, que os ambiciosos, quando não conseguem o alto comando, comandam um têrço de tribo e, quando não são honrados por gente de uma classe superior e respeitável, contentam-se em sê-lo por gente de uma classe inferior e desprezível, porque são ávidos de distinções, quaisquer que sejam.

— Perfeitamente.

— Agora, responde-me: se dissermos de alguém que êle deseja uma coisa, afirmaremos com isso que a deseja na sua totalidade, ou que deseja dela apenas isso e não aquilo?

— Que êle a deseja em sua totalidade.

— Assim, diremos que o filósofo deseja a sabedoria, não nesta ou naquela de suas partes, mas inteira<sup>69</sup>.

68. Cf. Lucrécio, *De rerum natura*, livro IV, v. 1160-1164.

69. “A *segunda Cidade* dos livros II-IV repousava sôbre uma base psicológica e era a expressão de um ideal moral mais do que intelectual (v. II, 370 a e IV, 443 b). De conformidade com esta concepção, Platão tomou primeiro, na maioria dos casos, a palavra *filósofo* em sua acepção ética... Agora que está a ponto de deixar a psicologia pela metafísica e de pintar o reino do Conhecimento, uma nova análise do sentido do têrmo faz-se necessária (Adam, *ed. cit.* tomo I, págs. 332 n.)” Daí a discussão que ocupa a parte final dêste livro.

475 b - 476 a

— É certo.

— Não diremos de quem se mostra rebelde às ciências, sobretudo se fôr jovem e não distinguir ainda o que é útil do que não é, que êle é amigo do saber e filósofo: do mesmo modo, não se diz de um homem, que se mostra difícil quanto à comida, que êle tem fome, ou que deseja algum alimento, mas que está sem apetite.

— Sim, e teremos razão.

— Mas quem deseja degustar de toda ciência, que se lança alegremente ao estudo e nêle se revela insaciável, a êste denominaremos a justo título filósofo, não é<sup>70</sup>?

Então Glauco disse: — Segundo isso, terás numerosos e estranhos filósofos, pois é o que me parecem sê-lo todos os que gostam dos espetáculos, por causa do prazer que sentem em aprender; porém, os mais extravagantes a incluir nesta classe são as pessoas ávidas de entender que, por certo, não assistiriam de bom grado a uma discussão como a nossa, mas que, como se tivessem alugado as orelhas para ouvir todos os coros, correm às Dionisiacas, não perdendo nem as da cidade, nem as dos campos. Chamaremos filósofos todos êstes homens e os que denotam ardor em aprender coisas semelhantes e os que estudam as artes inferiores?

— Seguramente não; esta gente se assemelha simplesmente aos filósofos.

— Quais são pois, na tua opinião, os verdadeiros filósofos?

— Os que amam o espetáculo da verdade — respondi.

— Tens certamente razão — replicou; — mas o que entendes por isso?

— Não seria absolutamente fácil explicá-lo a outro; mas creio que me concederás o seguinte<sup>71</sup>.

— O quê?

— Visto ser o belo o oposto do feio, estas são duas coisas distintas.

— Como não?

— Mas visto serem duas coisas distintas, cada uma delas é uma?

70. Cf. *Láquesis*, 182 d.

71. Esta observação permite crer que Glauco já fôra iniciado na teoria das Idéias cujas grandes linhas Sócrates irá traçar.

476 a - c

— Sim.

— O mesmo acontece com o justo e o injusto, com o bom e o mau e com tôdas as outras formas: cada uma, tomada em si, é una; mas, devido ao fato de entrarem em comunidade com ações, corpos, e entre si, aparecem em toda parte e cada uma parece múltipla<sup>72</sup>.

— Tens razão — disse êle.

— É neste sentido que distingo, de um lado, os que amam os espetáculos, as artes e são homens práticos, e de outro, aquêles de que se trata em nosso discurso, os únicos que se pode justamente denominar filósofos.

— Em que sentido? — indagou.

— Os primeiros — respondi — cuja curiosidade reside toda nos olhos e nos ouvidos, amam as belas vozes, as belas figuras, as belas côres e tôdas as obras onde entra algo de semelhante, mas sua inteligência é incapaz de ver e amar a natureza do próprio belo.

— Sim, assim é.

— Mas os que são capazes de se alçar até o próprio belo e vê-lo em sua essência, não são raros?

— Muito raros.

— Aquêles, portanto, que conhece as belas coisas, mas não conhece a própria beleza e que não poderia seguir o guia que quisesse levá-lo a êste conhecimento, te parece viver em sonho ou desperto? Pondera: sonhar não significa, dormindo ou acordado, tomar a semelhança de uma coisa, não por uma semelhança, mas pela própria coisa<sup>73</sup>?

— Seguramente, isto é sonhar.

72. "A idéia do Belo, por exemplo, é, em si mesma, *una*, mas, associada, v. g., a um ato de heroísmo, a um pôr do sol, a um rio etc., ela aparece múltipla. Análogamente, a idéia do Belo aparece múltipla quando associada a outras idéias, como nas expressões: "o bom é belo", "o útil é belo" etc. Tôdas estas afirmações são verdadeiras ou falsas conforme a *κοινωνία* seja real ou imaginária. Mas, verdadeiras ou falsas, a aparência de pluralidade que infundem à idéia permanece sempre enganosa (Adam, pág. 336 n.)."73. Em sonho, luz e reflexos se confundem; as múltiplas imagens de um mesmo objeto que a imaginação nos apresenta, passam por outras tantas realidades. Cf. Heraclito (Diels: *Vors.* I, frag. 89 [Plut. *De supers.* 3, pág. 106 c] pág. 75): "Para os homens des- pertos, existe, segundo Heraclito, um único e mesmo mundo: mas adormecido, cada um é desviado para um mundo particular".

476 c - 477 a

— Mas quem acredita, ao contrário, que o belo existe em si, que pode contemplá-lo em sua essência e nos objetos que dêle participam, quem nunca toma as coisas belas pelo belo, nem o belo pelas coisas belas, te parece êste viver desperto ou em sonho?

— Desperto, sem dúvida.

— Logo, não diríamos com razão que seu pensamento é conhecimento, pois conhece, enquanto o do outro é opinião, pois êste outro julga pelas aparências?

— Por certo.

— Mas se êste último, que, segundo nós, julga pelas aparências e não conhece<sup>74</sup>, se exalta e contesta a verdade de nossa asserção, não teremos nada a dizer-lhe a fim de acalmá-lo e convencê-lo brandamente, embora lhe ocultando que está doente?

— É indispensável, no entanto.

— Pois bem!, veja o que lhe diremos; ou melhor, queres que o interroguemos, assegurando-lhe que não lhe invejamos de modo algum os conhecimentos que possa ter, que seríamos felizes, ao invés, que êle soubesse alguma coisa? “Mas, indagar-lhe-emos, diga-me: aquêle que conhece, conhece algo ou nada?” Glauco, responde por êle.

— Eu responderia que conhece algo.

— Que é ou que não é?

— Que é; pois como conhecer o que não é<sup>75</sup>?

— Neste caso, sem levar adiante o nosso exame, estamos suficientemente certos do seguinte: que o que é perfeitamente pode ser perfeitamente conhecido, e o que não é de modo algum não pode ser de modo algum conhecido.

— Estamos suficientemente certos disso.

— Seja; mas se houvesse algo que fôsse e não fôsse ao mesmo tempo, não ocuparia o meio entre o que é absolutamente<sup>76</sup> e o que não é de maneira nenhuma?

74. Dümmler (*Antisthenica*, pág. 42) julga que Platão alude aqui a Antístenes, que consagrara todo um tratado *Περί δόξης και ἐπιστήμης* para refutar a teoria das Idéias (Dióg. Laér. VI, 17).

75. Cf. o *Parmênides*, 132 b, c.

76. τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος. — “Vocabulum εἰλικρινές et εἰλικρινῶς Platoni proprium, ubi loquitur de vera rerum οὐσία ... Ceterum τὸ μὴ ὄν hoc loco dicitur id, quod omnino non est. Nam alias Philosophus etiam res corporeas τὸ μὴ ὄν vocat, quatenus iis vera illa idearum οὐσία tribui non possit (Stallbaum, pág. 397).”

477 a - d

— Sim, ocuparia êste meio.

— Se, portanto, o conhecimento versa sôbre o ser, e a ignorância, necessariamente, sôbre o não-ser, cumpre procurar, para o que ocupa o meio entre o ser e o não-ser, algum intermediário entre a ciência e a ignorância, suposto que exista algo semelhante.

— Sem dúvida.

— Mas é isso outra coisa exceto a opinião?

— Certamente!

— É um poder<sup>77</sup> distinto da ciência ou idêntico a ela?

— É um poder distinto.

— Assim, a opinião tem o seu objeto à parte e a ciência igualmente, cada qual segundo o seu próprio poder.

— Sim.

— E a ciência, versando por natureza sôbre o ser, tem por objeto conhecer o que é o ser. Mas creio que primeiro devemos explicar-nos assim.

— Como?

— Diremos que os podêres são um gênero de seres que nos tornam capazes, a nós e a todos os outros agentes, das operações que nos são próprias. Por exemplo, digo que a visão e a audição são podêres. Compreendes o que entendo por êste nome genérico.

— Compreendo.

— Escuta, pois, qual é o meu pensamento a respeito dos podêres. Não vejo nêles côr, nem figura, nem qualquer dêsses atributos que muitas outras coisas possuem e em relação aos quais faço em mim mesmo distinções<sup>78</sup> entre estas coisas. Não considero num poder senão o objeto ao qual êle se aplica e os efeitos que opera: por êste motivo, dei a todos o nome de podêres e denomino idênticos aquêles que se aplicam ao mesmo objeto e operam os mesmos efeitos, e diferentes aquêles cujo objeto e cujos efeitos são diferentes. E tu como fazes?

77. δύναμις não poderia ser traduzido aqui por *faculdade* como alguns traduziram, pois o termo apresenta um sentido muito especial na linguagem filosófica moderna.

78. διορίζομαι παρ' ἑμαυτῶ. — Trata-se de distinções subjetivas: com efeito, conforme se considera, num grupo de coisas, êste ou aquêle atributo, somos levados a estabelecer entre essas coisas esta ou aquela divisão diferente.

477 d - 478 b

— Da mesma maneira.

— Agora prossigamos, excelente amigo — disse eu; — incluis a ciência no número dos poderes ou em outro gênero de seres?

— Eu a incluo no número dos poderes: ela é mesmo o mais forte de todos.

— E a opinião? Classificá-la-emos entre os poderes ou em outra classe?

— De nenhuma forma — respondeu — pois a opinião não é senão o poder que nos permite julgar pela aparência.

— Mas há um instante apenas convieste que ciência e opinião são coisas distintas.

— Sem dúvida. E como poderia um homem sensato confundir o que é infalível com o que não o é?

— Bem — continuei; — assim é evidente que distinguimos a opinião da ciência.

— Sim.

— Por conseqüência, cada uma delas tem por natureza um poder distinto sobre um objeto distinto.

— Necessariamente.

— A ciência sobre aquilo que é, para conhecer como se comporta o ser.

— Sim.

— E a opinião, dizemos nós, para julgar pela aparência.

— Sim.

— Mas conhece ela o que a ciência conhece? A mesma coisa pode ser ao mesmo tempo objeto da ciência e da opinião? Ou é impossível?

— Segundo nós, é impossível; pois, se poderes diferentes têm por natureza objetos diferentes, se, além disso, ciência e opinião são dois poderes diferentes, segue-se que o objeto da ciência não pode ser o da opinião.

— Se, portanto, o objeto da ciência é o ser, o da opinião será outra coisa diferente do ser.

— Diferente.

— Mas a opinião pode versar sobre o não-ser? ou é impossível conhecer por meio dela o que não é? Reflete:

478 b - d

quem opina, opina sobre alguma coisa, ou se pode opinar e não opinar sobre nada<sup>79</sup>?

— É impossível.

— Assim aquêles que opina, opina sobre uma certa coisa.

— Sim.

— Mas, por certo denominar-se-ia com muita justiça o não-ser de nada e não de uma certa coisa.

— Seguramente.

— Por isso tivemos, com toda necessidade, de relacionar o ser à ciência e o não-ser, à ignorância.

— Fizemos muito bem.

— O objeto da opinião não é, portanto, o ser nem o não-ser.

— Não.

— E, por conseguinte, a opinião não é ciência nem ignorância.

— Não, ao que parece.

— Está, pois, além de uma ou de outra, superando a ciência em clareza ou a ignorância em obscuridade?

— Não.

— Então te parece ela mais obscura do que a ciência e mais clara do que a ignorância?

— Certamente — respondeu êle.

— Encontra-se entre uma e outra?

— Sim.

— A opinião é, portanto, algo intermediário entre a ciência e a ignorância.

— De fato.

— Ora, não declaramos anteriormente que se deparássemos uma coisa que fôsse e não fôsse ao mesmo tempo, esta coisa ocuparia o meio entre o ser absoluto e o absoluto nada, e não seria objeto da ciência nem da ignorância, mas do que apareceria como intermediário entre ambas?

— Nós o declaramos com razão.

— Mas se afigura, agora, que êste intermediário é o que denominamos opinião.

79. Toda proposição que versa sobre o puro nada não tem sentido algum e, por conseqüência, não poderia ser considerada uma opinião. O objeto da opinião, embora possa enfeixar numerosas contradições, é sempre *positivo*. V. Bosanquet, *op. cit.*, pág. 212.

478 e - 479 c

— Assim se afigura.

— Resta-nos, portanto, encontrar, parece, qual é esta coisa que participa ao mesmo tempo do ser e do não-ser, e que não é exatamente nem um nem outro: se a descobirmos, chamá-la-emos a justo título objeto da opinião, consignando os extremos aos extremos e os intermediários aos intermediários, não é?

— Sem dúvida.

— Pôsto isto, que me responda, diria eu, êste homem de bem que não crê na beleza em si, na idéia do belo eternamente imutável, mas reconhece sòmente a multidão das belas coisas, êste amator de espetáculos que não suporta a afirmativa de que o belo é um, assim como o justo e as outras realidades semelhantes: “Dentre estas numerosas coisas belas, excelente homem, dir-lhe-emos, há uma que não possa parecer feia<sup>80</sup>? ou entre as justas, uma injusta? ou entre as santas, uma profana?”

— Não, é necessário que as mesmas coisas, de certa maneira, pareçam belas e feias, e assim por diante.

— E os numerosos duplos? Podem parecer não menos metades do que duplos<sup>81</sup>?

— De modo algum.

— Digo outro tanto das coisas que se chamam grandes ou pequenas, pesadas ou leves; cada uma dessas qualificações lhes convém mais do que a qualificação contrária?

— Não, elas têm sempre algo de uma e algo de outra.

— Estas numerosas coisas são mais do que não são o que se diz que são?

— Elas se assemelham — respondeu êle — a estas palavras equívocas que se proferem nos banquetes e ao enigma das crianças sôbre o eunuco que derruba o morcêgo<sup>82</sup>, onde

80. Cf. esta passagem do discurso de Sócrates, no *Banquete* (211 a): “O belo em si mesmo não é belo por aqui e feio por ali, belo num tempo e não em outro, belo sob tal aspecto e feio sob outro, belo num lugar e feio alhures, de modo a ser belo para uns e feio para outros”. Sua essência reside em sua eterna e imutável unidade.

81. Uma quantidade qualquer também pode ser considerada o duplo de outra, assim como a metade de uma terceira.

82. Eis o enigma que o Escoliasta atribui a Clearco e Ateneu (X 452 c), com base na autoridade de Clearco, a Panarcés: “Isto é um enigma: um homem que não é um homem, vendo e não vendo um pássaro que não é um pássaro, empoleirado sôbre uma

479 c - e

se diz de maneira misteriosa com o que êle o atingiu e sôbre o que estava o morcêgo empoleirado. Estas numerosas coisas de que falas possuem um caráter ambíguo e nenhuma pode ser fixamente concebida como sendo ou não sendo, ou em conjunto uma e outra coisa, ou nem uma nem outra.

— O que fazer delas, por conseguinte, e onde colocá-las melhor do que entre o ser e o não-ser? Elas não se apresentarão mais obscuras que o não-ser no respeitante ao menos de existência, nem mais claras do que o ser no respeitante ao mais de existência.

— Certamente não.

— Verificamos, pois, segundo parece, que as múltiplas fórmulas da multidão concernente ao belo e às demais coisas similares, rolam, de algum modo, entre o nada e a existência absoluta.

— Sim, verificamos.

— Mas havíamos convencionado de antemão que, se tal coisa fôsse descoberta, cumpriria dizer que é o objeto da opinião e não o objeto do conhecimento, sendo o que erra assim, num espaço intermediário, apreendido por um poder intermediário<sup>83</sup>.

— Convencionamos, sim.

— Assim os que passeiam seus olhares sôbre a multidão das belas coisas, mas não percebem o belo em si próprio e não podem seguir quem os queira conduzir a tal contemplação, que enxergam a multidão das coisas justas sem enxergar a própria justiça, e assim no restante, êstes, diremos nós, opinam sôbre tudo mas nada conhecem das coisas sôbre as quais opinam.

— Necessariamente.

— Mas o que diremos dos que contemplam as coisas em si mesmas, em sua essência imutável? Que possuem conhecimentos e não opiniões, não é?

— Isto é igualmente necessário.

árvore que não é uma árvore, o atinge e não o atinge, com uma pedra que não é uma pedra”.

Cumprir entender: um eunuco caolho visa um morcêgo empoleirado sôbre um sabugueiro com uma pedra-pomes e erra.

83. Os fenômenos não podem ser concebidos com fixidez, porque estão em perpétuo movimento entre o ser e o não-ser.

479 c - 480 a

— Não diremos também que êles têm apêgo e amor às coisas que constituem o objeto da ciência, enquanto os outros só os têm às coisas que constituem o objeto da opinião? Não te lembrás que dizíamos dêstes últimos que êles amam e admiram as belas vozes, as belas côres e as outras coisas parecidas, mas não admitem que o próprio belo seja uma realidade?

— Sim, lembro-me.

— Portanto, far-lhes-emos injustiça chamando-os mais filodoxos do que filósofos? Irritar-se-ão muito contra nós se os tratarmos desta maneira?

— Não, se quiserem acreditar em mim — disse êle — pois não é permitido irritar-se contra a verdade<sup>84</sup>.

— Dever-se-á, portanto, chamar filósofos, e não filodoxos, os que em tudo se apegam à realidade.

— Sem nenhuma dúvida<sup>85</sup>.

84. O quadro abaixo resume a teoria do conhecimento esboçado ao fim dêste livro:

POTÊNCIAS	Ciência ou Conhecimento	Opinião	Ignorância
(por ordem de força decrescente).	(γνώμη 476 a; γνώσις 477 a, 478 c, 479 e; ἐπιστήμη 477 b, d, e, 478 a, b, d)	(δόξα, em tôda a passagem).	(ἀγνοσία 477 a ἄγνοια 477 b, 478 c, d).
OBJETOS	enquanto percebidos por estas potências (por ordem de clareza decrescente).	O opinado. — (τὸ δοξαστόν, na passagem tôda).	O ignorado. — (τὸ ἀγνοστον 477 a).
	considerados em si mesmos (por ordem de realidade decrescente).	O intermediário. (τὸ μεταξύ πλατητόν 479 d).	O não-ser. — (τὸ μὴ ὄν, τὸ μὴ εἶναι 479 c).
	O conhecido. — (τὸ γνωστόν 478 a, b).	O opinado. — (τὸ δοξαστόν, na passagem tôda).	O ignorado. — (τὸ ἀγνοστον 477 a).
	O ser. — (τὸ ὄν, ἢ οὐσία 479 c).	O intermediário. (τὸ μεταξύ πλατητόν 479 d).	O não-ser. — (τὸ μὴ ὄν, τὸ μὴ εἶναι 479 c).

85. A cidade helênica fundada por Sócrates tornar-se-á, no sexto livro, uma cidade ideal cuja forma perfeita, traçada nos céus, servirá sempre de modelo aos sábios que desejarem reformar as cidades dêste mundo.

## LIVRO VI

Est. II p. 484 a - c

— ASSIM POIS, Glauco, com algum trabalho e ao termo de uma discussão bastante longa, distinguimos os filósofos dos que não o são.

— Talvez — disse êle — não fôsse fácil consegui-lo numa breve discussão.

— Talvez — confessei. — E creio mesmo que a coisa teria sido levada ao mais alto grau de evidência, se tivéssemos de discorrer tão-sòmente sôbre êste ponto e se não restassem muitas outras questões a tratar, para discernir bem em que a vida do homem justo difere da do homem injusto.

— O que temos, pois, a tratar — perguntou êle — depois disso?

— Oh!, o que mais senão o que se segue imediatamente? Visto serem filósofos os que podem alcançar o conhecimento do imutável, enquanto os que não podem fazê-lo, errando na multiplicidade dos objetos cambiantes, não são filósofos, quais devem ser tomados por chefes da cidade?

— O que dizer para dar uma sábia resposta?

— Os que parecerem capazes de velar pelas leis e instituições da cidade são os que devemos estabelecer como guardiães.

— Está bem — disse êle.

— Mas — prossegui — surge o problema de saber se é a um cego ou a um clarividente que se deve confiar a guarda de um objeto qualquer?

— Como — replicou — surgiria êle?

— Ora, no que diferem, segundo tu, dos cegos os que estão privados do conhecimento do ser real de cada coisa, que não dispõem em suas almas de nenhum modelo luminoso, nem

484 c - 485 b

podem, à maneira dos pintores<sup>1</sup>, volver seus olhares para o verdadeiro absoluto e, depois de o contemplar com a maior atenção, reportar-se-lhe para instituir neste mundo as leis do belo, do justo e do bom, se necessário fôr instituí-las, ou velar por salvaguardá-las, se já existentes?

— Por Zeus — anuiu — êles não diferem muito dos cegos!

— Tomá-los-emos, portanto, como guardiães, de preferência aos que conhecem o ser de cada coisa e que, além disso, não lhes são inferiores em experiência, nem em outro gênero de mérito?

— Seria absurdo escolher outros que não êstes, se, no restante, nada perdem em relação aos primeiros; pois no ponto que é talvez o mais importante, êles detêm a superioridade.

— É preciso dizer agora de que maneira poderão unir a experiência à especulação?

— Certamente.

— Como afirmamos no início dêste colóquio<sup>2</sup>, cumpre primeiro conhecer bem a índole que lhes é própria; e penso que, se chegarmos neste particular a um acôrdo satisfatório, concordaremos também em que podem aliar a experiência à especulação e que é a êles, e não a outrem, que deve caber o govêrno da cidade.

— Como assim?

— Convenhamos de início, a respeito das índoles filósofas, que elas amam sempre a ciência, porque ela pode dar-lhes a conhecer esta essência eterna que não está submetida às vicissitudes da g razão e da corrupção.

— Convenhamos.

— E que amam esta ciência por inteiro<sup>3</sup>, não renunciando de bom grado a qualquer de suas partes, pequena ou grande,

1. ὡσεὶ γραφῆς. — Esta imagem é retomada e desenvolvida mais adiante em 501 a b: οἱ τῷ θεῷ παραδείγματα χρώμενοι ζωγράφοι.

2. Cf. 474 b.

3. καὶ οὐ πάσης αὐτῆς. — Certos editôres (seguidos por Jowett-Campbell e Adam) subentendem τῆς οὐσίας. Mas a interpretação não concorda com o contexto, como Stallbaum registra: "Expectabas πάντος αὐτοῦ v. p. 475 b, c. Sed ex μαθήματος notione repetas apud animum ἐπιστήμης vel μαθήσεως. Erunt qui οὐσίας intelligendum censeant. Sed hi videant ne intelligendo nihil intelligant. Nam antea non est dictum veros philosophos oportere πάσης οὐσίας ἔρῶν ».

485 b - d

honrada ou desprezada<sup>4</sup>, como os ambiciosos e os amantes de que falamos há pouco.

— Tens razão.

— Considera agora se não é necessário que homens que devem ser tais como acabamos de dizer possuam, além do mais, esta qualidade.

— Qual?

— A sinceridade, e uma disposição natural para não admitir voluntariamente a mentira<sup>5</sup>, mas para odiá-la e prezar a verdade.

— É provável.

— Não só, meu amigo, é provável, como é absolutamente necessário que aquêle que sente naturalmente amor por alguém, preze tudo quanto se aparente e se prenda ao objeto de seu amor.

— Tens razão — disse êle.

— Ora, poderias encontrar algo que se prenda mais estreitamente à ciência do que a verdade?

— E como poderia eu?

— Pode, portanto, ocorrer que a mesma natureza seja ao mesmo tempo amiga da sabedoria e amiga da mentira?

— De forma alguma.

— Por consequência, quem ama realmente a sabedoria deve, desde a juventude, aspirar tão vivamente quanto possível a aprender a verdade tôda.

— Certo.

— Mas nós sabemos que, quando os desejos se dirigem com força a um único objeto, são mais fracos quanto ao resto, como um curso d'água desviado para esta única via.

— Sem dúvida.

— Assim, quando os desejos de um homem se voltam para as ciências e tudo o que lhes toca, creio que perseguem os prazeres que a alma experimenta em si mesma e que aban-

4. Trata-se de um pensamento particularmente caro a Platão. Cf. o *Parmênides* 130 e, e o *Sofista*, 227 a.

5. Não se deve esquecer que, para Platão, a mentira procede da ignorância. Os magistrados da cidade ideal que a empregam com conhecimento de causa, "como remédio" (459 c segs.), não são, portanto, *mentirosos* no sentido platônico do termo.

485 e - 486 c

donam os do corpo, ao menos se se trata de um homem verdadeiramente filósofo e que não finge apenas sê-lo.

— Necessariamente.

— Tal homem é temperante e de modo algum amigo das riquezas; pois as razões pelas quais se busca a fortuna, com o seu acompanhamento de largos gastos, podem ser levados em conta por qualquer outro, exceto por êle.

— Certo.

— É preciso ainda considerar o seguinte ponto, se queres distinguir a natureza filósofa da que não o é.

— Qual?

— Adverte que ela não possui nenhuma baixaza de sentimentos: pois a mesquinhez de espírito é quiçá o que mais repugna a uma alma que deve tender incessantemente a abraçar, no seu conjunto e na sua totalidade, as coisas divinas e as humanas.

— Nada mais verdadeiro.

— Mas acreditas que um homem dotado de elevação de pensamento e a quem é dado contemplar todos os tempos e todos os sêres, possa encarar a vida humana como algo de grande?

— É impossível.

— Assim, não pensará que a morte seja coisa a temer.

— Por nada no mundo.

— Logo, uma natureza covarde e baixa não terá nenhum comércio, parece, com a verdadeira filosofia.

— Não, em meu parecer.

— Mas como!, um homem moderado, isento de avideza, baixaza, arrogância e covardia, pode ser, de alguma maneira, insociável e injusto?

— De forma nenhuma.

— Portanto, quando quiseses distinguir a alma filósofa da que não o é, observarás, desde os primeiros anos, se ela se mostra justa e branda, ou insociável e feroz.

— Perfeitamente.

— Tampouco negligenciarás o seguinte, suponho.

— O quê?

— Se ela tem facilidade ou dificuldade em aprender; de fato, podes esperar de alguém que se apegue fortemente ao que realiza com muito esforço e pouco êxito?

— Não, jamais.

486 c - 487 a

— Mas então!, se é incapaz de reter algo do que aprende, se se apresenta cheio de esquecimento, pode ocorrer que não se apresente vazio de ciência?

— Não.

— Dando-se inutilmente ao trabalho, não pensas que será forçado, ao fim, a odiar-se a si próprio e a êsse gênero de estudos.

— Como não seria forçado?

— Assim, nunca admitiremos uma alma esquecida entre as almas aptas à filosofia, pois desejamos que elas sejam dotadas de boa memória.

— Certamente.

— Mas a deficiência de gosto e decência acarreta inevitavelmente, diremos nós, a falta de medida<sup>6</sup>.

— Sem dúvida.

— Ora, acreditas que a verdade se vincule à medida ou à falta de medida?

— À medida.

— Por conseguinte, afora os outros dons, procuremos no filósofo um espírito referido de medida e graça, cujas disposições inatas hão de conduzir facilmente à Idéia de cada ser.

— Muito bem.

— Mas não te parece que as qualidades que acabamos de enumerar se ligam entre si e são tôdas necessárias a uma alma que deve participar, de forma plena e perfeita, no conhecimento do ser?

— Elas lhe são absolutamente necessárias.

— É, pois, possível culpar em algum ponto uma profissão que nunca exerceremos convenientemente se não formos, por natureza, dotados de memória, de facilidade de aprender, de grandeza d'alma e boa graça; se não formos amigos e como que parentes da verdade, da justiça, da coragem e da temperança<sup>7</sup>?

— Não — confessou êle — o próprio Momo<sup>8</sup> nada encontraria aí de repreensível.

6. Cf. Aristóteles, *Ética a Nic.* IV, 8. 1125 a 12-16.

7. Cf. *Leis* VI, 709, onde Platão exige as mesmas virtudes do tirano-filósofo.

8. Momo era o deus dos gracejos e dos ditos espirituosos. Suas troças, dizem, não poupavam nem mesmo os deuses.

487 a - e

— Pois bem!, não é a tais homens, amadurecidos pela educação e pela idade, que confiarás o govêrno da cidade?

Adimanto tomou então a palavra: — Sócrates — disse êle — ninguém poderia opor algo a teus raciocínios. Mas eis o que a gente sente sempre que te ouve discorrer tal como acabas de fazer: imaginamos que, por inexperiência na arte de interrogar e responder, nos deixamos desencaminhar um pouco em cada questão, e estas pequenas irregularidades, acumulando-se, surgem, ao fim da conversação, sob a forma de um grande êrro, totalmente contrário ao que se acordara no comêço; e assim como no gamão os jogadores inábeis acabam bloqueados pelos hábeis, a ponto de não saberem qual peça adiantar, do mesmo modo fica o teu interlocutor bloqueado e não sabe o que falar nesta espécie de gamão em que a gente joga, não com pedras, mas com argumentos<sup>9</sup>; e, no entanto, êle não mais se inclina a pensar que a verdade esteja em teus discursos. Digo isso em relação à presente discussão: pois agora seria possível te responder que, se nada há a opor em palavras a cada uma de tuas questões, na realidade o que se vê efetivamente é que todos os que se aplicam à filosofia, e que, depois de estudá-la na juventude para fins de instrução, não a abandonam, porém lhe permanecem dedicados, tornam-se na maioria personagens inteiramente extravagantes, para não dizer inteiramente perversos, ao passo que os que parecem os melhores, estragados todavia por êste estudo que enalteces, são inúteis para as cidades.

E eu, depois de ouvi-lo, perguntei-lhe: — Julgas que os que proferem tais palavras não dizem a verdade?

— Não sei — respondeu — mas gostaria de conhecer a tua opinião neste sentido.

— Saiba, pois, que êles me parecem dizer a verdade.

— Mas então — replicou — com que fundamento se pode pretender que não haverá término para os males que afligem as cidades, enquanto estas não forem governadas por tais filósofos que reconhecemos, de outra parte, lhes ser inúteis?

9. No *Sofista* (230 b segs), o Estrangeiro de Eléia define quase da mesma maneira o que êle denomina "a autêntica e verdadeiramente nobre sofística" (231 c), que não é senão o método socrático. Quanto ao uso que dêle fazia o Sócrates histórico, v. Xenofonte, *Memoráveis* IV, 2 § 15-21.

487 e - 488 c

— Formulas uma questão a que só posso responder por uma imagem.

— Contudo — disse êle — parece-me que não tens por hábito exprimir-te por imagens!

— Bem — prossegui; — zombas de mim depois de me teres enredado num problema tão difficil de resolver. Ora pois, ouve a minha comparação a fim de ver melhor ainda o quanto estou ligado a êsse processo. O tratamento que os Estados dispensam aos homens mais sábios é tão duro que ninguém no mundo sofre tratamento semelhante e que, para compor uma imagem, quem deseje defendê-los, é obrigado a reunir os traços de múltiplos objetos, à maneira dos pintores que representam animais meio bodes e meio cervos, e outras junções do mesmo gênero. Imagina, portanto, algo parecido que se passe a bordo de um ou de muitos barcos. O patrão excede, em tamanho e em fôrça, todos os membros da tripulação, mas é um tanto surdo, um tanto míope e possui, em matéria de navegação, conhecimentos tão curtos quanto a sua vista. Os marinheiros disputam entre si o timão: cada qual acha que lhe cabe segurá-lo, embora nada conheça de sua arte e não possa indicar sob qual mestre e em que época êle a aprendeu. Ainda mais, pretendem que não se trata de uma arte que se aprenda e se alguém ousa declarar o contrário, estão prontos a reduzi-lo a pedaços<sup>10</sup>. Rondando incessantemente o patrão, acossam-no com seus pedidos, e usam de todos os meios para que êle lhes confie o timão; e se ocorre que não consigam persuadi-lo e que outros o consigam, matam êstes últimos e os atiram pela amurada. Em seguida, apoderam-se do bravo pilôto, quer adormecendo-o com mandrágora, quer embriagando-o, quer ainda de outra maneira; senhores do barco, apossam-se então de tudo o que êle contém e, bebendo

10. Platão ataca aqui os atenienses que não admitiam de modo algum que a política fôsse objeto de verdadeira ciência. Mas, na realidade, a sua crítica incide contra todo govêrno popular. Tanto é assim que o povo não poderia exigir, dos chefes que escolhe, garantias sérias de competência, sendo êle, na matéria, o pior juiz que possa haver. Não poderia, tampouco, exigir de seus eleitos um sincero apêgo ao bem público, visto não ter dêste bem nenhuma noção justa, mas concebe-o sob a forma grosseira, e muitas vêzes enganadora, de seu interêsse imediato.

488 c - 489 b

e festejando, navegam como pode navegar gente assim<sup>11</sup>; além disso, louvam e intitulam bom marinheiro, excelente piloto, mestre na arte náutica, a quem saiba ajudá-los a tomar o comando, usando de persuasão ou de violência para com o patrão — e censuram como inútil a quem quer que não os ajude: aliás, no que se refere ao verdadeiro piloto, não duvidam mesmo que deva estudar o tempo, as estações, o céu, os astros, os ventos, se deseja tornar-se realmente capaz de governar um navio; quanto à maneira de comandar, com ou sem o assentimento desta ou daquela parte da tripulação, não julgam que seja possível aprendê-la, pelo estudo ou pela prática, e ao mesmo tempo a arte da pilotagem. Não achas que nos barcos onde se produzem semelhantes cenas o verdadeiro piloto será tratado pelos marujos de basbaque perdido nas estrêlas, de vão discursador e de imprestável?

— Sem dúvida — respondeu Adimanto.

— Não necessitas, creio eu, ver esta comparação explicada para reconhecer nela a imagem do tratamento que é infligido aos verdadeiros filósofos na cidade: espero que compreendas meu pensamento.

— Sem dúvida.

— Apresenta, pois, primeiramente, esta comparação a quem se espanta de ver que os filósofos não são honrados nas cidades, e procura convencê-lo que seria maravilha bem maior que eles o fôssem.

— Hei de fazê-lo.

— Acrescenta que não te enganavas em declarando que os mais sábios entre os filósofos são inúteis para o grande número, mas faz ver que são causa desta inutilidade os que não empregam os sábios e não os próprios sábios. Não é natural<sup>12</sup>, com efeito, que o piloto peça aos marujos que se deixem governar por êle, nem que os sábios se postem à espera nas portas dos ricos. O autor dêste gracejo disse falsidade<sup>13</sup>. A verdade é que, rico ou pobre, o doente deve

11. Isto significa dizer que eles levam o barco ao fundo. Do mesmo modo os demagogos, os "condutores do povo", preparam a ruína do Estado.

12. οὐ γὰρ ἔχει φύσιν. — φύσιν ἔχει equivale aqui a λόγον ἔχει.

13. τοὺς σοφοὺς ἐπὶ τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἰέναι. — De acôrdo com o Escoliasta, tal consideração seria de um certo Éubulo. A Sócrates, que lhe perguntava, se desejava ser sábio ou rico, êste Éubulo

489 c - e

bater à porta do médico e quem quer que necessite de um chefe deve bater à porta do homem capaz de comandar: não cabe ao chefe, se êle pode ser verdadeiramente útil, pedir aos governados que se submetam à sua autoridade. Assim, comparando os políticos que hoje governam aos marinheiros que mencionamos há pouco, e os que são por êles tratados de inúteis, e tagarelas perdidos nas nuvens, aos verdadeiros pilotos, não te enganarás.

— Muito bem.

— Segue daí que é difícil em semelhante caso que a melhor profissão seja apreciada pelos que buscam fins contrários aos dela. Porém, a mais grave e a mais séria acusação que atinge a filosofia lhe vem, se possível, dos que pretendem cultivá-la e que, segundo consideras, levam o detrator dêste estudo a afirmar que a maioria dos que se lhe dedicam são totalmente perversos e que os mais sábios são inúteis<sup>14</sup>, opinião que, contigo, reconheci como verdadeira, não é?

— É sim.

— Mas não acabamos de encontrar a razão da inutilidade dos melhores entre os filósofos?

— De fato.

— Acêrca da perversidade da maioria, queres tu que, pôsto isto, procuremos a causa necessária e tentemos demonstrar, se pudermos, que esta causa não é a filosofia?

— Certamente.

respondeu que preferia ser rico "pois, disse, vemos os sábios dormir às portas dos ricos". Mas Sócrates replicou: "Os sábios, Éubulo, sabem do que necessitam, quero dizer: das liberalidades que os ricos podem lhes conceder, e que lhes assegurarão o necessário. Mas os ricos não sabem do que necessitam: quero referir-me à virtude humana, cujo conhecimento todo homem pode, caso deseje, adquirir, ouvindo o ensinamento dos sábios". A réplica está cheia de sutileza e, ainda que se afigure em contradição com os princípios do Sábio ateniense — que tinha uma idéia bem mais elevada da dignidade do filósofo — sentir-nos-íamos tentados a dizer que se apresenta cunhada de ironia socrática. Mas, como não conhecemos as fontes do Escoliasta, não afirmaremos que seja autêntica. Aliás, Aristóteles (*Retórica*, II, 16. 1391 a 8) atribui uma consideração próxima da que é citada por Platão ao poeta Simônides, sôbre a qual já se exerceu a veia do Sócrates platônico da *República* (V. liv. I, 331 e).

14. Não é difícil provar a utilidade da filosofia: muito mais difícil é mostrar que as criaturas perversas que se dedicam ao seu cultivo não são verdadeiros filósofos.

489 e - 490 c

— Pois bem!, ouçamos e chamemos à nossa memória a descrição há pouco feita por nós do caráter que é preciso ter recebido da natureza para tornar-se um homem nobre e bom. De início, êste caráter era guiado, se te lembras, pela verdade, que êle havia de seguir em tudo e em tôda parte, sob pena de, usando de impostura, não participar de maneira nenhuma da verdadeira filosofia.

— Sim, foi o que dissemos.

— Ora, sôbre êste ponto, a opinião hoje reinante não é cabalmente oposta?

— Sim — concordou êle.

— Mas não teremos razão de responder em nossa defesa que o verdadeiro amigo da ciência aspira naturalmente ao ser e não se detém na multidão das coisas particulares às quais a opinião dá existência, mas procede sem desfalecimento, e não arrefece o seu ardor, até que haja penetrado a essência de cada coisa com o elemento de sua alma a que compete penetrá-la — isto compete ao elemento aparentado a esta essência<sup>15</sup>, — e, depois, tendo-se ligado e unido por uma espécie de hímen à verdadeira realidade, e tendo engendrado a inteligência e a verdade, alcança o conhecimento e a verdadeira vida, encontrando aí a alimentação e o repouso para as dores do partejamento<sup>16</sup>?

— Isto seria responder tão razoavelmente quanto possível — disse êle.

— Mas então?, um tal homem será levado a amar a mentira ou, bem ao contrário, a detestá-la?

— A detestá-la — redargüiu êle.

— E por certo, quando a verdade serve de guia, não diremos, suponho, que o côro dos vícios marcha em seu séquito.

— Como, de fato, se poderia dizê-lo?

— Ao contrário, é o dos costumes puros e justos que a temperança acompanha<sup>17</sup>.

15. A inteligência é aparentada ao ser e ao eterno. Cf. o *Fédon* 79 d, o *Timeu* 90 a-c e *infra* X, 611 e (Adam, n. ad loc.).

16. É a descrição figurada da marcha pela qual o dialético remontará à própria fonte do ser, à idéia suprema do bem.

17. A verdade, norma da ciência, está estreitamente ligada à virtude, norma da ação. Com efeito, tôda prática moral é condicionada pelo conhecimento.

490 c - 491 b

— Tens razão.

— Será, pois, mister agora enumerar de nôvo, insistindo na sua necessidade, as demais virtudes que compõem a índole filósofa? Como te recordas, vimos desfilar sucessivamente a coragem, a grandeza d'alma, a facilidade de aprender e a memória. Então nos objetastes que, sem dúvida, todo homem seria forçado a convir com o que dizíamos, mas que, pondo de lado os discursos, e voltando o olhar para as personagens em questão, êle diria ver perfeitamente que umas são inúteis e a maior parte, de uma perversidade rematada. Procurando a causa desta acusação, chegamos a examinar por que a maioria dos filósofos são perversos e é o que nos obriga a retomar uma vez mais a definição da natureza dos verdadeiros filósofos.

— É realmente isso.

— Devemos agora considerar as degradações desta natureza: como ela se perde entre o maior número, como não escapa à corrupção, exceto em alguns poucos, aquêles a quem se cognomina, não perversos, porém inúteis; consideraremos, em seguida, aquêles que finge imitá-la e se atribui seu papel<sup>18</sup>: quais as índoles que, usurpando uma profissão de que são indignas e que as ultrapassa, resultam em mil desvios e prestam à filosofia esta irritante reputação que assinalas.

— Mas — indagou êle — quais são as degradações de que falas?

— Tentarei — redargüi — se fôr capaz, descrevê-las. Todo mundo convirá conosco, espero, que tais naturezas, reunindo tôdas as qualidades que exigimos do filósofo consumado, aparecem raramente e em pequeno número; não achas, também?

— De fato.

— No tocante a estas raras índoles, considera presentemente quão numerosas e poderosas são as causas de destruição.

— Quais são elas?

— O mais estranho de compreender é que cada uma das qualidades por nós elogiadas perde a alma que a possui e a

18. A perversidade (*πονηρία*) dos falsos filósofos é certamente perigosa porque traz prejuízo à filosofia; mas a perversidade que resulta da corrupção das índoles filósofas é bem maior, porque é danosa não só à filosofia — que ela priva de seus mais dignos defensores — mas ainda, em outro domínio, à cidade inteira.

491 b - e

arrebata à filosofia: quero dizer, a coragem, a temperança e as demais virtudes que enumeramos.

— É de fato estranho de compreender — confessou.

— Além do mais — prossegui — tudo aquilo a que se dá o nome de bens perverte a alma e a afasta da filosofia: beleza, riqueza, poderosas alianças na cidade e tôdas as demais vantagens dêste gênero; tens, sem dúvida, uma idéia geral das coisas a que me refiro.

— Sim, mas eu teria prazer em ver-te especificar mais.

— Compreende, pois, bem êste princípio geral: êle te parecerá muito claro, e o que acabo de dizer sôbre o assunto não terá para ti nada de estranho.

— Como queres que eu faça? — perguntou êle.

— Todo germe — repliquei — ou todo rebento, quer se trate de plantas ou de animais, que não encontra nutrição, clima e lugar que lhe convêm, requer, bem sabemos, tanto mais desvelos quanto fôr mais vigoroso, pois o mal é mais contrário ao que é bom do que ao que não o é<sup>19</sup>.

— Sem dúvida.

— É portanto conforme à razão que uma natureza excelente, submetida a um regime contrário, torne-se pior do que uma natureza medíocre.

— Sim.

— Não diremos tampouco, Adimanto, que as almas felizmente dotadas, quando recebem má educação, tornam-se más ao último grau<sup>20</sup>? ou julgas que os grandes crimes e a perver-

19. A opinião que Platão aqui expressa é autenticamente socrática, como prova a seguinte passagem das *Memoráveis* de Xenofonte (IV, I, 3, 4): "Estes homens, que são dotados das mais felizes disposições, e da maior fôrça de alma, tornam-se excelentes e muito úteis quando recebem boa educação e são instruídos em seus deveres; mas quando não recebem educação nem instrução, tornam-se os piores de todos, e os mais nocivos".

20. As melhores naturezas sofrem mais do que as outras as consequências de uma má educação por ser esta a que menos lhes convêm. De maneira geral, o melhor é tanto mais sensível aos atentados do mal quanto está, de parte de sua essência, mais afastada do mal. Cf. Dante, *Inferno* VI, 106-108:

*Ritorno a tua scienza  
Che vuol, quanto la cosa è più perfetta  
Più senta 'l bene, e così la doglienza.*

491 e - 492 d

sidade sem mistura provêm de uma natureza medíocre e não de uma natureza vigorosa, e que uma alma débil jamais pode fazer grandes coisas, seja no bem, seja no mal<sup>21</sup>?

— Não, penso como tu.

— Se, pois, esta natureza que atribuímos ao filósofo recebe o ensinamento que lhe convêm, é necessário que, desenvolvendo-se, chegue a tôdas as virtudes; mas se foi semeada, se cresceu e sorveu a nutrição num solo inconveniente<sup>22</sup> é necessário que produza todos os vícios, a menos que um deus lhe traga ajuda. Crês também, como a multidão, que haja alguns jovens corrompidos pelos sofistas e alguns sofistas, simples particulares, que os corrompem, a ponto de o fato ser digno de menção? Não pensas antes que aquêles que o pretendem são êles mesmos os maiores sofistas, e que sabem perfeitamente instruir e moldar à sua vontade moços e velhos, homens e mulheres?

— Quando? — inquiriu êle.

— Quando, sentados em filas compactas nas assembléias, nos tribunais, nos teatros, nos campos e em tôda parte onde se faz multidão, censuram determinadas palavras ou determinadas ações e aprovam outras, em ambos os casos com grande algazarra e de maneira exagerada, berrando e aplaudindo enquanto os rochedos<sup>23</sup> e os lugares em derredor fazem eco e redobram o estrépito da censura e do elogio. Em meio a tais cenas, não sentira, o jovem como se diz, o coração lhe fraquejar? Que educação especial resistirá a isso, não será submersa por tantas censuras e elogios e arrastada ao capricho de suas correntes? O jovem não se pronunciará como a multidão a respeito do belo e do feio? Não se prenderá às mesmas coisas que ela? Não se lhe tornará semelhante?

— Com tôda necessidade, Sócrates.

— E, no entanto, não falamos ainda da maior prova a que deve suportar.

— Qual?

21. Este desprezo pelas naturezas medíocres é inteiramente característico. Explica por que Platão não sentiu o menor interêsse com a educação das classes inferiores.

22. *ἐάν δὲ μὴ ἐν προσηκούσῃ παρείσῃ*. — É preciso, parece, entender: *ἐν προσηκούσῃ* <γῆ>.

23. Alusão ao contôrno rochoso de Pnix, onde se realizava a Assembléia do povo desde a Guerra do Peloponeso.

492 d - 493 a

— A que êstes educadores e êsses sofistas infligem de fato quando não conseguem persuadir pelo discurso. Não sabes que punem a quem não se deixa convencer, cobrindo-o de infâmia, condenando-a à multa ou à pena de morte<sup>24</sup>?

— Sei muito bem disso.

— Ora, que outro sofista, que ensinamento particular oposto àqueloutro, poderiam prevalecer?

— Não há outro, parece-me.

— Não, sem dúvida — reatei — e inclusive tentar semelhante coisa constituiria grande loucura. Não há, nunca houve e nem haverá caráter formado na virtude contra as lições que a multidão subministra: falo de caráter *humano*, meu caro camarada, pois, como diz o provérbio, devemos abrir exceção ao divino. Sabe com efeito que se, em semelhantes governos, existir um que se salve e se torne o que deve ser, podes afirmar sem medo de errar que êle deve isso a uma proteção divina<sup>25</sup>.

— Não sou tampouco de opinião diferente.

— Então poderias ser ainda de minha opinião sôbre o seguinte.

— Sôbre o quê?

— Todos êstes indivíduos mercenários, que o povo chama sofistas e encara como seus rivais, não ensinam outras máximas senão as que o próprio povo professa nas assembléias,

24. Platão estará pensando em seu mestre, ou, de forma mais geral, nas vítimas da democracia ateniense? Seria difícil dizê-lo com precisão. Mas, seja como fôr, convém lembrar que esta democracia se mostra particularmente injusta para com os que se opuseram a seus pontos de vista, ou simplesmente lhe fizeram sombra. Os nomes de Aristides, Temístocles, Címon, Sócrates e muitos outros cidadãos ilustres que ela condenou ao ostracismo ou a beber cicuta, atestam sua ingratidão — ou o vício mesmo de suas instituições.

25. θεοῦ μοίρα. — É através da *θεία μοίρα* que se explica o destino dos grandes estadistas nas cidades mal organizadas. Cf. *Leis*, 951 b: "Há sempre, na multidão, alguns homens divinos, em pequeno número, cujo comércio é infinitamente precioso; êles não nascem em maior número nas cidades regidas por boas leis do que nas outras". Cf. igualmente a *Política* 309 c. Sôbre a importância da *θεία μοίρα* nos diálogos ulteriores, consultar: R.-L. Klee, *Théorie et Pratique dans la cité platonicienne*, III: "Le Domaine de la faveur divine" (*Revue d'Histoire de la Philosophie*, 4º ano, fasc. 1, out.-dez. 1930).

493 b - d

e é o que denominam sabedoria. Dir-se-ia um homem que, depois de ter observado os movimentos instintivos e os apetites de um animal grande e robusto, por onde é preciso aproximar-se dêle e por onde tocá-lo, quando e por que êle se irrita ou se apazigua, quais gritos costuma lançar em cada ocasião, e que tom de voz o amansa ou o amedronta, após haver aprendido tudo isso através de uma longa experiência, chamasse tal coisa de sabedoria e, tendo-a sistematizado numa espécie de arte, se pusesse a ensiná-la, embora não soubesse verdadeiramente o que, dêstes hábitos e dêstes apetites, é belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto, conformando-se no emprêgo dêstes têrmos aos instintos do grande animal, denominando bom o que o rejubila e mau o que o importuna, sem poder legitimar de outro modo tais qualificações, nomeando justo e belo o necessário, porque não viu e não é capaz de mostrar aos outros o quanto a natureza do necessário difere, na realidade, da do bom. Semelhante homem, por Zeus!, não te pareceria estranho educador?

— Por certo! — disse êle.

— Pois bem!, que diferença existe entre êste homem e o que faz a sabedoria consistir em conhecer os sentimentos e os gostos de uma multidão composta de gente de tôda espécie, quer se trate de pintura, de música, ou de política? É claro que, se alguém se apresenta perante esta turba para lhe submeter um poema<sup>26</sup>, uma obra de arte ou um projeto de utilidade pública, e se entrega sem reserva à autoridade dela, há de ser para êle uma necessidade diomediana<sup>27</sup>, como se diz,

26. Cf. *Leis*, liv. II, 659 b, c, onde o Ateniense acusa a antiga lei grega, que desejava que a turba dos espectadores designasse por voto de mão levantada o vencedor dos concursos dramáticos, de ter corrompido os poetas e degradado os prazeres do teatro. No tempo de Platão, a referida lei ainda vigorava na Itália e na Sicília, mas em Atenas os lauréis eram designados por dez juizes, que eram sorteados numa lista estabelecida pelo Senado e pelos coregos.

27. Isto é, uma necessidade extrema. Segundo o Escoliasta de Platão, a expressão originar-se-ia da seguinte anedota: Diomedes e Ulisses, depois de roubar o Paládio aos troianos, voltaram, à noite, para os barcos, quando a lua começava a despontar; Ulisses, na ambição de passar pelo único autor da façanha, tentou matar Diomedes que o precedia com o Paládio; mas Diomedes, tendo percebido projetada pelo clarão do luar, a sombra da espada erguida sôbre êle, agarrou Ulisses, atou-lhe as mãos e ordenou-lhe que marchasse à

493 d - 494 b

conformar-se ao que ela aprovar. Ora, já ouviste alguma vez um dos que a compõem provar que tais obras são verdadeiramente belas, a não ser por motivos ridículos?

— Jamais, e pouco me importam.

— Uma vez bem entendido tudo isso, lembra-te do seguinte: é possível que a turba admita e conceba que o belo em si existe distinto da multidão das belas coisas, ou as outras essências distintas da multidão das coisas particulares?

— Por nada neste mundo.

— Em consequência, é impossível que o povo seja filósofo.

— Impossível.

— E é necessário que os filósofos sejam por êle censurados.

— Sim.

— E também por aquêles indivíduos que se misturam à turba e desejam agradá-la.

— De acôrdo com isso, que probabilidades de salvação vês tu para a natureza filósofa, que lhe permita perseverar na sua profissão e atingir a meta? Concebe-a segundo o que dissemos mais acima: conviemos, com efeito, que a facilidade de aprender, a memória, a coragem e a grandeza d'alma pertencem à natureza filósofa.

— Sim.

— Logo, desde a infância, êste homem não será o primeiro em tudo, particularmente se, nêle, as qualidades do corpo corresponderem às da alma.

— Sim, certamente.

— Ora, quando fôr de idade mais avançada, seus parentes e concidadãos quererão utilizar-lhe os talentos para os seus interesses.

— Como não?

---

frente; a seguir, espaldeirando-o com a fôlha do gládio, conduziu-o ao campo dos gregos. Mas, segundo o Escoliasta de Aristófanes (*Assembléia das Mulheres*, v. 1029), a expressão explicar-se-ia de outra maneira: o trácio Diomedes, tendo filhas devassas, obrigava, dizem, os estrangeiros de passagem a dormir com elas até que ficassem saciados e esgotados. Parece, todavia, preferível ficar com a primeira explicação.

494 c - 495 a

— Depositarão a seus pés súplicas e homenagens, cativando e lisonjeando antecipadamente o seu futuro poder.

— Comumente, com efeito, é assim que acontece.

— O que desejas, pois, que êle faça em tais conjunturas<sup>28</sup>, sobretudo se nasceu numa grande cidade, se é rico, nobre, agradável e de bela prestância? Não se encherá de desmedida esperança, imaginando-se capaz de governar os gregos e os bárbaros<sup>29</sup>? e, depois disso, não irá exaltar-se, inflar-se de suficiência e orgulho vazio e insensato?

— Seguramente.

— E se, estando assim disposto, alguém, aproximando-se suavemente, lhe fizesse ouvir a linguagem da verdade<sup>30</sup>, lhe dissesse que a êle falta razão, e que necessita dela, mas que só pode adquiri-la submetendo-se-lhe, julgas que, em meio de tantas más influências, consentiria em dar-lhe ouvidos?

— Nem de longe — respondeu.

— Se, no entanto, devido às suas boas disposições naturais e à afinidade dêstes discursos com a sua natureza, êle os escutasse, se deixasse dobrar e arrastar para a filosofia, como, pensamos nós, hão de agir os outros, convictos de que vão perder o seu apoio e amizade? Discursos, ações, não porão tudo em prática, quer junto dêle para que não se deixe persuadir, quer junto de quem pretenda persuadi-lo para que não o consiga, seja estendendo-lhe secretamente armadilhas, seja citando-o publicamente perante os tribunais<sup>31</sup>?

— É de tôda necessidade.

— Pois bem! pode ainda ocorrer que êste jovem se torne filósofo?

---

28. Sócrates traça provávelmente aqui o retrato de Alcibiades. Comp. Plutarco, *Alcib.* 4, 1, que se inspirou nesta passagem.

29. Cf. O *Primeiro Alcibiades*, 105 b: "E se tu és poderoso entre nós, hás de sê-lo também entre os outros gregos; o que digo eu? Não só entre os gregos, mas ainda entre os bárbaros..."

30. Esta linguagem da verdade, Sócrates fêz ouvir freqüentemente a seu brilhante, mas infiel discípulo, como testemunham os dois diálogos que trazem o nome de *Alcibiades*, e o *Banquete*, 215 d segs.

31. Nas democracias, o povo torna-se "o maior dos sofistas" (492 a) porque encontra apenas aduladores quando necessitaria de prudentes conselheiros (*infra* 499 e); opondo-se a tôda recuperação moral, favorece a corrupção dos que poderiam verdadeiramente servir os seus interesses.

495 a - d

— Não.

— Vês portanto — prossegui — que não erramos ao declarar<sup>32</sup> que os elementos componentes da natureza filósofa, quando estragados por má educação, levam-na a declinar de alguma forma de sua vocação, e outrossim o que se chamam bens, riquezas e outras vantagens do gênero.

— Não, não erramos.

— Tal é, ó maravilhoso amigo, em tôda a sua amplitude, a corrupção que perde as melhores naturezas, feitas para a melhor das profissões e, de outra parte, tão raras, como já observamos. São de homens assim que saem, tanto os que ocasionam os maiores males às cidades e aos particulares<sup>33</sup>, como os que lhes causam o maior bem, quando trilham o bom caminho; mas uma natureza medíocre nunca faz algo de grande em favor ou em detrimento de pessoa alguma, simples particular ou cidade.

— Nada mais verdadeiro.

— Portanto, como êstes homens, nascidos para a filosofia, se afastaram dela e largaram-na só e infecunda, a fim de levar uma vida contrária à natureza dêles e à verdade, outros, indignos, introduzem-se junto desta órfã desamparada por seus próximos<sup>34</sup>, desonram-na e atraem sôbre ela as exprobrações que, dizes, os seus detratores lhe imputam: a saber, que dentre os que têm comércio com ela, alguns não prestam para nada e a maioria merece os maiores males<sup>35</sup>.

— De fato, é exatamente o que se diz.

— E não sem razão — reatei. — Pois, vendo a praça desocupada, mas cheia de belos nomes e belos títulos, homens ordinários, à maneira de evadidos da prisão que se refugiam nos templos, desertam alegremente suas profissões em favor da filosofia, quando são muito hábeis em seus pequenos misteres. Tanto mais que, em relação às outras artes, a filosofia,

32. Em 491 b segs.

33. É o que resume vigorosamente o adágio latino: *Corruptio optimi pessima*.

34. "... Philosophia cum virgine ἐπικλήρω comparatur, qualem in matrimonium ducere proximis cognatis aut permisum aut injunctum fuit." (Stallbaum.)

35. Cf. 489 d e 487 c d.

495 d - 496 b

mesmo no estado a que está reduzida, conserva uma eminente dignidade que a torna procurada por uma multidão de pessoas de natureza inferior, nas quais o exercício de um ofício mecânico desgastou e mutilou a alma<sup>36</sup> ao mesmo tempo que deformou o corpo. E não é isso inevitável?

— Mas sim.

— Ao vê-las, não dirias algum ferreiro calvo e baixote que, tendo ganho dinheiro e se libertado recentemente de seus ferros, corre ao banho, aí se limpa, enverga um hábito nôvo e, adornado como um noivo, vai desposar a filha de seu mestre que a pobreza e o isolamento reduziram a tal extremo?

— É realmente isso.

— Ora, que filhos nascerão provávelmente de semelhantes esposos? Sêres bastardos e raquíticos?

— Necessariamente.

— Pois bem!, estas almas indignas da cultura, quando se aproximarem da filosofia e mantiverem com ela indigno comércio, que pensamentos e que opinião, segundo nós, hão de produzir? Sofismas, não é?, para designá-los pelo verdadeiro nome — nada de legítimo, nada que encerre uma parte de autêntica sabedoria.

— Com tôda certeza — conveio êle.

— Bem diminuto, ó Adimanto, é, pois, o número restante dos que podem ter dignamente comércio com a filosofia: talvez algum nobre caráter formado por boa educação e salvo pelo exílio, que, à falta de tôda influência corruptora, permanece fiel à sua natureza e à sua vocação; ou alguma grande alma, nascida numa cidade humilde, que despreza e desdenha os cargos públicos<sup>37</sup>; talvez ainda alguma rara e feliz índole que deserta, para ir à filosofia, outra profissão que a justo

36. Comp. Aristóteles, *Política* θ, 2. 1337 b 8 segs.: "Devemos encarar com mecânica tôda arte e todo estudo que tornam impróprio ao exercício e à prática da virtude o corpo dos homens livres, ou a sua alma, ou a sua inteligência".

37. Foi o caso de Heraclito de Êfeso que abandonou, dizem, ao irmão importante magistratura hereditária, a fim de se consagrar à filosofia.

496 b - d  
título considera inferior. O freio de nosso camarada Teages<sup>38</sup> também pode reter alguns. Teages, com efeito, foi dotado de tôdas as qualidades que distanciam da filosofia, mas os cuidados que exige o seu corpo doentio conservam-no apartado da vida política. Quanto a nós, mal convém que falemos de nosso signo demoníaco, pois é duvidoso que se consiga encontrar outro exemplo no passado<sup>39</sup>. Ora, dentre êste pequeno número, aquêles que se tornou filósofo e saboreou a doçura e a felicidade que proporciona a posse da sabedoria, que viu bem a loucura da multidão e como não há por assim dizer ninguém que faça algo de sensato no domínio dos negócios públicos, aquêles que sabe não possuir aliado com o qual pudesse ir em socorro da justiça sem perder-se, mas que, ao contrário, como um homem caído no meio de animais ferozes, que se recusa a participar de seus crimes e é, além disso, incapaz de resistir sozinho a êstes seres selvagens, pereceria antes de ter servido à pátria e aos amigos, inútil a si mesmo e aos outros<sup>40</sup>: penetrado por tais reflexões, mantém-se quieto e ocupa-se de seus próprios afazeres; semelhante ao viajor que, durante uma tempestade,

38. Acêrca de Teages, v. a primeira parte do diálogo do mesmo nome, 122 e segs. A *Apologia* (33 e) nos informa que morreu ainda jovem, antes da condenação de Sócrates.

39. Êste "demônio" familiar era uma espécie de potência inibidora: "Talvez pareça estranho, diz Sócrates a seus juizes (*Apologia*, 31 c-d), que eu vá aqui e ali, prodigalizando meus conselhos a cada um em particular e me imiscuindo um pouco em tudo, e que não ouse me apresentar em vossas assembléias para dar publicamente conselhos à cidade. Isso se deve... à manifestação de um deus ou de um demônio que se produz em mim... Isso começou desde a minha infância: é uma certa voz que, quando se faz ouvir, me desvia sempre do que eu ia fazer, mas nunca me impele a agir. Eis o que se opõe a que eu me imiscua na política..." Das manifestações dêste "demônio", encontraremos vários exemplos no *Teages* 128 d, no *Fedro* 242 b, no *Teéteto* 151 a. V. igualmente: Xenofonte, *Memoráveis* I, 4. — Sobre o conjunto da questão, consultar Zeller, *Phil. der Griech.* II, págs. 75-91, e Ribbing, *Socratic Studies*, II, pág. 1 segs.

40. A mesma tese é sustentada na *Apologia* 31 e-32 a: "Não há homem que possa evitar de perecer por pouco que se oponha generosamente, seja a vós, seja a tôda outra assembléia popular; sim, é necessário que aquêles que combate verdadeiramente em prol da justiça — e que deseja conservar a vida por um pouco de tempo — permaneça simples particular e não se ocupe dos negócios públicos". Cf. o *Górgias* 521, 522. Nestas diversas passagens, Platão procura justificar, não só a de seu mestre, como a sua própria atitude em face da democracia ateniense.

496 d - 497 c  
enquanto o vento levanta turbilhões de poeira e chuva, se abriga atrás de um pequeno muro, êle vê os outros manchados de iniquidades e é feliz se consegue viver a sua vida neste mundo, isento de injustiça e atos ímpios, e abandoná-la, sorrindo e tranqüilo, com uma bela esperança<sup>41</sup>.

— Na verdade — observou — êle não se irá sem ter realizado grandes coisas.

— Sim, mas não terá cumprido a sua mais alta destinação, por não haver encontrado um govêrno conveniente. Pois num govêrno conveniente, o filósofo há de crescer ainda mais e assegurar a salvação comum ao mesmo tempo que a sua própria. Ora pois, sôbre a causa e a injustiça das acusações suscitadas contra a filosofia, parece que já discorreremos o suficiente, a menos que te reste alguma coisa a dizer.

— Não, nada tenho a acrescentar sôbre êste ponto. Mas entre os govêrnos atuais, qual é, na tua opinião, o que convém à filosofia?

— Nenhum — respondi. — Queixo-me precisamente de não encontrar nenhuma constituição política que convenha à índole filósofa<sup>42</sup>: por isso vemo-la alterar-se e corromper-se. Como uma semente exótica, confiada ao solo fora de sua região de origem, perde comumente a força e passa, sob a influência dêste solo, de seu tipo próprio ao tipo nativo, assim o caráter filósofo perde a virtude e transforma-se num caráter totalmente diferente. Mas se chegasse a encontrar um govêrno cuja excelência correspondesse à sua, ver-se-ia então que êle é verdadeiramente divino e que tudo nas outras naturezas

41. "Comparou-se muitas vêzes a passagem acima aos versos de Lucrécio "*Suave mari magno...*", porém a diferença é maior do que a semelhança. O filósofo, segundo Platão, é feliz por poder conservar a alma pura, pois não lhe é possível no atual estado de coisas, salvar-se a si mesmo e, ao mesmo tempo, salvar os outros. Mas não experimenta prazer algum em contemplar "males de que está isento" (*quibus ipse malis careat*), pois ajudaria de bom grado os outros, se êstes lho permitissem. É uma desgraça que não o queira, não só para os outros, como para êle próprio. Cremos perceber nas palavras de Platão certo acento de tristeza, como se êle mesmo não tivesse realizado a sua mais alta destinação, por não haver encontrado, para nela se fixar, uma cidade filosófica. V. Morgenstern, *De Plat. Rep.*, pág. 161, onde o autor remete à *Apologia* 31 e às *Cartas* de Platão: V, 322 a, b; VII, 324 b - 326 b, 330 c - 331 d." (Adam, tomo II, pág. 32 n.)

42. Só a cidade ideal convém à índole filósofa. V. livro IX, 592 a.

497 c - 498 a

e nas outras profissões é apenas humano. Depois disso, vais perguntar-me, evidentemente, qual é este governo.

— Estás enganado: pois não ia propor esta questão mas perguntar se se trata daquele cujo plano traçamos ou de outro.

— Trata-se daquele mesmo — respondi — com um ponto de diferença. Na verdade, já disséramos que seria mister conservar na cidade o espírito da constituição, em que te inspiraste, tu, legislador, para estabelecer as leis.

— Nós o dissemos.

— Mas não desenvolvemos suficientemente este ponto, por receio de objeções que vós nos suscitastes, indicando-nos que a sua demonstração seria longa e difícil; tanto mais quanto o que nos resta a explicar não é absolutamente fácil.

— Do que se trata?

— Da maneira como a cidade deve tratar a filosofia para não perecer. Pois, toda grande empresa sempre oferece algum perigo e, como se diz, as belas coisas são, na verdade, difíceis.

— Termina, porém, tua demonstração, esclarecendo esse ponto.

— Se eu não conseguir — retomei — não será a má vontade, mas a impotência que mo impedirá. Faço-te juiz de meu zelo. Eis primeiro com que audácia e com que desprezo pelo perigo adianto que a cidade deve adotar para com esta profissão uma conduta oposta à sua conduta atual.

— Como assim?

— Hoje, os que se dedicam à filosofia são jovens mal saídos da infância; no interregno que os separa do tempo em que hão de se entregar à economia e ao comércio, abordam a parte mais difícil dela — refiro-me à dialética — depois abandonam tal gênero de estudos: e são esses que são tidos como filósofos consumados. Com o tempo, julgam fazer muito se assistem a colóquios filosóficos, quando solicitados, estimando que só se poderia tratar no caso de um passatempo. A velhice aproxima-se? Com exceção de um pequeno número, o ardor deles se extingue bem mais do que o sol de Heraclito<sup>43</sup>, pôsto que não se reacende.

43. Para Heraclito, tudo estando em perpétuo devir, um nôvo sol se ergue todo dia. Cf. Aristóteles, *Meteor.*, B, 2. 355 a 13: « ... δῆλον ὅτι καὶ ὁ ἥλιος οὐ μόνον καθάπερ ὁ Ἡράκλειτός φησι, νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν, ἀλλ' αἰεὶ νέος συνεχῶς. »

498 b - 499 a

— E o que se deve fazer? — indagou.

— Exatamente o contrário: ministrar aos adolescentes e às crianças uma educação e uma cultura apropriadas à sua juventude; tomar grande cuidado com o corpo, no período de seu crescimento e formação, a fim de prepará-lo para servir à filosofia; a seguir, chegando à idade em que a alma ingressa na maturidade, reforçar os exercícios que se lhe adequam; e quando as forças declinam, e é passado o tempo dos trabalhos políticos e militares, libertar no campo sagrado<sup>44</sup>, isentos de toda ocupação importante, os que queiram levar neste mundo uma vida feliz e, após a morte, coroar no outro a vida que tenham vivido com um destino digno dela.

— Em verdade me parece falar com zelo, Sócrates; creio entretanto que teus ouvintes empenharão mais zelo ainda em te resistir, por não estarem de nenhum modo convencidos, a começar por Trasímaco.

— Não nos vá indispor — bradei — a Trasímaco e a mim, que somos amigos há pouco tempo, e jamais fomos inimigos. Não negligenciaremos nenhum esforço até que logremos convencê-lo, a êle e aos outros, ou ao menos fazer-lhes algum bem em vista desta vida vindoura, onde, nascidos sob nova forma, participarão de colóquios parecidos<sup>45</sup>.

— Falas aí de um tempo muito próximo!

— E que nada é — contestei — em face da eternidade. Nada há de surpreendente, todavia, que a maior parte das pessoas não se deixem persuadir por êstes discursos; pois nunca viram produzir-se o que afirmamos, mas antes apenas ouviram a êste respeito frases de uma simetria rebuscada<sup>46</sup>, em vez de palavras espontaneamente reunidas, como as nossas. Mas um homem tão perfeitamente conforme quanto possível à virtude, nas suas ações e nas suas palavras, eis o que nunca viram, não é?

— Não, nunca.

44. ἀπέτους νέμεσθαι. — A metáfora parece tirada, como observa Heindorf, citado por Adam, de *grege numini alicui consecrato*.

45. Alusão à doutrina da metempsicose, exposta em forma mítica no décimo livro, 608 d segs.

46. Estas críticas visam provavelmente Isócrates, cujo estilo procede, como sabemos, por rebuscados e harmoniosos períodos.

499 a - d

— E quase não assistiram tampouco, bem-aventurado amigo, a belas e livres conversações, onde se busca a verdade com paixão e por todos os meios, com o escopo exclusivo de conhecê-la, e onde a gente saúda muito de longe as elegâncias, as sutilezas e tudo quanto tenda tão-somente a gerar a opinião e a disputa<sup>47</sup> nos debates judiciários e nas palestras privadas.

— Certamente não.

— Tais são as reflexões que nos preocupavam e nos tornavam receosos de falar; entretanto, forçados pela verdade, dissemos que não se devia esperar ver cidade, govêrno, nem mesmo homem perfeitos, antes que uma feliz necessidade compelissem, de bom ou mau grado, êste pequeno número de filósofos que são chamados, não perversos mas inúteis, a se encarregar do govêrno do Estado e a responder a seu apêlo — ou que uma divina inspiração enchesse os filhos dos soberanos e dos reis<sup>48</sup>, ou êstes próprios príncipes de um sincero amor pela filosofia. Que uma ou outra destas duas coisas, ou ambas, sejam impossíveis, declaro que não se tem nenhuma razão de pretendê-lo, de outra forma seria a justo título que os outros zombariam de nós, como de gente que formula vãos desejos, não é?

— Sim.

— Se, portanto, alguma necessidade constrangeu homens eminentes em filosofia a incumbirem-se do govêrno de um Estado, na infinita extensão do tempo passado, ou a isso os compele atualmente em alguma região bárbara que a distância subtrai a nossos olhares, ou há de um dia constrangê-los a tanto, estamos prontos a sustentar que a constituição de que falamos existiu, existe ou existirá, quando a Musa filosófica tornar-se senhora de uma cidade. Não é impossível, com efeito, que ela venha a sê-lo e não nos propomos coisas impossíveis; mas que sejam difíceis, reconhecemos.

— Concordo contigo.

47. ... ἢ πρὸς δόξαν καὶ ἔριν. — A opinião é mãe da disputa, pois, essencialmente subjetiva, divide os homens em vez de uni-los, como a ciência, na posse da verdade.

48. Será uma advertência ao jovem Dionísio? É lícito pensá-lo, se admitirmos que esta parte do Diálogo foi composta algum tempo antes da segunda viagem de Platão à Sicília, que ocorreu, parece, por volta de 366 a. C. (3º ano da 103ª Olimpíada).

499 d - 500 c

— Mas a multidão não é dêste alvitre, dirás tu.

— Talvez.

— Ó bem-aventurado amigo — prossegui — não acuses em demasia a multidão. Ela mudará de opinião se, em vez de procurar briga com ela, lhe deres conselho e, refutando as acusações dirigidas contra o amor à ciência, lhe designares os que denominas filósofos e lhe definires, como há pouco, a sua natureza e profissão, a fim de que não venha a imaginar que lhe falas dos filósofos tais como os concebe. Quando ela chegar a ver as coisas desta maneira, não achas que formará sobre o caso outra opinião<sup>49</sup> e responderá diferentemente? Ou crês que seja natural enfurecer-se contra quem não se enfurece e odiar quem não odeia, quando se é por si mesmo brando e despido de ódio? Quanto a mim, prevenindo tua objeção, afirmo que um caráter tão intratável só se encontra em algumas pessoas e não na multidão.

— Fica tranqüilo, concordo com isso.

— Concordas também que, pelas más disposições da maioria em face do filósofo, são responsáveis êstes estranhos<sup>50</sup> que se introduzem nela, qual indesejáveis libertinos numa festa de prazer, e que, injuriando-se, tratando-se com malevolência e reduzindo sempre as suas discussões a questões pessoais, comportam-se da maneira que menos convém à filosofia?

— Sem dúvida.

— Tanto mais que, Adimanto, aquêle cujo pensamento se aplica verdadeiramente à contemplação das essências não tem o vagar de descer os olhos para as ocupações dos homens, de partir em guerra contra êles e de se encher de ódio e animosidade; com a vista retida por objetos fixos e imutáveis, que não se infligem nem sofrem mútuos prejuízos, mas se encontram todos sob a lei da ordem e da razão, êle se esforça por imitá-los e, na medida do possível, por se lhes tornar semelhante<sup>51</sup>. Pois julgas, por acaso, que haja meio de não

49. Adotamos a conjectura de Baier: ἢ καὶ ἐὰν οὕτω θεῶνται ἄλλοίαν τ' οὐ φήσεις (em vez de τοι φήσεις) αὐτοὺς δόξαν λήψεσθαι κτλ. — Burnet considera a frase ἢ καὶ ... ἀποκρινεῖσθαι como interpolada.

50. Isócrates, que se julgou visado nesta passagem, responde-lhe no *Antidosis*, 260 segs.

51. Cf. o *Teéteto*, 174 segs., onde o filósofo é representado como absolutamente apartado dos negócios humanos. V. também o *Timeu* 47 a-c.

500 c - 501 b

imitar aquilo de que nos aproximamos incessantemente com admiração?

— Isto não pode acontecer.

— Logo, tendo o filósofo comércio com o que é divino e sujeito à ordem, torna-se êle mesmo ordenado e divino, na medida em que isso é possível ao homem; mas nada há que possa escapar à difamação, não é?

— Seguramente.

— Ora, se alguma necessidade o forçasse a tentar transpor a ordem que êle contempla lá em cima aos costumes públicos e privados dos homens, em vez de se cingir a moldar o seu próprio caráter, julgas que por isso seria mau artifice da temperança, da justiça e de tôda outra virtude demótica<sup>52</sup>?

— De forma alguma — respondeu.

— Agora se o povo chega a compreender que dizemos a verdade neste ponto, agastar-se-á ainda contra os filósofos e recusar-se-á a crer conosco que uma cidade não será feliz enquanto o seu plano não fôr traçado por artistas que utilizem um modelo divino?

— Não se agastará de modo algum — disse — se todavia êle chegar a compreender. Mas de que maneira consideras que os filósofos traçam êste plano?

— Tomando como tela uma cidade e caracteres humanos, começarão por dar-lhes nitidez, o que não é absolutamente fácil. Mas bem sabes que diferem dos outros, já pelo fato de que não hão de querer ocupar-se de um Estado ou de um indivíduo para lhe traçar leis, a não ser que o recebam limpo ou êles mesmos assim o tornem.

— E com razão.

— Depois disso, vão esboçar a forma de govêrno, não é?

— Sem dúvida.

— Em seguida, supponho, rematando o esboço, hão de voltar freqüentemente o olhar, de um lado, para a essência<sup>53</sup>

52. A virtude demótica ou popular fundamenta-se na opinião reta (ὀρθὴ δόξα) e não na ciência (ἐπιστήμη), como a virtude filosófica.

53. τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλόν κτλ. — Literalmente: o justo, o belo etc. *por natureza*. Trata-se, sem dúvida, das idéias de justiça, beleza etc. V. Adam, t. II, pág. 42 n.

501 b - d

da justiça, da beleza, da temperança e das virtudes dêsse gênero e, de outro, para a cópia humana que delas efetuam<sup>54</sup>; e, pela combinação e mistura de instituições apropriadas, esforçar-se-ão por atingir a semelhança da verdadeira<sup>55</sup> humanidade, inspirando-se naquele modelo que Homero<sup>56</sup>, quando o depara entre os homens, denomina divino e semelhante aos deuses.

— Realmente — assentiu.

— E êles vão apagar, penso, e pintar de nôvo, até que consigam caracteres humanos tão caros à Divindade quanto possam ser tais caracteres<sup>57</sup>.

— Sem dúvida, êste será um quadro soberbo!

— Pois bem! — indaguei — teremos convencido os que representavas como prontos a precipitar-se sôbre nós<sup>58</sup> de que tal pintor de constituições é o homem que lhes enaltecíamos há pouco, e que lhes excitava o mau humor porque lhe pretendíamos confiar o govêrno das cidades? Abrandaram-se êles ouvindo-nos?

— Muito — respondeu — se razoáveis.

— O que poderiam ainda objetar-nos. Que os filósofos não são apaixonados do ser e da verdade?

54. Seguimos aqui o texto de Adam: καὶ πρὸς ἐκεῖνο αἱ, δ ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἐμποιοῖεν κτλ.

55. A verdadeira humanidade está tão perto quanto possível da divindade. Neste sentido, pode-se dizer que o filósofo é o homem por excelência, visto que tende, com tôdas as forças, a escapar ao devir para se fixar no ser.

56. *Iliada* I, 131, *Odisséia* III, 416. — É curioso ver Sócrates invocar a autoridade de Homero num caso de tão alta importância. Por conseguinte, a condenação proferida do livro III, e confirmada no X, não nos deve enganar: o autor da *República* deve mais do que confessa ao "pai dos poetas". Não é, pois, sem razão que Longino afirma que, de todos os escritores, Platão foi o que mais imitou Homero, "pois, diz êle, da fonte homérica, há mil riachos para êle desviados" (*Traité du sublime*, 13, 3).

57. Deus ama os mortais que procuram se lhe assemelhar. Cf. Livro X, 612 e, bem como *Leis*, liv. IV, 716 c: "Qual é pois a conduta que apraz à divindade e se acorda com ela? Uma só, fundada num só e antigo princípio, que pretende que o semelhante apraza ao semelhante quando êste é medido, mas que as coisas que não são medidas não se aprazam entre si, nem aprazam às que o são".

58. Inadvertência de Platão. Não é Adimanto mas Glauco que tem esta linguagem no quinto livro 474 a.

501 d - 502 b

— Seria absurdo.

— Que sua natureza, tal como a descrevemos, não se aparenta ao que há de melhor?

— Tampouco.

— O que então? Que esta natureza, encontrando instituições convenientes, não é mais apta do que qualquer outra a tornar-se perfeitamente boa e sábia? Ou dirão que aqueles que apartamos são mais ainda?

— Não, por certo.

— Espantar-se-ão ainda ao nos ouvir dizer que não haverá término para os males da cidade e dos cidadãos, enquanto os filósofos não detiverem o poder e o governo que imaginamos não fôr de fato realizado?

— Talvez menos — disse êle.

— Queres que deixemos de lado êste “menos” e os declaremos inteiramente apaziguados e persuadidos<sup>59</sup>, a fim de que a vergonha, à falta de outra razão, os obrigue a convir?

— Quero realmente — concedeu.

— Tenhamo-los, pois — prossegui — por persuadidos neste particular. Agora, quem nos contestará que possa haver filhos de reis ou de soberanos nascidos filósofos?

— Ninguém.

— E quem pode dizer que, nascidos com tais disposições, haja grande necessidade de que se corrompam? Que lhes seja difícil preservar-se, nós mesmos concordamos; mas que, em tôda a seqüência dos tempos, um único não se salve, há alguém que possa sustentar?

— Seguramente não.

— Ora, basta que um único se salve<sup>60</sup> e que encontre uma cidade dócil a suas concepções, para realizar tôdas essas coisas que hoje são julgadas impossíveis.

— Basta um só, com efeito.

59. Esta concessão parece forçada, pois é dito, em 494 a, que o povo nunca será filósofo; mas ela se tornara, de alguma forma, necessária devido às dificuldades da demonstração. Vide na pág. seg., nota 61.

60. Krohn (*Der platonische Staat*, pág. 125) vê aí uma testemunha das convicções que determinaram Platão a dirigir-se à Sicília.

502 b - e

— Pois, tendo êste chefe estabelecido as leis e as instituições que descrevemos, não é por certo impossível que os cidadãos queiram se lhes conformar.

— Por nada no mundo.

— Mas será espantoso e impossível que o que nós aprovamos também seja aprovado por outros?

— Não o creio — disse êle.

— E sem dúvida já demonstramos suficientemente, penso, que o nosso projeto é o melhor, se fôr realizável.

— Suficientemente, com efeito.

— Eis, portanto, que somos levados a concluir, parece, no tocante a nosso plano de legislação, que, de uma parte, é excelente se puder ser realizado e, de outra, que a sua realização é difícil, mas não, entretanto, impossível<sup>61</sup>.

— De fato, somos levados a isso.

— Pois bem!, uma vez que chegamos, não sem custo, a êste resultado, cumpre tratar o que segue, isto é, de que maneira, por quais estudos e quais exercícios, formaremos os salvadores da constituição e em que idade deveremos aplicá-los a estas tarefas.

— Sim, é preciso tratar dêste problema — aprovou êle.

— Minha habilidade de nada me serviu — confessei — quando pretendi anteriormente passar em silêncio sôbre a dificuldade da posse das mulheres, da procriação dos filhos e do estabelecimento dos chefes, sabendo o quanto a regulamentação mais conforme à verdade é mal vista e difícil de aplicar; pois agora não me vejo menos obrigado a falar disso. É verdade que terminamos com o que se refere às mulherês e aos filhos; mas, no respeitante aos chefes, cumpre retomar a questão desde o comêço. Dissemos<sup>62</sup>, se te recordas, que, postos à prova do prazer e da dor, deviam evidenciar o seu amor pela

61. Como observa J. Adam, o tom desta passagem revela menos confiança na realização da cidade perfeita do que a que se desprendia dos livros anteriores (II-IV e V, 473 b segs.). Parece que o nomôtoeto começa a dar-se conta de que seu projeto nunca será outra coisa exceto um *modelo no céu* (Liv. IX, 592 b). Em todo caso, “não se pode deixar de sentir que a passagem 501 c-502 c foi escrita, em certa medida, *invita Minerva*. Platão sente-se feliz por fugir a um problema tão difícil e tão rebelde a seu gênio, para retornar a seu elemento natural”. (Adam, tomo II, pág. 44 n.)

62. Livro III, 412 c-414 b.

503 a - d  
 cidade e nunca renunciar à convicção patriótica em meio de trabalhos, perigos e outras vicissitudes; que era mister desdenhar aquêlo que se mostrasse fraco, e ao que sáisse de tôdas estas provas tão puro como o ouro do fogo, cumpria estabelecê-lo como chefe e cumulá-lo de distinções e honras, durante a vida e após a morte. Eis o que eu disse em têrmos indirectos e encobertos, temendo suscitar a discussão em que ora nos empenhamos.

— É exato, eu me lembro.

— Eu hesitava, meu amigo, em dizer o que adianto presentemente. Mas o partido está tomado, e declaro que os melhores guardiães da cidade devem ser filósofos.

— Seja.

— Observa quão provável é que sejam poucos. Pois os elementos que, segundo nós, devem compor-lhes a natureza raramente se acham reunidos no mesmo ser; o mais das vêzes, esta natureza é como que dilacerada em duas.

— O que queres dizer?

— Os que são dotados de facilidade de aprendizado, de memória, de inteligência, de sagacidade e de tôdas as qualidades daí decorrentes, não costumam, bem o sabes, aliar ao ardor e à elevação das idéias um pendor que os incline a viver na ordem, com calma e constância. Tais homens deixam-se levar onde a vivacidade os arrasta e não apresentam nada de estável.

— Falas acertadamente.

— Mas, de outro lado, êstes caracteres firmes e sólidos, aos quais nos confiamos de preferência e que, na guerra, permanecem impassíveis diante do perigo, comportam-se da mesma forma em face das ciências; como que entorpecidos, são lentos no emocionar-se, lentos no compreender e, sonolentos, bocejam de causar inveja, quando precisam entregar-se a um trabalho dêste gênero<sup>63</sup>.

— É isso mesmo.

— Ora, já dissemos que os guardiães deviam participar completamente dêstes dois caracteres, sem o quê não poderiam

63. V. o *Teéteto*, 144 a-b. Um excelente exemplo dêste contraste nos fornecem os atenienses e espartanos: os primeiros vivos, impetuosos, mas inconstantes; os segundos tranqüilos e firmes, mas tão lentos em se comover que a ameaça de uma agressão mal conseguia arrancá-los da apatia. Cf. Tucídides I, 70.

503 d - 504 c

aspirar a uma educação superior, nem às honras, nem ao poder.

— E com razão.

— Pois bem!, concebes que isso deve ser raro?

— Como não?

— É preciso, portanto, submetê-los às provas que mencionamos há pouco, labôres, perigos, prazeres e, além do mais — nós o omitimos então, mas declaremo-lo agora — exercitá-los em grande número de ciências, a fim de verificar se a natureza dêles está em condições de suportar os mais altos estudos ou se perde a coragem, como outros fazem na luta.

— Convém, com efeito, submetê-los a tal prova. Mas quais são êstes “mais altos estudos” a que te referes?

— Tu te lembras talvez — respondi — que, após distinguir três partes na alma, servimo-nos da distinção para explicar a natureza da justiça, da temperança, da coragem e da sabedoria.

— Se não me lembrasse — observou — não mereceria ouvir o resto.

— Recordas também do que dissemos anteriormente?

— O que foi?

— Dissemos que, para alcançar o mais perfeito conhecimento destas virtudes, existia outro caminho, mais longo<sup>64</sup>, e a quem o tivesse percorrido elas seriam claramente reveladas; mas que era possível também relacionar a demonstração ao que fôra dito precedentemente. Vós haveis pretendido que isso bastava e, destarte, a demonstração efetuada careceu, a meu ver, de exatidão<sup>65</sup>. Se ela vos satisfaz, compete-vos dizê-lo.

— A mim, ao menos, isso me parece na justa medida, e também é essa a opinião dos outros.

— Mas, meu amigo — repliquei — em tais assuntos tôda medida que se afasta por pouco que seja da realidade não é uma justa medida; pois nada de imperfeito é justa medida de coisa alguma; no entanto, deparamo-nos às vêzes

64. Liv. IV, 436 d.

65. Só se pode lograr um conhecimento verdadeiramente científico destas virtudes, estudando-as em suas relações com a idéia do Bem.

504 c - 505 a

com pessoas que imaginam ser isso suficiente e não haver necessidade alguma de conduzir mais longe as pesquisas.

— Sim — disse êle — é o sentimento que a preguiça inspira a muita gente.

— Mas se há alguém que deve proibir-se de experimentá-lo é exatamente o guardião da cidade e das leis.

— Aparentemente.

— É preciso, pois, camarada, que êle trilhe o caminho mais longo e que não lide menos em instruir-se do que em exercitar o corpo; de outro modo, como já afirmamos, nunca atingirá o têrmo desta ciência sublime que lhe convém particularmente.

— Assim, isso de que falamos não é o que há de mais sublime, e existe algo maior do que a justiça e as virtudes que enumeramos?

— Sim, existe algo maior; e acrescento que destas mesmas virtudes não basta contemplar, como agora, um simples esbôço: não se poderia deixar de procurar o seu quadro mais acabado. Não seria, com efeito, ridículo pôr tudo em ação para alcançar, em assuntos de pouca monta, o mais alto grau de precisão e nitidez, e não julgar dignos da maior aplicação os assuntos mais elevados?

— Sim — disse êle <sup>66</sup>. — Mas acreditas que te permitiremos seguir além, sem te indagar qual é esta ciência que denominas a mais elevada e qual é o seu objeto?

— Não — redargüi — mas interroga-me. Em todo caso, já me ouviste falar mais de uma vez desta ciência; mas agora, ou te esqueceste disso, ou pretendes suscitar-me novos embarços. E inclino-me para esta última opinião, porquanto me ouviste amiúde dizer que a idéia do bem é o mais alto dos conhecimentos <sup>67</sup>, aquêle do qual a justiça e as outras virtudes tiram a sua utilidade e as suas vantagens. Não ignoras tampouco, presentemente, que é isso o que vou dizer, acrescentando que não conhecemos suficientemente esta idéia. Ora, se não a

66. Não traduzimos as palavras ἄξιον τὸ διανόημα que parecem interpoladas.

67. Veremos, pela exposição subsequente, que Platão identifica a Deus a idéia do Bem, princípio e fim de tôda existência. Consultar sobre êste ponto: Biehl, *Die Idee des Guten bei Plato*; Shorey, *On the Idea of Good in Plato's Republic* e A. Diès, *Le Dieu de Platon (Autour de Platon, tomo II, pág. 543 segs.)*.

505 a - d

conhecemos, ainda que conhecêssemos tão bem quanto possível todo o restante, sabes que tais conhecimentos não nos seriam, sem ela, de qualquer proveito, não mais do que, do mesmo modo, a posse de um objeto que não seja a do bom. Crês, com efeito, que seja vantajoso possuir muitas coisas, se não forem boas, ou conhecer tudo, à exceção do bem, e não conhecer nada de belo ou do bom?

— Não, por Zeus, não creio.

— E sabes igualmente que a maioria dos homens fazem o bem consistir no prazer <sup>68</sup>, e os mais refinados, na inteligência.

— Como não?

— E também, meu amigo, que os que compartilham dêste parecer não podem explicar de que inteligência se trata, mas são forçados a declarar, ao fim, que é da inteligência do bem.

— Sim — disse êle — e isso é muito engraçado.

— E como não seria engraçado da parte dêles que condemnem nossa ignorância em face do bem e, em seguida, nos falem dêle como se o conhecêssemos? Dizem êles que é a inteligência do bem, como se devêssemos compreendê-los desde que tenham pronunciado a palavra bem.

— Nada há de mais verdadeiro.

— Mas o que dizer dos que definem o bem pelo prazer? Laboram em êrro menor do que os outros? E não são forçados a convir que há maus prazeres <sup>69</sup>?

— Sim, certamente.

— Acontece-lhes, pois, penso eu, convir que as mesmas coisas são boas e más, não é?

— Sem dúvida.

— Assim, é evidente que o assunto comporta graves e numerosas dificuldades.

— Como negá-lo?

68. Certos comentadores quiseram ver aqui — mas erradamente, parece — uma alusão a Aristipo e aos Círenicos. Na realidade, Platão insiste simplesmente em que o valor é incapaz de conceber a verdadeira natureza do bem. Cf. *Filebo*, 67 b: "A multidão estima que os prazeres são os fatores todo-poderosos da felicidade de nossa vida".

69. Sócrates leva Cálicles no *Górgias*, 495 a-499 c, a fazer semelhante confissão.

505 d - 506 c

— Mas como? não é igualmente evidente que a maioria das pessoas optam pelo que parece justo e belo e, mesmo que não o seja, querem no entanto fazê-lo, possuí-lo, ou tirar daí reputação; ao passo que ninguém se contenta com o que parece bom, mas procura o que o é realmente, e cada um, neste domínio, despreza a aparência?

— Certo.

— Ora, êste bem que tôda alma persegue e em vista do qual ela faz tudo, cuja existência suspeita sem poder, na sua perplexidade, apreender suficientemente o que êle é e acreditar nêle com esta sólida fé que deposita em outras coisas, o que a priva das vantagens que poderia auferir destas últimas, êste bem tão grande e tão precioso, diremos nós que êle deve permanecer coberto de trevas para os melhores da cidade, aquêles aos quais tudo confiaremos?

— Seguramente não — respondeu.

— Penso, portanto, que as coisas justas e belas hão de possuir um guardião de pouca valia em quem ignorar no que elas são boas; predigo mesmo que ninguém poderá conhecê-las bem sem que o saiba.

— Tua predição é fundamentada.

— Pois bem! teremos um govêrno perfeitamente ordenado, se o seu chefe fôr um guardião que conheça estas coisas?

— Necessariamente — disse êle. — Mas, para ti, Sócrates, consiste o bem na ciência, no prazer ou em algum outro objeto?

— Ora, aí está! — bradei; — era claro de há muito que não te contentarias com as opiniões dos outros neste particular!

— É que não me parece justo, Sócrates, que exponhas as opiniões dos outros e não as tuas, quando te ocupaste tão longamente com tais questões.

— Como assim? — indaguei — a ti parece justo que um homem fale do que ignora como se o conhecesse <sup>70</sup>?

70. Notar-se-á que, em presença de temas mais importantes, o Sócrates da *República* faz sempre cara de quem vai recusar a discussão; só consente em abordá-los, após tôda sorte de precauções oratórias, solidado ou obrigado por amigos. Esta prudência, um pouco fingida aqui, era no entanto uma qualidade muito real do mestre de Platão. Sabemos, com efeito, que, afeiçoado sobretudo à sabedoria prática, cingiu o seu estudo aos problemas humanos.

506 c - 507 a

— Não como se o conhecesse; mas pode propor a título de conjectura o que êle pensa.

— Mas como!, não notaste até que ponto são miseráveis as opiniões que não se baseiam na ciência? As melhores dentre elas são cegas, pois vês alguma diferença entre cegos que caminham direito por uma estrada e os que atingem pela opinião uma verdade cuja inteligência não possuem?

— Nenhuma — confessou.

— Preferes, pois, olhar coisas feias, cegas e disformes, quando te é permitido, de outra parte, ouvir coisas claras e belas?

— Por Zeus! Sócrates — observou então Glauco — não te detenhas como se já tivesses chegado ao termo; ficaremos satisfeitos se nos explicares a natureza do bem, como explicaste a da justiça, da temperança e das outras virtudes.

— E eu também, camarada, ficaria plenamente satisfeito; mas receio não ser capaz e, caso tenha a coragem de tentá-lo, ser coberto de risos por minha inépcia. Mas, bem-aventurados amigos, não nos ocupemos por ora do que pode ser o bem em si, pois chegar a êle neste momento, tal como êle se me afigura, excede, a meu ver, o alcance de nosso esforço presente <sup>71</sup>. Todavia, consinto em discutir convosco sôbre o que me parece ser o seu rebento e o que mais se lhe assemelha, se isto fôr de vosso agrado; senão, abandonemos o assunto.

— Fala pelo menos do filho — disse êle; — em outra ocasião te desobrigarás, falando-nos do pai.

— Gostaria realmente que estivesse em meu poder pagar-vos esta dívida <sup>72</sup> e, no vosso, percebê-la, e que não devêssemos nos contentar com os juros. Recebei, entretanto, êste filho, êste rebento do bem em si. Mas tomai cuidado para que involuntariamente eu não vos engane, prestando-vos uma falsa conta do juro.

71. Platão admite a possibilidade de definir o bem em si próprio, sem o auxílio de qualquer comparação (εἶδεν αὐτοῖς δι' αὐτῶν) por um caminho mais longo. Mas êste "caminho" êle jamais trilhou, por ter certamente compreendido que estava balizado de obstáculos. Nada podia, aliás, dar uma noção mais clara do "princípio de tôdas as coisas" do que a analogia de que se serve aqui.

72. Há no texto um equívoco intraduzível em relação à palavra τόκος, que significa, ao mesmo tempo, um filho, uma produção, e o juro, o fruto de uma dívida,

507 a - c

— Tomaremos o máximo cuidado; — replicou; — fala, somente.

— Hei de fazê-lo, mas depois de me pôr de acôrdo con-vosco, lembrando-vos o que foi dito mais acima<sup>73</sup> e em muitas outras ocasiões.

— O quê? — indagou êle.

— Dissemos — contestei — que há múltiplas coisas belas, múltiplas coisas boas etc... e nós as distinguimos no discurso.

— Nós o dissemos, com efeito.

— E chamamos belo em si, bem em si e assim por diante, o ser real de cada uma das coisas que colocávamos de início como múltiplas, mas que alinhamos em seguida sob sua idéia própria<sup>74</sup>, postulando a unidade desta.

— É isso mesmo.

— E dizemos que umas são percebidas pela vista e não pelo pensamento, mas que as idéias são pensamentos e não são visões.

— Perfeitamente.

— Ora, através de que parte de nós próprios percebemos as coisas visíveis?

— Através da vista.

— Assim, apreendemos os sons pelo ouvido, e pelos outros sentidos tôdas as coisas sensíveis, não é?

— Sem dúvida.

— Mas já reparaste como o artifice de nossos sentidos não poupou gastos para moldar a faculdade de ver e de ser visto?

— Não precisamente.

— Pois bem!, considera o caso da seguinte maneira: é necessário ao ouvido e à voz algo de espécie diferente para que um ouça e a outra seja ouvida, de modo que se vier

73. No livro V, 475 e.

74. Lemos com Burnet: *πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μιᾶς οὐσίας τιθέντες...* J. Adam conjectura *καὶ ἰδέαν χιλ.*, e observa que, num manuscrito em uncial, a inclinação demasiado grande de um acento basta para explicar a corrupção de *KATIAEAN* em *KATIAEAN*. A hipótese é engenhosa, mas em nada melhora o sentido da frase.

507 d - 508 a

a faltar êste terceiro elemento o primeiro nada ouvirá e a segunda não será ouvida?

— Nada, absolutamente — confirmou êle<sup>75</sup>.

— E creio que muitas outras faculdades<sup>76</sup>, para não dizer tôdas, tampouco necessitam de algo semelhante. Ou poderias citar-me uma?

— Não — respondeu.

— Mas não sabes que a faculdade de ver e ser visto necessita, sim?

— Como assim?

— Admitindo que os olhos sejam dotados da faculdade de ver, que o possuidor desta faculdade se esforce por servir-se dela e que os objetos aos quais êle a aplica sejam coloridos<sup>77</sup>, se não intervier um terceiro elemento, destinado precisamente a êste fim, bem sabes que a vista nada perceberá e que as côres serão invisíveis.

— De que elemento falas, pois? — perguntou.

— Daquele que denominas luz — respondi.

— Está certo.

— Assim, o sentido da vista e a faculdade de ser visto se unem por um laço incomparavelmente mais precioso do que aquêle que forma as outras uniões, se todavia a luz não fôr desprezível.

— Mas falta muito, indubitavelmente, para que ela seja desprezível!

75. "Steinhart (pág. 686 n. 213) e outros fazem notar que Platão labora em êrro ao negar que o ouvido necessite de um meio para perceber os sons. Aristóteles conhecia bem êste fato (vide o *De An.*, II, 7. 419 a 25 segs.) e muitas passagens de Platão mostram que êle tampouco o ignorava.

"No *Timeu* 67 b, por exemplo, o ar é considerado, em certo sentido, como o meio do som. Mas aqui, onde não se trata de proceder a uma análise científica da percepção, Platão apóia-se neste amplo fato da experiência, de que podemos ouvir, tocar etc., tanto na luz quanto na obscuridade, ao passo que só podemos enxergar na luz." (Adam, tomo II, pág. 57 n.)

76. οὐδ' ἄλλαις πολλαῖς. — "Non αἰσθήσεις supplendum est, quippe quae non amplius tres supersint, sed δυνάμεις vel δυνάμεων σηζεύξαι." (Schneider.)

77. παρούσης δὲ χροῶς ἐν αὐτοῖς, sc. τοῖς ὄρωμένοις.

508 a - c

— Qual é, pois, de todos os deuses do céu<sup>78</sup> o que podes designar como o senhor disso, aquêlê cuja luz permite que os olhos vejam da melhor maneira possível e os objetos visíveis sejam vistos?

— Aquêlê mesmo que tu designarias, assim como todo mundo; pois é o sol, evidentemente, que me pedes nomear.

— Agora, a vista, por sua natureza, não está na seguinte relação com êsse deus?

— Qual relação?

— Nem a vista é o sol, nem o órgão onde ela se forma, e que chamamos olho.

— Não, por certo.

— Mas o olho é, penso, de todos os órgãos dos sentidos, o que mais se assemelha ao sol.

— De longe.

— Pois bem!, o poder que êle conta não lhe advém do sol, como emanação dêste<sup>79</sup>?

— Mas sim.

— Logo, o sol não é a vista, mas, sendo o seu princípio, é apercebido por ela.

— Sim — anuiu.

— Saiba, portanto, que é a êle que eu chamo filho do bem, que o bem engendrou semelhante a si mesmo. O que o bem é no domínio do inteligível com referência ao pensamento e seus objetos, o sol o é no domínio do visível com referência à vista e seus objetos.

— Como? — inquiriu êle; — explica-mo.

— Como sabes — respondi — os olhos, quando os voltamos para objetos cujas côres não são iluminadas pela luz do dia, mas pelo clarão dos astros noturnos, perdem a acuidade e parecem quase cegos, como se não fôsem dotados de visão nítida.

— Sei muito bem disso.

78. As constelações celestes que formam o οὐράνιον θεῶν γένος (*Timeu* 40 a). J. Adam (*ed. cit.* pág. 58 n.) observa que o culto do sol de certos neoplatônicos inspira-se, em grande parte, nesta passagem da *República*. V. *Ao Rei-Sol* (εἰς τὸν βασιλέα ἡλίου) do Imperador Juliano, *Or.* IV.

70. Cf. Píndaro, frag. 107 (ed. Bergk).

508 d - e

— Mas, quando os voltamos para objetos iluminados pelo sol, enxergam distintamente e mostram ser dotados de visão nítida.

— Sem dúvida.

— Concebe, pois, que ocorre o mesmo em relação à alma; quando ela fixa os olhares sôbre aquilo que a verdade e o ser iluminam, ela o compreende, o conhece, e denota que é dotada de inteligência<sup>80</sup>; mas quando os dirige para o que é mesclado de obscuridade, para o que nasce e perece, sua visão se embota, ela não tem mais do que opiniões, passa incessantemente de uma a outra e parece desprovida de inteligência.

— Com efeito, parece desprovida de inteligência.

— Confessa, portanto, que aquilo que difunde a luz da verdade sôbre os objetos do conhecimento e confere ao sujeito conhecedor o poder de conhecer, é a idéia do bem<sup>81</sup>; visto que ela é o princípio da ciência da verdade, podes concebê-la como objeto do conhecimento<sup>82</sup>, porém, por mais belas que sejam

80. Cf. Dante, *Paraíso* 4, 124-25:

*"Io veggio ben che giammai non si sazia  
Nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra."*

81. J. Adam (tomo II, pág. 60 n.) resume no quadro abaixo as correspondências estabelecidas entre o sol e a idéia do Bem.

τόπος ὁρατός.		τόπος νοητός.
(1) Sol	=	Idéia do Bem
(2) Luz	=	Verdade
(3) Objetos da visão } (côres)	=	{ Objetos do Conhecimento (idéias)
(4) Sujeito vedor	=	Sujeito conhecedor
(5) Órgão da vista } (ôlho)	=	Órgão do conhecimento
(6) Faculdade da vista } (ὄψις)	=	{ Faculdade da razão (νοῦς).
(7) Exercício da vista } (ὄψις, ὁρᾶν)	=	{ Exercício da razão (νόησις, γνώσις, ἐπιστήμη).
(8) Aptidão de ver	=	Aptidão de conhecer

82. αἰτίαν δ'ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ὡς γινωσκομένην κτλ. Adotamos a conjectura Adam que dá a esta difícil passagem o sentido mais aceitável. V. Adam n. *ad loc.* e Ap. IX do liv. VI.

Seguir a leitura dos Mss. ὡς γινωσκομένης, e traduzir por "na medida em que elas (a ciência e a verdade) caem sob o conhecimento" significa admitir uma restrição que não se justifica de maneira alguma, pois, segundo Platão, o Bem é a fonte da

508 e - 509 b

estas duas coisas, a ciência e a verdade, não te enganarás de modo algum, pensando que a idéia do bem é distinta e as supera em beleza; como, no mundo visível, é certo pensar que a luz e a vista são semelhantes ao sol, mas errado acreditar que sejam o sol, do mesmo modo, no mundo inteligível, é justo pensar que a ciência e a verdade são, ambas, semelhantes ao bem, mas falso acreditar que uma ou outra seja o bem; a natureza do bem há de ser considerada muito mais preciosa.

— Sua beleza, no teu dizer, está acima de toda expressão, se é que produz a ciência e a verdade e se é ainda mais belo do que elas. Seguramente não o fazes consistir no prazer.

— Não blasfemes — repliquei — mas considera antes a sua imagem da seguinte maneira.

— Como?

— Confessarás, suponho, que o sol outorga às coisas visíveis, não só o poder de serem vistas, mas ainda a geração, o crescimento e a nutrição, sem êle próprio ser geração.

— Como haveria de sê-lo?

— Confessa também que as coisas inteligíveis não devem apenas ao bem sua inteligibilidade, mas devem-lhe ainda o ser e a essência, conquanto o bem não seja de forma nenhuma a essência, mas esteja muito acima desta em dignidade e em poder<sup>83</sup>.

ciência e da verdade *em si mesmas*, e não simplesmente *na medida em que caem sob o conhecimento*. Se reportamos *ὡς γιγνωσκομένης* à única verdade (com Jowett e Campbell), chocamo-nos com a mesma objeção. Em contrapartida, lendo *ὡς γιγνωσκομένην*, e referindo êste participio a *τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν*, a seqüência das idéias é totalmente natural e ao fim da frase: *ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἠγήσει*, assume todo o seu valor. Cf. *infra* 509 b.

83. Assim como o sol não é a geração, já que é a sua fonte, o Bem não é a essência, já que é o seu princípio. Aquêle que dá é, com efeito, diferente da coisa dada e superior a ela "em dignidade e poder". Poder-se-ia dizer que a palavra essência designa aqui a participação no ser puro, isto é, no princípio *causa sui* (*ἀρχὴ ἀνυπόθετος*, 510 b). Comparai a sutil distinção que A. Fouillée estabelece entre *οὐσία* e *εἶναι* (*La Philosophie de Platon*, t. II, pág. 105 segs.). A palavra *ser*, tomada em seu sentido geral ou no exato, é imprópria para designar a realidade das idéias. Qual, pois, a expressão que designará melhor esta realidade? "Será aquela — escreve Fouillée — que exprime não a existência em geral, mas a existência determinada

509 c - d

Então Glauco bradou de maneira cômica: — Por Apolo!, eis uma maravilhosa superioridade!

— É tua culpa também! Por que me obrigar a exprimir o meu pensamento sobre o assunto?

— Não te detenhas aí — prosseguiu — mas conclui tua comparação com o sol, se te resta ainda algo a dizer.

— Mas certamente! ainda me resta muito!

— Não omitas, pois, a menor coisa.

— Penso que omitirei muitas. Entretanto, tudo o que eu puder dizer neste momento, não omitirei de caso deliberado.

— Está certo.

— Concebe portanto, como dizemos, que sejam dois reis, um dos quais reina sobre o gênero  $\xi$  o domínio do inteligível e outro, do visível: não digo do céu, por medo de que vás pensar que jogo com palavras<sup>84</sup>. Mas consegues imaginar êstes dois gêneros, o visível e o inteligível?

— Imagino, sim.

— Toma, pois, uma linha cortada em dois segmentos desiguais<sup>85</sup>, um representando o gênero visível e outro o gênero

e dada de qualidades positivas, diferenciais e *essenciais*: é a essência, *ἡ οὐσία*. Tudo o que tem *existência* tem *essência* por sua participação nas Idéias, que são as próprias essências. O termo essência não designará, portanto, para nós a existência abstrata, porém a realidade da Idéia (págs. 106-107)." E mais adiante: "A essência... é algo de intermediário entre o ser indeterminado e o ser absolutamente determinado. Êste é muito superior à essência, mas não à existência, pois é, ao contrário, na acepção mais absoluta dêste termo". Por isso, na passagem em questão da *República*, "Platão não diz que o Bem seja superior ao ser. Na frase anterior, falando das Idéias, comparara as duas palavras ser e essência: mas, ao falar da Idéia suprema, retira apenas o segundo termo como um que ainda implica alguma imperfeição. Resta-lhe só o primeiro em toda a sua simplicidade e também em sua infinita compreensão (págs. 108-109)".

84. Em grego *οὐρανός*, céu, assemelha-se muito a *ὄρατός*, visível; donde a possibilidade de jogar com estas duas palavras.

85. *ἄνισα τμήματα*. — Certos críticos (Ast, Stallbaum) lêem *ἴσα*, outros (Richter, Dümmmler) *ἀν' ἴσα* o que, para o sentido, dá no mesmo. O Escoliasta nos informa, aliás, que os pareceres eram partilhados desde a Antiguidade. Jâmblico, por exemplo, lia *ἴσα τμήματα*; Proclo (*In Plat. Remp.*, I, pág. 288 da ed. Kroll) *ἄνισα* "Se se admite *ἴσα* observa o Escoliasta, é devido à similitude do que participa com o objeto da participação... Se, ao contrário,

509 d

inteligível, e secciona de novo cada segmento segundo a mesma proporção<sup>86</sup>; terá então, classificando as divisões obtidas conforme o seu grau relativo de clareza ou de obscuridade, no mundo visível, um primeiro segmento, o das imagens — deno-

se lê ἄνισα é talvez devido à superioridade dos objetos inteligíveis sobre os objetos sensíveis e à sua diferença: εἰ μὲν εἰς ἴσα, διὰ ... τὴν τῶν μετ-εσχόντων πρὸς τὰ μετεχόμενα ὁμοιότητα ... εἰ δὲ εἰς ἄνισα ... διὰ τὴν τῶν νοητῶν πρὸς τὰ αἰσθητὰ ἴσως ὑπεροχὴν καὶ ἀνομοιότητα. >

A segunda lição é preferível, pois é a única que explica a proporção estabelecida mais adiante (510 a, 611 e) e lembra no livro VII (534 a). Mas, se os dois segmentos são desiguais, qual o mais comprido? Segundo uns, que acompanham Plutarco (*Quaest. Plat.* 1001 c segs.) é o primeiro, pois representa o domínio do múltiplo. Segundo outros (Steinhart, Adam), é o segundo, pois a desigualdade corresponde à diferença de clareza e verdade entre o inteligível e o visível, como parece indicar o contexto: καὶ σοι ἔσται σαφηνεία καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα κτλ. Esta interpretação é mais satisfatória do que a primeira. Suscita todavia graves dificuldades (v. nota seguinte) que se pode evitar, se considerarmos cada segmento como representante da *extensão real* dos domínios do inteligível e do visível, e de suas subdivisões (a). Conforme esta hipótese, o domínio do visível será o menos extenso, pois seus objetos só reproduzem — em múltiplos exemplares, mas de realidade muito enfraquecida — certos aspectos do domínio do inteligível.

(a) Entendemos por extensão real desses domínios a soma, considerada metafóricamente como extensiva, das *realidades* que abrangem.

86. A linha deve ser dividida da maneira que tenha (v. fig. 1):

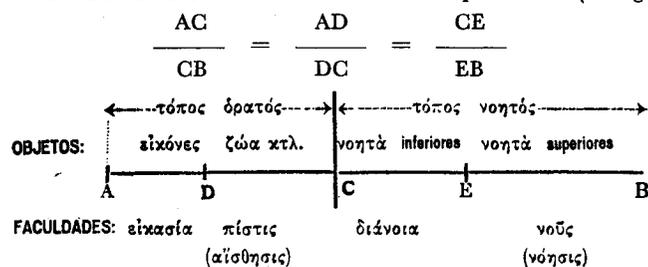


FIG. 1 — A linha

Ora segue-se que  $DC = CE$ . Com efeito, por hipótese:

$$\frac{CE}{EB} = \frac{AC}{CB}, \text{ donde por composição:}$$

$$\frac{CE}{CE + EB} = \frac{AC}{AC + CB}, \text{ isto é:}$$

509 d - 510 b

mino imagens primeiro as sombras, depois os reflexos que avistamos nas águas, ou à superfície dos corpos opacos, polidos e brilhantes, e tôdas as representações similares; tu me compreendes?

— Mas sim.

— Estabelece agora que o segundo segmento corresponde aos objetos representados por tais imagens, quero dizer, os animais que nos circundam, as plantas e tôdas as obras de arte.

— Fica estabelecido.

— Consentes também em dizer — perguntei — que, com respeito à verdade e a seu contrário, a divisão foi feita de tal modo que a imagem está para o objeto que ela reproduz como a opinião está para a ciência<sup>87</sup>?

— Consinto na verdade.

$$\frac{EC}{CB} = \frac{AC}{AB}; \text{ e } CE = \frac{DC \cdot CB}{AB}$$

Mas de outro lado:  $\frac{DC}{AD} = \frac{CB}{AC}$ , donde por composição:

$$\frac{DC}{AD + DC} = \frac{CB}{AC + CB}, \text{ isto é:}$$

$$\frac{DC}{AC} = \frac{CB}{AB}; \text{ e } DC = \frac{AC \cdot CB}{AB} = CE.$$

O segmento correspondente aos originais do mundo visível é, portanto, igual ao segmento correspondente às noções matemáticas (νοητὰ inferiores), o que infirma a hipótese de Steinhart e de Adam, pois, segundo Platão, os objetos da διάνοια são muito mais claros do que os da αἴσθησις. De outra parte, é inadmissível que o autor de *A República* ignorasse esta consequência da divisão que êle indica, pois esta divisão não é outra senão a que permite construir uma média proporcional a duas grandezas dadas AC e CE. Se se adotar a hipótese proposta na nota precedente, pode-se interpretar do seguinte modo a igualdade dos segmentos DC e CE: as noções matemáticas *medem* exatamente os originais do mundo visível. Destarte, é simplesmente a *ordem* da esquerda à direita dos segmentos da linha AB, e não os *comprimentos dêles*, que indica o grau relativo de clareza e verdade dos objetos aos quais correspondem.

87. Literalmente: como o *opinado* (τὸ δοξασιόν) está para o *conhecido* (τὸ γνωστόν), isto é, como AC está para CB.

510 b - e

— Examina, agora, como é preciso dividir o mundo inteligível.

— Como?

— De tal maneira que para atingir uma de suas partes a alma seja obrigada a servir-se, como de outras tantas imagens, dos originais do mundo visível<sup>88</sup>, procedendo, a partir de hipóteses, não rumo a um princípio, mas a uma conclusão; enquanto, para alcançar a outra, que leva a um princípio an-hipotético<sup>89</sup>, ela deverá, partindo de uma hipótese, e sem o auxílio das imagens utilizadas no primeiro caso, desenvolver sua pesquisa por meio exclusivo das idéias tomadas em si próprias.

— Não compreendo inteiramente o que dizes.

— Pois bem! voltemos a isso; compreenderás sem dúvida mais facilmente depois de ouvir o que vou dizer. Sabes, imagino, que os que se aplicam à geometria, à aritmética ou às ciências deste gênero, supõem o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos e outras coisas da mesma família, para cada pesquisa diferente; que, tendo admitido estas coisas como se as conhecessem<sup>90</sup>, não se dignam dar as razões delas a si próprios ou a outrem, julgando que são claras a todos; que enfim, partindo daí, deduzem o que se segue e acabam atingindo, de maneira conseqüente, o objeto que a sua indagação visava.

— Sei perfeitamente disso.

— Sabes, portanto, que eles se servem de figuras visíveis<sup>91</sup> e raciocinam sobre elas, pensando, não nestas figuras mesmas, porém nos originais que reproduzem; seus raciocínios versam

88. Lemos com Adam e Burnet τοῖς τότε μμηθεῖον (lição do *Parisinus A* confirmada por uma passagem de Proclo: *In Plat. Remp.*, pág. 291 da ed. Kroll), em vez de τοῖς τότε τηθεῖον que encontramos na maioria das edições.

89. Seguimos aqui a pontuação da ed. Burnet: ἔτερον — τὸ δ' ἐπ' ἀρχὴν ἀνωθέτερον — ἐξ ὑποθέσεως κτλ. — τὸ δ' αὖ ἔτερον designa a secção EB.

90. Eles não conhecem verdadeiramente o que supõem, já que são incapazes de explicá-lo. Cf. liv. VII, 531 e e 533 c. Do mesmo modo, as ciências que chamamos hoje positivas não explicam seus princípios, o que, aliás, não diminui o valor de seus resultados.

91. Vide *Eutdemo*, 290 b.

510 e - 511 a

sobre o quadrado em si<sup>92</sup> e a diagonal em si, não sobre a diagonal que traçam, e assim no restante; das coisas que modelam ou desenham, e que têm suas sombras e reflexos nas águas, servem-se como outras tantas imagens para procurar ver estas coisas em si, que não se vêem de outra forma exceto pelo pensamento<sup>93</sup>.

92. τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ. — A expressão é ambígua, pois se poderia crer que ela designa a *idéia do quadrado*. Ora, é evidente que se trata no caso do *quadrado matemático*, que não é nem um quadrado qualquer, nem a idéia do quadrado, mas de uma noção intermediária. V. a nota seguinte.

93. SÓBRE AS NOÇÕES MATEMÁTICAS OU DIANOÉTICAS. — O leitor perguntará sem dúvida por que as noções matemáticas foram incluídas em outra classe que a das idéias puras. A esta questão foram dadas respostas diversas. Para G. Milhaud (*Les Philosophes Géomètres de la Grèce*), as noções matemáticas são, na filosofia platônica, as noções científicas por excelência. Platão afirma, sem dúvida, que o conhecimento matemático é objeto da *διάνοια* e não da *νόησις*; mas é que, nesta passagem, êle não considera o conhecimento matemático *puro*. Além disso, toma o cuidado de acrescentar: νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς (511 d). A única coisa que falta, pois, ao conhecimento matemático, para que seja rigorosamente científico, é um fundamento independente, que não seja colocado: ἀνωθέτερος. Mas quando a alma, elevando-se até a dialética, apreendeu êste fundamento supremo e torna a descer até as noções matemáticas, comunica-lhes tôda a verdade destas. Assim, pois, a geometria é do domínio da *διάνοια* somente pelo lado prático, e se não iluminarmos os seus princípios à luz da dialética. — A explicação não é absolutamente convincente, pois as hipóteses que o dialético utiliza, devem, elas também, obter confirmação num princípio an-hipotético. Não vemos, portanto, que motivo levaria Platão a incluir as hipóteses do matemático em uma classe inferior. De outro lado, no livro VII, Sócrates, embora reconhecendo a utilidade prática da geometria, zomba dos que a cultivam unicamente com vistas a esta utilidade. É evidente que não considera tais homens como verdadeiros cientistas e, por conseguinte, não insere as aplicações dos matemáticos no domínio da ciência (v. 527 a).

Se, portanto, Platão divide o mundo inteligível em duas partes, é que, para êle, os *νοητά* inferiores são nitidamente distintos dos *νοητά* propriamente ditos. Mas em que se baseia semelhante distinção? Segundo Rodier (*Etudes de Philosophie grecque: Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon*, pág. 37 e segs.), que se inspira em Aristóteles (*Metafisica*, M. 6), no fato de os *νοητά* inferiores, ou conceitos matemáticos, serem simples possíveis; segundo Gomperz (*Os Pensadores da Grécia*, tomo II, pág. 505), na observação

511 a

— É verdade.

— Eu dizia, em consequência, que os objetos deste gênero são do domínio inteligível, mas que, para chegar a conhecê-los, a alma é forçada a recorrer a hipóteses: que não procede então

de que são irredutíveis a elementos perfeitamente simples, os únicos que poderiam ser encarados como idéias.

Cada uma dessas opiniões encerra, a nosso ver, uma parte da verdade.

Notemos, em primeiro lugar, que a marcha da dialética é dupla: ascendente e descendente, ou, em outros termos, sintética e analítica. No ponto culminante da síntese, em virtude da idéia do Bem, as hipóteses se transformam em certezas; a análise do dialético parte, pois, de verdadeiros princípios, e não de hipóteses erigidas em princípios.

Então, é cabível reduzir o método matemático ao método dialético? Em outras palavras, utilizam as matemáticas ao mesmo tempo a síntese e a análise, esta para confirmar ou infirmar as operações daquela? Não parece. Elas partem, com efeito, de noções que desenvolvem por via dedutiva, de figuras cujas propriedades elas buscam. O geômetra, por exemplo, não se eleva à idéia do triângulo por via sintética: parte do triângulo, que supõe dado, para daí deduzir as suas propriedades. Não tem outro recurso, afora a análise; tudo o que demonstra está implicitamente contido na hipótese que lhe serve de ponto de saída. Do mesmo modo, o logístico, que estuda as propriedades dos números, supõe dada a série natural formada pela adição de unidade a unidade, depois a díade etc. Mas tais hipóteses podem ser multiplicadas ao infinito (as matemáticas modernas o provam); são, pois, meros possíveis. Ora, a necessidade matemática, como Aristóteles bem viu, é uma necessidade.

Assim, quer devido ao seu caráter estritamente analítico, quer devido à natureza de suas hipóteses, as matemáticas ocupam apenas o segundo lugar no domínio do conhecimento racional, tocando o primeiro à dialética, ciência completa e perfeita. As noções a que recorrem não constituem pois idéias puras, porém imagens destas idéias mescladas a representações sensíveis (noções mistas).

Resta uma última questão a resolver. Se as noções matemáticas refletem idéias puras, elas têm seus arquétipos no domínio das realidades eternas, e estes arquétipos, como os outros, são cognoscíveis através da dialética. O quadrado dos geômetras, por exemplo, encontra seu arquétipo na idéia do quadrado, da qual o primeiro constitui apenas uma imagem apagada. Mas os geômetras se vêem forçados a estudar o arquétipo na cópia, por estarem na impossibilidade de estudá-lo no próprio original. De onde nasce esta impossibilidade?

A isto é possível responder:

1º) Que os arquétipos matemáticos são absolutamente simples, sendo determinados pela pura razão, e não pela figura ou pelo

511 a - c

rumo a um princípio, porquanto não pode remontar além de suas hipóteses, mas emprega, como outras tantas imagens, os originais do mundo visível, cujas cópias se encontram na secção inferior, e que, relativamente a estas cópias, são encarados e apreciados como claros e distintos<sup>94</sup>.

— Compreendo que o que dizes se aplica à geometria e às artes da mesma família.

— Compreendo agora que entendo por segunda divisão do mundo inteligível a que a própria razão atinge pelo poder da dialética, formulando hipóteses que ela não considera princípios, mas realmente hipóteses, isto é, pontos de partida e trampolins para elevar-se até o princípio universal que já não pressupõe condição alguma; uma vez apreendido este princípio, ela se apega a todas as consequências que dêle dependem e desce assim até a conclusão, sem recorrer a nenhum dado sensível, mas tão-somente às idéias, pelas quais procede e às quais chega<sup>95</sup>.

— Compreendo-te um pouco, mas não suficientemente, pois me parece que trata de um tema muito árduo; queres distinguir, sem dúvida, como mais claro, o conhecimento do ser e do inteligível, que se adquire pela ciência dialética, daquele que se adquire pelo que chamamos as artes<sup>96</sup>, às quais

número (tomamos esta palavra na sua acepção *técnica* e não no sentido *dialético*);

2º) Que formam, no mundo das idéias, uma classe especial de seres inapreensíveis diretamente por intuição intelectual. O dialético pode falar do quadrado em si, mas não pode conhecê-lo intuitivamente, como conhece o belo, por exemplo.

Decorre daí que, se fôsse possível reduzir as noções fundamentais da matemática a elementos perfeitamente simples (v. g., a noção de função na análise moderna), o conhecimento dianoético reduzir-se-ia ao conhecimento dialético. Em escritos posteriores à *República*, Platão tentou semelhante redução, mas deu-se conta, parece, de sua impossibilidade, que é real e se prende à própria natureza dos objetos da *dianoia*. Tanto mais que a divisão estabelecida na *República* estava plenamente justificada. Cf. nossa *Introdução*, pág. XLIV n.

94. εἰκόσι δὲ χρωμένην ... καὶ ἐκείνους πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργεῖα δεδοξασμένους τε καὶ τετμημένους. — ἐκείνους deve significar objetos do segmento DC e ἐχεῖνα os do segmento AD.

95. V. Rodier, *op. cit.*, pág. 45 e segs.

96. O termo *τέχναι* era freqüentemente empregado para designar o conjunto das ciências matemáticas (o *quadrivium* dos Escolásticos). V. *Protágoras*, 318 e e *Teéteto*, 145 a, b.

511 c - e

as hipóteses servem de princípios; é verdade que os que se aplicam às artes são obrigados a fazer uso do raciocínio e não dos sentidos: no entanto, como nas suas investigações não remontam a um princípio, mas partem de hipóteses, não crês que tenham a inteligência dos objetos estudados, ainda que a tivessem partindo de um princípio; ora, denominas conhecimento discursivo, e não inteligência, o das pessoas versadas na geometria e nas artes semelhantes, entendendo com isso ser êste conhecimento intermediário entre a opinião e a inteligência.

— Tu me compreendeste suficientemente — disse eu. — Aplica agora a estas quatro divisões as quatro operações da alma: a inteligência à mais alta, o conhecimento discursivo à segunda, à terceira a fé e à última a imaginação<sup>97</sup>; e as ordena, atribuindo-lhes mais ou menos evidência, conforme os seus objetos participem mais ou menos da verdade<sup>98</sup>.

— Compreendo — disse êle; — estou de acôrdo contigo e adoto a ordem que propões.

97. *εἰκασία*. — A maioria dos tradutores, inspirando-se na versão latina de Marsílio Ficino, vertem a palavra *εἰκασία* por *conjetura*. Esta tradução parece inexata. Em tôda conjetura, com efeito, entra certa parte — por menor que seja — de raciocínio. Ora, é inteiramente certo que no grau mais baixo do conhecimento, onde, segundo Platão, são percebidos apenas “reflexos e sombras”, o raciocínio não intervém de modo algum. Em linguagem filosófica moderna, poderíamos dizer que a *εἰκασία* é a *representação confusa* e a *αἰσθησις* a *representação nítida* que acarreta a fé (*πίστις*). Elas constituem juntas esta faculdade inferior da alma que permite *opinar* (*δοξάζειν*).

98. Vide na pág. 98, nota 86, fig. 1, e cf. Bosanquet, *op. cit.*, págs. 260-61.

## LIVRO VII

Est. II p. 514 a - 515 a

— **A** GORA — continuei — representa da seguinte forma o estado de nossa natureza relativamente à instrução e à ignorância. Imagina homens em morada subterrânea, em forma de caverna, que tenha em tôda a largura uma entrada aberta para a luz; êstes homens aí se encontram desde a infância, com as pernas e o pescoço acorrentados, de sorte que não podem mexer-se nem ver alhures exceto diante dêles, pois a corrente os impede de virar a cabeça; a luz lhes vem de um fogo aceso sôbre uma eminência, ao longe atrás dêles; entre o fogo e os prisioneiros passa um caminho elevado; imagina que, ao longo dêste caminho, ergue-se um pequeno muro, semelhante aos tabiques que os exibidores de fantoches erigem à frente dêles e por cima dos quais exibem as suas maravilhas<sup>1</sup>.

— Vejo isso — disse êle.

— Figura, agora, ao longo dêste pequeno muro homens a transportar objetos de todo gênero, que ultrapassam o muro, bem como estatuetas de homens e animais de pedra, de madeira e de tôda espécie de matéria<sup>2</sup>; naturalmente, entre êstes portadores, uns falam e outros se calam.

— Eis — exclamou — um estranho quadro e estranhos prisioneiros!

1. A propósito desta imagem, v. o estudo de A. Diès: “Guignol à Athènes” no *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 14-15, 1927.

2. Êstes objetos são feitos de matérias diversas, assim como o mundo visível é composto de quatro elementos (Jowett e Campbell).

515 a - d

— Eles se nos assemelham<sup>3</sup> — repliquei — mas, primeiro, pensas que em tal situação jamais hajam visto algo de si próprios e de seus vizinhos, afora as sombras projetadas pelo fogo sobre a parede da caverna que está à sua frente?

— E como poderiam? — observou — se são forçados a quedar-se a vida toda com a cabeça imóvel?

— E com os objetos que desfilam, não acontece o mesmo?

— Incontestavelmente.

— Se, portanto, conseguissem conversar entre si não julgas que tomariam por objetos reais as sombras que avistassem<sup>4</sup>?

— Necessariamente.

— E se a parede do fundo da prisão tivesse eco, cada vez que um dos portadores falasse, creriam ouvir algo além da sombra que passasse diante delas?

— Não, por Zeus — disse êle.

— Seguramente — prossegui — tais homens só atribuirão realidade às sombras dos objetos fabricados.

— É inteiramente necessário.

— Considera agora o que lhes sobrevirá naturalmente se forem libertos das cadeias e curados da ignorância. Que se separe um desses prisioneiros, que o forcem a levantar-se imediatamente, a volver o pescoço, a caminhar, a erguer os olhos à luz: ao efetuar todos esses movimentos sofrerá, e o ofuscamento o impedirá de distinguir os objetos cuja sombra enxergava há pouco. O que achas, pois, que êle responderá se alguém lhe vier dizer que tudo quanto vira até então eram apenas vãos fantasmas, mas que presentemente, mais perto da realidade e voltado para objetos mais reais, vê de maneira mais justa? Se, enfim, mostrando-lhe cada uma das coisas passantes, o obrigar, à força de perguntas, a dizer o que é

3. Comparai com o quadro que Êsquilo traça da vida dos homens primitivos (*Prometeu Encadeado*, v. 447-53, trad. francesa de Paul Mazon): "No começo, êles viam sem ver, escutavam sem ouvir e, semelhantes às formas dos sonhos, viviam a longa existência na desordem e na confusão. Ignoravam as casas de tijolos ensolaradas... viviam debaixo da terra, como as formigas ágeis, no fundo de grutas fechadas ao sol". Só emergiram deste estado de barbárie quando Prometeu lhes ensinou a ciência das estações e, depois, a dos números. Como vemos, para Platão o homem sem educação é comparável ao primitivo.

4. Seguimos no caso o texto da edição Burnet: *Ἐὶ οὖν διαλέγεσθαι... οὐ ταῦτα ἤγῃ ἂν τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζειν ἄπερ ὄρεον*;

515 d - 516 c

isso? Não crês que ficará embaraçado e que as sombras que via há pouco lhe parecerão mais verdadeiras do que os objetos que ora lhe são mostrados?

— Muito mais verdadeiras — reconheceu êle.

— E se o forcem a fitar a própria luz, não ficarão os seus olhos feridos? não tirará dela a vista, para retornar às coisas que pode olhar, e não crerá que estas são realmente mais distintas do que as outras que lhe são mostradas?

— Seguramente.

— E se — prossegui — o arrancam à força de sua caverna, o compelem a escalar a rude e escarpada encosta e não o soltam antes de arrastá-lo até a luz do sol, não sofrerá êle vivamente e não se queixará destas violências? E quando houver chegado à luz, poderá, com os olhos completamente deslumbrados pelo fulgor, distinguir uma só das coisas que agora chamamos verdadeiras?

— Não poderá — respondeu; — ao menos desde logo.

— Necessitará, penso, de hábito para ver os objetos da região superior. Primeiro distinguirá mais facilmente as sombras, depois as imagens dos homens e dos outros objetos que se refletem nas águas, a seguir os próprios objetos. Após isso, poderá, enfrentando a claridade dos astros e da lua, contemplar mais facilmente durante a noite os corpos celestes e o céu mesmo, do que durante o dia o sol e sua luz.

— Sem dúvida.

— Por fim, imagino, há de ser o sol, não suas vãs imagens refletidas nas águas ou em qualquer outro local, mas o próprio sol em seu verdadeiro lugar, que êle poderá ver e contemplar tal como é.

— Necessariamente.

— Depois disso, há de concluir, a respeito do sol, que é este que faz as estações e os anos, que governa tudo no mundo visível e que, de certa maneira, é causa de tudo quanto êle via, com os seus companheiros, na caverna<sup>5</sup>.

5. Aristóteles inspirou-se nesta passagem no seguinte fragmento que conhecemos somente por uma tradução de Cícero (*De natura Deor.*, liv. II, 95): "Praeclere ergo Aristoteles: Si essent, inquit, qui sub terra semper habitavissent bonis et illustribus domiciliis, quae essent ornata signis atque picturis instructaque rebus iis omnibus, quibus abundans ii, qui beati putantur, nec tamen exissent unquam supra terram, accepissent autem fama et auditione esse quoddam numen et

516 c - e

— Evidentemente, chegará a esta conclusão.

— Ora, lembrando-se de sua primeira morada, da sabedoria que nela se professa e dos que aí foram os seus companheiros de cativeiro, não crês que se rejubilará com a mudança e lastimará êstes últimos?

— Sim, decerto.

— E se êles então se concedessem entre si honras e louvores, se outorgassem recompensas àquele que captasse com olhar mais vivo a passagem das sombras, que se recordasse melhor das que costumavam vir em primeiro lugar ou em último, ou caminhar juntas, e que, por isso, fôsse o mais hábil em adivinhar o aparecimento<sup>6</sup> delas, pensas que o nosso homem sentiria ciúmes destas distinções e alimentaria inveja dos que, entre os prisioneiros, fôssem honrados e poderosos? Ou então, como o herói de Homero<sup>7</sup>, não preferirá mil vêzes ser apenas um servente de charrua, a serviço de um pobre lavrador, e sofrer tudo no mundo, a voltar às suas antigas ilusões e viver como vivia?

— Sou de tua opinião — assegurou; — êle preferirá sofrer tudo a viver desta maneira.

— Imagina ainda que êste homem torne a descer à caverna e vá sentar-se em seu antigo lugar: não terá êle os olhos cegados pelas trevas, ao vir súbitamente do pleno sol?

— Seguramente sim — disse êle.

— E se, para julgar estas sombras, tiver de entrar de nôvo em competição, com os cativos que não abandonaram as correntes, no momento em que ainda está com a vista confusa

vim deorum; deinde aliquo tempore patefactis terrae faucibus, ex illis abditis sedibus evadere in haec loca, quae nos incolimus, atque exire potuissent: cum repente terram et maria caelumque vidissent, nubium magnitudinem ventorumque vim cognovissent aspexissentque solem ejusque cum magnitudinem pulchritudinemque, tum etiam efficientiam cognovissent, quod is diem efficeret toto caelo luce diffusa; cum autem terras nox opacasset, tum caelum totum cernerent astris distinctum et ornatum lunaeque luminum varietatem tum crescentis, tum senescentis, eorumque omnium ortus et occasus atque in omni aeternitate ratos immutabilesque cursus: quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrarentur”.

6. Platão tem em mente, por certo, aos estadistas cuja ciência puramente empírica não remonta dos efeitos às verdadeiras causas. Cf. liv. V, 473 c e liv. VI, 488 b.

7. *Odisséia* XI, verso 489, já citado no livro III, 386 c.

517 a - d

e antes que seus olhos se tenham reacostumado (e o hábito à obscuridade exigirá ainda bastante tempo), não provocará riso à própria custa<sup>8</sup> e não dirão êles que, tendo ido para cima, voltou com a vista arruinada, de sorte que não vale mesmo a pena tentar subir até lá? E se alguém tentar soltá-los e conduzi-los ao alto, e conseguissem êles pegá-lo e matá-lo, não o matarão<sup>9</sup>?

— Sem dúvida alguma — respondeu.

— Agora, meu caro Glauco — continuei — cumpre aplicar ponto por ponto esta imagem ao que dissemos mais acima, comparar o mundo que a vista nos revela à morada da prisão e a luz do fogo que a ilumina ao poder do sol. No que se refere à subida à região superior e à contemplação de seus objetos, se a considerares como a ascensão da alma ao lugar inteligível, não te enganarás sôbre o meu pensamento, pôsto que também desejas conhecê-lo. Deus sabe se êle é verdadeiro. Quanto a mim, tal é minha opinião: no mundo inteligível, a idéia do bem é percebida por último e a custo, mas não se pode percebê-la sem concluir que é a causa de tudo quanto há de direito e belo em tôdas as coisas; que ela engendrou, no mundo visível, a luz e o soberano da luz<sup>10</sup>; que, no mundo inteligível, ela própria é soberana e dispensa a verdade e a inteligência; e que é preciso vê-la para conduzir-se com sabedoria na vida particular e na vida pública.

— Partilho de tua opinião — replicou — na medida em que posso.

— Pois bem! compartilha-a também neste ponto, e não te espantes com o fato de aquêles que são alçados a estas alturas não mais quererem ocupar-se dos negócios humanos e suas almas aspirarem incessantemente a permanecer no alto. Isto é muito natural se nossa alegoria fôr exata.

— Com efeito, é muito natural — disse êle.

— Mas então?, pensas ser espantoso que um homem, que passa das contemplações divinas às miseráveis coisas humanas,

8. Cf. *Fédon*, 249 d; *Teéteto*, 174 c-175 b; *Sofista*, 216 d.

9. Na bôca de Sócrates estas palavras adquirem um sentido profético. Não é, aliás, o condenado pelos Onze que, no *Fédon*, declara conhecer a arte da adivinhação, como os pássaros de Apolo? 'Εγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἠγοῦμαι ... οὐ χεῖρον ἐκείνων (τῶν κύκνων) τῆν ματαικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότου ...

10. V. livro VI, 506 e.

517 d - 518 c

tenha falta de graça e pareça inteiramente ridículo, quando, ainda com a vista perturbada e insuficientemente acostumado às trevas circundantes, é forçado a entrar em disputa, diante dos tribunais ou alhures, acêrca das sombras de justiça ou das imagens que projetam estas sombras, e combater as interpretações que delas fornecem os que nunca viram a própria justiça<sup>11</sup>?

— Não há nada de espantoso nisso.

— Com efeito — prossegui — um homem sensato recordar-se-á que os olhos podem perturbar-se de duas maneiras e por duas causas opostas: pela passagem da luz à obscuridade e pela passagem da obscuridade à luz; e, tendo refletido que sucede o mesmo com a alma, quando avistar uma, perturbada e impedida de discernir certos objetos, não rirá tólamente, porém examinará antes se, proveniente de uma vida mais luminosa, ela está, por falta de hábito, ofuscada pelas trevas, ou se, passando da ignorância à luz, está cega pelo brilho demasiado vivo; no primeiro caso, julgá-la-á feliz, em razão do que ela experimenta e da vida que leva; no segundo, há de lastimá-la, e se quisesse rir às custas dela, suas troças seriam menos ridículas do que se incidissem sôbre a alma que volta da morada da luz<sup>12</sup>.

— Isto que é falar — disse êle — com muita sabedoria.

— Devemos, pois, se tudo isto fôr verdade, concluir o seguinte: a educação não é de nenhum modo o que alguns proclamam que ela seja; pois pretendem introduzi-la na alma, onde ela não está, como alguém que desse a visão a olhos cegos<sup>13</sup>.

11. Comparai com o admirável retrato do filósofo no *Teéteto*, 173-74-75.

12. No *Sofista* (254 b), Platão observa que é igualmente difícil conhecer o verdadeiro filósofo e o sofista: o primeiro porque vive numa região de luz deslumbrante, o segundo porque se refugia numa zona de obscuridade impenetrável.

13. Alusão aos sofistas. — A tese que Platão expõe aqui deriva de sua teoria da reminiscência. A alma humana encerra um elemento divino (*θεῖόν τι*), o *νοῦς*, naturalmente apto a ver a verdade, como o olho está apto a ver a luz. Ora, esta aptidão, ou mais exatamente êste *poder*, no dizer de Platão, lhe vem porque êle já alguma vez pôde contemplar a verdade. Eis por que, voltado ao ser real, o *νοῦς* não o descobre, para falar com propriedade, mas o

518 c - 519 a

— É o que pretendem, com efeito.

— Ora — reatei — o presente discurso mostra que cada um possui a faculdade de aprender e o órgão destinado a êste uso, e que, semelliante a olhos que só pudessem voltar-se com o corpo inteiro das trevas para a luz, êste órgão também deve desviar-se com a alma tôda daquilo que nasce, até que se torne capaz de suportar a visão do ser e do que há de mais luminoso no ser; e é isso que nós chamamos o bem, não é?

— Sim.

— A educação é, portanto, a arte que se propõe êste fim, a conversão da alma, e que procura os meios mais fáceis e mais eficazes de operá-la; ela não consiste em dar a vista ao órgão da alma, pois que êste já o possui; mas como êle está mal disposto e não olha para onde deveria, a educação se esforça por levá-lo à boa direção.

— Assim parece — disse êle.

— Agora, as outras virtudes, denominadas virtudes da alma, parecem realmente aproximar-se das do corpo, pois, na realidade, quando não as temos de início, podemos adquiri-las em seguida, através do hábito e do exercício<sup>14</sup>; mas a virtude da ciência pertence muito provávelmente a algo mais divino<sup>15</sup>, que nunca perde a sua fôrça, e que, conforme a direção que se lhe dá, torna-se útil e vantajoso ou inútil e nocivo. Não notaste ainda, no tocante às pessoas ditas perversas, porém hábeis, quão penetrantes são os olhos de sua almazinha miserável, e com que acuidade discernem os objetos para os quais se voltam? A alma dêles não conta, portanto, uma vista fraca; mas como é compelida a servir-lhes a malícia, quanto mais penetrante a sua visão, tanto mais pratica o mal.

— Esta observação é inteiramente justa — aprovou êle.

*reconhece*. O conhecimento (*μάθησις*) não é, pois, em suma, senão uma forma da lembrança (*ἀνάμνησις*). V. o *Menon* 81 a segs. e o *Fédon* 72 e — 76 d.

14. Aristóteles desenvolve a mesma idéia na *Ética a Nicômaco II*, 1. 1103 a, 17-31.

15. *ἡ δὲ τοῦ φρονήσαι (ἀρετή) ἰ. ἐ. ἡ φρόνησις*. — Cabe observar que a significação desta palavra evoluiu sensivelmente desde o livro IV, 433 c, onde servia para designar uma virtude totalmente prática, a prudência dos chefes.

519 a - e

— Entretanto — prossegui — se tais naturezas fôsem podadas desde a infância e se fôsem cortadas do devir as excrescências da família, comparáveis a massas de chumbo, que aí se desenvolvem por efeito da gula, dos prazeres e dos apetites deste gênero, e que voltam a vista da alma para baixo; se, libertas dêsse pêso, ficassem volvidas para a verdade, essas mesmas índoles vê-la-iam com a maior nitidez, como vêem os objetos para os quais ora se volvem.

— É provável — reconheceu.

— Mas então não é igualmente provável, e necessário depois do que afirmamos, que nem as pessoas sem educação e sem conhecimento da verdade, nem as que deixamos passar a vida tôda no estudo, são próprias para o govêrno da cidade, umas porque não dispõem de qualquer objetivo fixo ao qual possam referir tudo quanto praticam na vida particular ou na vida pública e as outras porque não aceitarão o seu encargo, crendo-se já transportadas, em vida, às ilhas afortunadas.

— É certo — disse êle.

— Incumbir-nos-á, pois, a nós, fundadores, obrigar as melhores naturezas a se voltar para esta ciência que reconhecemos há pouco<sup>16</sup> como a mais sublime, a fitar o bem e a proceder a esta ascensão; mas, depois que hajam assim se elevado e suficientemente contemplado o bem, evitemos de lhes permitir o que hoje lhes é permitido.

— O quê?

— Permanecer lá no alto — respondi — recusar-se a descer de nôvo ao meio dos cativos, e partilhar com êles labôres e honores, seja qual fôr a importância que se lhes deva atribuir<sup>17</sup>.

— Pois quê! — exclamou — perpetraremos contra êles a injustiça de forçá-los a levar uma existência miserável, quando poderiam desfrutar de uma condição mais feliz?

— Esqueces mais uma vez, meu amigo, que a lei não se preocupa em assegurar felicidade excepcional a uma classe de cidadãos, mas se esforça por realizar a ventura da cidade

16. V. liv. VI, 505 a.

17. Jowett e Campbell observam que esta felicidade é comparável à dos santos e dos eremitas cristãos que, transportados também em vida às ilhas afortunadas, não consentem sem repugnância em misturar-se aos negócios humanos.

519 e - 520 d

inteira, unindo os cidadãos pela persuasão ou coerção, e levando-os a partilhar uns aos outros das vantagens que cada classe pode proporcionar à comunidade; e que, se ela forma tais homens na cidade, não é para lhes dar a liberdade de se voltarem para o lado que lhes aprouver, mas para fazê-los concorrer ao fortalecimento do laço do Estado.

— É verdade — concordou — havia-me esquecido disso.

— De resto, Glauco, observa que não seremos culpados de injustiça para com os filósofos que se formarem entre nós, mas que teremos justas razões a lhes apresentar, ao forçá-los a se encarregar da direção e da guarda dos outros. Dir-lhe-emos, com efeito: “Nas outras cidades, é natural que os que se tornaram filósofos não participem dos trabalhos da vida pública, já que se formaram por si próprios, malgrado o govêrno destas cidades; ora, quem se forma sozinho e não deve sua alimentação a ninguém, é justo que não queira pagar-lhe o preço a quem quer que seja. Mas vós, nós vos formamos no interêsse do Estado, assim como no vosso, para serdes o que são os chefes e os reis nas colmeias; nós vos ministramos educação melhor e mais perfeita do que a dêsses outros filósofos, e vós vos tornastes mais capazes de aliar o manejo dos negócios ao estudo da filosofia<sup>18</sup>. É preciso, portanto, que desçais, cada um por seu turno, à morada comum e que vos acostumeis às trevas nela reinantes; quando estiverdes familiarizados com elas, enxergareis em seu meio mil vêzes melhor do que os habitantes desta morada, conhecereis a natureza de cada imagem<sup>19</sup>, e de que objeto ela é imagem, visto terdes, em verdade, contemplado o belo, o justo e o bem. Assim, o govêrno desta cidade, que é a vossa e a nossa, há de ser uma realidade e não um sonho vão, como o das cidades atuais, onde os chefes se batem por sombras e disputam a autoridade, que consideram um grande bem<sup>20</sup>. Eis a respeito qual é a verdade: a cidade

18. καὶ μᾶλλον δυνατοὺς ἀμφοτέρων μετέχειν. — ἀμφοτέρων : “et publicorum negotiorum et philosophiae” (Stallbaum).

19. εἰδωλα. — Com êste vocábulo Platão designa, ao mesmo tempo, os objetos cujas sombras se projetavam na caverna (σκευαστά), e as próprias sombras (σκιά), isto é, o conjunto das coisas sensíveis (ὄρατὰ sive δοξαστά). “que são estas *imagens* e de quais *realidades* elas são as *imagens*”.

20. Nas democracias — e é onde reside o seu vício capital — o poder é prêsda das ambições mais vulgares.

520 d - 521 b

onde os que devem comandar são os menos apressados em buscar o poder, é a melhor governada e a menos sujeita à sedição, e aquela onde os chefes apresentam a disposição contrária encontra-se, por sua vez, numa situação contrária”.

— Perfeitamente — disse êle.

— Pois bem! crês que os nossos alunos resistirão a essas razões e recusarão, cada um por seu turno, a tomar parte nos labôres do Estado, embora passando juntos a maior parte do tempo na região da pura luz?

— É impossível — respondeu — pois nossas prescrições são justas e se dirigem a homens justos. Mas é certo que cada um dêles só irá ao poder por necessidade, contrariamente ao que fazem hoje os chefes em todos os Estados.

— Sim — continuei — é assim mesmo, meu camarada; se descobrires, para os que devem comandar, uma condição preferível ao próprio poder, ser-te-á possível ter um Estado bem governado; pois neste Estado só hão de comandar os que são verdadeiramente ricos, não de ouro, mas dessa riqueza de que o homem precisa para ser feliz: uma vida virtuosa e sábia. Em compensação, se os mendigos e as gentes ávidas de bens particulares forem aos negócios públicos, convictos de que é aí que se deve obtê-los, isto não te será possível; pois então luta-se para alcançar o poder, e a guerra intestina e doméstica perde tanto aos que se lhe entregam, como ao restante da cidade<sup>21</sup>.

— Nada mais verdadeiro — reconheceu êle.

— Ora, conheces outra condição, além da do autêntico filósofo, que inspire o desprezo pelos cargos públicos?

— Não, por Zeus.

— De outro lado, é mister que os enamorados do poder não lhe façam a côrte, senão haverá lutas entre pretendentes rivais.

— Sem dúvida.

— Por conseguinte, a quem imporás a guarda da cidade, senão aos mais instruídos nos meios de bem governar um Estado e que possuem outras honras e uma condição preferível à do homem público?

21. Apesar dessas lutas intestinas, os demagogos sabem, quando necessário, dar-se os braços para saquear o Estado, como já notava o velho Heródoto (*Investigação*, III, 82).

521 b - e

— A ninguém mais.

— Queres, pois, que examinemos agora de que maneira se formarão homens dêste jaez, e como se há de fazê-los subir à luz, tal como alguns, dizem, subiram do Hades à morada dos deuses<sup>22</sup>?

— Como não haveria de querê-lo?

— Isto não será, aparentemente, um simples lance de conca<sup>23</sup>; tratar-se-á de operar a conversão da alma de um dia tão tenebroso quanto a noite para o dia verdadeiro, isto é, de elevá-la até o ser; e é isso que denominaremos verdadeira filosofia.

— Perfeitamente.

— É preciso, pois, examinar qual, dentre as ciências, é própria para surtir tal efeito.

— Sem dúvida.

— Qual, pois, Glauco, a ciência que atrai a alma daquilo que devém para aquilo que é? Mas, falando, ocorre-me o seguinte: não dissemos que nossos filósofos deviam ser na juventude atletas guerreiros<sup>24</sup>?

— Sim, dissemos.

— É preciso, portanto, que a ciência que procuramos, além desta primeira vantagem, ofereça outra mais.

— Qual?

— A de não ser inútil a homens de guerra.

— Certamente é preciso, se possível.

— Ora, foi através da ginástica e da música que os formamos precedentemente<sup>25</sup>.

— Sim.

22. Podemos citar como exemplo Dioniso e Semele (v. Pausânias, II, 31, 2), Esculápio e Briareu, o gigante de cem braços (Hesíodo, *Teogonia*, 617-721).

23. Alusão ao jogo de malha (*δστρακίνδα*) descrito por Pólux IX, 111. Divididos os jogadores em dois campos por uma linha traçada no chão, atirava-se ao ar uma malha, negra de um lado, branca de outro, aos gritos *νύξ ἢ ἡμέρα*. Conforme caísse sôbre uma ou outra face, os “negros” lançavam-se em perseguição dos “brancos” ou vice-versa.

24. V. liv. III, 403 e e 516 d.

25. Liv. II, 376 e segs.

521 e - 522 c

— Mas a ginástica tem por objeto o que devém e o que morre, porquanto se ocupa do desenvolvimento e do perecimento do corpo.

— Evidentemente.

— Não é, pois, a ciência que procuramos.

— Não.

— Seria a música, tal como a descrevemos mais acima?

— Mas — replicou — ela não era, se bem te lembras, senão a contraparte da ginástica, formando os guardiães pelo hábito e comunicando-lhes por meio da harmonia certa concórdância, e não a ciência, e certa eurritmia por meio do ritmo; e nos discursos seus caracteres eram semelhantes, quer se trate de discursos fabulosos ou de verídicos; mas não comportava estudo nenhum<sup>26</sup> que conduzisse à meta que agora te propões.

— Tu me relembras exatamente o que dissemos; na verdade, ela não comportava nenhum estudo. Mas então, excelente Glauco, qual será êsse estudo? Pois as artes se nos apresentaram tôdas como mecânicas...

— Sem dúvida. Mas que outro estudo resta, se tirarmos a música, a ginástica e as artes?

— Pois bem! — respondi — se fora daí nada encontramos, tomemos um desses estudos que se estendem a tudo.

— Qual?

— Por exemplo, êsse estudo comum, que serve a tôdas as artes, a tôdas as operações do espírito e a tôdas as ciências, e que é um dos primeiros aos quais todo homem deve aplicar-se.

— Qual? — indagou.

— Êste estudo vulgar que ensina a distinguir um, dois e três; quero dizer, em suma, a ciência dos números e do cálculo; não é certo que nenhuma arte, nenhuma ciência pode dispensá-la?

— Certo!

— Nem, por conseguinte, a arte da guerra?

— Necessariamente.

26. Vemos por aí o que distingue os dois ciclos de educação. No primeiro, o intuito era desenvolver os dons naturais da criança, levando-a a amar e praticar a virtude antes mesmo de conhecê-la. Para lograr êste resultado, recorria-se ao hábito. Mas, agora, trata-se de conferir um fundamento racional às qualidades adquiridas. Neste segundo ciclo, proceder-se-á, pois, consoante a um método rigorosamente científico.

522 c - 523 b

— Na verdade, Palamedes<sup>27</sup>, cada vez que aparece nas tragédias, nos apresenta Agamenon sob as feições de um general muito engraçado. Não pretenderá, com efeito, que foi êle, Palamedes, quem, depois de ter inventado os números, dispôs o exército em ordem de batalha perante Ilião, e efetuou a enumeração dos barcos e de todo o resto, como se antes dêle isso não fôsse enumerado e Agamenon, aparentemente, não soubesse quantos pés tinha, pois não sabia contar. Que general seria êsse, a teu ver?

— Um general singular — disse êle — se o fato fôsse verdadeiro.

— Portanto — continuei — estabeleceremos como necessária ao guerreiro a ciência do cálculo e dos números.

— Ela lhe é inteiramente indispensável, caso queira entender alguma coisa do ordenamento de um exército, ou melhor, caso queira ser homem<sup>28</sup>.

— Agora — indaguei — procedes à mesma observação que eu, no atinente a esta ciência?

— Qual?

— Que poderia ser realmente uma das ciências que buscamos e que conduzem naturalmente à pura inteligência; mas ninguém a usa como se deveria, conquanto seja perfeitamente apropriada para elevar até o ser.

— O que queres dizer?

— Vou explicar-te o meu pensamento; o que eu distinguirei como próprio ou não para levar à meta de que falamos, considero-o comigo e depois concede ou recusa o teu assentimento, a fim de que possamos ver mais claramente se a coisa é tal como eu a imagino.

— Mostra do que se trata.

— Mostrar-te-ei, se quiseres de fato considerar que, entre os objetos da sensação, uns não convidam o espírito ao exame, porque os sentidos bastam para julgá-los, enquanto outros o convidam insistentemente, porque a sensação, a respeito dêles, nada fornece de sadio.

27. Cada um dos três grandes autores trágicos escreveu uma tragédia sobre Palamedes. Os seus fragmentos figuram em Dindorf: Esquilo 180 segs.; Sófocles 426 segs.; Eurípides 582 segs.

28. Cf. as *Leis* 819 d, onde Platão declara que a ignorância da aritmética lhe parece ser coisa, não de um homem, mas de um porco.

523 b - 524 a

— Falas, sem dúvida, dos objetos vistos na distância e dos desenhos em perspectiva.

— Não compreendeste de todo o que pretendo dizer.

— A que então te referes? — inquiriu.

— Por objetos que não provocam exame — repliquei — entendo os que não ensinam, ao mesmo tempo, duas sensações opostas; e considero os objetos que as ensinam como provocadores do exame, pôsto que, percebamo-los de perto ou de longe, os sentidos não indicam que sejam mais isto do que o contrário. Todavia, compreenderás mais claramente o que quero dizer, da seguinte maneira: eis três dedos, o polegar, o indicador e o médio <sup>29</sup>.

— Muito bem — disse êle.

— Concebe que eu os suponha vistos de perto; agora, efetua comigo esta observação.

— Qual?

— Cada um dêles nos parece igualmente um dedo; pouco importa neste sentido que o vejamos no meio ou na extremidade, branco ou preto, grosso ou delgado, e assim por diante. Em todos êstes casos, a alma da maior parte dos homens não é obrigada a perguntar ao entendimento o que é um dedo, pois a vista nunca lhe testemunhou, ao mesmo tempo, que um dedo fôsse outra coisa que não um dedo.

— Certamente não — disse êle.

— É portanto natural — continuei — que semelhante sensação não excite, nem desperte o entendimento.

— É natural.

— Mas como? discerne a vista exatamente a grandeza e a pequenez dos dedos, e é-lhe a êste respeito indiferente que um esteja no meio ou no extremo? e o mesmo não acontece ao tato em relação à grossura e à delgadeza, à moleza e à dureza? e os dados dos demais sentidos não são análogamente defeituosos? Não é assim que cada um dêles procede? Primeiro, o sentido preposto à percepção do que é duro também tem o encargo de perceber o que é mole e êle reporta à alma que o mesmo objeto lhe deu uma sensação de dureza e de moleza.

— Assim é.

29. O melhor comentário da passagem subsequente encontra-se no *Fédon* 101 a segs. e no *Teéteto* 154 c.

524 a - d

— Ora, não é inevitável que em tais casos a alma fique embaraçada e indague o que significa uma sensação que lhe apresenta a mesma coisa como dura e mole? O mesmo sucede com a sensação da leveza e da pesadez <sup>30</sup>, o que deve ela entender por leve e por pesado, se uma lhe assinala que o pesado é leve e a outra que o leve é pesado?

— Com efeito — admitiu — estas são, para a alma, estranhos testemunhos e que exigem exame.

— É portanto natural — retomei — que a alma, apelando então para o auxílio do raciocínio e da inteligência, tente dar-se conta se cada um dêstes testemunhos versa sôbre uma coisa ou sôbre duas.

— Sem dúvida.

— E se ela julga tratar-se de duas coisas, cada uma destas lhe parecerá uma e distinta da outra.

— Sim.

— Se, por conseguinte, cada uma lhe parecer uma, e ambas duas, concebê-las-á como separadas: pois, não fôsem separadas, não as conceberia como sendo duas, porém uma.

— É exato.

— A vista percebeu, dizemos nós, a grandeza e a pequenez não separadas, mas confundidas numa só, não é?

— Sim.

— E para esclarecer semelhante confusão, o entendimento é forçado a ver a grandeza e a pequenez não mais confundidas, mas separadas, contrariamente ao que fazia a vista.

— É verdade.

— Ora, não é daí que nos vem primeiro o pensamento de perguntar o que podem ser a grandeza e a pequenez <sup>31</sup>?

— De fato.

— E é desta maneira que definimos o inteligível e o visível.

— Precisamente.

— Eis portanto o que eu queria explicar há pouco, quando dizia que certos objetos convidam a alma à reflexão e outros

30. ἡ τοῦ κούφου καὶ ἡ τοῦ βαρέος. — Estas sensações dependem do que os psicólogos modernos denominam o senso da resistência.

31. Separando os elementos confundidos na sensação e procurando penetrar em sua natureza, a νόησις ergue-se, gradualmente, até a concepção da teoria das idéias.

524 d - 525 b

não a convidam de modo algum, distinguindo como próprios para êste convite os que ensejam simultaneamente duas sensações contrárias e os que não as ensejam como impróprios para despertar a inteligência.

— Compreendo agora — concordou — e sou de teu parecer.

— E o número e a unidade, em que classe os inclui?

— Não sei — respondeu.

— Pois bem! julga de acôrdo com o que acabamos de dizer. Se a unidade é percebida em si mesma, de maneira satisfatória, pela vista ou por qualquer outro sentido, ela não atrairá nossa alma para a essência, não mais do que o dedo de que falamos há pouco; mas se a visão da unidade oferece sempre alguma contradição, de sorte que não pareça mais unidade do que multiplicidade, será necessário então um juiz para decidir; a alma fica forçosamente embaraçada e, despertando nela o entendimento, é compelida a pesquisar e a indagar o que pode ser a unidade em si; assim, a percepção da unidade é das que conduzem e voltam a alma à contemplação do ser.

— É certo — anuiu — que a visão da unidade possui êste poder em altíssimo grau, pois vemos a mesma coisa ao mesmo tempo una e múltipla até o infinito.

— E se assim acontece à unidade — prossegui — acontecerá o mesmo a todo número <sup>32</sup>?

— Certamente.

— Ora a logística e a aritmética versam inteiramente sôbre o número <sup>33</sup>.

— Sem dúvida.

— São, por conseguinte, ciências próprias para conduzir à verdade.

32. Todo número é, com efeito, "um sistema de mônadas, ou a progressão de uma quantidade a partir da mônada, e sua regressão também termina na mônada" (*Theonis Smyrnei expositio rerum mathematicorum ad legendum Platonem utilium*, ed. E. Hiller, pág. 18). Cf. a definição de Euclides (VII, 2): « ἀριθμός ἐστι τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος. »

33. Os matemáticos gregos distinguem a aritmética, ou ciência dos números, da logística, ou arte do cálculo. Já se perguntou se Platão observou sempre esta distinção; mas a comparação do *Górgias*, 451 b, 453 e, o *Teéteto*, 198 a (sôbre a aritmética), com o *Górgias*, 451 c, o *Cármides* 166 a, a *Política*, 259 e (sôbre a logística), não deixa dúvida a respeito (Adam, *ed. cit.*, II, pág. 113 n.).

525 b - e

— Sim, eminentemente próprias.

— São portanto, parece, das que procuramos, pois o seu estudo é necessário ao guerreiro para alinhar um exército e ao filósofo para sair da esfera do devir e alcançar a essência, sem o quê, êle jamais seria aritmético.

— É verdade.

— Mas o nosso guardião é, ao mesmo tempo, guerreiro e filósofo?

— Sem dúvida.

— Conviria pois, Glauco, prescrever tal estudo mediante uma lei e persuadir os que devem desempenhar as mais altas funções públicas a se dedicar à ciência do cálculo, não superficialmente, mas até que cheguem, pela pura inteligência, a conhecer a natureza dos números; e cultivar esta ciência, não para colocá-la a serviço das compras e vendas, como os negociantes e mercadores <sup>34</sup>, mas para aplicá-la à guerra e facilitar a conversão da alma, do mundo da geração para a verdade e a essência.

— Muito bem dito.

— E percebo agora, após ter falado da ciência dos números, quão bela e útil ela é, sob muitos aspectos, para o nosso desígnio, contanto que a estudem para conhecer e não para traficar.

— O que admira tanto nela?

— Êste poder, que acabo de mencionar, de imprimir à alma um vigoroso impulso em direção à região superior e de obrigá-la a raciocinar sôbre os números em si próprios, jamais tolerando que se introduzam em seus raciocínios números visíveis e palpáveis <sup>35</sup>. Sabes, com efeito, como agem as pessoas hábeis nesta ciência: se se tenta, no curso de uma discussão, dividir a unidade própria dita, riem-se e deixam de ouvir. Se tu a dividires, êles a multiplicarão por outro

34. Se, com efeito, estudarmos com um objetivo puramente prático, jamais compreenderemos o seu elevado alcance. Os conhecimentos que poderemos assim obter constituirão uma *arte*, porém nunca uma verdadeira ciência.

35. Distinção igual é estabelecida por Aristóteles entre os números matemáticos (μαθηματικοί) e os números sensíveis (αίσθητικοί ἢ σωματικοί). V. Bonitz: *Index Arist.* s. v. ἀριθμός.

525 e - 526 c

tanto, no temor de que ela não mais surja como una, porém como uma reunião de partes<sup>36</sup>.

— É muito certo — disse êle.

— O que achas, Glauco, que responderiam, se alguém lhes perguntasse: “Homens maravilhosos, de que números falais? Onde se encontram estas unidades, tais como vós as supondes, tôdas iguais entre si, sem a menor diferença e que não são formadas de partes?”, o que responderiam?

— Responderiam, acho eu, estar falando dêstes números que só se pode apreender pelo pensamento e que não se pode manejar de nenhuma outra forma.

— Como vês, meu amigo, tal ciência tem o ar de nos ser verdadeiramente indispensável, porquanto é evidente que obriga a alma a servir-se da pura inteligência para atingir a verdade em si.

— Sim, é notavelmente apropriada para produzir êste efeito.

— Mas já não observaste que os calculadores inatos são naturalmente prestos a compreender tôdas as ciências, por assim dizer, e que os espíritos pesados, quando exercitados e versados no cálculo, mesmo que daí não aфирam qualquer outra vantagem, ganham ao menos a de adquirir mais penetração<sup>37</sup>.

— É incontestável — disse êle.

— De resto, seria difícil, penso, encontrar muitas ciências que custem mais a aprender e a praticar do que esta.

— Certo.

— Por tôdas essas razões, não se deve negligenciá-la, porém formar nela as melhores naturezas.

— Sou de tua opinião.

36. “No ensino da aritmética, a unidade era representada por uma linha. Se o aluno, por um êrro muito natural, atribuía significação ao comprimento desta linha, e propunha dividi-la, o professor mostrava-lhe que, nos problemas aritméticos, era indiferente que a linha fôsse dividida em quatro ou multiplicada por quatro, desde que seu comprimento, grande ou pequeno, devesse representar igualmente a unidade abstrata. O *um* assim concebido é sem partes. Se o imaginamos dividido, cada parte é igual ao todo. Semelhante distinção entre a aritmética popular e a científica é claramente estabelecida no *Filebo* 56 e.” (Jowett e Campbell, *ed. cit.*, III, pág. 334.)

37. Cf. *Leis*, liv. V, 547 a, b.

526 c - 527 b

— Eis portanto — prossegui — uma primeira ciência adotada; examinemos se esta segunda, que se lhe relaciona, nos convém de algum modo.

— Qual? — perguntou êle. — É à ciência da geometria que te referes?

— A ela mesma — redargüi.

— Na medida em que se refere às operações da guerra, é evidente que nos convém; pois, para estabelecer um acampamento, tomar praças-fortes, concentrar ou desdobrar um exército e pô-lo a executar tôdas as manobras que são de uso nas batalhas ou nas marchas, o mesmo general mostrar-se-á muito superior, conforme seja ou não geômetra.

— Mas na verdade — repliquei — para isso não é necessário muita geometria e cálculo. Cumpre, pois, examinar se o forte desta ciência e suas partes mais avançadas tendem ao nosso objetivo, que é o de mostrar mais facilmente a idéia do bem. Ora, tende a êle, dizemos nós, tudo o que força a alma a voltar-se para o lugar onde reside o mais feliz dos sêres, que ela deve, de qualquer maneira, contemplar.

— Tens razão.

— Por conseguinte, se a geometria obriga a contemplar a essência, ela nos convém; se ela se detém no devir, não nos convém<sup>38</sup>.

— É nossa opinião.

— Ora, ninguém que saiba um pouco de geometria nos contestará que a natureza desta ciência é diretamente oposta à linguagem que empregam aquêles que a praticam.

— Como? — indagou.

— Trata-se seguramente de uma linguagem muito ridícula e pobre; pois é como homens da prática, tendo em vista as aplicações, que falam de quadrar, de construir sôbre uma linha, de juntar, e que pronunciam outras palavras similares, ao passo que esta ciência inteira não tem outro objeto a não ser o conhecimento.

— É perfeitamente certo.

— Não se deve, pois, concordar também com isso?

— Com o quê?

38. Para maior esclarecimento acêrca da matemática em Platão, veja o *Apêndice* I no final do volume.

527 b - e

— Que ela tem por objeto o conhecimento do que é sempre, e não do que nasce e perece.

— É fácil concordar com isso — observou; — a geometria é, com efeito, o conhecimento do que existe sempre<sup>39</sup>.

— Em consequência, meu nobre amigo, ela atrai a alma para a verdade e desenvolve nela êste espírito filosófico que eleva para as coisas de cima os olhares que inclinamos erradamente para as coisas daqui debaixo.

— Sim, ela produz êste efeito na medida do possível.

— É preciso, portanto, na medida do possível, prescrever aos cidadãos de tua Calípolis que não descurem da geometria; ela oferece, afora isso, vantagens secundárias, que não são de desprezar.

— Quais?

— As que mencionaste — respondi — e que concernem à guerra; além do mais, no que tange à melhor compreensão das outras ciências, sabemos que há uma diferença total entre quem é versado na geometria e quem não o é.

— Sim, por Zeus, total.

— Eis, portanto, a segunda ciência que prescreveremos aos jovens.

— Prescrevamo-la — aprovou êle.

— E agora, será a astronomia a terceira ciência? O que te parece?

— É o que penso; pois saber como reconhecer facilmente o momento do mês e do ano em que se está é algo que interessa não só à arte do lavrador e à arte do piloto, mas ainda, e não menos, à arte do general.

— Tu me divertes — disse eu; — pois, pareces temer que o vulgo te repreve por prescreveres estudos inúteis. Ora, importa muito, ainda que seja difícil, crer que os estudos de que falamos purificam e reavivam em cada um de nós um órgão da alma estragado e cegado pelas outras ocupações, órgão cuja conservação é mil vezes mais preciosa que a dos olhos do corpo, porquanto é só por êle que se percebe a verdade. Aos que partilham desta opinião, tuas palavras não de parecer extremamente justas; mas os que acêrca disso

39. As noções geométricas são, com efeito, imutáveis e eternas (ἀκίνητα καὶ αἰδία), e, além disso, nos iniciam no conhecimento das leis do universo.

527 e - 528 d

não têm nenhuma luz hão de achar, naturalmente, que elas nada significam; pois, afora a utilidade prática, não vêm nestas ciências quaisquer vantagens dignas de nota. Pergunta, pois, a qual dêstes dois grupos de ouvintes pretendes dirigir-te; ou, então, se não raciocinas, nem para um nem para outros, mas principalmente para ti mesmo, sem invejar entretanto a outrem o lucro que possa obter dos teus raciocínios.

— Foi resolução que adotei — respondeu: — a de falar, questionar e responder principalmente para mim.

— Então volta atrás — disse eu — pois há pouco não tomamos a ciência que segue imediatamente a geometria<sup>40</sup>.

— Como assim? — inquiriu.

— Após as superfícies tomamos os sólidos já em movimento, antes de nos ocuparmos dos sólidos em si próprios; ora, a ordem exige que, depois do que é elevado à segunda potência, passemos ao que o é à terceira, isto é, aos cubos e aos objetos que têm profundidade.

— É verdade — disse êle — mas quer me parecer, Sócrates, que esta ciência não foi ainda descoberta.

— E devido — prossegui — a duas causas: primeira, nenhuma cidade honra tais pesquisas e, sendo difíceis, trabalha-se pouco nelas; além disso, os pesquisadores carecem de um diretor, sem o qual os seus esforços hão de ser baldados. Ora, é difícil achar um e, se o achassem, no atual estado de coisas, os que se devotam a tais pesquisas alimentam demasiada presunção para lhe obedecer. Mas se uma cidade inteira cooperasse com êsse diretor e honrasse essa ciência, êles obedeceriam e os problemas apresentados por êste último, estudados com continuidade e vigor, seriam elucidados, pôsto que, mesmo agora, desprezada pelo vulgo, truncada por pesquisadores que não se prestam conta de sua utilidade<sup>41</sup>, a despeito de todos êsses óbices, e pela exclusiva força do encanto que exerce, ela efetua progressos; por isso não é surpreendente que esteja no ponto onde a vemos<sup>42</sup>.

40. O êrro cometido voluntariamente por Sócrates permite-lhe salientar, de algum modo, a ordem rigorosa das ciências.

41. Adotamos aqui a correção de Madvig e lemos ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀτιμαζόμενα καὶ κολουόμενα ὑπὸ τῶν ζητούντων κτλ., em vez de: ὑπὸ δὲ τῶν ζητούντων.

42. V. Apêndice I no final do volume.

528 d - 529 b

— Certo — concedeu — ela exerce extraordinário encanto. Mas explica-me mais claramente o que afirmavas há pouco. Punhas em primeiro lugar a ciência das superfícies ou geometria.

— Sim.

— E a astronomia imediatamente após; a seguir voltaste atrás.

— É que, na minha pressa de expor rapidamente tudo isso, recuo em vez de avançar. Com efeito, após a geometria, vem a ciência que estuda a dimensão da profundidade; mas, como até agora ela só possibilitou pesquisas ridículas, deixei-a de lado e passei à astronomia, isto é, ao movimento dos sólidos.

— É exato.

— Coloquemos pois a astronomia em quarto lugar, supondo que a ciência que ora pusemos à margem se constituirá quando a cidade dela se ocupar.

— É provável — disse êle. — Mas, visto que me reprovaste há pouco por fazer um elogio inepto da astronomia, vou louvá-la agora de maneira conforme ao ponto de vista sob o qual a encaras. É, parece-me, evidente a todos que ela obriga a alma a olhar para o alto e a passar das coisas terrenas para as coisas do céu.

— Talvez — repliquei — seja evidente a todos, salvo a mim; pois não julgo que seja assim.

— E como a julgas? — indagou.

— Da maneira como a tratam os que pretendem erigi-la em filosofia, ela faz, em minha opinião, olhar para baixo.

— O que queres dizer?

— Na verdade, não falta audácia<sup>43</sup> à tua concepção do estudo das coisas do alto! Pareces crer que um homem que olhasse os ornamentos de um teto, com a cabeça inclinada para trás, e nêle distinguisse algo, usaria, assim procedendo, de sua

43. οὐκ ἀγεννώως μοι δοκεῖς κτλ. — Sócrates diverte-se aqui com a observação atordoada de Glauco. No *Timeu* (91 d), o filósofo escarnece igualmente dos que concebem de maneira tão audaciosa as coisas do alto: “A raça dos pássaros, diz êle, providos de penas em lugar de pêlos, não é senão uma ligeira metamorfose dêstes homens sem malícia, frívolos, grandes palradores das coisas celestes, que julgam, na sua simplicidade, que possamos tomar ao testemunho da vista sólidas demonstrações”.

529 b - d

razão e não de seus olhos! Talvez, no fim de contas, sejas tu que ajuízes bem e eu estupidamente; mas não posso reconhecer outra ciência que faça olhar para cima, exceto a que tem por objeto o ser e o invisível; e se alguém tenta estudar uma coisa sensível, olhando para o alto, de bôca aberta, ou para baixo, de bôca fechada, afirmo que jamais saberá algo, pois a ciência não comporta nada de sensível, e que sua alma não olha para o alto, mas para baixo, ainda que estude deitado de costas sôbre a terra ou flutuando de dorso sôbre o mar<sup>44</sup>!

— Tens razão de me repreender; recebo apenas o que mereço. Mas como pretendias que se devia reformar o estudo da astronomia, a fim de torná-la útil a nosso desígnio?

— Eis como — contestei. — Devemos considerar os ornamentos do céu como os mais belos e os mais perfeitos objetos de sua ordem, mas, uma vez que pertencem ao mundo visível, são muito inferiores aos verdadeiros ornamentos, aos movimentos, segundo os quais a pura rapidez e a pura lentidão, no verdadeiro número, e tôdas as verdadeiras figuras, se movem em relação uma com a outra, e movem o que nelas está<sup>45</sup>; ora, estas coisas são percebidas pela inteligência e pelo pensamento discursivo, e não pela vista; ou talvez pensas o contrário?

— De modo algum.

44. Esta passagem corresponde, parece, às burlescas acusações lançadas por Aristófanes contra Sócrates, nas *Nuvens*, v. 171 segs.

45. Segundo Platão “a verdadeira astronomia, escreve Duhem (*Le Système du Monde*, tomo I, págs. 94-95), é a que, por meio do raciocínio geométrico, descobre as combinações cinemáticas simples que o Δημιουργός supremo usou a fim de produzir os complicados entrelaçamentos dos movimentos astronômicos visíveis. Êstes movimentos componentes são os únicos que merecem o nome de reais e verdadeiros”. A astronomia platônica observará as trajetórias dos astros, mas, sabendo que os dados da experiência sensível abrangem apenas diminuta parte da verdade — pois nada são exceto imagens ou reflexos — procurará reencontrar as verdadeiras trajetórias, ao passar de uma forma imperfeita, fornecida pela observação, à forma perfeita mais próxima. É pelo menos o que Sócrates parece entender quando diz mais adiante (529 d) τῇ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικίλῃ παραδείγμασι χρηστέον. Assim compreendida, esta passagem concorda com o testemunho de Simplicio (*In Arist. de Coelo*, ed. Heiberg, pág. 488): “Platão, no dizer de Sosígenes, propunha o seguinte problema aos astrônomos: que movimentos uniformes e regulares é preciso supor a fim de salvaguardar os dados da experiência relativos aos deslocamentos dos astros errantes”.

529 d - 530 d

— Cumpro, portanto — prossegui — utilizar os ornamentos do céu, como modelos no estudo das coisas invisíveis, tal como faríamos, se nos deparássemos com desenhos traçados e executados com incomparável perícia por Dédalo, ou qualquer outro artista ou pintor: mirando-os, um geômetra consideraria que são obras-primas de perfeição, mas acharia ridículo estudá-las seriamente, com o propósito de aí aprender a verdade sobre as relações de quantidades iguais, duplas ou outras.

— Com efeito, seria ridículo.

— E o autêntico astrônomo, não crês que experimentará o mesmo sentimento, ao considerar os movimentos dos astros? Pensará que o céu e o que êste encerra foram dispostos por seu criador com tôda a beleza que se possa colocar em tais obras; mas, quanto às relações do dia com a noite, do dia e da noite com os meses, dos meses com o ano, e dos outros astros com o sol, com a lua e consigo próprios, não achará absurdo acreditar que tais relações sejam sempre as mesmas e nunca variem, quando são corpóreas e visíveis, e procurar por todos os meios apreender-lhes a verdade<sup>46</sup>?

— É como penso — respondeu — agora que consegui entender-te.

— Logo — reatei — estudaremos a astronomia, assim como a geometria, por meio de problemas, e abandonaremos os fenômenos do céu, se quisermos apreender verdadeiramente esta ciência e tornar útil a parte inteligente de nossa alma, de inútil que era antes.

— Certamente — observou — prescreves com isso aos astrônomos uma tarefa muitas vezes mais difícil do que a que executam atualmente.

— E penso — acrescentei — que prescreveremos o mesmo método às outras ciências, se formos bons legisladores. Mas poderias lembrar-me ainda alguma ciência que convenha a nosso intuito?

— Não, ao menos de início.

— Entretanto, o movimento não apresenta uma única forma: há muitas outras, parece-me. Um sábio poderia talvez enumerá-las a tôdas; mas há duas que nós conhecemos.

— Quais?

46. Cf. *Timeu*, 28 a-b e 37 d.

530 d - 531 a

— Além da que acabamos de mencionar, outra que lhe corresponde<sup>47</sup>.

— Qual?

— Parece que — redargüi — assim como os olhos foram formados para a astronomia, os ouvidos o foram para o movimento harmônico, e que estas ciências são irmãs, como afirmam os Pitagóricos, e como nós, Glauco, admitimos, não é<sup>48</sup>?

— Sim.

— Como o assunto é de importância, adotaremos a opinião deles sobre êste e outros também, se fôr oportuno; mas, em todos os casos, guardaremos nosso princípio.

— Qual?

— O de velar para que nossos alunos não empreendam estudo neste gênero que permaneça imperfeito e não leve ao termo onde devem levar todos os nossos conhecimentos, como há pouco dizíamos a respeito da astronomia. Não sabes que os músicos não tratam melhor a harmonia? Aplicando-se a medir os acordes e os tons percebidos pelo ouvido, fazem, como os astrônomos, um trabalho inútil<sup>49</sup>.

— E pelos deuses! — exclamou — é de modo ridículo que falam de “frequências<sup>50</sup>” e levantam a orelha como se caçassem um som na vizinhança<sup>51</sup>; uns pretendem que entre duas notas percebem uma intermediária, que se trata do intervalo, mínimo, e que é mister tomá-lo como medida<sup>52</sup>; os outros sustentam, ao contrário, que é semelhante aos sons precedentes; uns e outros, porém, fazem o ouvido passar à frente do espírito.

47. Platão está persuadido de que a alma humana e a alma do universo são regradas pelos mesmos acordes. Daí por que sua propedêutica encontra o coroamento natural nas duas ciências da Harmonia: a astronomia e a música.

48. Sobre a teoria pitagórica dos sons, retomada aqui por Platão, v. Teon de Esmirna, ed. E. Hiller, pág. 50 segs.

49. Platão julga êste trabalho inútil porque acredita, como Heraclito, que as harmonias que o ouvido não percebe são superiores àquelas que êle percebe.

50. *πυκνώματα*: assim denominadas, diz Schneider, “propter sonorum in angusto spatio quasi confertorum frequentiam”.

51. *ὄλον ἐκ γειτόνων φωνῶν θηρευόμενοι*. — Sobre o sentido desta expressão, veja-se o *Thesaurus* de H. Estienne, ed. Hase.

52. “Havia na Grécia duas escolas rivais que ensinavam a teoria da música: 1º a escola pitagórica ou matemática que identificava cada intervalo com uma razão; 2º a escola dos músicos (*μουσικοί*) que media todos os intervalos como múltiplos ou frações do tom.” (Nota de Adam, tomo II, pág. 133.)

531 a - d

— Falas — disse eu — dêsses bravos músicos que perseguem e torturam as cordas, torcendo-as sobre cravelhas. Poderia levar mais longe a descrição e falar dos golpes de arco que êles lhes desferem, das acusações que lhes imputam, das negativas e da jactância das cordas<sup>53</sup>; mas eu a abandono e declaro que não é dêles que pretendo falar, e sim dos que nos propúnhamos há pouco interrogar sobre a harmonia; pois êles fazem o mesmo que os astrônomos: procuram números nos acordes percebidos pelo ouvido, mas não se elevam até os problemas, que consistem em indagar quais são os números harmônicos e quais não são, e de onde provém esta diferença entre êles.

— Falas — disse êle — de uma pesquisa sublime.

— Ela é útil, em todo caso, para descobrir o belo e o bem; mas desenvolvida com outro fim, é inútil.

— É o que parece — aprovou.

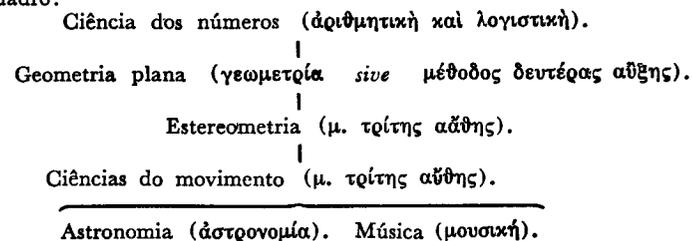
— Penso — continuei — que, se o estudo de tôdas as ciências que acabamos de percorrer<sup>54</sup> levar à descoberta das relações e do parentesco que elas têm entre si, e mostrar a natureza do laço que as une, tal estudo nos ajudará a atingir a meta que nos propusemos, e nosso esforço não será de modo algum perdido; senão, nos teremos esforçado sem proveito.

— Auguro o mesmo; porém, te referes a um trabalho bem longo, Sócrates.

— Queres dizer o trabalho do prelúdio, ou algum outro? Não sabemos que todos êstes estudos constituem apenas o

53. A imagem procede do tratamento que se infligia aos escravos culpados de falta grave.

54. A classificação das ciências ora proposta resume-se no seguinte quadro:



Notar-se-á que as ciências são alinhadas em ordem de complexidade crescente. Cada ciência, independente das posteriores, deve apoiar-se em tôdas as precedentes. Assim fica evidenciada a unidade orgânica das disciplinas da διάνοια.

531 d - 532 d

prelúdio da própria ária que se deve aprender? Pois, sem dúvida, os hábeis nestas ciências não são, a teu ver, dialéticos.

— Não, por Zeus! — declarou — com exceção de pequeníssimo número entre os que encontrei.

— Mas — perguntei — acreditas que pessoas incapazes de dar ou ouvir razões jamais possam conhecer o que afirmamos ser preciso saber?

— Não acredito, tampouco — replicou.

— Pois bem! Glauco — continuei — não é, afinal, esta ária mesma que a dialética executa? É inteligível, mas a imita o poder da vista que, como dissemos, tenta primeiro olhar os seres vivos, depois os astros e, por fim, o próprio sol. Assim, quando um homem intenta, pela dialética, sem o auxílio de nenhum sentido, mas por meio da razão, atingir a essência de cada coisa, e não se detém até que tenha apreendido pela só inteligência a essência do bem, êle alcança o termo do inteligível, assim como o outro, há pouco, alcançava o termo do visível.

— Seguramente.

— Mas como? não é isso o que chamas marcha dialética?

— Sem dúvida.

— Recorda-te — prossegui — do homem da caverna: a sua libertação das cadeias, sua conversão das sombras para as figuras artificiais e a claridade que as projeta, o seu ascenso do subterrâneo para o sol e, aí, a impotência em que se encontra de olhar os animais, as plantas e a luz do sol, que o obriga a contemplar nas águas as imagens divinas dos mesmos e as sombras do seres reais, porém não mais as sombras projetadas por uma luz que, comparada ao sol, não é por sua vez senão uma imagem, eis precisamente os efeitos do estudo das ciências que acabamos de percorrer: eleva a parte mais nobre da alma até a contemplação do mais excelente de todos os seres, assim como vimos há pouco o mais penetrante dos órgãos do corpo alçar-se à contemplação do que existe de mais luminoso no mundo material e visível.

— Admito isso assim — concedeu — embora me pareça indubitavelmente difícil admiti-lo; mas, de outro lado, parece-me, também, difícil rejeitá-lo. Entretanto, como se trata de coisas sobre as quais deveremos conversar não só hoje, mas às quais teremos de voltar muitas vezes, suponhamos que seja como

532 d - 533 c

afirmas, passemos à própria ária e estudemo-la da mesma maneira como o prelúdio. Dize-nos, pois, qual é o caráter do poder dialético, em quantas espécies êle se divide e quais são os caminhos que êle trilha<sup>55</sup>; pois êstes caminhos conduzem, aparentemente, a um ponto onde o viajante encontra o repouso para as fadigas da estrada e o têrmo de sua caminhada.

— Não mais serias, meu caro Glauco, capaz de me seguir, pois, quanto a mim, não me faltaria de modo algum boa vontade; apenas já não seria a imagem daquilo de que falamos que irias ver, porém a realidade mesma, ou ao menos tal como ela me aparece. Que seja verdadeiramente assim ou não, não é agora o momento de afirmar, mas que existe algo de parecido, pode-se assegurar, não é?

— Certamente!

— E também que o poder dialético pode sòzinho descobri-lo a um espírito versado nas ciências que acabamos de percorrer, mas que, por qualquer outra via, é impossível.

— Isso também merece ser afirmado.

— Ao menos — continuei — há um ponto que ninguém nos contestará<sup>56</sup>: é que existe outro método (além dos que acabamos de perlustar<sup>57</sup>), que tenta apreender cientificamente a essência de cada coisa. A maioria das artes ocupa-se apenas dos desejos dos homens e de seus gostos, e está inteiramente voltada para a produção e a fabricação, ou para a conservação dos objetos naturais e fabricados. Quanto às que fazem exceção, e que, como dissemos, apreendem algo da essência — a geometria e as artes que se lhe seguem — vemos que conhecem o ser apenas em sonho e que lhes será impossível ter uma visão real dêle, enquanto considerarem intangíveis as hipóteses de que se servem, por não poderem apresentar as razões destas. Pois, quando tomamos como princípio uma coisa que não conhecemos e quando compomos as conclusões e as proposições intermediárias com elementos desconhecidos, haverá um meio para que semelhante acôrdo constitua jamais uma ciência?

55. Acêra da dialética platônica, v. J. Adam, *ed. cit.*, tomo II, págs. 168-79.

56. Adotamos a interpretação de Adam. Parece, com efeito, difícil ler *ὡς* com *ἀμφισβητήσει*. É mais natural fazê-lo concordar com *ἡμῖν ... λέγουσιν*.

57. As palavras entre parênteses, necessárias ao sentido, não figuram no texto.

533 c - 534 a

— Não há nenhum — respondeu.

— O método dialético é, portanto, o único que, rejeitando as hipóteses, se eleva até o próprio princípio a fim de estabelecer sólidamente suas conclusões e que, verdadeiramente, retira pouco a pouco o olho da alma da lama grosseira onde jaz mergulhado<sup>58</sup> e o eleva à região superior, tomando por auxiliares e ajudantes desta conversão as artes que enumeramos. Demos-lhes repetidas vêzes o nome de ciências para nos conformar ao uso; mas deveriam trazer outro nome, que implicasse mais claridade do que o de opinião e mais obscuridade que o de ciência — servimo-nos algures, mais acima<sup>59</sup>, do de conhecimento discursivo. Mas não se trata, segundo me parece, de disputar sôbre os nomes, quando temos de examinar questões tão importantes como as que nos propusemos.

— Certamente não! — disse êle<sup>60</sup>.

— Bastará pois — prossegui — denominar, como anteriormente, ciência a primeira divisão do conhecimento, pensamento discursivo a segunda, fé a terceira e imaginação a quarta; compreender as duas últimas sob o nome de opinião e as duas primeiras sob o de inteligência, tendo a opinião por objeto a geração, e a inteligência, a essência; e acrescentar que o que a essência é em relação à geração, a inteligência o é em relação à opinião, a ciência em relação à fé e o conhecimento discursivo em relação à imaginação<sup>61</sup>. Quanto à correspondência dos objetos aos quais se aplicam estas relações e à divisão em dois

58. Imagem tomada à teologia órfica.

59. V. liv. VI, 511 d-e.

60. Não traduzimos as palavras: *ἀλλ' ὃ ἄν μόνον δηλοῖ πρὸς τὴν ἔξιν σαφενεῖα λέγει ἐν ψυχῇ*, um que não apresentam nenhum sentido satisfatório, e que consideramos, com J. Adam, como interpoladas (v. *ed. cit.*, tomo II, pág. 192).

61. Como a razão *ἐπιστήμη πρὸς πίστιν* não é outra coisa, sob uma expressão diferente, do que a relação *νόησις πρὸς δόξαν*, devemos ter (v. fig. 1, nota 86, liv. VI):

$$\frac{CB}{AC} = \frac{EB}{DC} = \frac{CE}{AD}$$

Tínhamos, com efeito, por hipótese:  $\frac{AD}{DC} = \frac{CE}{EB}$  donde

tiramos por composição:  $\frac{AD + DC}{DC} = \frac{CE + EB}{EB}$  ou:

534 a - d

de cada esfera, a da opinião e a do inteligível, deixemos isso, Glauco, a fim de não nos lançarmos a discussões muito mais longas do que aquelas de que acabamos de sair.

— De minha parte, adiro ao que disseste, na medida em que sou capaz de acompanhar-te.

— Chamas também dialético quem apresenta a razão da essência de cada coisa? e quem não consegue fazê-lo, não dirás que possui tanto menos inteligência de uma coisa quanto mais incapaz de apresentar a razão dela a si mesmo e a outrem?

— Como poderia recusar a dizê-lo?

— O mesmo acontece com o bem. Se um homem não pode, separando-a de tôdas as outras, definir a idéia do bem e, como num combate, abrir passagem através de tôdas as objeções, tomando a peito fundamentar as provas, não sôbre a aparência, mas sôbre a essência; se não puder avançar através de todos êsses obstáculos, à força de uma lógica infalível, não dirás de um tal homem que êle não conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, mas que, se apreende algum fantasma do bem, apreende-o pela opinião e não pela ciência, que passa a vida presente em estado de sonho e sonolência, e que, antes de acordar neste mundo, irá dormir no Hades o derradeiro sono?

— Por Zeus! direi tudo isso, e com ênfase.

— Mas se um dia devesse criar efetivamente essas crianças, que estás criando e formando na imaginação, não lhes permitirias, suponho, se fôsem destituídas de razão, como as linhas irracionais<sup>62</sup>, governar a cidade e resolver os assuntos mais importantes?

$$\frac{AC}{DC} = \frac{CB}{EB} \text{ e, permutando os extremos: } \frac{EB}{DC} = \frac{CB}{AD}$$

Mas a igualdade:  $\frac{AD}{DC} = \frac{CE}{EB}$  também fornece, por per-

mutação dos extremos:  $\frac{EB}{DC} = \frac{CE}{AD}$ . Temos portanto efe-

tivamente:  $\frac{CB}{AC} = \frac{EB}{DC} = \frac{CE}{AD}$ . O enunciado destas

razões comprova que Platão conhecia perfeitamente as propriedades das proporções que estabeleceu no livro VI, 509 d.

62. Sócrates joga aqui com o termo *ἄλογον* que, na linguagem matemática, designava as quantidades incomensuráveis entre si. Na

534 d - 535 c

— Não, com efeito — concordou.

— Tu lhes prescreverás, pois, aplicar-se particularmente a receber esta educação que deve capacitá-los a interrogar e responder da maneira mais sapiente possível.

— É o que lhes prescreverei — disse êle — de acôrdo contigo.

— Assim — continuei — creio que a dialética é de algum modo o supremo coroamento de nossos estudos, que não há outro que tenhamos o direito de lhe sobrepor, e que, enfim, terminamos com as ciências que é preciso aprender.

— Sim — respondeu êle.

— Agora te resta regular quais hão de ser os que faremos participar dêsses estudos, e de que maneira.

— Evidentemente.

— Ainda te lembras da primeira escolha que efetuamos dos chefes<sup>63</sup>, e quais foram os que elegemos?

— Como não!

— Pois bem! esteja certo de que se deve escolher homens da mesma natureza, isto é, que se deve preferir os mais firmes, os mais corajosos e, na medida do possível, os mais belos. Além do mais, cumpre buscar não só os caracteres nobres e fortes, como ainda disposições apropriadas à educação que lhes pretendemos dar.

— Especifica quais sejam estas disposições.

— Precisam ter, bem-aventurado amigo, penetração para as ciências e facilidade para aprender; pois a alma desanima bem mais nos pesados estudos do que nos exercícios ginásticos: o trabalho lhe é mais sensível, porque é dela sòmente e o corpo não o compartilha, de maneira alguma.

— É verdade — confirmou.

— Faz-se mister, portanto, que o homem por nós procurado tenha memória, constância inabalável e amor a todo tipo de labor. De outro modo, julgas que êle consentiria em impor-se, afora os trabalhos do corpo, tantos estudos e exercícios?

— Êle só consentirá — respondeu — se fôr felizmente dotado em todos os aspectos.

— A falta que se comete atualmente — retomei — e que é causa do desprezo que incide sôbre a filosofia, prende-se,

época em que Platão compôs *A República*, o estudo destas quantidades estava, por assim dizer, na ordem do dia no mundo erudito.

63. No livro III, 412 b segs.

535 c - 536 b

como já dissemos antes, ao fato de se entregarem a êste estudo pessoas indignas dêle; com efeito, não deveriam empreendê-lo talentos bastardos, mas tão-sòmente talentos autênticos.

— Como entendes isso? — indagou.

— Em primeiro lugar, quem deseja dedicar-se-lhe não deve claudicar no amor pelo trabalho, isto é, ser laborioso na metade da tarefa e preguiçoso na outra, o que é o caso do homem que ama a ginástica, a caça, e devota-se com zêlo a tôdas as fainas corporais, mas não sente o mínimo gôsto pelo estudo, pela discussão, pela pesquisa, e detesta todo trabalho dêste gênero. Claudica também aquêle cujo amor pelo trabalho se dirige ao lado oposto.

— Nada mais verdadeiro.

— E da mesma forma, no respeitante à verdade, não consideraremos estropiada a alma que, odiando a mentira voluntária e não podendo suportá-la sem repugnância em si própria, ou sem indignação nos outros, admite facilmente a mentira involuntária, e que, colhida em flagrante delito de ignorância, não se indigna contra si própria, mas se espoja nesta ignorância qual um porco na lama<sup>64</sup>.

— De fato — concedeu êle.

— E relativamente à temperança — prossegui — à coragem, à grandeza d'alma e a tôdas as partes da virtude, não se deve despender menos atenção em discernir o bastardo do bem-nascido. Por não saberem distingui-los, os particulares e os Estados não se apercebem que tomam, cada vez que lhes acontece recorrer a ofícios dêste gênero, aquêles como amigos, êstes como chefes, a pessoas claudicantes e bastardas.

— Isso é mais do que comum.

— Tomemos, portanto, cuidadosamente nossas precauções contra todos êsses erros. Se aplicarmos aos estudos e aos exercícios desta importância apenas homens bem conformados de corpo e alma, a própria justiça não há de ter exprobração alguma a nos fazer, e manteremos o Estado e a constituição; mas, se aplicarmos aos referidos trabalhos indivíduos indignos, sobrevirá o contrário, e cobriremos a filosofia de ridículo ainda maior.

64. O homem, que não está animado do desejo de instruir-se, que prefere a paz factícia da ignorância aos azares da pesquisa e da descoberta, deve ser considerado um mentiroso involuntário, pois êle próprio é vítima da mentira que nutre dentro d'alma.

536 b - 537 a

— Seria realmente vergonhoso — disse êle.

— Sem dúvida, mas quer me parecer que neste momento eu também me torno ridículo<sup>65</sup>.

— No quê? — inquiriu êle.

— Esquecia que nos entregamos a um simples jôgo e elevei um pouco demais o tom. Mas, enquanto falava, lancei os olhos sôbre a filosofia e, vendo-a achincalhada de maneira indigna, creio que me exaltei, quase tomado de cólera, e que falei contra os culpados com excessiva vivacidade.

— Não, por Zeus! — contestou — não é a opinião de teu ouvinte.

— Mas é a do orador — repliquei. — Seja como fôr, não esqueçamos que, em nossa primeira escolha, elegemos velhos, e que isso agora não será possível; pois não se deve crer em Sólon<sup>66</sup>, quando êle afiança que um velho pode aprender muitas coisas: é menos capaz de aprender do que de correr; as grandes e múltiplas lides são assunto de jovens.

— Necessariamente.

— A aritmética, a geometria e tôdas as ciências que devem servir de preparo à dialética serão, pois, ensinadas a nossos alunos desde a infância, mas tal ensino será ministrado sob forma isenta de coação<sup>67</sup>.

— Por que assim?

— Porque o homem livre nada deve aprender como escravo; com efeito, ainda que os exercícios corporais sejam praticados por coação, nem por isso o corpo não se sentirá pior, mas as lições que se introduzem à fôrça na alma não permanecem nela, de forma alguma.

— É verdade.

— Assim, pois, excelente homem, não uses de violência na educação dos filhos, mas procede de modo que se instruem

65. Sócrates por certo deseja manter um tom de boa companhia, mas o pesar que êle exprime aqui é evidentemente irônico, pois quem poderia achá-lo ridículo, a não ser êsses homens "sérios e práticos" que zombam de um passatempo cuja parada é a verdade?

66. "Eu envelheço, mas aprendo sempre muitas coisas." (Sólon, frag. 18. *Poet. lyr. Br.*, ed. Bergk.)

67. Cumpre não esquecer que Platão legisla aqui apenas para uma elite naturalmente dotada do amor à ciência e do gôsto pelo trabalho.

537 a - d

brincando: poderás por êste meio discernir melhor os pendores naturais de cada um.

— Tais palavras são razoáveis.

— Ainda te lembras — indaguei — do que dissemos mais acima: que era preciso conduzir os filhos à guerra, montados em cavalos, como espectadores, e, quando fôsse possível sem maior perigo, aproximá-los da refrega e fazê-los provar sangue, como a cães novos?

— Lembro-me disso — respondeu.

— Em todos êsses trabalhos — continuei — êsses estudos e êsses alarmes, aquêle que se mostrar constantemente o mais ágil, hás de colocá-los num grupo à parte.

— Com que idade?

— Quando concluírem o curso obrigatório de exercícios gímnicos; pois êste tempo de exercícios, que durará de dois a três anos<sup>68</sup>, não poderá ser empregado em outra coisa, já que a fadiga e o sono são inimigos do estudo; além disso, uma das provas, e não a menor, consistirá em observar como cada um se comporta nos exercícios ginásticos.

— Certamente.

— Após êsse tempo, os escolhidos entre os jovens que tenham chegado aos vinte anos, obterão distinções mais honrosas do que os outros e se lhes apresentarão reunidas em conjunto as ciências que, na infância, estudaram sem ordem, a fim de que abranjam num golpe de vista as relações destas ciências entre si e com a natureza do ser.

— Com efeito — disse êle — só um conhecimento assim se fixa sólidamente na alma em que entra.

— Oferece também excelente meio de distinguir o espírito apto à dialética do que não o é: o espírito sinóptico é dialético, os outros não o são.

— Sou de teu parecer.

— É portanto algo que deverás examinar — reatei — e aos que, com as melhores disposições nesse sentido, forem sólidos nas ciências, sólidos na guerra e nos demais trabalhos prescritos pela lei, a êsses, quando completarem trinta anos, deverás retirá-los do número de moços já escolhidos, para lhes

68. Como em Atenas, onde os jovens prestavam o serviço militar de dezoito a vinte anos.

537 d - 538 c

conceder as maiores honras, e procurar, experimentando-os pela dialética, quais são os que, sem ajuda dos olhos ou de qualquer outro sentido, podem alçar-se até o próprio ser, pela exclusiva força da verdade; e esta é uma tarefa que requer muita atenção, meu camarada.

— Por quê? — indagou.

— Não notaste — contestei — o mal que atinge a dialética de nossos dias e os progressos que êle faz<sup>69</sup>?

— Que mal?

— Os que a ela se dedicam — esclareci — estão cheios de desordem.

— É bem verdade.

— Mas crês que haja nisso algo de surpreendente e não os desculpas?

— Em que são desculpáveis?

— Encontram-se no caso — expliquei — de um filho suposto que, criado no seio da riqueza, em uma família numerosa e nobre, entre uma multidão de aduladores, se apercebesse, em se tornando homem, não ser filho dos que se dizem seus pais, sem poder reencontrar os seus verdadeiros pais. És capaz de adivinhar os sentimentos que experimentaria em relação aos aduladores e aos pretensos pais, antes de tomar conhecimento da suposição e depois de inteirado dela? Ou queres ouvir, neste particular, a minha previsão?

— Quero realmente — afirmou.

— Prevejo, pois, que dedicará primeiro mais respeito ao pai, à mãe e aos parentes supostos do que aos aduladores, que os negligenciará menos, caso se vejam em necessidade, que estará menos propenso a lhes faltar em atos e palavras, que lhes desobedecerá menos, no principal, do que a seus aduladores, enquanto ignorar a verdade.

— É provável.

— Mas quando souber a verdade, prevejo que o respeito e as ações diminuirão para com os pais e aumentarão para com os aduladores, que obedecerá a êstes bem mais do que antes, que regulará a conduta segundo os seus conselhos e viverá abertamente na companhia dêles, ao passo que não se

69. Platão compreende perfeitamente o perigo que apresenta o estudo da dialética, quando alguém o aborda de maneira prematura e sem uma sólida formação prévia.

538 c - 539 a

preocupará absolutamente com o pai e os parentes supostos, a menos que seja de uma índole muito boa.

— Tudo se passará como dizes; mas como se aplica esta comparação aos que se entregam à dialética?

— Eis como: desde a infância temos máximas sôbre a justiça e a honestidade; fomos por elas formados como por nossos pais; obedecemos-lhes e respeitamo-las.

— Com efeito.

— Ora, opostas a estas máximas, existem práticas sedutoras que lisonjeiam nossa alma e a atraem, mas não persuadem os homens um pouco sábios, que honram as máximas paternas e lhes obedecem.

— É verdade.

— Pois bem! que venha alguém perguntar a um homem assim disposto: o que é o honesto? E quando houver respondido o que aprendeu do legislador, que o refute repetidas vezes e de diversas maneiras, que o obrigue a pensar que tudo quanto considera como tal é tão honesto como desonesto; que faça o mesmo no tocante ao justo, ao bom e a todos os princípios que êle mais honra; depois disso, diz-me, como há de se comportar êle em face dêsses princípios com referência ao respeito e à submissão?

— Necessariamente não mais os respeitará nem lhes obedecerá da mesma maneira <sup>70</sup>.

— Mas — continuei — quando não mais acreditar, como antes, que êstes princípios sejam dignos de respeito e aparentados à sua alma, sem ter, entretanto, descoberto os verdadeiros princípios, pode ocorrer que chegue a outro gênero de vida, exceto o que o lisonjeia?

— Não, não pode — respondeu.

— Vê-lo-emos, penso, tornar-se rebelde às leis, de submisso que era.

— Necessariamente.

— Nestas condições, é mais do que natural o que acontece às pessoas que se aplicam assim à dialética e, como disse faz pouco, elas merecem que as perdoemos.

70. Se o conhecimento da verdade fôr a condição mesma da virtude o ceticismo, como a ignorância, só pode constituir fonte de vícios e desordens.

539 a - e

— E que as lastimemos — acrescentou.

— A fim de não expor a tal compaixão os teus homens de trinta anos, não cumpre adotar tôdas as precauções possíveis antes de dedicá-los à dialética?

— Sim, por certo — confirmou êle.

— Ora, não é precaução importante impedi-los de provar a dialética enquanto são jovens? Decerto notaste, suponho, que os adolescentes, uma vez que tenham provado a dialética, abusam dela e convertem-na em jôgo, utilizando-a para contradizer incessantemente, e que, imitando os que os refutam, refutam os outros, por seu turno, e se comprazem, como cães novos, em puxar e estraçalhar pelo raciocínio todos os que se lhes aproximam <sup>71</sup>.

— Sim, isso lhes dá um prazer maravilhoso.

— Após refutar muitas vezes os outros, e terem sido êles próprios muitas vezes refutados, deixam rapidamente de acreditar em tudo que acreditavam antes; e, por aí, êles próprios e a filosofia inteira ficam desacreditados perante a opinião pública.

— Nada mais verdadeiro.

— Um homem mais idoso, porém, não quererá cair em semelhante mania, imitará a quem deseja discutir e pesquisar a verdade, de preferência a quem se diverte e objeta por prazer; êle próprio será mais comedido e tornará a profissão filosófica mais honrosa, em vez de rebaixá-la.

— É exato — disse.

— E não era o mesmo espírito de cautela que nos fazia dizer precedentemente que só deviam ser admitidos nos exercícios da dialética os caracteres ordenados e firmes, e que não se podia permitir, como hoje, que se lhe aproximasse o primeiro recém-vindo, sem nenhuma disposição para ela?

— Sim — respondeu.

— Logo, o estudo da dialética, se a êle nos entregamos sem descanso e com ardor, com exclusão de qualquer outro trabalho, tal como procedemos com os exercícios do corpo, não exigirá mais do que o duplo dos anos consagrados a êstes últimos.

— Queres dizer seis ou quatro anos? — perguntou.

71. Cf. *Filebo* 15 d e *Fédon*, 90 c.

539 e - 540 c

— Pouco importa — contestei — põe cinco anos. Depois disso farás com que desçam de nôvo à caverna, forçando-os a cumprir os serviços militares e tôdas as funções próprias aos jovens, a fim de, no concernente à experiência, não ficarem atrasados em relação aos outros. E deverás prová-los no exercício destas funções, para verificar se, atraídos de todos os lados pela tentação, permanecem firmes ou deixam-se abalar.

— E que prazo fixas para isso?

— Quinze anos — respondi. — E quando houverem chegado à idade de cinqüenta anos<sup>72</sup>, os que tiverem saído sãos e salvos destas provas e se tiverem distinguido em tudo e de tôda maneira, na conduta e nas ciências, deverão ser levados ao têrmo e compelidos a elevar a parte brilhante de suas almas ao ser que dispensa luz a tôdas as coisas; e quando tiverem contemplado o bem em si, hão de utilizá-lo como modêlo para regular a cidade, os particulares e suas próprias pessoas, cada um por seu turno, durante o resto da vida; passarão a maior parte do tempo no estudo da filosofia, mas, quando lhes tocar a vez, aceitarão penar nas tarefas de administração e govêrno por amor à cidade, encarando-as, não como nobre ocupação, porém como dever indispensável; e, assim, após terem formado incessantemente homens que se lhes assemelhem, a fim de lhes legar a guarda do Estado, irão habitar as ilhas dos Bem-aventurados. A cidade devotar-lhes-á monumentos e sacrificios públicos, a título de *daimon*, se a Pítia o permitir, do contrário, a título de almas bem-aventuradas e divinas.

— São realmente belos, Sócrates — exclamou — os governantes que acabas de modelar como um esculptor!

— E as governantes também, Glauco — adicionei; — pois não creias que o que disse se aplica mais aos homens do que às mulheres, refiro-me às que possuem aptidões naturais suficientes.

— Tens razão — confessou — se tudo deve ser igual e comum entre elas e os homens, como estabelecemos<sup>73</sup>.

72. Heraclito nos informa que a lei proibia os Calcidianos de exercer uma magistratura ou uma embaixada antes dos cinqüenta anos de idade (*Fr. Hist. Gr. II*, pág. 222). Mas, em geral, tais condições de idade eram raramente impostas nos Estados gregos.

73. No livro V, 451 c e segs.

540 d - 541 b

— Pois bem! — continuei — vós me concedeis agora que os nossos projetos referentes ao Estado e à constituição não representam meros anseios; que a sua realização é difícil, mas possível de uma certa maneira, e só dessa que foi dita, a saber, quando os verdadeiros filósofos, vários ou um só<sup>74</sup>, tornados senhores de um Estado, desprezarem as honras que hoje são procuradas, considerando-as indignas de um homem livre e desprovidas de todo valor, e fizerem, ao contrário, o maior caso do dever e das honras que constituem a sua recompensa e, encarando a justiça como a coisa mais importante e a mais necessária, servindo-a e trabalhando em prol de seu desenvolvimento, organizarem a cidade de conformidade às suas leis?

— Como? — indagou.

— Todos os que — respondi — houverem, na cidade, ultrapassado a idade de dez anos, êles relegarão aos campos e, tendo subtraído os filhos à influência dos costumes atuais, que são a de seus pais, hão de educá-los segundo os seus próprios costumes e seus próprios princípios, que são aquêles que há pouco expusemos. Não será êste o meio mais rápido e mais fácil<sup>75</sup> de estabelecer um Estado provido da constituição de que falamos, de fazê-lo venturoso e de assegurar as maiores vantagens ao povo em cujo seio êle se tenha formado?

— Sim, certamente; e me parece, Sócrates, que mostraste de fato como há de se realizar, se é que um dia se realizará.

— Já não dissemos o suficiente sôbre tal Estado e sôbre o homem que se lhe assemelha? É, com efeito, fácil ver qual deve ser êste homem, segundo os nossos princípios.

— Sim — aprovou — e, como afirmas, o assunto me parece esgotado<sup>76</sup>.

74. O melhor govêrno é, com efeito, aristocrático ou monárquico V. liv. IV, 445 d.

75. Preconizando esta medida, ou, mais exatamente, êste expediente, Sócrates pretende livrar-se de uma vez por tôdas de um problema que bem sabe ser fértil em dificuldades.

76. Com o livro VII termina a parte pròpriamente construtiva da *República*. Platão ocupar-se-á agora em provar a excelência da cidade que fundou em imaginação, opondo-lhe as cidades decaídas e estudando, simultâneamente, os caracteres humanos que lhes correspondem.

## LIVRO VIII

Est. II p. 543 a - d

— **SEJA**, estamos portanto de acôrdo, Glauco, que a cidade que aspira a uma organização perfeita deve admitir a comunidade das mulheres, a comunidade dos filhos e da educação inteira, assim como a das ocupações em tempo de guerra e em tempo de paz, e reconhecer como reis os que se mostrarem melhores como filósofos e como guerreiros.

— Estamos de acôrdo — anuiu.

— Concordamos também<sup>1</sup> que, após sua instituição, os chefes hão de conduzir e instalar os soldados em casas tais como descrevemos, onde ninguém terá nada de próprio e que serão comuns a todos. Além da questão do alojamento, regulamos, se ainda te lembras, a dos bens que poderão possuir.

— Sim, lembro-me; pensamos que não deviam possuir nada do que possuem os guerreiros de hoje, mas que, como atletas guerreiros e guardiães, recebendo cada ano dos outros cidadãos, por salário de sua guarda, o necessário à subsistência, deviam cuidar de sua própria segurança e da do resto da cidade.

— É exato — confirmei. — Ora bem! visto que terminamos com esta questão, lembremo-nos a partir de que ponto nos desviamos para cá, a fim de retomar o nosso caminho inicial.

— Não é difícil — replicou; — com efeito, após esgotar tudo quanto se refere ao Estado, pronunciavas quase as mesmas palavras que agora, dizendo que estabelecias como bom o Estado que acabavas de descrever<sup>2</sup>, e o homem que se lhe assemelha, e isto, segundo parece, embora pudesses falar-nos de um Estado e um homem ainda mais belos. Mas, acres-

1. V. liv. III, 415 d e segs.

2. No livro V, 449 a.

544 a - d

centavas, as demais formas de govêrno são defeituosas, se aquela fôr boa. Dentre essas outras formas, na medida em que me recordo, distinguias quatro espécies, dignas de atenção e cujos defeitos importava ver, concomitantemente aos dos homens que se lhes assemelham, a fim de que, depois de tê-los examinado e reconhecido o melhor e o pior, estivéssemos em condição de julgar se o melhor é o mais feliz e o pior o mais infeliz, ou se acontece de outro modo. E quando eu te perguntava quais eram essas quatro formas de govêrno, Polemarco e Adimanto nos interromperam e te empenhaste na discussão que nos trouxe até aqui.

— Tu te lembras disso muito exatamente — observei.

— Assim pois, faz como os lutadores<sup>3</sup>: dá-me de nôvo a mesma posição e, visto que coloco a mesma questão, tenta dizer o que ias então responder.

— Se eu puder.

— Desejo saber quais são os quatro governos de que falas.

— Não é difícil satisfazer-te — respondi — pois os governos a que me refiro são conhecidos. O primeiro, e o mais louvado, é o de Creta e de Lacedemônia<sup>4</sup>; o outro, que se louva apenas em segundo lugar, é chamado oligarquia: é um govêrno repleto de vícios sem número; oposta a este último, segue-se a democracia; enfim, a nobre tirania, que prevalece sôbre todos os outros e que é a quarta e derradeira doença do Estado. Conheces um outro govêrno passível de figurar numa classe muito distinta? As soberanias hereditárias, os principados venais<sup>5</sup> e alguns outros governos semelhantes constituem, de alguma maneira, tão-somente formas intermediárias que encontraríamos tanto entre os bárbaros como entre os gregos.

3. "Os lutadores tinham o costume, diz o Escoliasta, quando caíam juntos, de assumir, uma vez reerguidos, a atitude que apresentavam antes da queda." É o que se chamava *dar a mesma posição*.

4. Ao tempo de Platão, os melhores espíritos admiravam a forte disciplina que mantiveram, em Esparta, as instituições de Licurgo. V. o *Hípias Maior*, 283 e; as *Leis*, 692 c, e c. Xenofontes, *Constituição da Lacedemônia*, *Memoráveis*, III, 5, 15, IV, 3, 15; Isócrates, *Panatenáica*, 108 segs., 200 segs., 216 segs.

5. Como Cartago, por exemplo. V. Aristóteles, *Política* B. 11. 1273 a.

544 d - 545 c

— Com efeito, citam-se muitas, e estranhas — disse êle.

— Sabes portanto — perguntei — que há tantas espécies de caracteres quantas formas de govêrno? Ou crês que estas formas venham dos carvalhos e das rochas<sup>6</sup> e não dos costumes dos cidadãos, que arrastam consigo todo o resto para o lado a que elas pendem?

— Não — replicou; — elas não podem vir de outra parte senão daí.

— Se há, pois, cinco espécies de cidades, os caracteres da alma, nos indivíduos, também hão de ser em número de cinco.

— Sem dúvida.

— O que corresponde à aristocracia, nós já descrevemos e dissemos com razão que é bom e justo.

— Sim, já o descrevemos.

— Não é preciso, depois disso, passar em revista os caracteres inferiores: primeiro, o que ama a vitória e o honor, formado segundo o modelo do govêrno da Lacedemônia, seguindo-se o oligárquico, o democrático e o tirânico? Uma vez reconhecido qual o mais injusto, opô-lo-emos ao mais justo, e poderemos então arrematar nosso exame, e verificar como a pura justiça e a pura injustiça atuam, respectivamente, sôbre a felicidade ou infelicidade do indivíduo, a fim de trilhar a via da injustiça, se nos deixarmos convencer por Trasímaco, ou a da justiça, se cedermos às razões que já se manifestam em seu favor.

— Perfeitamente — assentiu — é assim que se deve fazer.

— E como principiamos<sup>7</sup> por examinar os costumes dos Estados antes de examinar os dos particulares, por ser êste método mais claro, não cumpre agora considerar primeiro o govêrno do honor (como não disponho de nome corrente para lhe conferir, denominá-lo-ei *timocracia* ou *timarquia*), e passar, em seguida, ao exame do homem que se lhe assemelha e depois ao da oligarquia e do homem oligárquico; daí dirigir os nossos olhares para a democracia e o homem democrático; enfim, em quarto lugar, vir a considerar a cidade tirânica, bem

6. Locução proverbial haurida em Homero e Hesíodo, *Iltada* XXII, v. 120, *Odisséa* XIX, v. 163, *Teogonia*, v. 35.

7. No livro II, 368 e.

545 c - 546 b

como a alma tirânica, e tentar julgar com conhecimento de causa a questão que nos propusemos?

— Seria proceder com ordem a êsse exame e a êsse julgamento.

— Pois bem!, — continuei — tentemos explicar de que maneira se efetua a passagem da aristocracia à timocracia. Não é uma verdade elementar que tôda mudança de constituição vem da parte que detém o poder, quando a discórdia se eleva entre os seus membros, e que, enquanto ela estiver de acôrdo consigo mesma, por menor que seja, será impossível abalá-la?

— Sim, de fato é assim.

— Como então, Glauco, será abalada a nossa cidade? por onde há de se introduzir, entre os auxiliares e os chefes, a discórdia que levantará cada um dêsses corpos contra o outro e contra si próprio? Queres que, a exemplo de Homero, conjuremos as Musas a nos dizer *como a discórdia sobrevém pela primeira vez*<sup>8</sup>? Admitiremos que, brincando e divertindo-se conosco, como se fôssemos crianças, elas falem, como se as suas palavras fôssem sérias, no tom relevante da tragédia.

— Como?

— Pouco mais ou menos assim: é difícil que um Estado constituído como o vosso se altere; mas, como tudo o que nasce está sujeito à corrupção, êste sistema de govêrno não durará eternamente, mas se dissolverá, e eis como. Há, não só quanto às plantas arraigadas na terra, como ainda aos animais que vivem à superfície delas, recorrência de fecundidade ou de esterilidade que afetam a alma e o corpo. Estas recorrências produzem-se quando as revoluções periódicas encerram as circunferências dos círculos de cada espécie, circunferências curtas para as que têm vida curta e longas para as que têm vida longa<sup>9</sup>. Ora, por hábeis que sejam os chefes da cidade que haveis educado, nem por isso conseguirão, pelo cálculo unido à experiência, que as gerações sejam boas ou não ocorram; estas coisas hão de lhes escapar e êles engendrarão

8. Alusão ao começo da *Iltada*.

9. Estas circunferências medem, para cada espécie, o tempo de gestação. Sôbre a relação dêste tempo com a duração da vida dos indivíduos da espécie, v. Aristóteles, *Probl.* X, 9. 891 b.

546 b - 547 b

filhos quando não deveriam fazê-lo. Para as gerações divinas, há um período abrangido por um número perfeito; para as dos homens, ao contrário, é o primeiro número<sup>10</sup> no qual os produtos das raízes pelos quadrados — compreendendo três distâncias e quatro limites — dos elementos, que fazem o semelhante e o dessemelhante, o crescente e o decrescente, estabelecem entre tôdas as coisas relações racionais. O fundo epítrito dêesses elementos, unido ao número cinco, e multiplicado três vêzes, fornece duas harmonias: uma expressa por um quadrado cujo lado é múltiplo de cem, e outra por um retângulo construído, de uma parte, sôbre cem quadrados das diagonais racionais de cinco, diminuídos cada uma de uma unidade, ou das diagonais irracionais, diminuídos de duas unidades, e, de outra, sôbre cem cubos de três. É êsse número geométrico todo que comanda os bons e os maus nascimentos<sup>11</sup>, e, quando vossos guardiães, desconhecendo-o, unirem moços e môças extemporaneamente, os filhos nascidos de tais casamentos não serão favorecidos pela natureza, nem pela fortuna. Seus predecessores hão de pôr os melhores à testa do Estado; mas, como são indignos disso, tão logo cheguem aos cargos de seus pais, começarão por nos negligenciar, embora guardiães, não apreciando como conviria primeiro a música e depois a ginástica. Assim tereis uma nova geração menos cultivada. Daí sairão chefes pouco apropriados para velar pelo Estado, e que não saberão discernir nem as raças de Hesíodo, nem vossas raças de ouro, de prata, bronze e de ferro. Vindo, portanto, o ferro a misturar-se à prata e o bronze ao ouro, resultará destas misturas uma falta de conveniência, de regularidade e de harmonia, falta que, em tôda parte onde surge, engendra sempre a guerra e o ódio. Tal é a origem que é preciso consignar à discórdia, onde quer que se declare.

— Reconhecemos — disse êle — que as Musas responderam bem.

— Necessariamente — observei — já que são Musas.

— Pois bem! — indagou — que dizem elas depois disso?

— Uma vez formada a divisão — prossegui — as duas raças de ferro e de bronze aspiram a enriquecer-se e a adquirir

10. Vide Apêndice II, no final do volume.

11. No primeiro ciclo (divino) o número é mais especialmente κύριος ἀμεινόνων γενέσεων, e no segundo (humano) κ. χειρόνων γ.

547 b - 548 a

terras, casa, ouro e prata, enquanto as raças de ouro e prata, não sendo desprovidas, mas ricas por natureza<sup>12</sup>, tendem à virtude e à manutenção da antiga constituição. Após muitas violências e lutas, é acordado partilhar e apropriar as terras e as casas; e, os que antes guardavam os seus concidadãos como homens livres, amigos e provedores, os assujeitam, tratam-nos como periecos e servidores<sup>13</sup>, continuando a ocupar-se êles próprios da guerra e da guarda dos outros.

— Sim — disse êle — parece-me que daí é que vem esta alteração.

— Muito bem! — perguntei — um tal govêrno não ocupará o meio, entre a aristocracia e a oligarquia?

— Sim, certamente.

— É assim que se fará a alteração. Mas que há de ser a forma do nôvo govêrno? Não é evidente que imitará, de um lado, a constituição anterior e, de outro, a oligarquia, mas que terá também algo que lhe será próprio<sup>14</sup>?

— Sim — declarou.

— Pelo respeito aos magistrados, pela aversão dos guerreiros à agricultura, às artes manuais e às outras profissões lucrativas, pelo estabelecimento do repasto em comum e pela prática dos exercícios ginásticos e militares, por todos êsses traços, não lembrará a constituição precedente?

— Sim.

— Mas o temor de elevar os sábios às magistraturas, porque os disponíveis não mais serão simples e firmes, porém de natureza mesclada; o pendor pelos caracteres irascíveis e menos complicados, feitos mais para a guerra do que para a paz; a estima de que hão de gozar os ardis e os estratagemas guerreiros; o hábito de ter sempre armas na mão; a maioria dos traços dêesse gênero não lhes serão peculiares?

— Sim.

12. A verdadeira riqueza é, com efeito, a da alma. Cf. *Fedro* 279 c. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν.

13. Encontravam-se periecos não só em Esparta, mas também em Creta e na Tessália. Êles formavam uma classe superior à dos servidores propriamente ditos (οἰκέται), os quais se ocupavam sobretudo dos trabalhos mais rudes da casa.

14. Nesta descrição geral do govêrno tímárquico, podemos comparar as descrições históricas que Aristóteles, na *Política* (B, 9, 10), fornece das constituições de Creta e de Esparta,

548 a - d

— Tais homens serão ávidos de riquezas, como os cidadãos dos Estados oligárquicos<sup>15</sup>; hão de adorar ferozmente, na sombra, o ouro e a prata, pois contarão armazéns e tesouros particulares, onde guardarão ocultas riquezas, bem como habitações cercadas de muros<sup>16</sup>, verdadeiros ninhos privados, nos quais despenderão largamente para as mulheres<sup>17</sup> e para quem bem lhes parecer.

— Isso é verdade — disse êle.

— Serão, portanto, avaros com o dinheiro, porque o veneram e não o possuem à luz do dia e, além disso, pródigos com o bem de outrem, para satisfazerem as paixões. Colherão os prazeres em segrêdo e, como crianças sob os olhares do pai, furtar-se-ão aos olhares da lei: consequência de uma educação baseada, não na persuasão, mas na coerção, onde se descursa a verdadeira Musa, a da dialética e da filosofia, e se faz mais caso da ginástica do que da música.

— É realmente a descrição — concedeu — de um govêrno misturado de bem e de mal.

— É de fato misturado — prosseguiu; — não tem uma única característica que seja perfeitamente distinta e isso porque nêle só domina o elemento irascível: é a ambição e o amor às honras.

— Com tôda certeza.

— Tais seriam, pois, a origem e o caráter dêste govêrno. Fiz dêle apenas um esbôço, e não uma pintura pormenorizada, porque basta para o nosso intuito conhecer através dêste esbôço o homem mais justo e o homem mais injusto, e porque, ademais, constituiria tarefa interminavelmente longa descrever, sem nada omitir, tôdas as constituições e todos os caracteres.

— Tens razão — reconheceu.

15. A avareza dos espartanos era proverbial. V. a êste respeito os testemunhos citados por Susemihl e Hicks, na sua edição da *Política* de Aristóteles, tomo I, pág. 299 n.

16. περιβόλους οικήσεων. — Platão lembra-se aqui da Lacedemônia, onde as casas dos cidadãos, mais amplas que as de Atenas, situavam-se nos arredores da cidade, quando no campo, isoladas umas das outras e cercadas de muros. V. Walter Pater, *Plato and the Platonism*, cap. VIII, *Lacedemon*, pág. 190; trad. francesa de Jan-kélévitch, pág. 248.

17. Aristóteles relata que as mulheres espartanas viviam em extrema licença e entregavam-se a todos os prazeres (*Polít.*, B, 9. 1269 b).

548 d - 549 c

— Agora, qual é o homem que corresponde a êste govêrno, como se forma êle e qual o seu caráter?

— Imagino — disse Adimanto — que deve parecer-se com Glauco aqui presente, ao menos na ambição.

— Talvez por aí — repliquei — mas quero crer que pelos seguintes traços a sua natureza difere da de Glauco.

— Quais?

— Êle deve ser mais presunçoso e mais alheio às Musas, embora as ame, comprazendo-se em ouvir, mas não sendo de modo algum orador<sup>18</sup>. Com os escravos, tal homem mostrar-se-á duro, em vez de desprezá-los<sup>19</sup>, como procede quem recebeu boa educação; será brando com os homens livres e muito submisso aos magistrados; cioso de chegar ao comando e às honras, pretenderá recebê-los, não por sua eloquência, nem por outra qualidade do mesmo gênero, mas por suas lides guerreiras e talentos militares, e será apaixonado pela ginástica e pela caça.

— É realmente o caráter que corresponde a esta forma de govêrno.

— Um homem — acrescentei — poderá de fato, na mocidade, desprezar as riquezas, porém quanto mais idoso ficar, mais há de amá-las, porque a sua natureza o leva à avareza e porque a sua virtude, privada do seu melhor guardião, não é pura.

— Qual é êsse guardião? — perguntou Adimanto.

— A razão — respondi — aliada à música; só ela, uma vez estabelecida na alma, aí remanesce a vida tôda como mantenedora da virtude<sup>20</sup>.

— Bem dito.

— Tal é o jovem ambicioso, imagem da cidade timocrática.

— Certamente.

— Êle se forma — continuei — pouco mais ou menos da seguinte maneira. É às vêzes filho de um homem de bem,

18. Cf. *Hípias Maior*, 285 d.

19. Êste "desprêzo" do homem bem educado com respeito aos escravos não é, afinal de contas, senão o justo sentimento de sua superioridade moral, sentimento que o homem timocrático não poderia experimentar.

20. Cf. liv. VI, 497 c e liv. VII, 531 e.

549 c - 550 b

residente numa cidade mal governada, que foge das honras, dos cargos, dos processos e de todos os estorvos do gênero, e que consente na mediocridade a fim de não ter aborrecimentos.

— E como se forma êle?

— Primeiro — redargüi — ouve a mãe queixar-se que o marido não pertence ao número dos magistrados, o que a diminui perante as outras mulheres; que ela o vê com pouquíssima pressa de enriquecer, não sabendo lutar nem manejar a invectiva, seja em particular ante os tribunais, seja em público na Assembléa, indiferente a tudo em semelhante matéria; que ela percebe estar êle sempre ocupado consigo mesmo e não lhe dedicar verdadeiramente estima nem desprezo. Ela se indigna com tudo isso, dizendo ao filho que o pai não é homem, que lhe falta pulso e com outras coisas que as mulheres costumam recitar nesses casos.

— Certo — disse Adimanto — é um não mais acabar, e bem dentro do caráter delas.

— E tu sabes — reatei — que mesmo os servidores destas famílias que parecem bem intencionados, usam, as vêzes, em segredo, a mesma linguagem com as crianças; e se vêem que o pai não persegue um devedor ou uma pessoa de quem sofreu algum mal, exortam o filho a punir semelhante gente, quando êle fôr grande, e a mostrar-se mais viril do que o pai. Sai êle de casa, ouve outros discursos parecidos, e verifica que os que se ocupam apenas de seus próprios negócios na cidade são tratados como imbecis e tidos em pouca estima, enquanto os que se ocupam dos negócios alheios são honrados e louvados. Então o jovem que escuta e vê tudo isso, que, de outro lado, ouve os discursos do pai, vê de perto as suas ocupações e as compara às de outrem, sente-se tirado de dois lados: pelo pai que rega<sup>21</sup> e faz crescer o elemento razoável de sua alma e pelos outros que lhe fortalecem os desejos e as paixões; como a sua índole não é viciosa, pois teve somente más companhias, toma o meio entre os dois partidos que o puxam, entrega o governo da alma ao princípio intermediário de ambição e cólera, e torna-se um homem ativo e apaixonado pelas honras.

— Descreveste muito bem, quer me parecer, a origem e o desenvolvimento dêste caráter.

21. Esta metáfora reaparece no liv. X, 606 d, e no *Eutfron*, 2 d.

550 c - e

— Temos portanto — disse eu — a segunda constituição e o segundo tipo de homem.

— Sim.

— Depois disso falaremos, como Êsquilo, *de um outro homem colocado em face de um outro Estado*<sup>22</sup>, ou antes, conforme a ordem que adotamos, começaremos pelo Estado?

— Certamente — aprovou êle.

— É a oligarquia, creio eu, que vem depois do govêrno precedente.

— Que espécie de constituição entendes tu por oligarquia? — perguntou.

— O govêrno — respondi — que se baseia no censo<sup>23</sup>, em que os ricos comandam e o pobre não participa do poder.

— Compreendo.

— Não esclareceremos em primeiro lugar como se passa da timocracia à oligarquia?

— Sim.

— Na verdade, até um cego veria como se faz semelhante passagem.

— Como?

— Êste tesouro — disse eu — que cada um enche de ouro, perde a timocracia<sup>24</sup>; primeiro os cidadãos descobrem motivos de gasto e, a fim de provê-lo, contornam a lei e lhe desobedecem, êles e suas mulheres.

— É verossímil.

— Em seguida, supponho, como um vê o outro e se apressa a imitá-lo, a massa acaba por se lhes assemelhar.

— Deve ser assim.

22. Adaptação engraçada de um verso de Êsquilo (*Os Sete contra Tebas*, 451): "Passe a um outro chefe e a uma outra porta".

23. Platão designa pela palavra *oligarquia* o govêrno que Sócrates chamava *plutocracia* (Xenofonte, *Mem.* IV, 6, 12). Mas, na origem, o termo apresentava um sentido algo diferente (v. Heródoto, III, 81). Só a partir de 412 a.C. (ditadura dos Quatrocentos), o sistema censitário tornou-se, em Atenas, o elemento essencial do programa oligárquico.

24. Os ouvintes de Sócrates não podiam deixar de se recordar aqui do verso profético de Tirteu (3, 1): "O amor às riquezas é que há de perder Esparta, e nada mais".

550 e - 551 c

— A partir desse ponto — continuei — suas paixões do ganho efetuam rápidos progressos e, quanto mais aprêço sentem pela riqueza, menos o sentem pela virtude. De fato, entre a riqueza e a virtude não há esta diferença de que, colocadas ambas sôbre os pratos de uma balança, tomam sempre uma direção contrária <sup>25</sup>?

— Sim, certamente.

— Logo, quando a riqueza e os ricos são honrados numa cidade, a virtude e os homens virtuosos são tidos nela em menor estima.

— É evidente.

— Ora, a gente se dedica ao que é honrado e negligencia o que é desdenhado.

— Sim.

— Assim, de apaixonados que eram pela vitória e pelas honras, os cidadãos terminam tornando-se avaros e cúpidos; elogiam o rico, admiram-no e conduzem-no ao poder, menoscabando o pobre.

— É verdade.

— Então, estabelecem uma lei que é o traço distintivo da oligarquia: fixam um censo, tanto mais alto quanto mais forte a oligarquia, tanto mais baixo quanto mais fraca ela fôr, e proíbem o acesso aos cargos públicos daqueles cuja fortuna não atinge o censo fixado. Fazem passar esta lei pela força das armas, ou sem chegar a tanto, impõem pela intimidação êste gênero de govêrno <sup>26</sup>. Não é assim que acontecem as coisas?

— Sim.

— Eis, portanto, pouco mais ou menos como se efetua tal estabelecimento.

— Sim — disse êle — mas qual é o caráter desta constituição e quais são os defeitos que lhe censuramos?

— O primeiro — repliquei — é o seu princípio mesmo. Considera, com efeito, o que sucederia se escolhêssemos os

25. Imagem provávelmente tomada ao canto XXII da *Iliada*, onde o poeta conta como foram pesadas, em uma balança de ouro, a sorte de Aquiles e a de Heitor.

26. Os acontecimentos de 412 e 404 em Atenas podem servir de ilustração a esta passagem.

551 c - 552 a

pilotos desta maneira, segundo o censo, e se afastássemos o pobre, conquanto fôsse capaz de manter o timão...

— A navegação sofreria com isso — disse êle.

— E não seria idêntico o caso de um comando qualquer?

— Assim creio.

— Com exceção do comando de uma cidade, ou inclusive êste?

— Principalmente êste — respondeu — tanto mais que é mais difícil e importante.

— A oligarquia terá, portanto, em primeiro lugar, êste defeito capital.

— Aparentemente.

— Mas então!, o defeito que se segue será menor?

— Qual?

— É necessário que uma cidade assim não seja uma porém dupla, a dos pobres e a dos ricos, que habitam o mesmo solo e conspiram incessantemente uns contra os outros.

— Não, por Zeus!, tal defeito não é menor do que o primeiro.

— Não é tampouco vantagem para os oligarcas o estar quase na impossibilidade de travar a guerra, pôsto que lhes seria mister ou armar a multidão e temê-la mais do que o inimigo <sup>27</sup>, ou então, dispensando-a, mostrar-se verdadeiramente *oligárquicos* <sup>28</sup> no próprio combate; além disso, não quererão de forma alguma contribuir para as despesas da guerra, ciosos como são de suas riquezas.

— Não, não é vantagem.

— E o que condenamos há pouco, a multiplicidade das ocupações, agricultura, comércio, guerra, a que se entregam as mesmas pessoas em tal cidade, constitui um bem, a teu ver?

— Por nada neste mundo.

— Vê agora se, de todos os males, êste não é o maior e se a oligarquia não é a primeira atingida?

27. Tucídides (III, 27) nos informa que o povo de Mitilene, tendo sido armado, ordenou aos ricos que depositassem em comum o trigo que escondiam, ameaçando-os de entregar a cidade aos atenienses.

28. Etimologicamente *oligárquico* significa *pouco numeroso*.

552 a - d

— Qual?

— A liberdade que se concede a cada um de vender todos os seus bens ou de comprar os de outrem<sup>29</sup> e, quando já se vendeu tudo, a de quedar-se na cidade sem preencher qualquer função, nem de comerciante, nem de artesão, nem de cavaleiro, nem de hoplita, sem outro título, exceto o de pobre e indigente.

— Esta constituição é, efetivamente, a primeira a ser atingida por êste mal.

— Não se pode prevenir tal desordem nos governos oligárquicos; do contrário, uns não estariam aí ricos em excesso e outros, em completa miséria<sup>30</sup>.

— É verdade.

— Considera ainda o seguinte. Quando era rico e gastava o seu haver, êste homem era mais útil à cidade, nas funções de que acabamos de falar? Ou então, embora passando por um dos chefes, na realidade não era nem chefe, nem servidor do Estado, mas simplesmente dissipador de seu haver?

— Sim — concordou — embora passasse por um dos chefes, não era mais do que um dissipador.

— Pretendes, pois, que digamos de um tal homem que, assim como o zangão nasce numa cela para ser o flagelo da colmeia, êle nasce, zangão também, numa família para ser o flagelo da cidade?

— Certamente, Sócrates.

— Mas não é verdade, Adimanto, que Deus fêz nascer sem ferrões todos os zangões alados, ao passo que, dentre os zangões bípedes, se uns não possuem ferrão, outros os possuem, e terríveis? À primeira classe pertencem os que morrem indigentes na velhice, à segunda, todos os que são denominados malfeitores.

— Nada mais verdadeiro.

29. Em Esparta, "a constituição de Licurgo proibia formalmente a alienação de um certo mínimo do lote original, denominado ἀρχαία μοῖρα." (Adam, *ed. cit.*, II, pág. 223 n.)

30. Cf. Isócrates, *Areópag.* 83: "Então, não havia (em Atenas) cidadão que carecesse do necessário e desonrasse a cidade pedindo esmola ao primeiro a chegar; mas hoje as pessoas desprovidas de recursos são mais numerosas do que os possuidores; e convém ter por êles muita indulgência, se não se inquietam de modo algum com os negócios comuns, mas se preocupam em saber como hão de prover, cada dia, às necessidades da existência".

552 d - 553 e

— É pois evidente — prossegui — que tôda cidade, onde vires gente pobre, oculta também gatunos, punguistas, sacrílegos e artifices de todos os crimes dêsse gênero.

— É evidente — reconheceu êle.

— Ora, nas cidades oligárquicas não vês gente pobre?

— Quase todos os cidadãos o são, salvo os chefes.

— Por conseguinte, não devemos crer que haja também nessas cidades muitos malfeitores providos de ferrões, que as autoridades deliberadamente contêm pela força?

— Devemos crer.

— E não diremos que é a ignorância<sup>31</sup>, a má educação e a forma de govêrno que aí os engendram?

— Diremos, sim.

— Tal é, portanto, o caráter da cidade oligárquica, tais são os seus vícios, e talvez tenha outros mais.

— Talvez.

— Mas consideremos concluído o quadro da constituição que se chama oligarquia, onde o censo faz os magistrados, e examinemos o homem que lhe corresponde, como êle se forma e o que é, uma vez formado.

— Concordo.

— Não é exatamente da seguinte maneira que êle passa do espírito timocrático ao espírito oligárquico?

— Como?

— O filho do homem timocrático imita primeiro o pai e caminha em suas pegadas; mas, em seguida, quando o vê destroçar-se de súbito contra a cidade, como se desse num escolho e, após desperdiçar a fortuna e desperdiçar a si próprio, à testa de um exército ou no exercício de uma alta função, malograr diante de um tribunal, ultrajado por sicofantas, condenado à morte, ao exílio ou à perda da honra e de todos os bens...

— É coisa comum — observou.

— Vendo, meu amigo, estas desgraças e compartilhando-as, despojado de seu patrimônio e tomado de medo por si próprio, derruba bem depressa, penso eu, do trono que lhes elevara na alma, a ambição e o elemento corajoso; depois, humilhado

31. A ignorância dos chefes (ἀπαιδεσία) é o traço peculiar da oligarquia.

553 e - 554 b

pela pobreza, volta-se para o negócio e, pouco a pouco, à força de trabalho e sórdidas poupanças, junta dinheiro. Não crês que então porá sobre o trono interior o mesmo espírito de cobiça e lucro, que, dentro de si, o converterá em grande Rei<sup>32</sup>, cingindo-o com a tiara, o colar e a cimitarra<sup>33</sup>?

— Creio, sim.

— Quanto aos elementos racional e corajoso, êle os depõe no chão, imagino, de ambos os lados dêsse Rei e, tendo-os reduzido à escravidão, não permite que o primeiro disponha de outros motivos de reflexão e de busca, exceto os meios de aumentar a fortuna, e que o segundo admire algo mais, exceto a riqueza e os ricos, e faça ponto de honra de algo, exceto da posse de grandes bens e do que os pode proporcionar-lhes.

— Não há — disse êle — outro caminho pelo qual um jovem possa passar mais rápida e mais seguramente da ambição à avareza.

— Desde logo — indaguei — não é êste homem um oligarca?

— Indubitavelmente, no momento em que sobreveio a mudança êle era semelhante à constituição de onde saiu a oligarquia.

— Examinemos, pois, se êle se lhe assemelha.

— Examinemos.

— Em primeiro lugar, não lhe parece pela grande importância que atribui às riquezas?

— Certo.

— Êle se lhe parece ainda pelo espírito de poupança e indústria; satisfaz apenas os desejos indispensáveis, coíbe-se de qualquer outro gasto e domina os outros desejos que considera frívolos.

— É a estrita verdade.

— Êle é sórdido — prossegui — faz dinheiro de tudo e só pensa em entesourar; é enfim um desses homens que a multidão elogia. Mas assim sendo, não é semelhante ao governô oligárquico?

— Parece-me — respondeu. — Em todo caso, tal como êste governô, honra sobretudo as riquezas.

32. Alusão ao rei dos persas, que os gregos, como se sabe, cognominavam o Grande Rei.

33. V. em Xenofonte (*Cirosp.* II, 4, 6) a descrição das insígnias do Grande Rei.

554 b - e

— Sem dúvida — continuei — êste homem não pensou sequer em instruir-se.

— Não há a menor probabilidade; de outro modo, não tomaria um cego<sup>34</sup> para conduzir o côro de seus desejos e não o honraria acima de tudo<sup>35</sup>.

— Muito bem — disse eu — mas considera o seguinte: não diremos que a falta de educação engendrou nêle desejos da natureza do zangão, uns mendicantes, outros malfazejos, que contém à força sua solicitude para com outro objeto?

— Sim, certamente.

— Ora, sabes aonde deves dirigir os olhos a fim de perceber a maleficência dêstes desejos?

— Aonde? — perguntou.

— Fita-o quando está encarregado de uma tutela ou de outra incumbência qualquer, em que lhe é dado tôda licença de malfazer.

— Tens razão.

— E isso só evidencia que, nos outros compromissos, onde é apreciado por uma aparência de justiça, êle contém os maus desejos graças a uma espécie de prudente violência, não por persuadi-los de que mais vale não lhes ceder, nem por amansá-los mediante a razão, mas pesando sobre êles pela coação e pelo mêdo, pois treme por suas posses.

— Isso é coisa certa — disse êle.

— Mas, por Zeus!, meu amigo, em se tratando de despende o bem de outrem, encontrarás na maioria dessas pessoas desejos que se aparentam à natureza do zangão.

— Isso não faz a menor dúvida.

— Tal homem não estará, pois, isento da sedição no interior de si próprio; não será um, porém duplo. Não obstante, no mais das vêzes, os seus melhores desejos hão de dominar os piores<sup>36</sup>.

— É exato.

34. Êste cego, diz o Escoliasta, é Pluto, o deus das riquezas.

35. Os mss. trazem *καὶ ἔτι μάλιστα εὖ*, o que não apresenta sentido algum. A correção de Schneider, *καὶ ἔτιμα μάλιστα*. — é hoje adotada por todos os editôres.

36. Do mesmo modo, a cidade oligárquica encerra dois partidos em surdo antagonismo: o dos ricos e o dos pobres; mas os ricos conservam o poder.

554 e - 555 c

— Por isso apresentará, penso eu, um exterior mais digno do que muitos outros; mas a verdadeira virtude da alma unida e harmoniosa fugirá para longe dêle.

— Também creio.

— E por certo, êste homem parcimonioso é um pobre competidor nos concursos da cidade em que se disputa, entre particulares, uma vitória ou qualquer outra honra; não quer despendar dinheiro pela glória que se adquire nesta espécie de combates; teme despertar dentro de si os desejos pródigos e chamá-los em socorro para vencer: como verdadeiro oligarca, luta apenas com pequena parte de suas fôrças e, na maior parte do tempo, fica por baixo, mas conserva as riquezas<sup>37</sup>.

— É verdade.

— Duvidaremos ainda que êste parcimonioso, êste homem de dinheiro, se alinha ao lado da cidade oligárquica, devido a sua semelhança com ela?

— De nenhum modo — retorquiu.

— Agora, parece, é a democracia, que se deve estudar, de que maneira se forma e o que ela é, para conhecer o caráter do homem que lhe corresponde e fazê-lo comparecer a julgamento.

— Sim, seguiremos assim nossa marcha ordinária.

— Pois bem!, não é dêste modo que se passa da oligarquia à democracia: a saber, por efeito do insaciável desejo do bem a que se aspira e que consiste em tornar-se tão rico quanto possível?

— Como assim?

— Os chefes, neste regime, devendo a autoridade tão-somente aos grandes bens que possuem, se recusarão, imagino, a instituir uma lei para reprimir a libertinagem dos moços e impedi-los de dissipar e perder o patrimônio, pois tencionam comprá-lo ou apoderar-se dêle, pela usura, para se tornarem ainda mais ricos e mais considerados.

— Sem dúvida.

37. Esta admirável descrição pode aplicar-se, apenas retocada, aos "moderados" de todos os tempos que colocam a conservação da fortuna pessoal à frente da ordem social que a legitima e a defende.

555 c - 556 c

— Ora, não é evidente que, num Estado, os cidadãos não podem honrar a riqueza e ao mesmo tempo granjear a temperança conveniente, mas são obrigados a negligenciar uma ou outra?

— É bastante evidente — assentiu.

— Assim, nas oligarquias, os chefes, por sua negligência e pelas facilidades que concedem à libertinagem, reduzem, às vezes, à indigência homens bem-nascidos.

— Certamente.

— Eis estabelecidos, parece-me, nas cidades, indivíduos dotados de ferrões e bem armados, uns sobrecarregados de dívidas, outros de infâmia e terceiros de ambas ao mesmo tempo: cheios de ódio por aquêles que adquiriram os seus bens, tramam contra êles e contra o resto dos cidadãos, e anseiam vivamente por uma revolução.

— É exato.

— Entretanto, os usurários andam de cabeça baixa, parecendo não enxergar suas vítimas; ferem com o seu dinheiro a qualquer dos outros cidadãos que lhes der oportunidade e, multiplicando os juros de seu capital, fazem pulular na cidade a raça do zangão e do mendigo.

— Como, na verdade, seria de outro modo?

— E uma vez aceso o sinistro, não querem extingui-lo, nem da maneira como dissemos, impedindo os particulares de dispor dos bens a seu bel-prazer, nem desta outra maneira: estabelecendo uma lei que suprima tais abusos.

— Que lei?

— Uma lei que viria após a lei contra os dissipadores e que obrigaria os cidadãos a ser honestos; pois, se o legislador ordenasse que as transações voluntárias se efetuassem em geral por conta e risco do prestamista, as pessoas enriqueceriam com menos impudência na cidade e em seu seio nasceriam menos dêsses males que mencionamos há pouco.

— Muito menos — confirmou.

— Ao passo que agora os governantes, por sua conduta, reduzem os governados a essa triste situação. E no que se refere a êles próprios e a seus filhos, não são tais jovens dissolutos, sem vigor nos exercícios físicos e intelectuais, moles e incapazes de resistir, quer ao prazer, quer à dor?

— Incontestavelmente.

556 c - 557 a

— E eles mesmos, preocupados unicamente em enriquecer-se e negligenciando todo o resto, afligir-se-ão com a virtude mais do que os pobres<sup>38</sup>?

— Não mais.

— Ora, em tais disposições, quando os governantes e os governados se acham juntos, em viagem ou em qualquer outra oportunidade, numa teoria, no exército, em mar ou em terra, e quando se observam mutuamente nas ocasiões perigosas, não são os pobres que são desprezados pelos ricos; muitas vezes, ao contrário, quando um pobre, esquelético e queimado pelo sol, está postado, na refrega, ao lado de um rico nutrido à sombra e sobrecarregado de gordura, e o vê, todo esfalfado e incomodado, não crês que êle diga de si para consigo que essa gente deve as riquezas apenas à covardia dos pobres? E quando êles se encontram a sós, não comentam uns com os outros: “Êstes homens estão à nossa mercê, pois não prestam para nada”?

— Estou convencido — disse êle — de que pensam e falam desta maneira.

— Ora, assim como para cair doente basta a um corpo débil um pequeno choque<sup>39</sup> vindo de fora e, às vezes, mesmo, a desordem se manifesta nêle sem causa externa, similantemente não é verdade que uma cidade, em situação análoga, é prêsã do mal e se dilacera sòzinha devido a um pretexto fútil, quando um ou outro dos partidos pediu auxílio a um Estado oligárquico ou democrático<sup>40</sup>? e às vezes mesmo não explode a discórdia sem intervenção estrangeira?

— Sim, certamente.

— Pois bem!, a meu ver, a democracia aparece quando os pobres, tendo conquistado a vitória sôbre os ricos, chacinam

38. Em suma, os oligarcas chegam a não dispor de qualquer superioridade real sôbre os pobres. Portanto, a sua ruína é inevitável: êles próprios cavaram-na.

39. A imagem é provávelmente de Sófocles (*Édipo Rei*, 961).  
 ἔστι δὲ θεῖφ μὲν γεννητῆ περιόδου ἦν ἀριθμὸς περιλαμ-

40. Entre outros exemplos de intervenções do gênero, que nos oferece a história grega, a de Corcira é digna de menção. Em 427, a guerra civil pôs em luta, nesta cidade, democratas e oligarcas. Atenas e os peloponesianos enviaram socorros ao partido democrático que pôde assim triunfar. Segundo o testemunho de Tucídides, as represálias dos vencedores duraram muitos dias e foram pavorosas. Repercutiram em tóda a Grécia, dividida em dois campos inimigos.

557 a - d

uns, banem outros e partilham igualmente, com os que sobram, o govêrno e os cargos públicos; e frequentemente êstes cargos são sorteados<sup>41</sup>.

— É realmente assim que se estabelece a democracia, seja por via das armas, seja pelo temor que obriga os ricos a se retirar.

— Agora — continuei — vejamos de que maneira essa gente se administra e o que pode ser uma tal constituição. Tanto mais quanto é evidente que o indivíduo que se lhe assemelha nos revelará as feições do homem democrático.

— É evidente.

— Em primeiro lugar, não é verdade que êles são livres, que a cidade transborda de liberdade<sup>42</sup> e de franqueza de palavra, havendo nela licença para fazer o que se quer?

— Ao menos é o que dizem — respondeu.

— Ora, é claro que tóda parte onde reina tal licença cada qual organiza a vida do modo que lhe apraz.

— É claro.

— Encontramos, pois, imagino, neste govêrno mais do que em qualquer outro, homens de tóda espécie.

— Como não?

— Assim — reatei — é possível que êle seja o mais belo de todos. Qual uma vestimenta variegada que oferece tóda variedade de côres, êste govêrno, ao oferecer tóda variedade de caracteres, poderá afigurar-se de rematada beleza. E talvez — acrescentei — muitas pessoas, semelhantes às crianças e às mulheres que admiram as variegações, decidirão que é o mais belo.

— Seguramente.

— E é aí, bem-aventurado amigo, que é cômodo procurar uma constituição.

— Por quê?

4. Cf. Aristóteles, *Ret.* I, 8. 1265 b: “a democracia é o govêrno no qual as magistraturas são distribuídas por sorteio”.

42. “A liberdade é o *ὑπόθεσις* fundamental da democracia antiga: *ὑπόθεσις μὲν οὖν τῆς δημοκρατικῆς πολιτείας ἐλευθερία*, diz Aristóteles (*Polit.* Z, 2. 1317 a). Implica, segundo êle, duas idéias: 1º *τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχεσθαι*; 2º *τὸ ζῆν ὡς βούλεται τις* (*ibidem* 1317 b). Através dessa passagem tóda, Platão ilustra a segunda destas características.” (Adam, *ed. cit.*, II, pág. 234-35 n.)

557 d - 558 b

— Porque tôdas aí se acham, graças à licença reinante; e, segundo parece, quem deseja fundar uma cidade, o que fazíamos há pouco, é forçado a dirigir-se a um Estado democrático, como a um bazar de constituições, a fim de escolher a que prefere, e, conforme êste modelo, realizar em seguida o seu projeto.

— É provável — disse êle — que não lhe faltem modelos.

— Neste Estado — prossegui — ninguém é obrigado a comandar quando se é capaz disso, nem a obedecer quando não se quer, nem tampouco a fazer a guerra quando os outros a fazem, nem ficar em paz quando os outros ficam, se não se deseja a paz; de outra parte, se a lei vos proíbe de serdes magistrado ou juiz, podeis, não obstante, exercer estas funções, se vos der na veneta<sup>43</sup>. Não é essa uma condição divina e deliciosa à primeira vista?

— Sim, talvez à primeira vista — replicou.

— Pois quê!, a mansuetude das democracias em face de certos condenados<sup>44</sup> não é elegante? Não viste já, num govêrno dêste gênero, homens atingidos por sentença de morte ou de exílio permanecerem, apesar de tudo, na pátria e circular em público? O condenado, como se ninguém se preocupasse com êle, nem o enxergasse, passeia por aí, qual herói invível.

— Já vi muitos — declarou êle.

— E o espírito indulgente e de modo nenhum impertinente dêste govêrno, mas ao contrário cheio de desprezo pelas máximas que enunciamos com tanto respeito, ao lançar as bases de nossa cidade, quando dizíamos<sup>45</sup> que, a menos que seja dotada de uma natureza excelente, pessoa alguma poderia tornar-se homem de bem, se, desde a infância, não brincou entre as coisas belas e não cultivou tudo o que é belo — com

43. Simples justaposição e não agregado de constituições diversas, a democracia é o govêrno mais incoerente e mais instável. A democracia ateniense, que Platão parece visar no caso, distinguia-se particularmente por semelhantes defeitos. V. Tucídides, I, 44; III, 56; IV, 28 e VIII, 1.

44. ἡ πραότης ἐνίων δικασθέντων. — Seguimos aqui Schneider, que considera ἐνίων δικασθέντων como um genitivo *objetivo*: *lenitas erga damnatos*.

45. V. liv. IV, 424 e segs. e VI, 492 e.

558 b - e

que soberba tal espírito, calcando aos pés todos êsses princípios, descarta de inquietar-se com os trabalhos em que se formou o homem político, mas o honra se êle apenas afirma a sua benevolência para com o povo!

— É um espírito realmente generoso — disse êle.

— Tais são — continuei — as vantagens da democracia, além de outras similares. É, como vês, um govêrno agradável, anárquico e variegado, que confere uma espécie de igualdade tanto ao que é desigual como ao que é igual<sup>46</sup>.

— Nada disseste que não seja conhecido de todo mundo.

— Considera agora o homem que se lhe assemelha. Ou não se deve examinar, como fizemos com o govêrno, de que maneira êle se forma?

— Sim.

— Não é assim? Êle será, penso, filho de um homem parcimonioso e oligárquico, criado pelo pai nos sentimentos dêste.

— Sem dúvida.

— Pela fôrça, portanto, como o pai, dominara os desejos que o incitam ao gasto e são inimigos do ganho, desejos que se denominam supérfluos.

— Evidentemente — disse êle.

— Mas queres — perguntei — que, para afastar tôda obscuridade de nossa discussão, definamos primeiro os desejos necessários e os desejos supérfluos<sup>47</sup>?

— Quero, de fato — retorquiu.

— Ora, não é correto denominar necessários os que não podemos rejeitar e todos os que nos é útil satisfazer? pois estas duas espécies de desejos são necessidades naturais, não é?

46. A verdadeira igualdade política, segundo Platão, é a ordem geométrica: concede mais a quem é mais considerável e menos a quem o é em grau menor (*Leis*, 757 c). Ela se baseia, pois, no valor pessoal de cada um, e não na sua simples qualidade de cidadão.

47. Na *República*, Platão divide os desejos em três classes: 1º) os desejos necessários; 2º) os desejos supérfluos, porém legítimos; 3º) os desejos supérfluos e ilegítimos (liv. IX, 571 b). Parece realmente que Epicuro se inspirou nesta classificação. Sabemos, com efeito, que distingue: 1º) os desejos naturais e necessários; 2º) os desejos naturais e não necessários; 3º) os desejos não naturais e não necessários. Com a diferença de um matiz de vocabulário, esta é idêntica à classificação que Sócrates propõe aqui.

558 e - 559 d

— Sem dúvida.

— É portanto com justiça que denominaremos tais desejos necessários.

— Com justiça.

— Mas aquêles de que podemos desfazer-nos, em nos aplicando a isso desde cedo, cuja presença, além do mais, não produz bem algum e aquêles que fazem mal, se chamarmos todos êsses desejos de supérfluos, não lhes atribuiremos a qualificação conveniente?

— Sim.

— Tomaremos um exemplo de uns e de outros, a fim de apreendê-los sob uma forma geral?

— Sim, é o que se deve fazer.

— O desejo de comer, na medida em que o exigem e manutenção das fôrças, êste desejo da simples comida e dos temperos, não é necessário?

— Penso que sim.

— O desejo da alimentação é necessário por dois motivos: porque é útil e porque não é possível viver sem satisfazê-lo.

— Sim.

— E o dos temperos também, na medida em que contribui para o sustento das fôrças.

— Perfeitamente.

— Mas o desejo que vai além e se dirige a pratos mais rebuscados, desejo que, reprimido desde a infância, pela educação, pode desaparecer na maioria dos homens, desejo nocivo ao corpo e não menos nocivo à alma no atinente à sabedoria e à temperança, não o chamaremos, com razão, de supérfluo?

— Com muita razão, por certo!

— Diremos, portanto, que êstes são desejos pródigos e aquêles desejos proveitosos, porque nos tornam capazes de agir.

— Sem dúvida.

— E não diremos outro tanto dos desejos amorosos e dos demais?

— Realmente.

— Ora, aquêles que apelidávamos há pouco zangão é o homem referto de paixões e apetites, governado pelos desejos supérfluos, e aquêles que os desejos necessários governam é o homem parcimonioso e oligárquico.

559 d - 560 b

— Certamente.

— Retornemos agora — sugeri — à explicação da transformação que, de um oligarca, faz um democrata<sup>48</sup>. Parece-me que, na maioria das vêzes, ela se produz da seguinte maneira.

— Como?

— Quando um jovem educado, como dissemos há pouco, na ignorância e na parcimônia, saboreou o mel dos zangões e se viu na companhia dêstes insetos ardentes e terríveis que lhe podem proporcionar prazeres de tôda sorte, matizados e variados ao infinito, é então, creio eu, que seu govêrno interior começa a passar da oligarquia à democracia.

— Com tôda necessidade — reconheceu.

— E, tal como o Estado mudou de forma quando um dos partidos foi socorrido de fora por aliados de um partido semelhante, do mesmo modo, não muda o jovem de costumes, quando alguns de seus desejos são socorridos de fora por desejos da mesma família e da mesma natureza?

— Sem dúvida.

— E se, como suponho, seus sentimentos oligárquicos recebem de alguma aliança um auxílio contrário, sob a forma das advertências e reprimendas do pai ou dos próximos, então hão de nascer nêle a sedição, a oposição e a guerra intestina.

— Certamente.

— E pode às vêzes ter acontecido, imagino, que a facção democrática tenha cedido à oligárquica; então, tendo surgido uma espécie de pudor na alma do jovem, alguns desejos foram destruídos, outros afugentados e a ordem viu-se restaurada.

— Isso acontece, de fato, algumas vêzes — disse êle.

— Mas, em seguida, desejos aparentados aos expulsos, secretamente nutridos, se multiplicaram e se fortaleceram, porque o pai não soube educar o filho.

— Sim, isso acontece comumente.

— Êles o arrastaram então às mesmas companhias e dêste comércio clandestino nasceu uma multidão de outros desejos.

— Com efeito.

48. Lemos com Adam: μεταβολῆς ὀλιγαρχίας τῆς ἐν ἑαυτῷ εἰς δημοκρατίαν. — Burnet conserva o texto dos mss. (ὀλιγαρχικῆς τῆς ἐν ἑαυτῷ εἰς δημοκρατικῆν), mas supõe haver uma lacuna após μεταβολῆς.

560 b - 561 a

— Ao fim, imagino, ocuparam a acrópole da alma do jovem, pois sentiram-na vazia de ciências, de nobres hábitos e de verdadeiros princípios, que são, por certo, os melhores guardiães e protetores da razão nos mortais amados pelos deuses.

— Os melhores, e de longe — aprovou êle.

— Máximas, opiniões falsas e presunçosas acorreram então e tomaram posse da praça.

— É absolutamente exato.

— Desde então o jovem, de volta aos Lotófagos<sup>49</sup>, instala-se abertamente no meio dêles; e se, da parte de seus próximos, vem algum auxílio ao partido ecônomo de sua alma, estas presunçosas máximas fecham nêle as portas da muralha real e não deixam entrar êste refôrço, nem a embaixada dos sábios conselhos que lhe endereçam sábios anciãos. E são estas máximas que importam no combate; tratando o pudor de imbecilidade, repelem-no e exilam-no vergonhosamente; apelidando a temperança de covardia, ridicularizam-na e expulsam-na; e fazendo passar a moderação e o comedimento nas despesas por rusticidade e baixaza, os põem para fora secundadas em tudo isso por uma multidão de inúteis desejos<sup>50</sup>.

— É verdade.

— Depois de esvaziar e purificar dessas virtudes a alma do jovem que elas possuem, como para iniciá-lo em grandes mistérios<sup>51</sup>, introduzem aí, brilhantes, acompanhadas de um côro numeroso e coroadas, a insolência, a anarquia, a licença, a impudência, que elas enaltecem e enfeitam com belos nomes, chamando a insolência de nobre educação, a anarquia de liberdade, a devassidão de magnificência, a impudência de coragem. Não é assim — perguntei — que um môço habituado a satisfazer apenas os desejos necessários chega a emancipar os desejos supérfluos e perniciosos e a dar-lhes livre curso?

49. Sabemos que os companheiros de Ulisses, depois de comer frutos de lótus, perderam tôda lembrança da pátria (*Odisséia*, IV, 94 segs.). Do mesmo modo, o jovem que vive na companhia dêsses Lotófagos que são os zangões e que imerge em delícias vulgares, esquece sua origem divina e que também êle possui uma pátria celeste.

50. Cf. Tucídides, III, 82, e Isócrates, *Areóp.*, 20, *Panat.*, 131.

51. Alusão aos ritos eleusinos. V. Magnien, *Les Mystères d'Eleusis*, cap. VI: "Initiation aux Grands Mystères", pág. 132 segs. (Paris, Payot, 1929).

561 a - e

— Sim — disse — a coisa é inteiramente clara.

— E em seguida como vive êle? Suponho que não gasta menos dinheiro, esforços e tempo nos prazeres supérfluos do que nos necessários. E se fôr bastante feliz para não levar longe demais a loucura dionisiaca, quando mais avançado em idade, passado o grosso do tumulto, acolhe parte dos sentimentos banidos e não se entrega totalmente aos que os haviam suplantado; estabelece uma espécie de igualdade entre os prazeres, entregando o comando de sua alma ao que se apresentar, como ofertado pela sorte, até que esteja farto dêle e depois a outro; não despreza nenhum, mas os trata em pé de igualdade<sup>52</sup>.

— É exato.

— Mas não acolhe nem deixa entrar na cidadela o justo discurso daquele que lhe vem dizer que certos prazeres procedem de desejos belos e honestos, e outros, de desejos perversos, que é preciso procurar e honrar os primeiros, reprimir e domar os segundos<sup>53</sup>; a tudo isso, responde por sinais de incredulidade e sustenta que todos os prazeres são da mesma natureza e que devemos apreciá-los igualmente.

— Na disposição de espírito em que se acha — disse êle — não pode agir de outro modo.

— Êle vive, portanto — continuei — o dia-a-dia e abandona-se ao desejo que se apresenta. Hoje, embriaga-se ao som da flauta, amanhã, beberá água pura e jejuará; ora se exerceita no ginásio, ora fica ocioso e não se preocupa com nada, ora parece imerso na filosofia. Muitas vêzes, ocupa-se de política e, saltando para a tribuna, diz e faz o que lhe passa pelo espírito; acontece-lhe invejar os homens de guerra? ei-lo convertido em guerreiro; os homens de negócios? ei-lo lançado aos negócios. Sua vida não conhece ordem nem necessidade, mas êle a denomina agradável, livre, feliz e lhe permanece fiel<sup>54</sup>.

— Descreveste perfeitamente — considerou êle — a vida de um amigo da igualdade.

— Creio — prossegui — que reúne tôda sorte de traços e características e que é realmente o belo homem, variegado, que

52. Parece que Platão pinta aqui o retrato de Alcibiades.

53. Assim o jovem nobre ateniense, que haveria de trair a sua pátria, ouvia em vão os conselhos de Sócrates.

54. A anarquia do homem democrático corresponde perfeitamente, como vemos, à do Estado popular.

561 e - 562 c

corresponde à cidade democrática. Por isso, muitas pessoas de ambos os sexos invejam o seu gênero de existência, em que deparamos a maioria dos modelos de governos e costumes.

— É isso mesmo.

— Pois bem!, coloquemos êste homem em face da democracia, pois é a justo título que o chamamos democrático.

— Coloquemo-lo — consentiu êle.

— Resta-nos agora estudar a mais bela forma de govêrno e o mais belo caráter, quero dizer a tirania e o tirano.

— Perfeitamente.

— Ora então!, meu caro camarada, vejamos os traços sob os quais se apresenta a tirania, pois, quanto à sua origem, é quase evidente que ela vem da democracia.

— É evidente.

— Agora, a passagem da democracia à tirania se efetua da mesma maneira que a da oligarquia à democracia<sup>55</sup>.

— Como?

— O bem a que se aspirava — respondi — e que deu nascimento à oligarquia, era a riqueza<sup>56</sup>, não era?

— Era sim.

— Ora, a paixão insaciável pela riqueza e a indiferença que ela inspira por tudo o mais é que perderam êste govêrno.

— É verdade — disse êle.

— Mas não é o desejo insaciável do que a democracia considera como seu bem supremo que perde esta última?

— A que bem te referes?

— À liberdade — repliquei. — Pois, numa cidade democrática ouvirás dizer que êste é o mais belo de todos os bens; daí por que um homem nascido livre não poderia habitar alhures exceto nesta cidade.

— Sim, é uma linguagem que se ouve amiúde.

— Ora, e era o que eu ia dizer há pouco, não será o desejo insaciável dêste bem e a indiferença por tudo o mais, que muda êste govêrno e o compele a recorrer à tirania?

55. τίς τρόπος τυραννίδος ... γίνεται. Cumpre entender com Schneider: "prodit, quaerentibus se offert".

56. Lemos πλοῦτος e não ὑπερπλοῦτος, que nunca aparece empregado como substantivo e que, aliás, não é aqui necessário ao sentido.

562 c - 563 a

— Como? — perguntou êle.

— Quando uma cidade democrática, alterada pela liberdade, encontra em seus chefes maus escanções, ela se embriaga com êste vinho puro, ultrapassando tôda decência; então, se os que a governam não se mostram totalmente dóceis e não lhe servem larga medida de liberdade, ela os castiga, acusando-os de criminosos e oligarcas<sup>57</sup>.

— É indubitavelmente o que faz — disse êle.

— E os que obedecem aos magistrados, ela os escarnece e os trata de homens servis e sem caráter; em troca, elogia e honra, em particular como em público, os governantes que têm o ar de governados e os governados que assumem o ar de governantes. Não é inevitável que numa cidade assim o espírito de liberdade se estenda a tudo?

— Como não seria, com efeito?

— Que êle penetre, meu caro, no recesso das famílias e que, ao fim, a anarquia ganhe até os animais?

— O que entendemos por isso? — inquiriu.

— Que o pai se acostume a tratar o filho como igual e a temer os filhos, que o filho se iguale ao pai e não dedique respeito nem temor aos pais, porque deseja ser livre, que o meteco se torne igual ao cidadão, o cidadão ao meteco e ao estrangeiro, análogamente<sup>58</sup>.

— Sim, é assim mesmo — disse êle.

— Eis o que se verifica — continuei — e, como êsses, outros pequenos abusos. O mestre receia os discípulos e os adula, os discípulos fazem pouco caso dos mestres e dos pedagogos. Em geral, os jovens copiam os mais velhos e lutam com êles nas palavras e nas ações; os velhos, de sua parte, rebaixam-se às maneiras dos jovens e mostram-se cheios de jovia-

57. Cícero (*De Rep.*, lib. I, XLIII) traduziu esta passagem da seguinte maneira: "Cum enim, inquit, inexplebiles populi fauces exaruerunt libertatis siti, malisque usus ille ministris non modice temperatam, sed nimis meracam libertatem sitiens hausit, tum magistratus et principes, nisi valde lenes et remissi sint et large sibi libertatem ministrent, insequitur, insimulat, arguit; praepotentes, reges, tyrannos vocat".

58. "Para estabelecer a democracia, diz Aristóteles (*Polít.* Z, 2) e para tornar o povo poderoso, os que se acham à testa do govêrno incluem ordinariamente entre os cidadãos o maior número possível de indivíduos, e conferem o direito de cidade não só aos filhos legítimos, mas ainda aos bastardos e aos estrangeiros, pois todos os elementos são bons para formar um tal povo."

563 a - e

lidade e pretensão, imitando a juventude, de medo de passar por fastidiosos e despóticos.

— É realmente assim.

— Mas, meu amigo, o termo extremo da abundância de liberdade, que oferece semelhante Estado, é atingido quando as pessoas de ambos os sexos, compradas como escravos, não são menos livres do que os seus compradores<sup>59</sup>. E quase esquecíamos de dizer até onde chegam a igualdade e liberdade nas relações mútuas entre homens e mulheres<sup>60</sup>.

— Mas por que não diríamos — observou — segundo a expressão de Ésquilo, *o que há pouco nos vinha à boca*<sup>61</sup>?

— Muito bem — respondi — e é também o que eu faço. Até que ponto os animais domesticados pelo homem são aqui mais livres do que alhures é coisa incrível para quem não tenha visto. Na verdade, segundo o provérbio<sup>62</sup>, as cadelas são de fato tais como as suas donas; os cavalos e os asnos, acostumados a andar com um ar livre e altivo, vão de encontro a todos aquêles que cruzam o seu caminho, caso não lhes cedam o passo. E assim é o resto: tudo transborda de liberdade.

— Estás-me contando o meu próprio sonho — disse êle — pois quase nunca vou ao campo sem que isso me aconteça.

— Ora, vê o resultado de todos êsses abusos acumulados? Concebês, efetivamente, que tornam a alma dos cidadãos de tal modo assustadiça que, à menor aparência de coação, êstes se indignam e se revoltam? E chegam por fim, bem sabes, a não mais se preocupar com leis escritas ou não escritas, a fim de não ter absolutamente nenhum senhor.

— Bem o sei — respondeu.

— Pois então!, meu amigo — continuei — êste govêrno tão belo e tão juvenil é que dá nascimento à tirania, pelo menos no meu pensar.

59. Cf. Xenofonte, *Const. de Atenas* I, 10 segs.: “Quanto aos escravos e aos metecos, em parte alguma sua licença é tão grande como em Atenas; aí não é permitido absolutamente bater-lhes e o escravo não se afastará à vossa passagem”.

60. “Certos críticos acusaram Platão de esquecer neste ponto o liberalismo do livro V (Krohn, *Plat. St.*, pág. 214); mas uma coisa é a cidade ideal, outra a democracia desregrada, e a *corruptio pessimi* nas relações entre os dois sexos, assim como alhures, pode muito bem ser o pior.” (Adam, *ed. cit.* II, pág. 248 n.)

61. Ésquilo frag. 337 Dindorf — 334 Nauck.

62. O provérbio, segundo o Escoliasta, é o seguinte: “Tal dona, tal cadela”.

563 e - 564 d

— Juvenil, na verdade! — disse êle; — mas o que ocorre em seguida?

— O mesmo mal — respondi — que, desenvolvendo-se na oligarquia, causou-lhe a ruína, desenvolve-se aqui, com maior amplitude e força, devido à licença geral, e reduz a democracia à escravidão; pois é certo que todo excesso provoca comumente viva reação nas estações, nas plantas, em nossos corpos, e nos governos ainda mais do que alhures.

— É natural.

— Assim, o excesso de liberdade deve levar a um excesso de servidão, quer no individuo, quer no Estado.

— Parece — anuiu.

— Provavelmente, a tirania não provém de nenhum outro govêrno exceto da democracia, pois a extrema liberdade é seguida, penso, de extrema e cruel servidão.

— É lógico.

— Mas não é, creio, o que me perguntavas. Querias saber qual é o mal, comum à oligarquia e à democracia, que reduz esta à escravidão.

— É verdade.

— Pois bem! eu me referia a essa raça de homens ociosos e pródigos, uns mais corajosos que vão à frente, outros mais covardes que vêm atrás. Comparamo-los a zangões os primeiros providos e os segundos desprovidos de ferrão.

— E com justiça — disse êle.

— Ora, estas duas espécies de homens, quando aparecem num corpo político, transformam-no completamente, como o fleuma e a bile no corpo humano. Cumpre, portanto, que o bom médico e legislador da cidade adote, de antemão, as suas precauções, assim como o prudente apicultor, primeiro para impedir que nasçam, ou, caso não consiga impedi-lo, para eliminá-las o mais depressa possível com os próprios alvéolos.

— Sim, por Zeus! — exclamou — é exatamente o que se deve fazer.

— Agora — disse — acompanhemos êste processo para divisar mais claramente o que procuramos.

— Qual?

— Dividamos pelo pensamento uma cidade democrática em três classes, que, aliás, ela abrange na realidade. A primeira é a raça que, em virtude da licença pública, se desenvolve em seu seio não menos do que na oligarquia.

— É verdade.

564 d - 565 b

— Só que na democracia ela é muito mais ardente.

— Por que motivo?

— Na oligarquia, destituída de crédito e mantida longe do poder, permanece inaproveitada e não cobra força; numa democracia, ao contrário, é ela que governa quase exclusivamente; os mais ardentes do bando discorrem e agem; os outros, sentados junto à tribuna, zumbem e fecham a bôca ao contraditor<sup>63</sup>; de sorte que, em tal governo, todos os negócios são regrados por eles, à exceção de um pequeno número.

— É exato — disse êle.

— Há também outra classe que se distingue sempre da multidão.

— Qual?

— Como todo mundo trabalha para enriquecer, os que são naturalmente mais ordenados tornam-se, em geral, os mais ricos.

— Aparentemente.

— É aí, imagino, que abunda o mel para os zangões e que é mais fácil extraí-lo<sup>64</sup>.

— Como, com efeito, seria possível tirá-lo dos que têm somente pouca coisa?

— Por isso é que se dá a êsses ricos o nome de *erva de zangões*?

— Sim, um nome dêsse gênero — confirmou êle.

— A terceira classe é o povo: todos os que trabalham com as próprias mãos, que são alheios aos negócios e quase nada possuem. Numa democracia, esta classe é a mais numerosa e a mais poderosa quando reunida.

— Com efeito — declarou — mas ela quase não se reúne, a menos que lhe toque alguma parte do mel.

— Tanto mais que sempre lhe toca alguma parte, na medida em que os chefes podem apoderar-se da fortuna dos possuidores e distribuí-la ao povo, embora guardando para si o quinhão mais avultado.

— Certo, é assim que ela recebe alguma coisa.

— Entretanto, os ricos que se vêem despojados são, penso, obrigados a se defender: tomam a palavra perante o povo e utilizam de todos os meios a seu alcance.

63. Cf. Demóstenes, *Olint.* II, 29.

64. Adotamos a correção de Adam e lemos: *καὶ εὐπορώτατον ἐντεῦθεν βλίτταιν.*

565 b - e

— Sem dúvida.

— Os outros, por seu lado, os acusam, embora não desejem qualquer revolução, de conspirar contra o povo e de ser oligarcas.

— Seguramente.

— Ora pois, ao fim, quando percebem que o povo, não por má vontade, mas por ignorância, e por estar embaído pelos caluniadores, tenta prejudicá-los, então, queiram ou não, convertem-se em autênticos oligarcas<sup>65</sup>; e isto não ocorre por gosto dêles: semelhante mal é ainda o zangão que engendra, picando-os.

— Por certo!

— Desde então sucedem-se perseguições, pleitos e lutas entre uns e outros.

— Sem dúvida.

— Agora, não tem o povo o hábito invariável de pôr à sua testa um homem cujo poder êle nutre e incrementa?

— É de seu hábito — concordou.

— É portanto evidente que, se o tirano medra, é na raiz dêste protetor e não alhures que êle se entronca<sup>66</sup>.

— É absolutamente evidente.

— Mas onde começa a transformação do protetor em tirano? Não é, evidentemente, quando se põe a fazer o que é relatado na fábula do templo de Zeus Liceano, na Arcádia<sup>67</sup>?

— O que reza a fábula? — indagou.

— Que aquêle que provou entranhas humanas, cortadas em postas com as de outras vítimas, é inevitavelmente transformado em lobo. Não ouviste contá-la?

— Sim.

— Do mesmo modo, quando o chefe do povo, seguro da obediência absoluta da multidão, não sabe abster-se do sangue dos homens de sua tribo, mas, acusando-os injustamente, con-

65. “Nossos pais, diz Isócrates (*Antidosis*, 318) não cessaram de acusar os mais ilustres cidadãos, e os mais capazes de fazer bem ao Estado, de ser oligarcas e partidários de Esparta, até obrigá-los a tornar-se e a merecer as acusações dirigidas contra êles.”

66. Cf. Aristóteles, *Polít.* E, 10. 1310 b: “A maioria dos tiranos saíram da classe dos demagogos; ganharam a confiança (do povo) caluniando os notáveis”.

67. V. Hecateu de Mileto, frag. 375, nos *Frag. Hist. Graec.* de Müller, e Pausânias, VIII, 2, 6.

565 e - 566 c

forme o processo favorito de sua igualha, e arrastando-os perante os tribunais, se mancha de crimes mandando tirar-lhes a vida, quando, com língua e bôca ímpias, prova o sangue de sua raça, exila e mata acenando com a supressão das dívidas e uma nova partilha das terras, então, não deverá um tal homem necessariamente, e como que por uma lei do destino, perecer pela mão de seus inimigos, ou tornar-se tirano, e de homem transformar-se em lobo?

— É de todo necessário — respondeu.

— Eis portanto — prossegui — o homem que fomenta a sedição contra os ricos.

— Sim.

— Ora, se depois de expulso, volta apesar de seus inimigos, não voltará tirano consumado?

— Evidentemente.

— Mas se os ricos não conseguem expulsá-lo, nem provocar a sua perda, indispondo-o com o povo, tramam suprimi-lo secretamente, por morte violenta<sup>68</sup>.

— Sim — disse êle — isso quase nunca deixa de acontecer.

— Em semelhante conjuntura é que todos os ambiciosos, que aí acorreram, inventam a famosa petição do tirano, a qual consiste em pedir ao povo guardas pessoais que lhe conservem o defensor<sup>69</sup>.

— Sim, verdadeiramente.

— E o povo os concede, pois, se receia por seu defensor, tem plena segurança quanto a si mesmo.

— Sem dúvida.

— Mas quando um homem rico, e por isso mesmo suspeito de ser inimigo do povo, vê tal fato, então, ó meu amigo, toma o partido que o oráculo aconselhava a Cresos, e

*ao longo do Hermo de leito pedregoso  
êle foge, não se incomodando de que o tratem de covarde*<sup>70</sup>.

— E tanto mais quanto não teria de temer esta censura duas vêzes!

68. Cf. Tucídides, VIII, 65, 2.

69. Assim, entre muitos outros, procederam Teágenes de Mégara, Pisístrato e Dionísio I de Siracusa.

70. Segundo Heródoto, I, 55.

566 c - 567 b

— E se fôr prêso durante a fuga, imagino que é condenado à morte.

— Inevitavelmente.

— Quanto ao protetor do povo, é evidente que não jaz por terra

*com seu grande corpo cobrindo grande espaço*<sup>71</sup>;

ao contrário, depois de ter abatido numerosos rivais, ergue-se sobre o carro da cidade e, de protetor, transformou-se em consumado tirano.

— Não era de esperar?

— Examinemos agora — continuei — a ventura dêste homem e da cidade em que se formou semelhante mortal.

— Perfeitamente — assentiu — examinemos.

— Nos primeiros dias, êle sorri e dispensa boa acolhida a todos os que encontra, declara que não é tirano, promete muito em particular e em público, adia dívidas, partilha terras entre o povo e seus favoritos, e finge ser brando e afável para com todos, não é?

— É realmente assim — respondeu.

— Mas depois de se livrar dos inimigos externos, tratando com uns, arruinando outros, e de ficar tranqüilo por êste lado, começa sempre provocando guerras, para que o povo sinta necessidade de um chefe.

— É natural.

— E também para que os cidadãos, empobrecidos pelos impostos, sejam obrigados a pensar nas necessidades quotidianas e conspirem menos contra êle<sup>72</sup>.

— Evidentemente.

— E se alguns têm o espírito demasiado livre para lhe permitir comandar, êle encontra na guerra, julgo, pretexto para perdê-los, entregando-os aos golpes do inimigo. Por tôdas essas razões, é inevitável que um tirano fomente sempre a guerra.

— Inevitável.

— Mas assim procedendo, torna-se cada vez mais odioso aos cidadãos.

71. Homero, *Iliada*, XVI, 776.

72. Cf. Aristóteles, *Polít.*, E, 11. 1313 b.

567 b - d

— Como não se tornaria?

— E não sucede que, entre os que contribuíram para a sua elevação e gozam de influência, muitos falem livremente em sua presença, ou entre si, e critiquem o que se está passando, pelo menos os mais corajosos?

— É provável.

— Faz-se mister, pois, que o tirano se desfaça dêles, caso queira continuar senhor, e que acabe não deixando, entre os amigos como entre os inimigos, nenhum homem de algum valor<sup>73</sup>.

— É claro.

— Com olhar penetrante, deve discernir os que têm coragem, grandeza d'alma, prudência, riquezas; e tal é sua sina que se vê, de bom ou mau grado, na contingência de fazer a guerra a todos êles, e estender-lhes armadilhas, até que tenha purgado dêles o Estado!

— Bela maneira de purgá-lo!

— Sim — disse êle — é a oposta da que os médicos empregam a fim de purgar o corpo; êstes, com efeito, eliminam o que há nêle de mau e deixam o que há de bom: o tirano faz o contrário.

— É compelido a tudo, se tenciona conservar o poder.

— Ei-lo, pois, ligado por uma bem-aventurada necessidade, que o obriga a viver com gente desprezível ou a renunciar à vida!

— Tal é realmente a sua situação.

— Ora, não é verdade que, quanto mais odioso se tornar aos cidadãos, por sua conduta, mais necessidade terá de numerosa e fiel guarda?

— Sem dúvida.

— Mas quais serão esses guardiães fiéis? De onde os mandará vir?

— Por si mesmos — respondeu — muitos virão voando, se êle lhes der salário.

73. Aristóteles (*Polit.*, Γ, 13. 1284 a) relata que Periandro, consultado por Trasibulo sôbre o melhor meio de governar, ceifou em silêncio algumas espigas que, num trigal, se erguiam acima das outras. E Trasibulo compreendeu que precisava livrar-se dos cidadãos mais eminentes. Segundo Heródoto (V. 92), Trasibulo é que, consultado por Periandro, lhe teria dado esta silenciosa resposta.

567 d - 568 b

— Pelo cão! parece-me que designas, com isso zangões estrangeiros, e de toda espécie.

— Acertaste.

— Mas de sua própria cidade o que obterá êle? Será que não há de querer<sup>74</sup>...

— O quê?

— Arrebatando os escravos aos cidadãos e, depois de alforriá-los, fazê-los ingressar em sua guarda.

— Certamente. E tanto mais que serão êstes os seus guardiães mais leais.

— Na verdade, segundo o que dizes, bem-aventurada é a condição do tirano, se êle toma tais homens por amigos e confidentes, depois de matar os primeiros!

— E não poderia, no entanto, tomar outros.

— Logo, tais camaradas o admiram e os novos cidadãos vivem em sua companhia. Mas as pessoas de bem o detestam e o evitam, não é?

— Oh! o que mais podem fazer?

— Não é, pois, sem razão que a tragédia passa, em geral, por uma arte de sabedoria e Eurípides por extraordinário mestre nesta arte.

— Por que assim?

— Porque enuncia esta máxima de profunda significação, a saber,

*que os tiranos se tornam hábeis pelo comércio dos hábeis*<sup>75</sup>;

e, evidentemente, entendia por hábeis os que vivem na companhia do tirano.

— Também louva — acrescentou — a tirania como divina e lhe concede muitos outros elogios, êle e os outros poetas.

— Assim, enquanto pessoas hábeis, os poetas trágicos nos perdoarão, a nós e àqueles cujo govêrno se aproxima do nosso, por não admiti-los em nosso Estado, visto serem os chantres da tirania.

74. Lemos com Burnet, que mantém o texto dos mss. AFDM: τίς δὲ αὐτόθεν; ἄρ' οὐκ ἂν ἐτελήσειεν —. A correção adotada pela maioria dos editôres: τί δέ; αὐτόθεν ἄρ' οὐκ κτλ., não nos parece absolutamente indispensável.

75. Eurípides, *Troianas*, v. 1177.

568 b - 569 a

— Creio — disse êle — que não de nos perdoar, ao menos aquêles dentre os poetas que tiverem espírito.

— Êles podem, penso, percorrer as outras cidades, reunir aí as multidões e, tomando a sôlto vozes belas, possantes e insinuantes, arrastar os governos à democracia e à tirania <sup>76</sup>.

— Seguramente.

— Tanto mais que para isso são pagos e cumulados de honras, em primeiro lugar pelos tiranos, em segundo, pelas democracias; porém, à medida que escalam o aclive das constituições, o renome dêles enfraquece, como se a falta de fôlego o impedisse de avançar.

— É exato.

— Mas — continuei — afastam-nos do tema. Voltemos ao exército do tirano, esta bela, numerosa, diversa e sempre renovada tropa, e vejamos como é mantido.

— É evidente — disse êle — que, se a cidade possui tesouros sagrados, o tirano dêles se servirá <sup>77</sup>, e, enquanto o produto da venda dêstes tesouros bastar, não imporá ao povo contribuições excessivamente pesadas.

— E quando lhe faltarem êstes recursos?

— Então, é evidente que há de viver do bem de seu pai, êle, os seus comensais, favoritos e amantes.

— Compreende — disse eu; — o povo que engendrou o tirano deverá nutri-lo, a êle e a seu séquito.

— Será realmente obrigado.

— Mas o que dizes tu? Se o povo se irrita e pretende que não é justo que um filho na flor da idade viva à custa do pai, que, ao invés, o pai deve ser sustentado pelo filho; que êle não o pôs no mundo e o estabeleceu, para tornar-se por sua vez, quando o filho tiver crescido, escravo de seus escravos, e para alimentá-lo com êsses escravos e a corja de criaturas que o cercam, mas antes a fim de ser liberto, sob o seu govêrno, dos ricos e das chamadas pessoas de bem na cidade; que agora lhe ordena que saia do Estado com seus amigos, como um pai expulsa de casa o filho, com seus indesejáveis convivias...

76. Cf. *Leis*, 817 c.

77. Foi o que fêz, por exemplo, Dionísio, o Antigo, tirano de Siracusa, para grande escândalo do mundo helênico (V. Diodoro da Sicília, XIV, 65).

569 b - c

— Então, por Zeus! êle saberá o que fêz quando engendrou, acalentou e criou semelhante rebento, e que os que pretende expulsar são mais fortes do que êle.

— O que dizes? — bradei — ousaria o tirano agredir o próprio pai, e, caso não cedesse, espancá-lo?

— Sim — replicou — depois de tê-lo desarmado.

— Pelo que dizes, o tirano é um parricida e um triste arrimo para os velhos; e eis-nos chegados, segundo parece, ao que todo mundo denomina a tirania: o povo, conforme o ditado <sup>78</sup>, fugindo da fumaça da submissão a homens livres, caiu no fogo do despotismo dos escravos e, em troca de uma liberdade excessiva e inoportuna, envergonhou a libré da mais dura e mais amarga das servidões.

— Com efeito, é o que acontece.

— Pois bem! — perguntei — assistir-nos-ia pouca razão ao afirmar que explicamos de maneira conveniente a passagem da democracia à tirania e o que é esta, uma vez formada?

— A explicação convém perfeitamente — respondeu êle.

78. « τὸν καπνὸν φεύγων εἰς τὸ πῦρ ἐνέπεσον. » (Diógenes Laércio, VIII, 45).

## LIVRO IX

Est. II p. 571 a - c

— **R**ESTA-NOS, pois, examinar o homem tirânico, como êle nasce do homem democrático, o que êle é, uma vez formado, e como é sua vida, infeliz ou feliz.

— Sim — disse êle — resta examinar êste homem.

— Ora sabes — perguntei — o que para mim ainda deixa a desejar?

— O quê?

— No que concerne aos desejos, à sua natureza e suas espécies, parece-me que demos definições insuficientes; e, enquanto êste ponto fôr defeituoso, faltará clareza à indagação que processamos.

— Mas não está em tempo ainda de voltar a isso?

— Sim, certamente. Examina o que pretendo ver nêles. Ei-lo: dentre os prazeres e os desejos não necessários, alguns se me afiguram ilegítimos<sup>1</sup>; são provavelmente inatos em cada um de nós, mas reprimidos pelas leis e pelos desejos melhores, com a ajuda da razão, podem, em alguns, ser totalmente extirpados ou só remanescer em pequeno número e enfraquecidos, enquanto, em outros, subsistem mais fortes e mais numerosos.

— Mas de que desejos falas?

— Daqueles — respondi — que despertam durante o sono, quando repousa esta parte da alma que é racional, doce, e feita para comandar a outra, e quando a parte bestial e selvagem, empanzinada de comida ou de vinho, estremece, e depois de sacudir o sono, parte em busca de satisfações para os seus apetites. Sabes que em semelhante caso ela se atreve a tudo, como que libertada e desobrigada de tôda vergonha e de tôda prudência.

1. Estes desejos ilegítimos são contra a natureza. Veja-se *infra* 571 c e nota 3 dêsse livro.

571 d - 572 b

Ela não teme intentar, na imaginação, unir-se à sua mãe<sup>2</sup>, ou a quem quer que seja, homem, deus ou animal, de sujar-se com não importa qual assassinio e de não abster-se de qualquer espécie de alimento<sup>3</sup>; numa palavra, não há loucura, não há impudência de que não seja capaz.

— É muito certo o que dizes.

— Mas quando um homem, são de corpo e sóbrio, entrega-se ao sono, depois de despertar o elemento racional de sua alma e de nutri-lo de belos pensamentos e nobres especulações, meditando sôbre si mesmo; quando evitou esfaimar, bem como fartar o elemento concupiscível, a fim de que se mantenha quieto e não traga nenhum transtôrno, por suas alegrias ou por suas tristezas, ao princípio melhor, porém o deixe, só consigo mesmo e desembaraçado, examinar e procurar perceber o que ignora do passado, do presente e do futuro; quando êste homem amansou semelhantemente o elemento irascível e quando não adormece com o coração agitado de cólera contra alguém; quando, portanto, acalmou êstes dois elementos da alma e estimulou o terceiro, no qual reside a sabedoria, e quando, enfim, êle repousa, então bem sabes, êle toma contato com a verdade melhor do que nunca, e as visões de seus sonhos não são de modo algum desregradas<sup>4</sup>.

2. Cf. Sófocles, *Édipo Rei*, v. 981-82: "Muitas pessoas já em seus sonhos partilham o leito materno".

3. Aristóteles (*Ét. a Nicôm.* II, 6. 1148 b) dá alguns exemplos impressionantes dos prazeres que êste elemento brutal proporciona. É interessante compará-los com a passagem acima, porque mostram que Platão aqui se refere provavelmente às práticas de certos povos bárbaros: « λέγω δὲ τὰς θηριώδεις, ὅλον τὴν ἀνθρώπων ἦν λέγουσι τὰς κούσας ἀνασχίζουσας τὰ παιδία κατεσθίειν, ἢ οἷοις χαίρειν φασὶν ἐνίους τῶν ἀπηγριωμένων περὶ τὸν Πόντον, τοὺς μὲν ὁμοίως τοὺς δὲ ἀνθρώπων κρέασιν, τοὺς δὲ τὰ παιδία δανείζειν ἀλλήλοις εἰς εὐωχίαν, ἢ τὸ περὶ Φάλαριν λεγόμενον. »

4. Cícero (*De Divinatione*, I, 29) traduziu esta passagem da seguinte maneira: "Cum dormientibus ea pars animi, quae mentis et rationis si particeps, sopita langueat; illa autem in qua feritas quaedam sit, atque agrestis immanitas, cum sit immoderato obstupescit potu atque pastu, exsultare eam in somno immoderateque jactari. Itaque huic omnia visa obijciuntur, a mente et ratione vacua: ut aut cum matre corpus miscere videatur, aut cum quovis alio vel homine, vel deo, saepe bellua; atque etiam trucidare aliquem, et impie cruentari, multaque facere impure atque tette cum temeritate et impudentia. At qui salubri et moderato cultu atque victu quieti se tradiderit, ea parte animi, quae mentis et consilii est, agitata et

572 b - d

— Estou inteiramente convencido disso — falou êle.

— Mas nos estendemos demais sôbre êste ponto; o que queríamos constatar é que há em cada um de nós, mesmo nos que parecem totalmente regrados, uma espécie de desejos teríveis, selvagens, sem leis, e que é pôsto em evidência pelos sonhos. Veja se o que eu disse te parece verdadeiro e se concorda comigo.

— Concordo sim.

— Lembra-te agora do homem democrático, tal como o representamos<sup>5</sup>: é formado desde a infância por um pai parcimonioso, que honra apenas os desejos interessados e despreza os desejos supérfluos, que só tem por objeto o divertimento e o luxo. Não é<sup>6</sup>?

— Sim.

— Mas, tendo freqüentado homens mais refinados, e cheios dos desejos que descrevemos há pouco, êle se entrega a todos os desbragamentos e adota a conduta dêsses homens, por aversão à parcimônia do pai; entretanto, como é de índole melhor que seus corruptores, tirado em dois sentidos opostos, acaba tomando o meio entre os dois gêneros de existência e, pedindo a cada um fruições que êle julga moderadas, leva uma vida isenta de estreiteza e desregramento; assim, de oligárquico, tornou-se democrático.

— É bem assim — disse êle — e é também a idéia que temos de um tal homem.

— Suponhamos agora que, tendo ficado velho por seu turno, tenha um filho môço, criado em hábitos semelhantes.

— Suponho.

---

erecta, saturataque bonarum cogitationum epulis; eaque parte animi, quae voluptate alitur, nec inopia enecta, nec satietate affluenti (quorum utrumque praestringere aciem mentis solet, sive deest naturae quippiam, sive abundat atque affluit); illa etiam tertia parte animi, in qua irarum existit ardor, sedata atque restincta: tum evenie, duabus animi temerariis partibus compressis, ut illa tertia pars rationis et mentis luceat, et se vegetam ad somniandum, acremque praebeat; tum et visa quietis occurrent tranquilla atque veracia". Vemos que a tradução é bastante livre e sobretudo muito pessoal.

5. V. liv. VIII, 561 a - 562 a.

6. Platão é aqui menos severo do que no livro VIII, 559 d segs. E tanto é assim que, comparados aos do homem tirânico, os desejos do jovem democrático quase parecem virtudes.

572 d - 573 c

— Supõe, além disso, que lhe aconteça o mesmo que a seu pai, que seja arrastado a um desregramento completo, chamado pelos que o arrastam liberdade completa, que seu pai e seus próximos prestem socorros aos desejos intermediários e os outros à facção oposta; quando êstes hábeis mágicos e fazedores de tiranos desesperam de reter o jovem por todos os meios, engenam-se em suscitar nêle um amor que preside<sup>7</sup> os desejos ociosos e pródigos: algum zangão alado e de grande porte. Ou então crês que o amor seja outra coisa entre tais homens?

— Não — disse êle — não é outra coisa.

— Quando, pois, os demais desejos zumbem em redor dêste zangão, numa profusão de incensos, de perfumes, de coroas, de vinhos, e de todos os prazeres que se encontram em semelhantes companhias, nutrindo-o, fazendo-o crescer até o último têrmo, e implantando nêle o ferrão da inveja<sup>8</sup>, então êste chefe da alma, escoltado pela demência, é prêso de furiosos transportes e, se se depara com opiniões ou desejos tidos como sábios e que conservam ainda algum pudor, êle os mata ou os expulsa de casa, até que dêles haja purgado<sup>9</sup> a alma e a tenha enchido de loucura estranha.

— Descreves de maneira perfeita a origem do homem tirânico.

— Do mesmo modo — prossegui — não é por esta razão que de há muito o amor é chamado tirano?

— Parece — respondeu.

— E o homem êbrio, meu amigo, não tem sentimentos tirânicos?

— De fato.

— E o homem furioso e cujo espírito está tresvariado, não quer comandar não só os homens, mas ainda os deuses, imaginando-se capaz disso?

— Sim, por certo.

— Assim pois, maravilhoso amigo, nada falta a um homem para ser tirânico, quando a natureza, suas práticas, ou os dois em conjunto, o fizeram bêbedo, apaixonado e louco.

---

7. Conformemente ao método adotado desde o comêço do colóquio, Sócrates descreve a gênese do tirano no indivíduo, acompanhando, traço por traço, a do tirano na cidade. Cf. VIII, 564 d segs.

8. πόθου κέντηρον. — Lit. "o ferrão do desejo insatisfeito".

9. Chamada do liv. VIII, 567 c.

573 c - 574 a

— Não, verdadeiramente nada.

— Eis, parece, como se forma o homem tirânico: mas como vive êle?

— Eu te responderei como se faz ao gracejar: és tu quem me vais dizer<sup>10</sup>.

— Então vou dizer-te. Imagino que daí por diante não há senão festas, festins, cortesãs e prazeres de tôda sorte em casa daquele que permitiu ao tirano Eros instalar-se-lhe na alma e governar-lhe todos os movimentos.

— Necessariamente.

— Ora, numerosos e terríveis desejos, cujas exigências serão múltiplas, não despontarão, cada dia e cada noite, ao lado desta paixão?

— Sim, despontarão numerosos.

— Logo, as rendas, se as houver, serão depressa consumidas.

— Como não?

— E depois disso virão os empréstimos e os adiantamentos sôbre o capital.

— Certo.

— E quando nada mais restar, não é inevitável que a multidão ardente dos desejos, que se aninham na alma dêste homem, se ponha a soltar gritos, e que êle próprio, aguilhoado por êsses desejos, e sobretudo pelo amor, que os outros escoltam como a um chefe, seja tomado de furiosos transportes, e procure alguma prêsã de que possa apoderar-se por fraude ou por violência?

— Certamente — disse êle.

— Assim, constituirá para êle uma necessidade pilhar por todos os lados ou agüentar grandes sofrimentos e grandes penas<sup>11</sup>.

— Sim, uma necessidade.

— E como as novas paixões sobrevindas em sua alma prevaleceram sôbre as antigas e as despojaram, do mesmo modo não pretenderá, êle que é mais jovem, prevalecer sôbre o pai

10. Expressão proverbial, segundo o Escoliasta: "Quando somos interrogados por uma pessoa que sabe o que pergunta e quando nós mesmos o ignoramos, respondemos assim: tu próprio mo dirás".

11. Cf. liv. VIII, 568 d segs.

574 a - d

e a mãe, despojá-los, quando houver dissipado o seu quinhão e atribuir-se os bens paternos?

— Sem objeção.

— E se os pais não lhes cederem de modo algum, não tentará primeiro roubá-los e enganá-los?

— Certamente.

— Mas se não fôr bem sucedido, arrebatá-lhes-á os bens pela fôrça.

— Assim o creio — disse êle.

— Agora, admirável amigo, se o velho pai e a velha mãe resistem e sustentam a luta, guardar-se-á e abster-se-á de cometer alguma ação tirânica?

— Não estou absolutamente tranqüilo quanto aos pais dêste homem.

— Mas por Zeus! Adimanto, por uma cortesã amada desde ontem, e que é para êle apenas um capricho, esquecer-se-á desta amiga antiga e necessária que é sua mãe<sup>12</sup>, ou, por um jovem em flor, que êle acarinha desde a véspera, e que também é para êle apenas um capricho, em relação ao pai cuja mocidade passou, mas que é o mais necessário e o mais antigo de seus amigos? esquecer-se-á dêles, dize, a ponto de espancá-los e assujeitá-los a estas criaturas, se vier a introduzi-las em casa?

— Sim, por Zeus! — respondeu.

— Aparentemente constitui grande felicidade — exclamei — ter dado à luz um filho de caráter tirânico!

— Sim, muito grande!

— Mas como! quando houver esgotado os bens de seu pai e mãe, e as paixões se tiverem reunido em numeroso enxame em sua alma, não chegará a tocar<sup>13</sup> o muro de alguma casa ou o manto de algum viajante retardado na noite e, depois, a limpar os templos? E em tôdas estas conjunturas, as velhas

12. Platão, nesta passagem, joga com os dois sentidos da palavra *ἀναγκαῖος* que significa *necessário* ou *ligado por laços de sangue* (em latim *necessarius*).

13. *ἐφάψεται* e mais adiante *νεωκορήσει* são eufemismos cheios de ironia. Sócrates não diz: "êle arrombará as muralhas, despojará os viajantes e pilhará os templos" porque se trata ainda de um aprendiz de criminoso ao qual a palavra atemoriza talvez mais do que a coisa,

574 d - 575 c

opiniões, tidas como justas<sup>14</sup>, que êle sustentava desde a infância, sôbre o honesto e o desonesto, hão de ceder o passo às opiniões recém-alforriadas que servem de escolta ao amor, e com êle hão de triunfar; antes, estas tinham livre curso sômente em sonho, durante o sono, pois êle se achava então submetido às leis e a seu pai, e a democracia reinava-lhe na alma; mas agora, tiranizado pelo amor, será incessantemente, em estado de vigília, o homem que êle se tornava às vêzes no sonho; não se absterá de nenhum crime, de nenhum alimento proibido, de nenhuma perversidade. Eros, que vive nêle tiranicamente em desordem e em desregramento completos, porque é o único senhor, impelirá o infeliz cuja alma ocupa, assim como o tirano à cidade, a tudo ousar para nutri-lo, a êle e à barafunda de desejos que o envolvem: os que vieram de fora através das más companhias e os que, nascidos no interior<sup>15</sup>, com disposições semelhantes às suas, romperam os laços e se libertaram. Não é esta a vida que leva um tal homem?

— Sim — reconheceu.

— Ora — retomei — se, num Estado, homens dêste gênero constituem pequeno número e se o resto do povo é sadio, êles partem para servir de satélites a algum tirano, ou se alugar como mercenários, caso haja guerra algures; mas se a paz e a tranqüilidade reinam em tôda parte, permanecem na cidade e aï cometem grande número de pequenos delitos.

— De que delitos falas?

— Por exemplo, roubam, arrombam as muralhas, surrupiam as bôlsas, assaltam os passantes, fazem captura e tráfico de escravos e, às vêzes, quando sabem falar, são sicofantas, falsas testemunhas e prevaricadores.

— Eis portanto o que chamas de pequenos delitos, enquanto tais homens constituem pequeno número!

— Sim — respondi — pois as pequenas coisas são pequenas apenas em comparação com as grandes, e tôdas essas faltas, pelo que concerne à sua influêcia sôbre a miséria e a desven-

14. τὰς δικαίας ποιουμένας. — Os mss. FDM trazem δίκας, que Stallbaum explica assim: « ποιείσθαι δίκας nota periphrasi decitur pro δικάζειν ». Mas a expressão é indefensável. Mais vale portanto adotar a correção do *Parisinus A*.

15. Cf. VIII, 567 d, e.

575 c - 576 a

tura da cidade, não chegam sequer perto<sup>16</sup>, como se diz, da tirania. Com efeito, quando tais homens e os seus sequazes são numerosos num Estado, e quando se dão conta do seu número, são êles que, auxiliados pela tolice popular, engendram o tirano, na pessoa daquele que traz na alma o tirano maior e mais acabado.

— É natural — anuiu — pois será o mais tirânico.

— E então pode acontecer que a cidade se submeta voluntariamente; mas se resistir, assim como maltratava antes o pai e a mãe, castigará a pátria, caso disponha do poder; introduzirá aí novos companheiros e, assujeitando-lhes aquela que outrora lhe foi cara, sua *mátria*<sup>17</sup>, como dizem os cretenses, e sua pátria, nutri-la-á na escravidão. E é nisso que dará a paixão do tirano.

— Perfeitamente — disse êle.

— Agora, em sua vida particular, e antes de alcançar o poder, não se conduzem êsses homens da mesma maneira? No comêço vivem com pessoas que são aduladores prestes a lhes obedecer em tudo, ou, se necessitam de alguém, praticam baixezas e ousam desempenhar todos os papéis para demonstrar-lhe seu apêgo, prontos a não mais conhecê-lo uma vez logrados os seus fins.

— É realmente verdade — concordou.

— Durante a vida, não são pois amigos de ninguém<sup>18</sup>, sempre déspotas ou escravos; quanto à liberdade e à amizade verdadeiras, a índole tirânica jamais as aprecia.

— Seguramente.

16. οὐδ' ἔκταρ βάλλει. — O provérbio alude à flecha que não atinge o alvo.

17. μητρίδα. — Sua terra natal é com efeito a terra de sua mãe e de seu pai. Platão concede-lhe aqui os dois nomes a fim de tornar mais exato o paralelo que estabelece entre a conduta do tirano com respeito aos pais — espanca o pai e a mãe e os assujeita às amantes — e sua conduta em relação a seu país — escraviza seus favoritos e companheiros de devassidão à cidade que lhe foi qual um pai e uma mãe.

18. Cf. Xenofonte, *Hierão*, 3: "... Entre os tiranos aqui o pai mata o filho, ali o filho arrebatava a vida ao pai; mais adiante, irmãos matam-se entre si por um trono; alhures, suas mulheres, seus favoritos se esganam. Portanto, se aquêles que a natureza e as leis obrigam a amar mais fortemente os tiranos os detestam a tal ponto, que probabilidade há que outros os prezem?"

576 a - d

— Não é, portanto, a justo título que os denominaríamos homens sem fé?

— Como não?

— E injustos ao último grau, se fôr exato o que conviemos mais acima, no tocante à natureza da justiça.

— Mas por certo — reafirmou — que é exato.

— Resumamos, então, quanto ao perfeito celerado: é aquêlê que, em estado de vigília, é igual ao homem em estado de sonho, que descrevemos.

— Perfeitamente.

— Ora, torna-se assim aquêlê que, dotado da natureza mais tirânica, chegou a governar só, e tanto mais quanto mais tempo viveu no exercício da tirania.

— É inevitável — observou Glauco, tomando por seu turno da palavra<sup>19</sup>.

— Mas — continuei — quem se revelou como o mais perverso, mostrar-se-á também o mais infeliz? E quem houver exercido a mais longa e mais absoluta tirania, não terá sido infeliz ao extremo e por mais tempo, na verdade? embora a multidão possua acêrca disso múltiplas opiniões<sup>20</sup>.

— Nem poderia ser de outro modo.

— Ora, não é certo que o homem tirânico é feito à semelhança da cidade tirânica, tal como o homem democrático à da democracia, e assim os demais?

— Sem dúvida.

— E o que uma cidade é para outra cidade, com referência à virtude e à ventura, um homem não o é para outro homem?

— Por que não?

— Qual é, portanto, quanto à virtude, a relação da cidade tirânica com a cidade real, tal como a descrevemos de início?

— São exatamente contrárias — replicou; — uma é a melhor e a outra, a pior.

19. Aristóteles (*Polít.*, E, 12. 1316 a) censura Platão de não declarar que govêrno sucederá à tirania. Parece, no entanto, que será o aristocrático, se o ciclo recommençar. Um dos filhos do tirano poderá apaixonar-se pela verdadeira filosofia e restaurar a ordem na cidade, pois, para retomar as palavras de J. Adam, "as mais profundas trevas encerram uma promessa de aurora".

20. Com efeito, a verdade é una e o erro múltiplo, como sublinha o Escoliasta: τὸ γὰρ ψεῦδος πολυχοῦν, ἀπλοῦς δ' ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας

576 d - 577 c

— Não te perguntarei qual das duas é a melhor ou a pior, isso é evidente. Mas relativamente à ventura e à desventura, julgas do mesmo modo ou de outro? E aqui não nos deixemos ofuscar pela visão do tirano só e de alguns favoritos que o rodeiam: devemos penetrar na cidade, para considerá-la no conjunto, insinuar-nos em tôda parte e tudo ver, antes de formar uma opinião.

— O que pedes é justo — declarou — e é evidente a todo mundo que não há cidade mais infeliz do que a cidade tirânica, nem mais feliz do que a cidade real.

— Errarei eu em pedir as mesmas precauções no exame dos indivíduos, e em conceder o direito de julgá-los sòmente a quem pode, pelo pensamento, entrar no caráter de um homem e enxergar claro nêlê, a quem não se deixa ofuscar pelas aparências, pela pompa que o tirano ostenta aos profanos<sup>21</sup>, mas sabe discernir o fundo das coisas? Se, portanto, eu pretendesse que devêssemos todos ouvir aquêlê que, em primeiro lugar, fôsse capaz de julgar e que, além disso, tivesse vivido sob o mesmo teto que o tirano, testemunha dos atos de sua vida doméstica e das relações que mantém com seus familiares — é sobretudo entre êles que se pode vê-lo despojado de seu aparato teatral, bem como de sua conduta nos perigos públicos<sup>22</sup>, se eu instasse a quem presenciou tudo isso a pronunciar sôbre a ventura ou desventura do tirano relativamente aos demais homens...

— Ainda aqui — disse êle — não pedirias nada mais do que algo muito justo.

— Queres pois — continuei — que nos suponhamos pertencer ao rol dos que são capazes de julgar, e que se encontraram com tiranos, a fim de dispormos de alguém que possa responder às nossas perguntas?

— Certamente.

— Ora bem! — disse eu — acompanha-me então neste exame. Lembra-te da semelhança entre o Estado e o indivíduo e, considerando-os ponto por ponto, cada um a seu turno, dize-me o que acontece a um e a outro.

— O que lhes acontece?

21. ἦν πρὸς τοὺς ἔξω σχηματίζονται. — πρὸς τοὺς ἔξω : lit. "para os do exterior", isto é, os que não são admitidos na intimidade do tirano; só êles, de fato, podem iludir-se com esta pompa.

22. Era o caso do próprio Platão que, na época em que escrevia a *República*, já visitara a côrte de Dionísio I, tirano de Siracusa.

577 c - 578 a

— Para começar pela cidade, dirás daquela que é governada por um tirano que é livre ou escrava?

— Tão escrava quanto é possível sê-lo — retorquiu.

— No entanto, nela vês senhores e homens livres.

— Vejo sim, mas em pequeno número; quase todos os cidadãos, e os mais honestos, se acham reduzidos a indigna e miserável servidão.

— Se, portanto, o indivíduo se assemelha à cidade, não é inevitável que reencontremos nêle o mesmo estado de coisas, que sua alma esteja referta de servidão e baixaza, que as partes mais honestas desta alma se achem reduzidas à escravidão, e que uma minoria, formada pela parte mais perversa e mais furiosa, seja senhora dela?

— É inevitável.

— Mas então? dirás de uma alma neste estado que é escrava ou que é livre?

— Direi, por certo, que é escrava.

— Ora, a cidade escrava e dominada por um tirano não faz de modo algum o que quer.

— Não, seguramente.

— Por conseguinte, a alma tiranizada tampouco fará o que ela quer, falo do que a alma inteira quer; incessante e violentamente arrastada por furioso desejo, apresentar-se-á cheia de perturbação e remorso.

— Como não?

— Mas a cidade governada por um tirano é necessariamente rica ou pobre?

— Pobre.

— É pois necessário também que a alma tirânica seja sempre pobre e insaciada<sup>23</sup>.

— Sim — disse êle.

— Mas como? não é também necessário que semelhante cidade e semelhante homem estejam cheios de medo?

— De fato.

— Crês poder deparar em algum outro Estado mais lamentações, gemidos, queixas e dores?

— De nenhum modo.

23. Acêrca da verdadeira riqueza da alma, v. livro III *in fine*.

578 a - d

— E em todo outro indivíduo mais do que neste homem tirânico, que o amor e os outros desejos tornam furioso?

— Não creio.

— Ora, lançando os olhos sôbre todos êsses males e sôbre outros parecidos é que julgaste ser esta cidade a mais infeliz de tôdas.

— Não tinha razão? — perguntou.

— Efetivamente — respondi; — mas no que concerne ao indivíduo tirânico, o que dizes ao ver nêle os mesmos males?

— Que é de longe o mais infeliz de todos os homens.

— Sôbre êste ponto, não tens mais razão.

— Por quê?

— A meu ver, êle ainda não é tão infeliz quanto possível.

— Quem será, então?

— Êste outro te parecerá talvez ainda mais infeliz.

— Qual?

— Êste que, nascido tirânico, não passa a vida em condição privada, mas é assaz desditoso para que um funesto azar o converta em tirano de uma cidade<sup>24</sup>.

— Conjeturo, de acôrdo com as nossas considerações precedentes, que falas a verdade.

— Sim, só que em semelhante matéria cumpre não se contentar com conjeturas, mas antes examinar, à luz da razão, os dois indivíduos que nos ocupam<sup>25</sup>; a indagação versa, com efeito, sôbre o tema mais importante que seja: a felicidade e a infelicidade da vida.

— É exato — disse êle.

— Examina por consequência se tenho razão. Em minha opinião é preciso formar uma idéia da situação do tirano pelo seguinte.

— Pelo quê?

— Pela situação de um dêstes ricos particulares que, em certas cidades, possuem muitos escravos; apresentam êsse ponto

24. Sócrates faz aqui uma refutação decisiva da tese sustentada por Trasímaco no início da palestra. V. liv. I, 344 a.

25. Adotamos a correção de J. Adam e lemos: τὸ τοιοῦτω (isto é, o homem tirânico particular e o tirano de uma cidade) em vez de τῷ τοιοῦτω.

578 d - 579 b

de semelhança com os tiranos que é o de comandarem muita gente; a diferença reside apenas no número.

— É verdade.

— Sabes pois que êstes particulares vivem em segurança e não temem os seus servidores.

— O que haveriam de temer da parte dêles?

— Nada. Mas percebes a razão disso?

— Sim, é que a cidade tôda presta assistência a cada um dêstes particulares.

— Bem dito. Mas como! se algum deus raptando da cidade um dêsses homens que têm cinqüenta escravos e mais<sup>26</sup>, o transportasse, com a mulher, os filhos, os bens e os servidores, para um deserto, onde não pudesse esperar auxílio de nenhum homem livre, não crês que viveria em extrema e contínua apreensão de perecer pela mão de seus escravos, êle, os filhos e a mulher?

— Sim, a sua apreensão seria extrema.

— Não se veria obrigado a cortejar alguns dêles, a conquistá-los por meio de promessas, a alforriá-los sem necessidade, enfim, a tornar-se adúlador de seus escravos?

— Ver-se-ia realmente forçado a passar por isso — disse êle — ou a perecer.

— O que sucederia, pois, se o deus estabelecesse em redor de sua morada vizinhos em grande número<sup>27</sup>, decididos a não tolerar que um homem pretenda comandar como senhor um outro e a punir, com o pior suplício, a quem quer que surpreendessem em semelhante caso?

— Creio que a sua triste situação se agravaria ainda mais, se se encontrasse assim cercado e vigiado por indivíduos que seriam todos inimigos seus.

— Ora, como esta índole que descrevemos, cheia de temores e desejos de tôda espécie, não é em prisão análoga que está

26. Raros eram os particulares que possuíam tantos escravos. No século V, os escravos compunham cêrca de um quarto da população total da Ática. No século IV, em Atenas, a população servil era quase tão numerosa quanto a livre (cidadãos e metecos). V. Beloch, *Bevölkerung der griechisch-romischen Welt* (Leipzig, 1886).

27. Êstes vizinhos livres figuram os Estados democráticos, que o espírito de proselitismo impele a semear a revolta e a revolução nos países dotados de govêrno autoritário.

579 b - e

encadeado o tirano<sup>28</sup>? Embora sua alma aprecie, é o único na cidade que não pode viajar a parte alguma, nem ir ver o que excita a curiosidade dos homens livres<sup>29</sup>. Vive, na maior parte do tempo, encerrado em casa, feito mulher, invejando os cidadãos que viajam para fora e vão ver algo de belo<sup>30</sup>.

— Sim, na verdade.

— Assim pois, colhe em excesso tais males o homem mal governado em si próprio, aquêle que há pouco julgavas o mais infeliz de todos, o tirânico, quando não passa a vida em condição privada, mas se vê compelido por algum golpe da sorte a exercer uma tirania, e quando, impotente como é para dominar-se a si mesmo, intenta comandar os outros: é qual um enfêrmo sem domínio sôbre o corpo que, em vez de levar uma existência retirada, fôsse forçado a passar a vida medindo-se com outrem e lutando nas competições públicas.

— Tua comparação é de uma exatidão impressionante, Sócrates.

— Ora pois, meu caro Glauco, não é isso o cúmulo da desgraça? e quem exerce uma tirania não leva uma vida ainda mais penosa do que aquêle que, em teu juízo, levasse a vida mais penosa?

— Sim, certamente.

— Assim, na verdade, e pense o que pensar certa gente, o verdadeiro, tirano é um verdadeiro escravo, condenado a baixaza e servidão extremas e é adúlador dos homens mais perversos; não podendo, de alguma forma, satisfazer os seus desejos, surge desprovido de uma porção de coisas, e pobre<sup>31</sup>, na verdade, para quem saiba ver o fundo de sua alma; passa a vida em contínuo terror, prêsa de convulsões e dores<sup>32</sup>, se é

28. Platão pensa, sem dúvida, em Dionísio I, condenado pela unânime reprovação do mundo helênico a um isolamento quase completo.

29. Os Jogos Olímpicos, por exemplo, onde Dionísio se fazia simplesmente representar por um delegado.

30. Cf. Xenofonte, *Hierão*, I, 11.

31. Cf. *Górgias*, 524 e segs.

32. Tácito (*Anais*, liv. VI, 6) realizou notável imitação desta passagem, aplicando-a a Tibério: "Insigne visum est earum Caesaris litterarum initium; nam his verbis exorsus est: "Quid scribam vobis, patres conscripti, aut quomodo scribam, aut quid omnino non

579 e - 580 c

certo que a sua condição se assemelha à da cidade que êle governa. Mas ela se lhe assemelha, não é?

— E muito — declarou.

— Mas, além desses males, não se deve atribuir ainda a este homem os outros de que falamos anteriormente<sup>33</sup>, a saber, que constitui para êle uma necessidade ser, e pelo exercício do poder tornar-se muito mais do que antes, invejoso, pérfido, injusto, sem amigos, ímpio, hospedeiro e nutridor de todos os vícios: e por tudo isso é o mais infeliz dos homens e torna semelhantes a êle os que se lhe acercam?

— Nenhum homem de bom senso irá contradizer-te.

— Ora bem — continuei — chegou pois o momento; como o árbitro da prova final<sup>34</sup> que pronuncia a sua sentença, declara, tu também, qual é, a teu aviso, o primeiro com referência à ventura, qual o segundo, e coloca-os por ordem todos os cinco, o real, o timocrático, o oligárquico, o democrático e o tirânico.

— O julgamento é fácil — respondeu. — É pela ordem de entrada em cena, como os coros, que eu os classifico, em relação à virtude e ao vício, à felicidade e a seu oposto.

— Agora, tomemos um heraldo a salário, ou proclamarei eu próprio que o filho de Ariston julgou que o melhor<sup>35</sup> e o mais justo é também o mais feliz, e que é o homem mais real e que se governa a si mesmo como rei, ao passo que o mais perverso e o mais injusto é também o mais infeliz, e

---

scribam hoc tempore, di me deaeque pejus perdant quam perire me quotidie sentio, si scio". Adeo facinora atque flagitia sua ipsi quoque insupplicium verterant. Neque frustra praestantissimus sapientiae (trata-se de Sócrates) firmare solitus est, si recludantur tyrannorum mentes, posse adspici laniatus et ictus, quando, ut corpora verberibus, ita saevitia, libidine, malis consultis animus dilaceretur. Quippe Tiberium non fortuna, non solitudines protegebant, quin tormenta pectoris suasque ipse poenas fateretur".

33. V. livro VIII, 567 segs.

34. O texto traz: ὁ διὰ πάντων κριτής. — Este árbitro devia ser o da prova final (ὁ διὰ πάντων ἀγών) nos concursos musicais e dramáticos. Notar que a expressão lembra os termos διὰ πέντε, διὰ τεσσάρων, διὰ πασῶν — intervalos de quinta, quarta, oitava etc. — o que é muito natural no vocabulário dos concursos deste gênero.

35. τὸν ἄριστον. — O texto apresenta um jogo de palavras intraduzível.

580 c - 581 a

que se verifica ser o homem que, sendo o mais tirânico, exerce sobre si e sobre a cidade a mais absoluta tirania?

— Proclama tu mesmo — disse êle.

— Acrescentarei o seguinte: que não importa de forma alguma que passem ou não como tais aos olhos dos homens e dos deuses?

— Acrescenta-o.

— Seja. Eis uma primeira demonstração; considera agora se esta segunda te parece ter algum valor.

— Qual?

— Se, tal como a cidade está dividida em três corpos, a alma de cada indivíduo divide-se em três elementos, nossa tese admite, parece-me, outra demonstração.

— Qual é?

— Ei-la. Uma vez que há três elementos, parece-me haver também três espécies de prazeres próprios a cada um deles e, similarmemente, três ordens de desejos e mandamentos.

— Como entendes isso? — indagou.

— O primeiro elemento, dizemos nós, é aquêlo pelo qual o homem conhece, o segundo aquêlo pelo qual se irrita; quanto ao terceiro, como possui numerosas formas diferentes, não pudemos encontrar-lhe uma denominação única e apropriada, e o designamos pelo que há nêle de mais importante e predominante; chamamo-lo de concupiscível<sup>36</sup>, por causa da violência dos desejos relativos ao comer, ao beber, ao amor e aos outros prazeres parecidos; chamamo-lo igualmente de amigo do dinheiro, porque satisfazemos principalmente por meio do dinheiro estas espécies de desejos.

— E tivemos razão.

— Ora, se acrescentarmos que o seu prazer e o seu amor se acham no ganho, não estaríamos em condição, na medida do possível, de nos apoiar, na discussão, sobre uma noção única que o resuma, de sorte que, cada vez que falássemos deste elemento da alma, veríamos claramente o que êle é? Destarte, denominando-o amigo do ganho e do lucro<sup>37</sup>, dar-lhe-íamos o nome que lhe convém, não é?

---

36. No livro IV, 439 d. O referido elemento da alma já fôra chamado φιλοχρήματων em 436 e.

37. Na verdade, o referido elemento persegue fins demasiado diversos para que se possa denominá-lo exatamente segundo êstes

581 a - d

— Parece-me.

— Mas então? não dizemos que o elemento irascível não cessa de aspirar todo êle à dominação, à vitória e à fama?

— De fato.

— Se o chamássemos, portanto, amigo da vitória e da honra, seria a denominação apropriada?

— Inteiramente apropriada.

— Quanto ao elemento pelo qual nós conhecemos, não é evidente aos olhos de todos que tende incessante e cabalmente a conhecer a verdade tal qual ela é, e que é o menos preocupado com riquezas e glória?

— Certo.

— Denominando-o amigo do saber e da sabedoria, dar-lhe-emos o nome que lhe convém.

— Sem dúvida.

— E não é verdade — indaguei — que nas almas, ou é este elemento que governa, ou um dos dois outros, conforme o caso?

— Sim — respondeu.

— Por isso, dizíamos, há três classes principais de homens, o filósofo, o ambicioso e o interesseiro<sup>38</sup>.

— Certamente.

— E três espécies de prazeres análogos a cada um destes caracteres.

— Com efeito.

— Agora, bem sabes que se perguntasses alternadamente a cada um desses três homens qual a vida mais agradável, cada um deles gabaria sobretudo a sua<sup>39</sup>. O homem interesseiro afirmará que, em comparação ao ganho, o prazer das honras e da ciência nada é, a menos que se faça dinheiro com elas.

próprios fins. É mais cômodo caracterizá-lo pelo meio *único* que lhe permite alcançar êstes fins. Daí por que Sócrates o chamará tão-somente φιλοκερδής ou φιλοχρήματων.

38. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicôm.*, A, 3. 1095 b: “Há três principais espécies de vida: a que acabamos de mencionar (a vida do prazer sensual), a vida política e, em terceiro lugar, a vida teórica”. — Como vemos, a primeira destas vidas corresponde, em Platão, à do amigo do lucro, a segunda, à do amigo das honras e a terceira, à do filósofo.

39. Cf. Píndaro, frag. 213, Bergk: ἄλλο δ' ἄλλοισι νόμισμα, σφετέραν δ' αἰνεῖ δίκαν ἕκαστος, e cf. *Górgias* 484 e segs. (Nota de Adam, II, pág. 344.)

581 d - 582 b

— É verdade.

— E o ambicioso? Não considera êle o prazer de acumular como algo vulgar, e o de conhecer, quando não traz honras, como simples fumaça e frivolidade?

— É assim mesmo — confirmou.

— Quanto ao filósofo, que importância dá, segundo nós, a outros prazeres em comparação àquele que consiste em conhecer a verdade tal qual ela é, e ao prazer semelhante do qual sempre desfruta quando aprende? Não pensará que se acham muito longe deste<sup>40</sup>, e se os denomina realmente necessários, não é devido à necessidade em que se vê de usá-los, pois os dispensaria igualmente se pudesse?

— Podemos estar seguros disso — disse êle.

— Agora — retomei — visto que discutimos sobre os prazeres e a própria vida de cada um desses três homens, não para saber qual é a mais honesta, ou a mais desonesta, a pior ou a melhor, porém a mais agradável e a mais isenta de pena, como reconhecer qual dentre êles fala mais verdade?

— Não posso responder.

— Pois bem! examina a coisa da seguinte maneira. Quais são as qualidades requeridas para bem julgar? Não é a experiência, a sabedoria e o raciocínio? Existem critérios<sup>41</sup> melhores do que estes?

— Como seria possível?

— Examina, pois. Qual dos três homens tem mais experiência de todos os prazeres que acabamos de mencionar? Crês que o homem interesseiro, se êle se aplicasse a conhecer o que é a verdade em si, teria mais experiência do prazer da ciência que o filósofo do prazer do ganho?

— Longe disso — respondeu; — pois, no fim de contas, para o filósofo, é uma necessidade provar desde a infância

40. Seguimos aqui o texto de Adam: τὸν δὲ φιλόσοφον ... τί οἰόμεθα τὰς ἄλλας ἡδονὰς νομίζειν πρὸς τὴν τοῦ εἰδέναι τάληθές ὄρη ἔχει καὶ ἐν τοιούτῳ τινὶ αἰεὶ εἶναι μαθάνοντα τῆς ἡδονῆς; οὐ πάνυ πόρρω κτλ. — Certos editôres lêem, com L. Campbell: : τῆς <ἀληθινῆς> ἡδονῆς. Mas esta adição, que não se apóia na autoridade de nenhum manuscrito, não nos parece absolutamente indispensável ao sentido. No que concerne à expressão ἐν τοιούτῳ τινὶ τῆς ἡδονῆς, cf. Xenofonte, *Anab.*, I, 7, 5: ἐν τοιούτῳ εἶναι τοῦ κινδύνου προϊόντος.

41. É preciso entender o termo no sentido etimológico: “o que permite julgar”.

582 b - d

dos outros prazeres<sup>42</sup>, ao passo que para o homem interesseiro, caso se aplique a conhecer a natureza das essências, não é uma necessidade que prove tôda doçura dêste prazer e adquira a experiência dêste; ainda mais; mesmo que tomasse a coisa a peito, não lhe seria nada fácil.

— Assim, o filósofo prevalece de longe sôbre o homem interesseiro pela experiência que tem destas duas espécies de prazeres.

— De longe.

— E o que dizer do ambicioso? Terá o filósofo menos experiência do prazer ligado às honras do que o ambicioso do prazer que acompanha a sabedoria?

— A honra — respondeu êle — cabe a cada um dêles, se atinge o fim que se propõe, pois o rico, o bravo e o sábio são honrados pela multidão, de sorte que todos êles conhecem, por experiência, a natureza do prazer ligado às honras. Mas, o prazer que a contemplação do ser proporciona, ninguém mais exceto o filósofo pode saborear.

— Por conseguinte — prossegui — pelo que diz respeito à experiência, é êle quem melhor julga entre os três.

— De longe.

— E é também o único em quem a experiência é acompanhada de sabedoria.

— Seguramente.

— Mas o instrumento necessário para julgar não pertence ao homem interesseiro, nem ao ambicioso, mas sim ao filósofo.

— Que instrumento?

— Afirmamos que era preciso servir-se do raciocínio para julgar, não é?

— Sim.

— Ora, o raciocínio é o principal instrumento do filósofo.

— Sem dúvida.

— Mas, se a riqueza e o ganho fôsem a melhor regra para julgar as coisas, os elogios e as censuras do homem

42. "Glaucou simul utrisque philosophum praefert experientia, quoniam Socrates quis omnium experientissimus esset voluptatum rogaverat." (Schneider.)

582 e - 583 b

interesseiro seriam necessariamente as mais conformes à verdade.

— Necessariamente.

— E se fôsem as honras, a vitória e a coragem, seria mister reportar-se às decisões do homem ambicioso e amigo da vitória?

— Evidentemente.

— Mas visto que é a experiência, a sabedoria e o raciocínio?...

— É necessário — disse êle — que os louvores do filósofo e do amigo da razão sejam os mais verdadeiros.

— Assim, dos três prazeres em aprêço, o mais agradável é o dêste elemento da alma pelo qual conhecemos, e tem a vida mais doce o homem no qual êste elemento comanda<sup>43</sup>.

— Como haveria de ser de outro modo? O louvor do sábio é decisivo; e êle louva a sua própria vida.

— Que vida e que prazer o nosso juiz há de pôr em segundo lugar?

— É evidente que será o prazer do guerreiro e do ambicioso, pois se aproxima mais do seu que o do homem interesseiro.

— O último lugar caberá, pois, ao prazer do homem interesseiro, parece.

— Sem dúvida — replicou.

— Eis portanto duas demonstrações que se sucedem, duas vitórias que o justo alcança sôbre o injusto. Quanto à terceira, disputada à maneira olímpica, em honra de Zeus salvador e olímpiano<sup>44</sup>, considera que, afora o do sábio, o prazer dos outros não é bem real nem puro, que não passa de uma espécie de esbôço sombreado<sup>45</sup> do prazer, como creio ter ouvido um sábio dizer; e, na verdade, êste poderia ser de fato, para

43. Cf. *Filebo*, 65 segs.

44. A imagem reaparece no *Cármides*, 167 a, b, no *Filebo*, 46 d, e em vários outros lugares dos *Diálogos*.

45. *εσκιαγραφημένη τις*. — "Uma *imagem* sombreada", isto é, que dá ilusão de relêvo, da realidade, mas que não passa todavia de uma vã representação. No *Fédon*, 69 b, Platão definiu do mesmo modo o prazer físico; e mais adiante (81 b), acrescenta que a alma é fascinada e enganada pelos desejos e prazeres do corpo. Cf. também o *Filebo* 44 c.

583 b - e

o homem injusto, a mais grave e a mais decisiva das derrotas.

— De longe. Mas como o provas?

— Da maneira que segue; contanto que me respondas enquanto eu procuro contigo.

— Interroga, pois.

— Dize-me — indaguei — não afirmamos que a dor é o contrário do prazer?

— Realmente.

— E não há um estado em que não se sente alegria nem pena?

— Sim.

— Estado intermediário igualmente afastado destes dois sentimentos, que consiste em certo repouso em que a alma está em relação a um e a outro<sup>46</sup>. Não é assim que entendes isso?

— Sim — disse êle.

— Ora, te lembras dos discursos que proferem os doentes quando sofrem?

— Quais discursos?

— Que nada há tão agradável como estar bem de saúde, mas que não haviam notado, antes de ficar doentes, que isso era o mais agradável.

— Lembro-me sim.

— E não ouves dizer aos que sentem alguma dor violenta que nada é mais doce do que parar de padecer?

— Ouço dizer.

— E em muitas outras circunstâncias semelhantes, já observaste, penso, que os homens que sofrem gabam como o mais agradável, não o gozo, mas a cessação da dor e a sensação de repouso.

— É que então, talvez, o repouso se torna doce e amável.

— E quando um homem cessa de experimentar um gozo, o repouso em relação ao prazer lhe é penoso.

— Talvez — disse êle.

— Assim êsse estado, do qual dizíamos há pouco ser êle intermediário entre os dois outros, o repouso, será às vêzes um, ou outro, prazer ou dor?

46. Sobre o referido estado, v. J. Souilhé, *La Notion platonicienne d'intermédiaire*, pág. 130 segs, e *infra* nota 55.

583 e - 584 b

— Parece.

— Mas é possível que o que não é nem um nem outro se torne um e outro?

— Não me parece.

— E o prazer e a dor, quando se produzem na alma, são uma espécie de movimento<sup>47</sup>, não são?

— Sim.

— Ora, acabamos de reconhecer que o estado no qual não se sente prazer nem dor é um estado de repouso, que se situa entre êstes dois sentimentos?

— Reconhecemos, sim.

— Como, portanto, se pode acreditar razoavelmente que a ausência de dor seja um prazer e a ausência de prazer uma dor?

— Não se pode fazê-lo de maneira nenhuma.

— Logo, tal estado de repouso não é, mas parece ser, quer um prazer por oposição à dor, quer uma dor por oposição ao prazer; e nada há de sadio nestas visões quanto à realidade do prazer: é uma espécie de prestígio.

— Sim — disse êle — o raciocínio o demonstra.

— Considera agora os prazeres que não vêm empós as dores, a fim de não ser induzido a crer, no caso presente, que, por natureza, o prazer é apenas a cessação da dor, e a dor a cessação do prazer.

47. Aristóteles, no livro X da *Ética a Nicômaco* (cap. 3-5), refuta esta teoria. Um movimento, diz êle em substância, realiza-se sempre em um tempo dado e para um fim determinado. Não se pode, portanto, considerá-lo perfeito, ainda que nos refiramos à sua duração total, pois é decomponível e diferente em cada uma de suas sucessivas fases. Ora, o prazer é algo inteiro e completo, independente da condição do tempo, pois em momento algum se poderia sentir um prazer que, prolongado, se tornasse completo em sua espécie (1174 a 17-19). O prazer pertence, portanto, ao gênero das coisas inteiras e perfeitas (1174 a 7), e seria errôneo dizer que é movimento ou geração, pois não se pode afirmar isso de tôdas as coisas, mas apenas das que são divisíveis e não formam um todo; assim, não se pode dizer da visão que ela seja movimento ou geração, tampouco de um ponto ou de uma mônada, e, similarmemente, não se pode dizê-lo do prazer, pois êle é um todo completo (1174 b 9 segs.).

Aristóteles sustenta, em seguida, que o prazer é o complemento do ato, ao qual se junta "como à juventude a sua flor". Decorre daí que a qualidade dos prazeres depende da qualidade dos atos (1175 a 21 segs.).

584 b - d

— De que caso e de que prazeres pretendes falar?

— Há muitos — respondi; — mas queira considerar sobretudo os prazeres do olfato. Êles se produzem, com efeito, súbitamente, com uma intensidade extraordinária, sem ser precedidos por nenhuma pena, e, quando cessam, não deixam atrás de si nenhuma dor<sup>48</sup>.

— É bem verdade — disse êle.

— Não nos deixemos, pois, persuadir de que o prazer puro seja a cessação da dor, ou a dor a cessação do prazer.

— Não.

— E, no entanto, os pretensos prazeres, que passam à alma pelo corpo, e que são talvez os mais numerosos e os mais vivos, pertencem a esta classe: são cessações de dores.

— Com efeito.

— Não acontece o mesmo com os prazeres e as dores antecipados que a espera ocasiona<sup>49</sup>?

— Acontece o mesmo.

— Ora pois, sabes o que são tais prazeres e a que êles mais se assemelham?

— A quê? — perguntou.

— Pensas haver na natureza um alto, um baixo e um meio<sup>50</sup>?

— Por certo!

48. No *Filebo*, 51 b segs. Platão cita outros exemplos de prazeres puros, nomeadamente os que as côres, as formas, os sons proporcionam e, em geral, todos aquêles cuja privação não é sensível e cujo desfrute é acompanhado de uma sensação agradável, isenta de tôda pena.

49. Cf. *Filebo*, 32 c segs.

50. Platão adota aqui, para a necessidade da discussão, uma concepção popular que criticará mais tarde, no *Timeu* (62 b): "Que existe naturalmente no universo duas regiões distintas, opostas, entre as quais êle é partilhado: o baixo, para onde cai tudo quanto tem certa massa corporal; o alto para onde nada se eleva a não ser por força, eis o que não se poderia admitir com verdade. Com efeito, visto que o céu inteiro é esférico, tôdas as partes que, situadas a igual distância do centro, constituem os seus extremos, são análogamente e ao mesmo título seus extremos; e o centro, situado a igual distância das extremidades, apresenta-se necessariamente na mesma situação com respeito a tôdas. Estando o mundo assim feito, qual das regiões há pouco citadas poderia chamar-se o alto, qual o baixo, sem que receba um nome que não lhe convém de modo algum?"

584 d - 585 b

— Ora, em tua opinião, um homem transportado de baixo para o meio, poderia impedir-se de pensar que foi transportado para cima? E quando se achasse no meio e olhasse o lugar que abandonou, julgar-se-ia em outra parte, que não no alto, se não tivesse visto o verdadeiro alto?

— Por Zeus! não poderia, a meu ver, fazer outra suposição.

— Mas se fôsse em seguida transportado em sentido inverso, não julgaria voltar para baixo, no que não se enganaria?

— Sem dúvida.

— E imaginaria tudo isso porque não conhece por experiência o alto, o meio e o baixo verdadeiros.

— Evidentemente.

— Tu te espantarás, pois, que os homens sem qualquer experiência da verdade concebam de muitos objetos uma opinião falsa e que, no referente ao prazer, à dor e a seu intermediário, estejam dispostos, de tal modo que, quando passam à dor, o sentimento que experimentam é justo, pois sofrem realmente, ao passo que, ao passar da dor ao estado intermediário e crer firmemente que atingiram a plenitude do prazer, enganam-se, pois, qual pessoas que opusessem o cinza ao preto, por não conhecer o branco, opõem a ausência de dor à dor, por não conhecer o prazer?

— Por Zeus! isso não me espantará, mas sim se fôsse de outro modo.

— Agora — prossegui — concebe a coisa da seguinte maneira. A fome, a sede e as outras precisões similares, não são espécies de vazios no estado do corpo?

— Sem dúvida.

— E a ignorância e a desrazão não são um vazio no estado da alma<sup>51</sup>?

— Sim.

— Mas não podemos preencher êstes vazios tomando alimento ou adquirindo inteligência?

— Como não?

51. A ignorância é um "vazio" da alma, tal como a fome é um "vazio" do corpo. Mas êste "vazio" é penoso, ao passo que o primeiro não é. Eis por que o prazer do conhecimento, embora seja uma πλήρωσις, é um prazer puro, que nenhuma dor precede. V. a respeito o *Filebo*, 52 a, b.

585 b - d

— Ora, a plenitude mais real provém do que possui mais ou do que possui menos realidade?

— Evidentemente do que possui mais realidade.

— Logo, em teu parecer, dêstes dois gêneros de coisas, qual participa mais da pura existência: o que compreende, por exemplo, o pão, a bebida, a carne e a comida em geral, ou o da opinião verdadeira, da ciência, da inteligência e, numa palavra, de tôdas as virtudes? Julga-o da seguinte maneira. O que se relaciona ao imutável, ao imortal e à verdade, que é de semelhante natureza e se produz num sujeito semelhante, te parece ter mais realidade do que aquêle que se relaciona ao mutável e ao mortal, que é por si mesmo de semelhante natureza e se produz num sujeito semelhante?

— O que se relaciona ao imutável — respondeu êle — tem muito mais realidade.

— Mas o ser do que muda sempre participará mais da essência que da ciência <sup>52</sup>?

— Não.

— E que da verdade?

— Tampouco.

— Ora, se participa menos da verdade, não participará menos da essência?

— Necessariamente.

— Logo, em geral, as coisas que servem ao sustento do corpo participam menos da verdade e da essência do que as que servem ao sustento da alma.

— Muito menos.

— E o próprio corpo, comparado à alma, não estará neste caso?

— Sim.

— Assim, o que se enche de coisas mais reais, e que é sôzinho mais real, é preenchido mais realmente do que o que se enche de coisas menos reais e é sôzinho menos real.

— Como não?

— Por conseguinte, se é agradável encher-se de coisas conformes à própria natureza, o que se preenche mais real-

52. Todos os mss. trazem: 'H οὖν ἀεὶ ὁμοίου οὐσία οὐσίας τι μᾶλλον ἢ ἐπιστήμης μετέχει. É difícil dar dêsse texto, uma interpretação aceitável. Por isso adotamos a correção de Adam, que manda ler: 'H οὖν ἀεὶ ἀνομοίου οὐσία οὐσίας τι μᾶλλον ἢ ἡ ἐπιστήμης μετέχει.

585 e - 586 b

mente, e de coisas mais reais, gozará mais realmente e mais verdadeiramente do verdadeiro prazer, e o que recebe coisas menos reais será preenchido de maneira menos verdadeira e menos sólida, e degustará um prazer menos seguro e menos verdadeiro.

— A consequência é inteiramente necessária — disse êle.

— Assim, os que não têm experiência alguma da sabedoria e da virtude, que se encontram sempre nos festins e nos prazeres semelhantes, são levados, parece, à região baixa, depois novamente à média, e erram destarte durante a vida inteira; nunca sobem mais alto; jamais viram as verdadeiras alturas <sup>53</sup>, jamais foram conduzidos até si, jamais foram realmente preenchidos pelo ser e desfrutaram de sólido e puro prazer. À maneira dos animais, com os olhos sempre voltados para baixo, a cabeça pendida para a terra e para a mesa, pastam na engorda e acasalam-se; e, com o fito de obter a maior porção dêsses gozos, escoiceiam, batem-se a cornadas e golpes de feraduras, e se matam uns aos outros no furor de seu insaciável apetite, porque não encheram de coisas reais a parte real e estanque <sup>54</sup> de si mesmos.

— É como perfeito oráculo, Sócrates, que pintas a vida da maioria dos homens <sup>55</sup>!

— Não é pois necessário que vivam no seio de prazeres mesclados de penas, sombras e esboços do verdadeiro prazer, que tomam côr apenas de sua proximidade, mas que então pa-

53. Deve-se entender a palavra "alturas" no sentido figurado que Platão habitualmente lhe concede. V. liv. VII, 529 b.

54. O texto traz τὸ στέγον, lit. "a parte que retém". Platão talvez se refira aqui à fábula das Danaides.

55. "A impressão que se depreende desta longa demonstração é que o estado μεταξύ em que o prazer sensual ocupa um lugar exclusivo, cujo fundamento a precisão e o desejo constituem, não deve ser considerado o objetivo último da vida, o fim a realizar, pois o prazer é apenas um movimento, uma aparência. Brochard o diz, justamente: "Pertence à categoria das coisas que, como a construção de navios, não existem por si mesmas, mas em vista de um fim; êle não é senão um meio, uma mudança, uma passagem de um estado a outro. A realidade que lhe cabe é inteiramente relativa, não sendo verdadeiramente um ser, οὐσία, ou uma qualidade, ποιότης. Daí por que não se poderia dizer que seja um bem, pois só podemos atribuir êste nome às coisas existentes por si próprias." (J. Souilhé, *op. cit.*, pág. 131.)

586 c - d

recem tão vivas que engendram amôres furiosos nos insensatos, que lutam para possuí-los, como se lutou em Tróia pela sombra de Helena, no dizer de Estesícoro, por não se conhecer a verdade<sup>56</sup>.

— É muito necessário que assim seja.

— Mas como? não é inevitável que a mesma coisa se produza a propósito do elemento irascível, quando um homem pratica até o fim o que este elemento pretende, entregando-se à inveja por ambição, à violência pelo desejo de vencer, à cólera por humor feroz, e perseguindo a satisfação da honra, da vitória e da cólera sem discernimento nem razão?

— Sim — disse êle — a mesma coisa deve inevitavelmente produzir-se.

— Mas então — prossegui — não ousaremos adiantar que os desejos relativos ao interêsse e à ambição, quando seguem a ciência e a razão, e buscam com elas os prazeres que a sabedoria lhes indica, alcançam os prazeres mais verdadeiros que lhes seja possível saborear, porque a verdade os guia, e os prazeres que lhes são próprios, se fôr certo que o melhor para cada coisa é também aquilo que lhe é mais próprio<sup>57</sup>?

— Mas é de fato o que lhe é mais próprio.

56. V. Bergk, *Poet. lyr. Graec.*, pág. 214. O Escoliasta de Licofron (*Alexandra*, v. 113) relata uma velha tradição, segundo a qual Helena, desembarcando no Egito com Páris, teria sido raptada por Proteu, rei do Egito. Não seria ela mesma quem teria ido à Tróia, mas apenas o seu fantasma. É provável que seja Estesícoro o autor desta tradição e que Eurípides lhe haja tomado o tema de *Helena*. Com efeito, Heródoto (II, 112-18), que narra a estada de Helena no Egito, segundo o testemunho dos sacerdotes dêsse país, não fala do fantasma. — Sobre Estesícoro, v. *Fedro*, 243 a.

57. Semelhante observação já figura no *Lísis*, 222 c: *πότερον οὖν καὶ τάγαθὸν οὐκ εἶον θήσομεν παντί, τὸ δὲ κακὸν ἀλλότριον*; Cf. igualmente Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, K, 7. 1178 a: "O que é naturalmente próprio a cada um é o que há de melhor e mais agradável para cada um". — J. Adam observa que, em todo este capítulo da *Ética a Nicômaco*, o pensamento de Aristóteles se aproxima singularmente do de Platão, atingindo mesmo os fundamentos da filosofia platônica, "pois se o que é o melhor para cada coisa, também é o que ela tem de mais próprio — o que está mais ligado à sua natureza e é uma parte de seu próprio ser — segue-se que cada coisa existe verdadeiramente na medida mesmo em que é boa. Em outros termos, a causa de toda existência é o Bem. V. VI, 505 d, 509 b". (Adam, II, pág. 358.)

586 d - 587 b

— Portanto, quando a alma inteira segue o elemento filósofo, e quando nela não se eleva nenhuma sedição, cada uma de suas partes se mantém nos limites de suas funções, pratica a justiça, e, ademais, colhe os prazeres que lhe são próprios, os melhores e os mais verdadeiros que ela pode desfrutar<sup>58</sup>.

— Certamente.

— Mas quando predomina um dos outros dois elementos, resulta primeiro que este elemento não acha o prazer que lhe é próprio e, depois, que obriga os dois restantes a perseguir um prazer estranho e falso.

— Assim é.

— Mas não é principalmente o que mais se afasta da filosofia e da razão que produzirá tais efeitos?

— Seguramente.

— Ora, o que mais se afasta da razão, não é precisamente o que mais se afasta da lei e da ordem?

— Evidentemente.

— Mas não nos pareceu que os desejos amorosos e tirânicos são os mais distantes dêles?

— Sim.

— E os desejos monárquicos e moderados, os menos?

— Sim.

— Por conseguinte, o mais distante do prazer verdadeiro e próprio ao homem será, penso, o tirano, e o menos distante, o rei.

— Necessariamente.

— Assim a vida menos agradável será a do tirano e a mais agradável, a do rei?

— É incontestável.

— Mas sabes o quanto a vida do tirano é menos agradável do que a do rei?

— Saberei, se me disseres.

— Há, segundo parece, três prazeres<sup>59</sup>, um legítimo e dois bastardos; ora, o tirano, fugindo da razão e da lei,

58. Os elementos inferiores da alma são os primeiros a lucrar com o govêrno da razão, assim como os cidadãos do Estado justo com o govêrno dos filósofos.

59. Estes três prazeres são respectivamente os do rei, do timocrata e do oligarca. Os dois últimos são ditos bastardos, porque não passam de duas formas degeneradas do prazer real.

587 c - d

franqueia o limite dos prazeres bastardos, e vive no meio de uma escolta de prazeres servis; dizer em que medida é inferior ao outro não é muito fácil, salvo, talvez, da seguinte maneira.

— Como?

— A partir do homem oligárquico, o tirano está no terceiro grau, pois entre êles se encontra o homem democrático.

— Sim.

— Ora, não coabita êle com uma sombra de prazer, que será a terceira a partir da do oligarca, se o que declaramos anteriormente fôr verdadeiro?

— De fato.

— Mas o oligarca é igualmente o terceiro a partir do rei, se contarmos como um só o homem real e o homem aristocrático<sup>60</sup>.

— O terceiro, com efeito.

— Por conseguinte, o tirano está afastado três vêzes três graus do verdadeiro prazer.

— Aparentemente.

— Logo, a sombra de prazer do tirano, a considerá-la segundo o seu comprimento, pode ser expressa por um número plano.

— Sim.

— E, elevando-se êste número ao quadrado, e depois ao cubo, vê-se claramente que distância o separa do rei<sup>61</sup>.

60. V. livro IV, 445 d-e.

61. Na ordem natural de sucessão, o tirano deveria estar em quinto grau. Se Platão lhe determina o lugar pela multiplicação  $3 \times 3$ , é sem dúvida para introduzir, entre o oligarca e o democrata, de um lado, e o democrata e o tirano, de outro, graus intermediários de degradação. E se eleva, em seguida, o número 9 à terceira potência, não é precisamente para obter um número sólido (στερεός ἀριθμός), como acreditava Aristides Quintiliano (*De Musica*, III, ed. Jahn, pág. 89), mas antes, ao que parece, para mostrar que, distanciando-nos, grau por grau, da constituição real da alma, distanciamos-nos da realidade do prazer por intervalos crescentes, e não por intervalos iguais. Assim, o prazer do timocrata, que vem em décimo lugar após o rei, tem oito vêzes menos realidade que o prazer dêste, e o do oligarca, que se acha em terceiro lugar, tem vinte e sete vêzes menos. Notamos que, em certo sentido, Platão é o precursor longínquo dos filósofos modernos que reputaram o cálculo hedonístico.

587 d - 588 b

— Sim, isso é claro para um calculador.

— E se, reciprocamente, quisermos exprimir a distância que separa o rei do tirano, quanto à realidade do prazer, verificar-se-á, feita a multiplicação, que o rei é setecentos e vinte e nove<sup>62</sup> vêzes mais feliz do que o tirano, e que êste é mais infeliz na mesma proporção.

— Que extraordinário cálculo nos fazes aí<sup>63</sup> da diferença entre êstes dois homens, o justo e o injusto, no que diz respeito ao prazer e à dor!

— Entretanto a cifra é exata e aplica-se à vida dêles, se levarmos em conta os dias, as noites, os meses e os anos<sup>64</sup>.

— Mas nós os levamos em conta.

— Ora pois, se o homem bom e justo prevalece de tal modo em prazer sôbre o homem mau e injusto, não prevalecerá infinitamente mais em decência, beleza e virtude?

— Infinitamente mais, por Zeus! — anuiu êle.

— Bem. Agora, já que chegamos a êste ponto da discussão, retomemos o que foi dito no começo<sup>65</sup> e que nos conduziu até aqui. Dizia-se, parece-me, que a injustiça era vantajosa ao perfeito celerado, desde que passasse por justo. Não foi assim que se falou?

— Sim, certo.

— Iniciemos, pois, a discussão com o homem que se expressou desta maneira<sup>66</sup>, já que estamos de acôrdo sôbre os efeitos da conduta injusta e da conduta justa.

— Como? — perguntou.

— Formemos pelo pensamento uma imagem da alma<sup>67</sup> para que o autor da assertiva conheça o seu alcance.

— Qual imagem?

62. Êste número possui significação simbólica. Exprime, com efeito, o total dos dias e das noites do ano, contado em 364 d. 1/2, e a duração do Grande Ano dos Pitagóricos (729 meses, segundo Filolau).

63. O texto traz καταπεφόρηας, lit.: “derramaste tu”.

64. εἴτερον αὐτοῖς προσήκουσιν ἡμέραι καὶ νύκτες καὶ μῆνες καὶ ἔνιαυτοί. Lit.: “Se os dias, as noites, os meses e os anos aí convêm, i. e., aí se aplicam”.

65. V. livro II, 361 a segs.

66. Sócrates dirige-se aqui a Trasímaco, que parece convencido, já que não mais retoma a palavra.

67. Comparar a imagem da alma do *Fedro* 246 a, 253 d segs.

588 c - 589 a

— Uma imagem à semelhança dessas criaturas antigas de que fala a fábula, a Quimera, Cila, Cérbero<sup>68</sup> e uma porção de outras, que, dizem, reuniam formas múltiplas num só corpo<sup>69</sup>.

— É o que dizem, com efeito.

— Molda, pois, uma espécie de bêsta multiforme e policéfala, a qual tenha, dispostas em círculo, cabeças de animais dóceis e de animais ferozes, e seja capaz de mudar tudo isso por si mesma e tirar tudo isso de si mesma.

— Tal obra — observou — exige um hábil modelador; mas como o pensamento é mais fácil de plasmar que a cêra ou qualquer outra matéria parecida, ei-la feita.

— Plasma agora duas outras figuras, uma de leão e outra de homem; mas seja a primeira, de longe, a maior das três, e tenha a segunda, em grandeza, o segundo lugar.

— Isto é mais fácil — disse êle; — já está pronto.

— Junta estas três formas em uma só, de tal modo que, umas com as outras, não formem senão um todo.

— Já estão juntas.

— Enfim, recobre-as exteriormente com a forma de um só ser, a forma humana, de maneira que, aos olhos de quem não possa ver o interior, e perceba apenas o envoltório, o conjunto se afigure um único ser, um homem.

— Já está recoberto.

— Repliquemos agora a quem acha que é vantajoso a êste homem ser injusto, e que de nada lhe serve praticar a justiça, que isto significa pretender que lhe é vantajoso, de um lado, nutrir com desvêlo, a bêsta multiforme, o leão e seu séquito, e fortalecê-los, e, de outro, esfaimar e enfraquecer o homem, de modo que os dois outros o possam arrastar aonde quiserem; e, em vez de acostamá-los a viver juntos em boa harmonia, deixar que se batam, se mordam e se devorem uns aos outros.

— Com efeito, o panegirista da injustiça sustenta tudo isso.

68. Sabemos que, segundo a fábula, a Quimera tinha a cabeça de leão, cauda de dragão e corpo de cabra. Cila, cuja cabeça e peito eram de mulher, apresentava sôbre os flancos seis cabeças caninas. Enfim, Cérbero, cão de três cabeças e cauda de dragão, portava sôbre o dorso cabeças de serpente de tôda espécie.

69. Tais eram os Hipocentauros, as Górgones, Pégaso etc.

589 a - e

— E, recíprocamente, afirmar que é útil ser justo não é sustentar a necessidade de fazer e dizer o que dará ao homem interior a maior autoridade possível sôbre o homem inteiro, e lhe permitirá vigiar a cria policéfala à maneira do lavrador, que alimenta e domestica as espécies pacíficas e impede as selvagens de crescer; e educá-lo assim com a ajuda do leão<sup>70</sup> e, partilhando os cuidados entre todos, mantê-los em boa inteligência entre si e consigo mesmo?

— Eis efetivamente o que sustenta o partidário da justiça.

— Destarte, seja como fôr, quem procede ao elogio da justiça tem razão, e quem procede ao elogio da injustiça está em êrro. Com efeito, seja em consideração ao prazer, à boa fama ou à utilidade, quem louva a justiça diz a verdade, e quem a reprova nada diz de sadio, e não sabe sequer o que reprova.

— Não sabe absolutamente — disse êle — ao que me parece.

— Tentemos pois desenganá-lo suavemente, já que o seu êrro é involuntário, e perguntemos-lhe: bem-aventurado homem, não podemos dizer que a distinção comum entre honesto e desonesto tem a sua origem no seguinte: o honesto, de uma parte, é o que submete ao homem, ou melhor, quiçá, o que submete ao elemento divino<sup>71</sup> o elemento bestial de nossa natureza, e o desonesto, de outra, é o que assujeita o elemento pacífico ao elemento selvagem. Concordará êle com isso? Do contrário, o que há de responder?

— Concordará, se quiser acreditar em mim.

— Ora — prossegui — segundo esta explicação, será proveitoso a alguém aceitar ouro injustamente, se não puder fazê-lo sem escravizar ao mesmo tempo, à mais vil, a melhor parte de si mesmo? Se recebesse ouro para entregar o filho ou a filha como escravos, dando-os a senhores malvados e selvagens, não auferiria daí vantagem nenhuma, ainda que recebesse para tanto somas enormes; mas, se assujeita o elemento mais divino dêle próprio ao mais ímpio e mais impuro,

70. Cf. liv. IV, 440 b: ὡςπερ δυοῖν στασιαζόντων ξύμμαχον τῷ λόγῳ γινόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιούτου.

71. Para Platão, como para Aristóteles, o que caracteriza a natureza humana é a presença nela de um elemento divino (*Timeu*, 90 a; cf. Aristóteles, *Ét. a Nicômaco*, K, 7. 1177 b.)

589 e - 590 c

sem sentir a menor piedade, não será um desgraçado, e não obterá o seu ouro ao preço de uma morte ainda mais horrível do que aquela da qual Erifila<sup>72</sup> se tornou culpada, ao entregar por um colar a vida do espôso?

— Sim, por certo — assentiu Glauco; — pois respondo por teu interlocutor.

— Ora, não pensas que, se durante o tempo todo censuramos a libertinagem, é porque ela afrouxa a rédea desta criatura terrível, enorme e multiforme, mais do que deveria?

— É evidente — disse êle.

— E se condenamos a arrogância e o humor irritável, não é porque desenvolvem e fortalecem, além da medida, o elemento em forma de leão e de serpente?

— Sem dúvida.

— E o luxo e a moleza, o que leva a reprová-los, não é a relaxação, o afrouxamento dêste elemento, que engendra a covardia?

— Sim, por certo.

— E se condenamos ainda a adulação e a baixeza, não é porque submetem êste elemento irascível à bêsta turbulenta, e porque ela o avilta com seu insaciável amor às riquezas e, desde a infância, o transmuda de leão em macaco?

— É realmente isso.

— E o estado do artesão e do trabalhador, de onde vêm, a teu ver, que implique uma espécie de injúria<sup>73</sup>? Não é porque, no artesão, o elemento melhor se apresenta tão fraco por natureza que êle não pode comandar estas bêstas interiores, mas tem de lisonjeá-las, e só pode aprender a saciá-las?

— Parece.

— Ora, não é para que tal homem seja governado por uma autoridade similar à que governa o melhor que dizemos

72. Erifila era mulher do célebre adivinho Anfiarau, que partilhava o trono de Argos com Adrasto. Quando êste, a conselho de seu genro Polinice, declarou guerra a Tebas, Anfiarau foi informado pelos deuses que pereceria se participasse da expedição. Como se escondesse, Erifila, seduzida pelo presente de um colar de ouro, revelou a Polinice o esconderijo dêle, entregando-o assim à morte que previra. Cf. *Odisséa*, XI, v. 326-27.

73. Cf. livro VI, 495 d.

590 c - 591 b

dever êle ser escravo do melhor, em quem o elemento divino comanda; não que pensássemos que tal servidão deva volver em seu prejuízo, como acreditava Trasímaco a propósito dos governados<sup>74</sup>, mas porque nada há mais vantajoso para cada um do que ser governado por um amo divino e sábio, quer habite dentro de nós mesmos, o que seria melhor<sup>75</sup>, quer ao menos nos governe de fora, a fim de que, submetidos ao mesmo regime, nos tornemos todos, tanto quanto possível, semelhantes uns aos outros e amigos.

— Muito bem.

— E a lei não mostra precisamente esta mesma intenção, ela que presta seu concurso a todos os membros da cidade? E não é aí que está a nossa meta no govêrno dos filhos? Mantemo-los em nossa dependência até que tenhamos estabelecido uma constituição em suas almas, como num Estado, até o momento em que, após ter cultivado pelo que há de melhor em nós o que há de melhor nêles, introduzimos êste elemento em nossa praça, para que seja aí guardião e chefe semelhante a nós; após o quê os deixam livres.

— É evidente — disse êle.

— Em que, pois, Glauco, e sob que aspecto, diremos que é vantajoso a alguém cometer uma ação injusta, licenciosa ou vergonhosa, ainda que, tornando-se mais perverso, obtenha novas riquezas ou algum outro poder?

— Sob nenhum aspecto.

— Enfim, como pretender que seja vantajoso ao injusto escapar aos olhares e à punição? O mau que não é descoberto não fica pior ainda, ao passo que, naquele que é descoberto e punido, o elemento bestial se acalma e se abranda, o elemento pacífico se vê libertado, e a alma inteira, colocada em excelentes condições, eleva-se, ao adquirir a temperança e a justiça acompanhadas da sabedoria, a um estado cujo valor é superior ao do corpo que adquire a fôrça e a beleza acompanhadas de saúde, com tôda a superioridade da alma sôbre o corpo?

— Certamente — disse êle.

74. V. o discurso de Trasímaco, no livro I, 343 a segs.

75. Cf. Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, v. 293-95: "É homem completo aquêle que, por si mesmo, após reflexão, vê o que mais tarde, e até o fim, será o melhor. Tem ainda o seu valor aquêle que se rende aos bons conselhos".

591 b - 592 a

— Logo, o homem sensato não viverá com tôdas as fôrças tendidas para esta meta, honrando em primeiro lugar as ciências capazes de elevar-lhe a alma a êste estado e menosprezando as outras?

— É evidente.

— Em seguida — continuei — no que se refere ao bom estado e à nutrição do corpo, não se fiará no prazer bestial e desarrazoado, e não viverá voltado para êste lado; tampouco prestará atenção à saúde, nem ao que possa torná-lo forte, sadio e belo, se com isso não puder tornar-se temperante<sup>76</sup>; mas vê-lo-emos sempre regar a harmonia do corpo para manter o perfeito acôrdo da alma.

— É o que fará — disse êle — se quiser ser verdadeiramente músico.

— Mas não observará a mesma ordem e o mesmo perfeito acôrdo na aquisição de riquezas? Não ficará ofuscado pela opinião da turba sôbre a felicidade, e não aumentará a massa de seus bens ao infinito, para ter males infinitos.

— Não creio.

— Mas, dirigindo os olhares ao govêrno da alma, tomará cuidado de aí nada abalar, por excesso ou falta de fortuna, e, seguindo esta regra, acrescentará a esta fortuna ou despenderá conforme os seus meios.

— Perfeitamente — concordou.

— E pelo que concerne às honras, terá em mira o mesmo objetivo: aceitará, apreciará de bom grado as que julgar em condições de lhe proporcionar o melhor, mas as que poderiam destruir nêle a ordem estabelecida, há de evitar, tanto na vida particular como na vida pública.

— Mas então — replicou — não consentirá em ocupar-se dos negócios públicos, se é que se preocupa com isso.

— Não, pelo Cão! — respondi; — ocupar-se-á dêles no seu próprio Estado, mas não, talvez, em sua pátria, a menos que alguma divina sorte lho permita<sup>77</sup>.

76. Em outros têrmos, o sábio não fará caso dos bens corporais, a não ser na medida em que permitem alcançar maior perfeição moral.

77. Só com a ajuda de um favor divino podem os filósofos chegar ao poder, ou converter à verdadeira filosofia os filhos dos príncipes e dos soberanos.

592 a - b

— Compreendo; falas da cidade cujo plano delineamos, e que está fundada apenas em nosso discurso, pôsto não ter eu conhecimento de que exista em algum lugar da terra.

— Mas — respondi — talvez haja um modelo no céu<sup>78</sup> para quem o queira contemplar e, segundo êle, regular o govêrno de sua alma. De resto, não importa de modo algum que esta cidade exista ou deva existir um dia: às suas leis sòmente, e de nenhuma outra, conformará o sábio a sua conduta<sup>79</sup>.

78. Um eco destas palavras parece ressoar na Epístola aos Filipenses, de S. Paulo: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει (III, 30)".

79. Platão não se ilude absolutamente quanto à possibilidade de realizar neste mundo a Cidade ideal. Pelo menos permanecerá como imagem pura e viva da justiça proposta como exemplo aos homens de boa vontade.

## LIVRO X

Est. II p. 595 a - c

— **E** POR CERTO — reiniciei — embora tenha muitas outras razões para crer que a nossa cidade foi fundada da maneira mais correta possível, é pensando principalmente em nosso regulamento sôbre a poesia<sup>1</sup> que o afirmo.

— Que regulamento? — perguntou.

— O de não admitir em caso algum a poesia imitativa. A absoluta necessidade de recusar a admiti-la é, suponho, o que aparece com mais evidência, agora que estabelecemos nítida distinção entre os diversos elementos da alma.

— Como entendes isso?

— Cá entre nós, pois não ireis denunciar-me aos poetas trágicos e aos outros imitadores, tôdas as obras do gênero arruinam, segundo parece, o espírito dos seus ouvintes, quando não possuem o antídoto<sup>2</sup>, isto é, o conhecimento do que elas são realmente.

— Que razão te leva a falar dêste modo?

— Cumpre explicar-se — repliquei — embora certa ternura e certo respeito que, desde a infância, dedico a Homero, me impeçam de falar; pois êle parece realmente ter sido o mestre e o chefe de todos êsses belos poetas trágicos<sup>3</sup>. Mas não se

1. V. livro II, 337 b, e livro III, 403 c.

2. A poesia foi excluída da cidade por razões práticas. Como estas razões podem parecer insuficientes aos olhos de alguns, importa agora justificar, no plano teórico, a condenação proferida no livro III. O conhecimento do vício profundo da poesia constituirá, aliás, o melhor antídoto (φάρμακον) contra os prestígios desta senhora das ilusões.

3. A qualificação é ligeiramente irônica, pois, se Platão sente uma ternura filial por Homero, apesar da severidade que manifesta a seu respeito, dedica muito menos simpatia aos poetas trágicos.

595 c - 596 c

deve testemunhar a um homem maior consideração do que à verdade<sup>4</sup> e, como acabo de dizer, é um dever falar.

— Certamente.

— Ouve portanto, ou melhor, responde-me.

— Interroga-me.

— Poderias dizer-me o que é, em geral, a imitação? Pois eu mesmo não concebo muito bem o que ela se propõe.

— Então como iria eu concebê-lo?

— Nada haveria de espantoso nisso. Muitas vêzes os que têm vista fraca percebem os objetos antes dos que a têm penetrante.

— Isto acontece. Mas, em tua presença, nunca ousarei declarar o que me poderia parecer evidente. Vê, pois, tu próprio.

— Pois bem! queres que partamos dêste ponto, aqui, em nossa indagação, conforme o nosso método costumeiro? Temos, com efeito, o hábito de colocar uma certa Forma, e uma só, para cada grupo de objetos múltiplos aos quais atribuímos o mesmo nome. Não estás compreendendo?

— Compreendo, sim.

— Tomemos, pois, aquêle que te aprouver dêsses grupos de objetos múltiplos. Por exemplo, há uma multidão de camas e mesas.

— Sem dúvida.

— Mas, para êstes dois móveis, há apenas duas Formas, uma de cama e outra de mesa.

— Sim.

— Não costumamos também dizer que o fabricante dos dois móveis dirige seus olhares para a Forma, um a fim de fazer os leitos e, outro, as mesas de que nos servimos, e assim quanto aos demais objetos? pois, a Forma mesma, nenhum operário a modela, não é?

— Não, sem dúvida.

— Mas veja agora que nome atribuirás a êste artífice?

— Qual?

— O que faz tudo o que fazem os diversos artífices, cada um em seu gênero.

4. Criticando Platão, Aristóteles se lembra desta passagem e invoca a mesma desculpa: "Pôsto que somos ambos amigos, é justo honrar antes de tudo a verdade". (*Et. a Nic.* I, 6, 1.)

596 c - e

— Falas de um homem hábil e maravilhoso!

— Espera, e logo mais o dirás com maior razão. Este artesão a que me refiro não é unicamente capaz de fazer toda espécie de móveis, como produz ainda tudo o que brota da terra, plasma todos os seres vivos, inclusive a si próprio, fabricando, além disso, a terra, o céu, os deuses, e tudo o que há no céu, tudo o que há debaixo da terra, no Hades.

— Eis um sofista<sup>5</sup> realmente maravilhoso!

— Não acreditas em mim? Mas responde-me: pensas que não existe de modo algum semelhante obreiro? ou que só se pode criar tudo isso de uma certa maneira, e que, de outra, não se pode? Mas não reparaste que tu próprio poderias criá-lo, de uma certa maneira.

— E qual é esta maneira? — replicou.

— Não é complicada — respondi; — é posta em prática amiúde e rapidamente; muito rapidamente mesmo, se quiseses apanhar um espelho e apresentá-lo de todos os lados; farás logo o sol e os astros do céu, a terra, a ti mesmo, e os outros seres vivos, e os móveis, e as plantas, e tudo quanto mencionamos há pouco.

— Sim, mas serão aparências e não realidades.

— Bem — disse eu — chegas ao ponto pretendido pelo discurso: pois, dentre os artesãos deste gênero, imagino que se deva incluir o pintor<sup>6</sup>, não é?

— Como não?

— Mas tu me dirás, penso, que o que êle faz não tem a menor realidade; no entanto, de certo modo, o pintor também faz uma cama. Ou não?

— Sim — redargüiu — ao menos uma cama aparente.

5. *Sofista*, i. e., "homem de uma habilidade extraordinária". Platão emprega aqui o termo para sugerir uma aproximação entre o artista destro, o poeta, e o sofista, os quais praticam, todos, artes entranhadamente enganadoras.

6. Na discussão a seguir, Sócrates irá encarar o pintor como um simples imitador. No entanto, êle dissera no livro V, 472 d: οἱ αὖ οὖν ἡττόν τι ἀγαθὸν ζωγράφον εἶναι ὅς αὖ γράφας παράδειγμα οἶον αὖ εἴη δὲ κάλλιστος ἄνθρωπος ... μὴ ἔχη ἀποδείξαι ὅς καὶ δυνατὸν γενέσθαι τοιοῦτον ἄνδρα; — Οὐ δῆτα. — Cf. sobre êste ponto Aristóteles, *Poética*, 26, 6.

597 a - c

— E o marceneiro? Não declaraste há pouco que êle não fazia a Forma, ou, segundo nós, aquilo que é a cama<sup>7</sup>, mas uma cama particular?

— De fato declarei.

— Ora pois, se êle não faz o que é, não faz o objeto real, porém um objeto que se assemelha a êste, sem ter a sua realidade; e, se alguém dissesse que a obra do marceneiro ou de qualquer outro artesão é perfeitamente real, haveria possibilidade de que dissesse algo falso, não é?

— Seria ao menos a sensação dos que se ocupam de semelhantes questões.

— Por conseguinte, não nos surpreendamos que esta obra seja algo obscura, comparada à verdade.

— Não.

— Queres agora que, apoiando-nos nesses exemplos, procuremos o que pode ser o imitador?

— Se quiseses — disse êle.

— Assim, há três espécies de camas: uma que existe na natureza das coisas e da qual podemos afirmar, penso, que Deus é o autor, de contrário quem seria?...

— Ninguém mais, a meu ver.

— A segunda é a do marceneiro.

— Sim.

— E a terceira, a do pintor, não é?

— Seja.

— Assim, pintor, marceneiro, Deus, são três que presidem a fatura das três espécies de camas.

— Sim, três.

— E Deus, quer não tenha desejado agir de outra maneira, quer alguma necessidade o haja obrigado a fazer apenas uma cama na natureza, fez só aquela que é realmente a cama<sup>8</sup>; mas duas camas deste gênero, ou várias, Deus jamais produziu e tampouco produzirá.

— Por que não? — indagou.

7. É preciso entender "a cama em si mesma". O texto traz δ ἔστιν κλίνη. Traduzir por "a essência da cama" é não dar o matiz exato.

8. μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν. — A cama real (δ ἔστιν κλίνη) é de tal ordem, por natureza, que só pode existir uma.

597 c - e

— Porque se fizesse apenas duas, manifestar-se-ia nelas uma terceira, cuja Forma as duas reproduziriam, e seria ela a cama real, e não as duas outras.

— Tens razão.

— Deus, sabendo disso, suponho, e querendo ser o criador de uma cama real, e não o fabricante particular de uma cama particular, criou esta cama única por natureza.

— É o que parece.

— Queres, portanto, que concedamos a Deus o nome de criador natural dêste objeto, ou algum outro nome parecido?

— Será justo — disse êle — pois Deus criou a natureza dêste objeto e de tôdas as outras coisas.

— E o marceneiro? Chamá-lo-emos o artífice da cama, não é?

— Sim.

— E o pintor, denominá-lo-emos artífice e criador dêste objeto?

— De nenhum modo.

— O que é êle, pois, dize-me, com respeito à cama?

— Parece-me que o nome que melhor lhe conviria é o de imitador daquilo que os outros dois são os artífices.

— Seja. Chamas portanto de imitador o autor de uma produção afastada de três graus<sup>9</sup> da natureza.

9. Em tôda essa passagem, cumpre não entender, segundo Proclo, a palavra Forma (ou Idéia) no sentido metafísico que Platão habitualmente lhe confere. O que Sócrates designa por Forma da cama, é a noção de cama que o marceneiro possui — noção cujo autor é Deus: « τὸν ἐν τῇ διανοίᾳ τοῦ τεχνίτου λόγον ιδέαν ἐκάλεσε, καὶ τοῦτον ἔφατο τὸν λόγον εἶναι θεοῦ γέννημα, διότι καὶ αὐτὸ τὸ τεχνικὸν τοῦτο θεῶθεν οἴεται δεδῶσθαι ταῖς ψυχαῖς. » (*Comm. in Parm.*, 57). Por isso, Platão, não admite a existência de Idéias dos objetos fabricados. A prova é que, acrescenta Proclo, êle coloca o poeta no terceiro grau a partir da verdade. Ora, se existem Formas dos objetos fabricados, o poeta — ou o imitador em geral — viria tão-somente em quarto lugar, pois o operário, ao criar o objeto material, não segundo a própria Forma, mas segundo uma imagem desta Forma que há em seu espírito — “uma noção no devir” — estaria em terceiro: « τεκμήριον δὲ τὸν γὰρ ποιητὴν τρίτον ἀπὸ τῆς ἀλήθειας προσείρηκε ... καίτοι, εἴ γε ἄλλο μὲν ἐστὶ τὸ θεῖον εἶδος, ἄλλο δὲ ὁ ἐν τῷ γιγνομένῳ λόγος (δημιουργὸν γὰρ λέγει τοῦ τεχνητοῦ εἶδους τὸν θεόν, ὡς τὸν τεχνίτον τοῦ μεριλοῦ ποιητῆν) τέταρτος ἂν εἴη οὐ τρίτος. » Cf. *ibid.* § 58 e 59. — A interpretação é sutil, mas é quase inadmissível que exprima exatamente o pensamento de Platão. Com efeito, em muitas passagens dos *Diálogos*, e particularmente no *Crátilo*,

597 e - 598 c

— Perfeitamente — confirmou.

— Logo, o fazedor de tragédias, se é um imitador, estará por natureza afastado de três graus do rei e da verdade<sup>10</sup>, assim como todos os outros imitadores.

— É provável.

— Estamos pois de acôrdo sôbre o imitador. Mas, a propósito do pintor, responde ainda ao seguinte: tenta êle, na tua opinião, imitar cada uma das coisas mesmas que existem na natureza ou as obras dos artesãos?

— As obras dos artesãos — respondeu êle.

— Tais como são, ou tais como parecem; procede ainda a esta distinção.

— O que pretendes dizer?

— Isto: uma cama, conforme a olhes de viés, de frente, ou de qualquer outra maneira, é diferente de si mesma, ou, sem diferir, parece diferente? e acontece o mesmo com outras coisas?

— Sim — disse êle — o objeto parece diferente, mas não difere em nada.

— Agora, considera êste ponto; qual dêesses dois objetivos se propõe a pintura relativamente a cada objeto: o de representar o que é tal como é, ou o que parece tal como parece? É ela imitação da aparência ou da realidade?

— Da aparência.

— A imitação está, portanto, longe do verdadeiro, e se ela modela todos os objetos, é, segundo parece, porque toca apenas uma pequena parte de cada um, a qual não é, aliás, senão uma sombra. O pintor, diremos nós, por exemplo, nos representará um sapateiro, um carpinteiro ou outro artesão qualquer sem ter nenhum conhecimento do ofício dêles; entretanto, se fôr bom pintor, tendo representado um carpinteiro e mostrando-o de longe, enganará as crianças e os homens privados de razão, porque terá dado à sua pintura a aparência de um autêntico carpinteiro<sup>11</sup>.

389 a - 390 a, trata-se de Formas de objetos fabricados. Para mais pormenores, veja-se Beckmann, *Num Plato artefactorum ideas statuerit* (Bonn, 1889).

10. Comp. com Dante, *Inferno*, II, 105: “Si che vostr’arte a Dio quasi è nipote”.

11. Cf. *Sofista*, 234 d: “Assim o homem que se apresenta como capaz, por uma arte única, de tudo produzir, sabemos, em suma,

598 c - 599 a

— Certamente.

— Pois bem! amigo, eis, a meu aviso, o que cumpre pensar de tudo isso. Quando alguém nos vem anunciar que encontrou um homem instruído em todos os misteres, que conhece tudo o que cada um conhece em sua parte, e com mais precisão do que qualquer pessoa, é preciso responder-lhe que é um ingênuo, e que, aparentemente, encontrou um charlatão e um imitador, que o iludiu a ponto de lhe parecer onisciente, por não ser êle próprio capaz de distinguir a ciência, a ignorância e a imitação.

— Nada mais verdadeiro — reconheceu.

— Devemos pois considerar agora a tragédia e Homero que é o seu pai<sup>12</sup>, porquanto ouvimos certas pessoas declarar que os poetas trágicos são versados em tôdas as artes, em tôdas as coisas humanas relativas à virtude e ao vício, e até mesmo nas coisas divinas; na verdade, é necessário, afirmam, que o bom poeta, se quiser criar uma bela obra, conheça os temas de que trata, pois de outra forma não seria capaz de criar. É preciso pois examinar se tais pessoas, tendo-se deparado com imitadores dêste gênero, não foram enganadas pela visão das suas obras, não se dando conta de que elas se acham afastadas em terceiro grau do real, e de que, sem conhecer a verdade, é fácil realizá-las com êxito<sup>13</sup> (pois os poetas criam fantasmas e não realidades), ou se a asserção que fazem tem algum sentido, e se os bons poetas sabem verdadeiramente aquilo de que, no julgamento da multidão, falam tão bem.

— Perfeitamente — disse êle — é o que cumpre examinar.

— Ora, crês que, se um homem fôsse capaz de fazer indiferentemente o objeto a imitar e a imagem, optaria por

que fabricará apenas imitações e homônimos da realidade. Seguro de sua técnica de pintar, poderá, exibindo de longe os seus desenhos aos mais inocentes dentre os jovens rapazes, dar-lhes a ilusão que, de tudo quanto deseja fazer, está perfeitamente em condições de criar a verdadeira realidade”.

12. Cf. *Ion*, 538 segs.

13. No *Banquete* (296 d-c), Agaton sustenta que um homem pode fazer-se poeta, sem nenhum mérito pessoal, desde que tocado pelo Amor: “Para honrar a minha arte, como Erixímaco honrou a sua, o Amor, diria eu, é um poeta tão hábil que pode tornar igualmente poeta não importa quem; com efeito, todo homem torna-se poeta desde que tocado pelo Amor”.

599 a - d

consagrar a sua atividade ao fabrico das imagens, e poria esta ocupação no primeiro plano de sua vida, como se para êle nada houvesse de melhor?

— Não, por certo.

— Mas se fôsse realmente versado no conhecimento das coisas que imita, suponho que se applicaria muito mais a criar do que a imitar, que procuraria deixar atrás de si grande número de belas obras, como outros tantos monumentos, e que desejaria muito mais ser louvado do que louvar os outros<sup>14</sup>.

— Assim o creio — respondeu — pois não há, nesses dois papéis, igual honra e proveito.

— Logo, para uma porção de coisas, não exijamos contas a Homero, nem a qualquer outro poeta; não lhes perguntemos se um dentre êles foi médico, e não apenas imitador da linguagem dos médicos, quais as curas atribuídas a um poeta qualquer, antigo ou moderno, como as de Asclépio, ou quais discípulos sabedores em medicina deixou êle, como Asclépio deixou os seus descendentes. Do mesmo modo, a propósito de outras artes, não os interroguemos, que fiquem em paz. Mas sôbre os temas mais importantes e mais belos que Homero empreende tratar, sôbre as guerras, o comando dos exércitos, a administração da cidade, a educação do homem, é talvez justo interrogá-lo e dizer-lhe: “Caro Homero, se é verdade que no concernente à virtude não estás afastado em terceiro grau da verdade, artífice da imagem, como definimos o imitador se estás no segundo grau<sup>15</sup> e se alguma vez fôste capaz de

14. Em outros têrmos, todo homem sensato preferiria ser Aquiles a ser Homero. Era esta realmente a opinião dos concidadãos de Platão? É lícito supor que julgavam antes, com Píndaro, que só a poesia é capaz de assegurar a imortalidade aos heróis mais ilustres: “A palavra, diz o poeta tebano, vive mais tempo que as ações, quando, pelo favor das Graças, a língua a tira das profundezas do espírito (*Nemeanas*, IV, 6)”. E em outra parte: “Convém a nobres heróis ser muitas vêzes celebrados com o brilho da poesia, pois é o único meio de lograr as honras dos imortais; uma bela façanha parece se fica amortilhada no silêncio (*Frag.* 86)”. Ou ainda: “Repete-se bastante entre os homens que, se conhecemos Nestor e o lício Sarpedon, é graças aos versos sonoros, como sabem dispô-los harmoniosamente os artistas hábeis; o valor necessita dos cantos ilustres para alcançar à imortalidade” (*Píticos*, III, 112). (Passagens citadas por G. Colin em seu excelente estudo “Platon et la Poésie” in *Revue des Etudes Grecques*, janeiro-março de 1928, pág. 21.)

15. Desta passagem podemos inferir que o legislador está afastado em segundo grau da verdade.

599 d - 600 b

conhecer quais práticas tornam os homens melhores ou piores, na vida privada e na vida pública, dize-nos qual, entre as cidades, graças a ti se governou melhor, como foi o caso da Lacedemônia, graças a Licurgo, e de inúmeras cidades grandes e pequenas, graças a muitos outros? Que Estado reconhece que foste para êle um bom legislador e um benfeitor<sup>16</sup>? A Itália e a Sicília tiveram Carondas<sup>17</sup> e nós, Sólon, mas tu, que Estado te pode citar?" Poderia êle nomear um ao menos?

— Não creio — respondeu Glauco — os próprios Homéridas nada dizem quanto a isso.

— Mas menciona-se, na época de Homero, alguma guerra que tenha sido bem conduzida por êle, ou por seus conselhos?

— Nenhuma.

— Atribui-lhe alguém, como a um homem hábil na prática, muitas invenções engenhosas concernentes às artes ou às outras formas de atividade, assim como se faz em relação a Tales de Mileto e a Anácarso, o Cita<sup>18</sup>?

— Mas, se Homero não prestou serviços públicos, relata-se ao menos que tenha, em vida, presidido a educação de alguns particulares, que o tenham amado a ponto de se afeiçoarem à sua pessoa, e que hajam transmitido à posteridade um plano de vida homérica, como foi o caso de Pitágoras, que inspirou profunda afeição dêste gênero<sup>19</sup>, e cujos sectários chamam

16. Platão mostra-se aqui mais severo do que no *Banquete*, 209 d onde associa os nomes de Hesíodo e Homero aos de Licurgo, Sólon e dêstes "homens que realizaram grandes e belas obras e deram origem a tôdas as formas da virtude".

17. Carondas de Catânia foi o legislador das colônias de Cálcis na Itália e na Sicília. Viveu provavelmente no século VI a. C. V. o artigo de Niese na *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa.

18. Sobre as invenções de Tales, v. Zeller, *Phil. der Griech.*, I, pág. 183, n. 2. Alguns autores atribuem a Anácarso a invenção da âncora e da roda de oleiro. — Nota de Adam.

19. E. Röhde observa, justamente, que se Pitágoras conseguiu impor uma regra de vida a numerosos discípulos, que formaram, como se sabe, uma espécie de confraria, êle o deveu menos ao prestígio de sua filosofia — a mística dos números — que não era absolutamente nova, do que a seu vigoroso ascendente pessoal: "Êle foi, para os seus, um modelo, um exemplo, um guia que os forçou a segui-lo e a se tornarem seus êmulos. Personalidade central em tôrno da qual tôda uma comunidade se congregou como por uma necessidade íntima. Desde cedo, êste fundador de religião surgiu como um super-homem, único, incomparável... E na lembrança

600 b - e

ainda hoje de pitagórico o modo de existência pelo qual parecem distinguir-se dos outros homens?

— Não, ainda aí, ninguém relata algo semelhante; pois Creófilo<sup>20</sup>, o companheiro de Homero, incorreu talvez em maior ridículo pela educação do que pelo seu nome, se fôr verdade o que se conta de Homero. Diz-se, com efeito, que êle foi estranhamente descurado em vida por esta personagem.

— É o que se diz, de fato. Mas pensas, Glauco, que se Homero estivesse realmente em condição de instruir os homens e de torná-los melhores, possuindo o poder de conhecer e não o de imitar, pensas tu que não teria feito numerosos discípulos que o teriam honrado e prezado? O quê! Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos e uma multidão de outros conseguem persuadir os contemporâneos, em conversações privadas<sup>21</sup>, que não poderão administrar-lhes a casa nem a cidade, se não lhes fôr dado presidir a educação dêles, e, se fazem amar tão vivamente por essa sabedoria que seus discípulos os carregariam quase em triunfo sôbre os ombros<sup>22</sup>, e os contemporâneos de Homero, fôsse êste poeta capaz de ajudar os homens a ser virtuosos, tê-lo-iam deixado, a êle ou a Hesíodo, errar de cidade em cidade recitando os seus versos!, sem se lhes apegar mais do que a todo ouro do mundo!, sem forçá-los a permanecer junto dêles, em seus países, ou, se não lograssem convencê-los, sem segui-los por onde quer que fôsem, até que houvessem recebido dêles suficiente educação?

— O que dizes aí, Sócrates, me parece inteiramente correto.

— Assim, pois, estabeleceremos como princípio que todos os poetas<sup>23</sup>, a começar por Homero, são simples imitadores das

de seus adeptos, Pitágoras tornou-se um santo, um deus em figura humana, de que a lenda relatava milagres". (*Psyché*, trad. A. Reymond, pág. 395.) V. igualmente as págs. 394-403 da mesma tradução (págs. 430-464 da ed. alemã de 1894).

20. Certos autores, diz o Escoliasta da *República*, narram que Creófilo era genro de Homero. Seu nome, cujo ridículo Glauco salienta aqui, significa *amigo da carne*.

21. Em 410 a. C., data suposta do colóquio, Protágoras de Abdera já estava morto. Mas Pródico, que só faleceria em 399, ainda ensinava.

22. Em grego: ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς: "sobre suas cabeças".

23. O texto traz τοὺς ποιητικούς, em vez de τοὺς ποιητάς, o que, como nota G. Colin (*op. cit.*, pág. 20 n.), implica um matiz de desdém.

600 e - 601 c

aparências da virtude e dos outros temas que tratam, mas que, quanto à verdade, não chegam a atingi-la: semelhantes, nisso, ao pintor de que falamos há pouco, o qual desenhara uma aparência de sapateiro, sem nada entender de sapataria, para pessoas que, não entendendo mais do que êle, julgam as coisas segundo a côr e o desenho?

— Perfeitamente.

— Diremos do mesmo modo, penso, que o poeta aplica a cada arte côres convenientes, com suas palavras e frases, de tal modo que, sem entender de outra coisa exceto de imitar, perante os que, como êle, só vêem as coisas conforme as palavras, êle passa — quando fala, observando a medida, o ritmo e a harmonia, seja de sapataria, seja de arte militar, seja de qualquer outro objeto — êle passa, digo, por falar muito bem, tão naturalmente e por si próprios possuem encanto êstes ornatos! Pois, despojadas de seu colorido artístico, e citadas pelo sentido que encerram, bem sabes, suponho, que figura fazem as obras dos poetas<sup>24</sup>, porque também lhes viste o espetáculo<sup>25</sup>.

— Sim — disse êle.

— Não se parecem aos rostos de certa gente que não conta outra beleza além de a flor da mocidade, quando esta já passou?

— É absolutamente exato.

— Ora bem! considera pois o seguinte: o criador de imagens, o imitador, dizemos, nada entende da realidade, conhece apenas a aparência, não é?

— Sim.

— Pois bem! não deixemos a questão tratada pela metade, examinemo-la como convém.

— Fala — replicou.

— O pintor, dizemos nós, pintará rédeas e um freio.

— Sim.

— Mas o seleiro e o ferreiro é que hão de fabricá-los.

— Certamente.

24. Cf. *Apologia* 22 b-c, e Isócrates, *Evagoras*, 11: "Se, de poemas célebres, guardamos as palavras e os pensamentos, rompendo a sua medida, descobrimos que são muito inferiores à opinião que dêles fazíamos".

25. No decurso mesmo da conversação. V. notadamente o livro III, 393 b segs.

601 c - 602 a

— Ora, é o pintor que sabe como devem ser feitas as rédeas e o freio? ou é mesmo aquêle que os fabrica, ferreiro ou seleiro? não é antes aquêle que aprendeu a utilizá-los, só o cavaleiro?

— É verdade.

— Não diremos que sucede o mesmo com respeito a tôdas as coisas?

— Como assim?

— Há três artes que correspondem a cada objeto: as do uso, da fabricação e da imitação.

— Sim.

— Mas ao que tendem a qualidade, a beleza, a perfeição de um móvel, de um animal, de uma ação, senão ao uso em vista do qual cada coisa é feita, quer pela natureza, quer pelo homem?

— A nada mais.

— Por conseguinte, é totalmente indispensável que o usuário de uma coisa seja o mais experimentado, e que informe o fabricante sôbre as qualidade e os defeitos da obra, no atinente ao uso que dela faz. Por exemplo, o flautista informará o fabricante sôbre as flautas que lhe poderão servir para tocar; dir-lhe-á como êle deve fazê-las e êste lhe obedecerá.

— Sem dúvida.

— Logo, aquêle que sabe pronunciar-se-á sôbre as boas e más flautas, e o outro trabalhará à fé do primeiro.

— Sim.

— Assim, com referência ao mesmo instrumento, o fabricante disporá, sôbre a perfeição ou imperfeição, de uma fé que será justa<sup>26</sup>, por estar relacionada com aquêle que sabe, e por ser obrigado a ouvir os seus conselhos, mas o usuário é que possuirá a ciência.

— Perfeitamente.

— Mas o imitador, obterá êle, do uso, a ciência das coisas que representa, saberá se elas são belas e corretas ou não, ou fará a respeito uma opinião reta porque será obrigado a entrar em relação com aquêle que sabe, e receber suas instruções, quanto à maneira de representá-las?

26. *πίστιν ὀρθήν*. — A *πίστις ὀρθή*, que se liga à *ὀρθή δόξα*, vem, na escala do conhecimento, imediatamente após a *διάνοια*. V. liv. VI *in fine*.

602 a - d

— Nem uma coisa, nem outra.

— O imitador não possui portanto ciência nem opinião reta<sup>27</sup> quanto à beleza ou aos defeitos das coisas que imita.

— Não, ao que parece.

— Será pois encantador aquêle que imita na poesia, por sua inteligência dos assuntos tratados!

— Nem tanto!

— Contudo, não deixará de imitar à larga, sem saber pelo que uma coisa é boa ou má; mas, provavelmente, imitará o que se afigura belo à multidão e aos ignorantes.

— O que mais poderia fazer?

— Eis portanto, parece, dois pontos sôbre os quais estamos realmente de acôrdo: em primeiro lugar, o imitador não tem nenhum conhecimento válido do que êle imita, sendo a imitação apenas uma espécie de jôgo de criança, despido de seriedade; em segundo, os que se aplicam à poesia trágica, componham êles em versos jâmbicos ou em versos épicos, são imitadores ao supremo grau.

— Certamente.

— Mas, por Zeus! — exclamei — esta imitação não se encontra afastada ao terceiro grau da verdade?

— Sim.

— De outra parte, sôbre qual elemento<sup>28</sup> do homem exerce ela o poder de que dispõe?

— Do que queres falar?

— Do seguinte: a mesma grandeza, encarada de perto ou de longe não parece igual.

— Não, por certo.

— E os mesmos objetos parecem quebrados ou retos conforme os olhemos dentro ou fora da água, ou côncavos e convexos, devido à ilusão visual produzida pelas côres; e é evidente que tudo isso lança a perturbação em nossa alma. Ora, dirigindo-se a essa disposição de nossa natureza, a pintura

27. A imitação e, de uma maneira geral, a arte enquanto imitativa, procedem, portanto, dêste poder d'alma que Platão denominou εἰκασία.

28. Na discussão subsequente, Platão substitui a divisão tripartite da alma, estabelecida no livro IV (436 segs.), por uma divisão bipartite, a fim de opor mais nitidamente ao λογιστικόν, sob a denominação comum de ἀλόγιστον, os dois elementos inferiores θυμοειδές e ἐπιθυμητικόν.

602 d - 603 b

sombreada não deixa sem emprêgo nenhum processo de magia, como é também o caso da arte do charlatão e de muitas outras invenções do gênero.

— É verdade.

— Ora, não se descobriu na medida, no cálculo e na pesagem<sup>29</sup>, excelentes preventivos contra tais ilusões, de tal modo que o que prevalece em nós é a aparência de grandeza ou de pequenez, de quantidade ou de pêso, mas antes o julgamento de quem contou, mediu e pesou?

— Sem dúvida.

— E tais operações são da alçada do elemento racional de nossa alma.

— Dêste elemento, com efeito.

— Mas não lhe acontece muitas vêzes, quando mediu e quando assinala que determinados objetos são relativamente a outros, maiores, menores ou iguais, receber simultaneamente a impressão contrária<sup>30</sup> a propósito dos mesmos objetos?

— Sim.

— Ora, não declaramos ser impossível que o mesmo elemento tenha, sôbre as mesmas coisas, e simultaneamente, duas opiniões contrárias?

— Declaramos, e com razão.

— Por conseqüência, o que, na alma, opina contrariamente à medida, não forma, com o que opina conformemente à medida, um só e mesmo elemento.

— Não, na verdade.

— Mas sem dúvida o elemento que se fia na medida e no cálculo é o melhor elemento da alma.

— Sem dúvida.

— Logo, aquêle que lhe é oposto será um elemento inferior de nós mesmos.

— Necessariamente.

— É a esta confissão que eu pretendia conduzir-vos quando dizia que a pintura e, em geral, tôda espécie de imitação, realiza sua obra longe da verdade, que ela tem comércio com um elemento de nós próprios distante da sabedoria, e não se

29. Cf. *Eutifron* 7 b-c, *Protágoras* 356 b e *Filebo* 55 e.

30. Esta impressão é produzida pela aparência dos objetos sôbre o elemento inferior da alma. — Poder-se-ia traduzir mais literalmente: "ver-se apresentar a aparência contrária".

603 b - c

propõe, nesta ligação e nesta amizade, nada de são nem de verdadeiro.

— É exato — confirmou êle.

— Assim, coisa medíocre acasalada a um elemento medíocre, a imitação não engendrará senão frutos medíocres<sup>31</sup>.

— Parece.

— Mas trata-se sòmente — indaguei — da imitação que se dirige à vista, ou também da que se dirige ao ouvido, e que chamamos poesia?

— Provavelmente, desta também.

— Todavia, não nos reportemos unicamente a esta semelhança da poesia com a pintura; sigamos até o elemento do espírito com o qual a imitação poética tem comércio, e vejamos se é vil ou precioso.

— É preciso, com efeito.

— Formulemos o problema da seguinte maneira. A imitação, dizemos, representa os homens atuando voluntariamente ou por coação, pensando, conforme o caso, que agiram bem ou mal e, em tôdas estas conjunturas, entregando-se à dor ou à alegria<sup>32</sup>. Haverá algo mais no que ela faz?

— Nada mais.

— Ora, em tôdas essas situações, está o homem de acôrdo consigo próprio? ou então, tal como estava em desacôrdo com respeito ao modo de ver, tendo simultaneamente duas opiniões contrárias do mesmo objeto, está similarmemente, no tocante à conduta, em contradição e em luta consigo mesmo? Mas vem-me ao espírito que não precisamos ficar de acôrdo sôbre êste ponto. Com efeito, em nossas considerações<sup>33</sup> anteriores, conviemos suficientemente sôbre tudo isso, e reconhecemos que nossa alma está cheia de contradições do gênero, que nela se manifestam ao mesmo tempo.

— E tivemos razão — disse êle.

— Com efeito, tivemos razão. Mas parece necessário examinar agora o que então omitimos.

— O quê? — perguntou.

31. Cf. livro VI, 496 a: ποι' ἄλλα οὐν εἰκὸς γεννᾶν τοὺς τοιούτους, οὐ νόθα καὶ φαῦλα;

32. Cf. a definição da tragédia na *Poética* de Aristóteles (6, 1449 b).

33. No livro IV, 439 c segs.

603 e - 604 c

— Dizíamos então<sup>34</sup> que um homem de caráter moderado, a quem ocorra alguma desventura, como a perda de um filho ou de algum outro objeto muito querido, suportará a perda mais facilmente que um outro.

— Certamente.

— Agora examinemos o seguinte: ficará absolutamente acabrunhado, ou então, sendo impossível tal indiferença, e mostrar-se-á moderado, de alguma forma, na sua dor?

— A segunda alternativa — replicou — é a verdadeira.

— Mas diz-me ainda: quando, crês tu, que há de lutar contra a dor e de lhe resistir? quando observado por seus semelhantes ou quando sòzinho, à parte, em face de si próprio?

— Dominar-se-á bem mais — respondeu — quando observado.

— Mas quando se achar só, ousará, imagino, preferir muitas palavras de que sentiria vergonha que fôsem ouvidas, e fará muitas coisas que não suportaria que o vissem fazer.

— É verdade.

— Ora, o que lhe ordena que se enrije, não é a razão e a lei, e o que o induz a afligir-se, não é o próprio sofrimento?

— É verdade.

— Mas, quando dois impulsos contrários se produzem simultaneamente no homem, a propósito dos mesmos objetos, dizemos que há nêle necessariamente dois elementos.

— Como não dizê-lo?

— E um dêesses elementos está disposto a obedecer à lei em tudo o que ela prescreve.

— Como?

— A lei reza que nada há de mais belo do que guardar a calma, dentro do possível, na desgraça, e não se afligir de modo algum, porque não vemos claramente o bem ou o mal que ela comporta, porque não ganhamos nada, por consequência, em indignar-nos, porque nenhuma das coisas humanas merece ser tomada com grande seriedade<sup>35</sup>, e porque o que deveria, nestas conjunturas, vir assistir-nos o mais depressa possível, é obstado de fazê-lo pela tristeza.

— De que falas tu? — perguntou.

34. No livro III, 387 d-c.

35. Esta idéia é desenvolvida nas *Leis*, liv. VII, 803 b segs.

604 c - 605 a

— Da reflexão sôbre o que nos aconteceu — respondi.  
 — Como num lance de dados, devemos, conforme a sorte que nos toca, restabelecer nossos negócios pelos meios que a razão nos prescreve como os melhores, e, quando nos machucamos em alguma parte, não proceder como as crianças que, segurando a parte magoada, perdem o tempo gritando, mas ao contrário acostumar incessantemente a nossa alma a ir tão logo quanto possível cuidar do que está ferido, levantar o que tombou e silenciar as queixas pela aplicação do remédio.

— Eis, por certo, o melhor que temos a fazer nos acidentes que nos sobrevêm.

— Ora, é, dizemos nós, o melhor elemento de nós próprios que deseja seguir a razão.

— Evidentemente.

— E aquêles que nos leva à recordação da desdita e aos lamentos, dos quais não consegue fartar-se, não diremos que é um elemento irrazoável, preguiçoso, e amigo da frouxidão?

— É o que diremos, seguramente.

— Ora, o caráter irritável presta-se a numerosas e variadas imitações<sup>36</sup>, ao passo que o caráter prudente e tranqüilo, sempre igual a si mesmo, não é fácil de imitar, nem, uma vez feito, fácil de compreender, sobretudo numa assembléia em festa, e para os homens de tôda espécie que se encontram reunidos nos teatros; pois a imitação que se lhes ofereceria assim seria a de sentimentos que lhes são alheios.

— Certamente.

— Neste caso, é evidente que o poeta imitador não é levado por natureza a semelhante caráter da alma, e que seu talento não se empenha em lhe agradar, visto que deseja ilustrar-se entre a multidão<sup>37</sup>; ao contrário, é levado ao caráter irritável e diverso, porque é fácil de imitar.

— É evidente.

36. As tragédias de Eurípides ilustram notavelmente esta verdade.

37. Para agradar a multidão, é mister rebaixar-se a seu nível. É pois quimérico contar com a arte para elevar a mentalidade do povo. Cf. livro VI, 493 d. — Aos olhos de Platão, número e qualidade são, com efeito, coisas incompatíveis. É entranhadamente aristocrata, não por preconceito de nascimento, como alguns pretendiam, mas pela razão.

605 a - e

— Podemos, pois, com justiça censurá-lo e considerá-lo como o par do pintor; assemelha-se-lhe, por produzir apenas obras sem valor do ponto de vista da verdade, e assemelha-se-lhe ainda, por ter comércio com o elemento inferior da alma, e não com o melhor. Assim, eis-nos bem fundamentados para não recebê-lo em um Estado que deve ser regido por leis sábias, já que acorda, nutre e fortalece o mau elemento da alma, e arruína, destarte, o elemento razoável, como acontece numa cidade que é entregue aos malvados, ao se lhes permitir que fiquem fortes e ao fazer que pereçam os homens mais estimáveis; do mesmo modo, do poeta imitador, diremos que introduz mau governo na alma de cada indivíduo, lisonjeando o que há nela de irrazoável, que é incapaz de distinguir o maior do menor, que, ao contrário, encara os mesmos objetos; ora como grandes ora como pequenos, que produz apenas fantasmas, e está a uma infinita distância do verdadeiro.

— Certamente.

— E no entanto não acusamos ainda a poesia do mais grave de seus malefícios. Que ela seja, com efeito, capaz de corromper até as pessoas honestas, afora um pequeno número, eis o que sem dúvida é realmente temível.

— Seguramente, se ela surte tal efeito.

— Ouve, e considera o caso dos melhores dentre nós. Quando ouvimos Homero ou qualquer outro poeta trágico imitar um herói na dor, o qual, em meio de seus lamentos, se estende em longa tirada, ou canta, ou se golpeia no peito, sentimos, como sabes, prazer, abandonamo-nos para acompanhá-lo com nossa simpatia e, em nosso entusiasmo, louvamos como bom poeta aquêles que, no mais alto grau possível, provocou em nós tais disposições.

— Sei disso; como poderia ignorá-lo.

— Mas, quando um infortúnio doméstico nos fere, já reparaste sem dúvida que temos como ponto de honra manter a atitude contrária, isto é, permanecer calmos e corajosos, porque assim age um homem e porque a conduta que há pouco aplaudimos só convém às mulheres<sup>38</sup>.

38. O modêlo de vida que o homem de bem deve imitar nada tem em comum com os modelos que a tragédia nos propõe. Por isso, o Ateniense das *Leis* dirá, dirigindo-se aos poetas trágicos que desejariam ser admitidos na cidade: "Estrangeiros excelentes, nós mesmos somos autores de uma tragédia que pretendemos, na medida de

605 e - 606 c

— Já reparei.

— Ora, é bonito aplaudir quando se vê um homem ao qual não gostaríamos de nos parecer — enrubesceríamos mesmo, por isso — e, em vez de sentir fastio, experimentar prazer neste espetáculo e elogiá-lo?

— Não, por Zeus! não me parece razoável.

— Sem dúvida, sobretudo quando examinas a coisa dêste ponto de vista.

— Como?

— Se consideras que o elemento da alma que, em nossos próprios infortúnios, contemos à fôrça, que tem sêde de lágrimas e gostaria de saciar-se à vontade com lamúrias, pois que está em sua natureza desejá-las, é precisamente aquêle que os poetas se dedicam a satisfazer e a rejubilar; e que, de outro lado, o melhor elemento em nós mesmos, não sendo suficientemente formado pela razão e pelo hábito, relaxa o seu papel de guardião para com êste elemento atreito às lamentações, a pretexto de ser mero espectador das desgraças de outrem, de não haver para êle vergonha, se um outro, que se diz homem de bem, derrama lágrimas fora de propósito, em louvâ-lo e lastimá-lo, de julgar êste seu prazer um lucro do qual não suportaria privar-se menosprezando a obra tôda. Pois a poucas pessoas é dado, imagino, fazer a reflexão de que o que experimentamos a propósito das desventuras alheias, experimentamos a propósito das nossas próprias desventuras<sup>39</sup>; tanto mais que, após nutrir nossa sensibilidade nesses infortúnios, não é fácil contê-la nos nossos<sup>40</sup>.

— Nada mais verdadeiro.

nossas fôrças, a mais bela e a melhor possível. Tôda a nossa constituição é combinada como uma imitação do gênero de vida mais belo e melhor; e é isso, dizemos, que é realmente a tragédia mais verdadeira. Sois portanto poetas... mas nós também somos... somos vossos rivais neste concurso para produzir a peça mais bela; ora, só a lei verdadeira está destinada, por natureza, a alcançar tal objetivo" (Livro VII, 817 b).

39. Cf. livro III, 395 c segs.

40. Aristóteles sustenta, como sabemos, opinião contrária. Estima que a tragédia, pelos sentimentos de piedade e terror que inspira, opera uma espécie de purgação: «δι' ἑλέου καὶ φόβου περαινουσα (ἢ τραγωδία) τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.» (Poét. 6, 1449 b).

606 c - 607 a

— Ora, o mesmo argumento não se aplica ao riso? Se, muito embora tenhas tu próprio vergonha de fazer rir, colhes vivo prazer na representação de uma comédia, ou, na intimidade, em palestras burlescas, e se não detestas essas coisas como baixas, não te comportas do mesmo modo que nas emoções patéticas? Pois, esta vontade de fazer rir que sofrevas pela razão, no temor de granjear uma reputação de bufonaria, tu a expandes então, e quando lhe infundiste vigor, escapa-te às vêzes que, entre teus familiares, te abandones a ponto de te tornares autor cômico<sup>41</sup>.

— É verdade — disse êle.

— E com respeito ao amor, à cólera e a tôdas as outras paixões da alma, que, dizemos nós, acompanham cada uma de nossas ações, a imitação poética não produz sôbre nós efeitos similares? Ela as nutre, regando-as, quando cumpriria ressecá-las; com que faz reinar sôbre nós, quando deveríamos reinar sôbre elas, para nos tornar melhores e mais felizes, em vez de sermos mais viciosos e mais miseráveis.

— Só posso concordar contigo.

— Assim pois, Glauco, quando te deparares com panegiristas de Homero, afirmando que êste poeta efetuou a educação da Grécia e que, para administrar os negócios humanos ou ensinar o seu manejo, é justo tomá-lo em mão, estudá-lo e viver regulando por êle tôda a existência, debes por certo saudá-los e acolhê-los amigavelmente, como homens que são tão virtuosos quanto possível, e conceder-lhes que Homero é o príncipe da poesia e o primeiro dos poetas trágicos, mas saber outrossim que, em matéria de poesia, não se deve admitir na cidade senão os hinos em honra dos deuses e os elogios à gente de bem<sup>42</sup>. Se, ao invés, admitires a Musa voluptuosa, o

41. κωμφοποιός. — Parece-nos inútil forçar o sentido do termo, como fazem certos tradutores, vertendo-o por "farsista de profissão" ou qualquer outra expressão semelhante. O κωμφοποιός é simplesmente o autor cômico e, para Platão, esta qualificação importa tal desprezo que é supérfluo acrescentar algo.

42. O Ateniense das Leis admite as mesmas exceções (liv. VII, 801 c). Porém, mais preciso neste ponto do que o Sócrates da República, indica como se deve efetuar a escolha dos poetas: "Será preciso, em primeiro lugar, que não contem menos de cinqüenta anos; depois, por mais que possuam excelentemente o gênio poético e os dons das Musas, não os escolheremos, se jamais realizaram um belo e notável feito... A escolha caberá ao magistrado preposto à

607 a - d

prazer e a dor serão os reis de tua cidade, em lugar da lei e dêste princípio que, por comum acôrdo, sempre foi considerado o melhor, a razão.

— É muito certo.

— Seja dito isto, portanto, para nos justificar, já que tornamos a falar da poesia, por têmos banido de nosso Estado uma arte desta natureza: a razão no-lo prescrevia. E digamos-lhe ainda, a fim de que ela não nos acuse de dureza e rusticidade, que é antiga a dissidência entre a filosofia e a poesia. Testemunham-no as seguintes passagens: “a cadela mordedora que late contra o seu dono”<sup>43</sup>, “aquêle que passa por grande homem na tagarelice vã dos loucos”, “o bando de cabeças demasiado sábias”<sup>44</sup>, “as pessoas que se atormentam em sutilizar porque estão na miséria”<sup>45</sup> e mil outras que marcam a velha oposição de ambas. Declaremos, todavia, que, se a poesia imitativa pode provar-nos com boas razões que ela tem o seu lugar numa cidade bem policiada, recebê-la-emos com júbilo, pois temos consciência da sedução que ela exerce sobre nós, mas seria ímpio trair o que se considera como a verdade. Aliás, meu amigo, ela não te seduz também, sobretudo quando a vês através de Homero?

— Muito.

educação da juventude e aos guardiães das leis; concederão êles aos autores assim designados o merecido privilégio de cultivar as Musas sem exame prévio, sem a aprovação dos guardiães das leis, e só a êles... Ninguém mais ousará ressoar um canto das Musas sem exame prévio, sem aprovação dos guardiães das leis, ainda que tenha mais encanto do que os hinos de Tâmiras e de Orfeu”. (*Leis*, liv. VIII, 829 c-d.)

43. Cf. *Leis*, liv. XII, 967 c-d.

44. Adotamos a conjectura de Adam e lemos: ὁ τῶν λίαν σοφῶν ὄχλος κρᾶτων. Esta expressão lembra certos versos de Eurípides (*Medeia* 305, *Hipólito* 418, *Electra* 296).

45. “A primeira parte da frase lembra as expressões de Aristófanes nas *Nuvens* (μεριμνοσοφισταί λεπτολόγοι, etc.). A segunda sugere mais um gênero de gracejo corrente na comédia média; cf., por exemplo, Aristofon nos *Poet. com. gr. fragm.*, Didot, pág. 508 (frag. 3 do Πυθαγοριστής): “Pelos deuses, pensamos que os velhos pitagóricos de outrora eram sujeitos por prazer e gostavam de usar vestimentas miseráveis. Não é por isso, creio: era por necessidade. Nada tendo, imaginaram um belo pretexto para a simplicidade de suas vidas e colocaram sólidamente princípios cômodos para os pobres...” (Nota de G. Colin, *op. cit.*, págs. 27-28).

607 d - 608 b

— É portanto justo que possa retornar com esta condição: depois de haver-se justificado, seja em ode, seja em versos de qualquer outro metro.

— Sem dúvida.

— Permitiremos mesmo a seus defensores que não são poetas, mas que amam a poesia, falar por ela em prosa, e nos mostrar que não é somente agradável, mas ainda útil ao govêrno dos Estados e à vida humana; e haveremos de ouvi-los com benevolência, pois para nós será proveitoso que ela se revele tão útil quanto agradável.

— Mas se, meu caro camaradã, ela não nos surgir sob esta luz, faremos como os que se amaram, mas que, tendo reconhecido que o seu amor já não era proveitoso, dêle se desprendem, forçados é certo, mas dêle se desprendem, apesar de tudo. Nós também, por efeito do amor que engendrou em nós por tal poesia a educação de nossas belas repúblicas<sup>46</sup>, estaremos todos dispostos a ver manifestar-se sua excelência e sua altíssima verdade; mas, enquanto ela não puder justificar-se, ouvi-la-emos, repetindo para nós, qual um encantamento que nos premuna contra ela, as razões que acabamos de enunciar, pelo receio de recair nesse amor de infância que ainda é o da maioria dos homens. Repetiremos<sup>47</sup> para nós, portanto, que não se deve tomar a sério uma tal poesia, como se, séria por sua vez, ela tocasse a verdade, mas que se deve, ouvindo-a, manter-se em guarda, caso se tema pelo govêrno da própria alma e enfim observar como lei tudo o que dissemos acêrca da poesia.

— Estou perfeitamente de acôrdo contigo.

— Pois é um grande combate, amigo Glauco, sim, maior do que se pensa, aquêle em que se trata de vir a ser bom ou mau; por isso, nem a glória, nem a riqueza, nem as dignidades, nem mesmo a poesia merecem que nos deixemos levar a negligenciar a justiça e as outras virtudes.

46. Platão é aqui meio irônico, meio sincero. Não esquece que as Musas de Hesíodo e de Homero foram as primeiras a despertar-lhe a jovem inteligência. E, embora condenando uma educação e instituições cujos defeitos mostrou, empenha-se em render-lhes a homenagem que um filho bem nascido não poderia negar aos protetores de sua infância.

47. A conjectura de Madvig ἴσόμεθα (em vez de αἰσθόμεθα, mss. AFDM) nos parece a mais satisfatória, apesar das observações de Adam (II, pág. 419 n.) e de L. Campbell (III, pág. 459).

608 b - e

— Concordo com isso pelo que foi dito, e creio que todo mundo concordaria igualmente.

— Entretanto — repliquei — não falamos ainda das maiores recompensas e dos prêmios reservados à virtude.

— Devem ser extraordinariamente grandes, se ultrapassam os que já enumeramos!

— Mas qual é a grande coisa que pode ocorrer num curto espaço de tempo? Com efeito, todo êsse lapso de tempo que separa a infância da velhice é bem curto em comparação com a eternidade.

— Não é mesmo nada — acrescentou êle.

— Mas como! achas que um ser imortal deva inquietar-se com um período tão curto quanto êste e não com a eternidade<sup>48</sup>.

— Não, por certo; mas ao que tende êste discurso?

— Não observaste — respondi — que a nossa alma é imortal e que ela nunca perece?

A estas palavras, fitou-me com um ar surprêso e depois me disse: — Por Zeus! não; mas, tu, de teu lado, poderias prová-lo<sup>49</sup>?

— Sim, se não me engano; creio mesmo que poderias fazê-lo do mesmo modo, pois não é nada difícil.

— Sim, para mim é; mas teria prazer em ouvir-te demonstrar essa coisa tão fácil.

— Escuta — disse eu.

— Basta que fales.

— Reconheces — indaguei — que existe um bem e um mal?

— Sim.

— Mas tu os concebes como eu?

— Como?

48. Cf. *Fédon* 107 c: εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμελείας δὲ δεῖται οὐκ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον, ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός.

49. O espanto de Glauco, observaram os comentadores, é difícil de explicar. Mas Platão talvez queira simplesmente, por meio dêsse espanto fingido, intensificar o interêsse da discussão e aumentar a impaciência e a curiosidade no tocante à demonstração que se seguirá. A bem dizer, não é o interlocutor de Sócrates, mas antes o leitor da *República* que é suposto ignorar que a alma é imortal.

608 e - 609 d

— O que destrói e corrompe as coisas é o mal; o que as conserva e beneficia é o bem.

— Sim.

— Mas então?, não afirmas que há um bem e um mal para cada coisa, como, por exemplo, para os olhos a oftalmia, para todo o corpo a moléstia, para o trigo a alfôrra, para a madeira o apodrecimento, para o bronze e o ferro a ferrugem, e, como já disse, para quase tôdas as coisas um mal e uma doença ligados à natureza de cada uma?

— Sim.

— Ora, quando um dêstes males se prende a uma coisa não estraga essa coisa e não acaba por dissolvê-la e arruiná-la totalmente?

— Como não?

— Portanto, o mal e o vício próprios por natureza a cada coisa é que destroem a coisa, e se êste mal não a destrói, não há outro capaz de decompô-la, pois o bem nunca destruirá o que quer que seja, assim como aquilo que não é nem um bem nem um mal.

— Como, com efeito, seria isso possível?

— Se encontramos pois, na natureza, um ser cujo mal o faz vicioso, sem poder todavia dissolvê-lo e perdê-lo, não sabemos já, que, para um ser assim constituído, não há destruição possível?

— Sim, aparentemente.

— Mas quê? — perguntei — o que torna a alma má não é nada?

— Mas sim — respondeu — há todos os vícios que enumeramos: a injustiça, a intemperança, a covardia, a ignorância.

— Ora, será que um dêsses vícios a dissolve e a perde? Cuidado para que não nos enganemos crendo que o homem injusto e insensato, colhido em flagrante delito de crime, é perdido pela injustiça, constituindo esta o mal da alma. Considera antes a questão da seguinte maneira. A moléstia, que é o vício do corpo, o mina, o destrói, e o reduz a não ser mais um corpo; e tôdas as coisas que mencionamos há um instante apenas, devido ao seu vício inerente, que nelas se estabelece permanentemente e as destrói, acabam levadas ao aniquilamento, não é?

— Sim.

609 d - 610 c

— Pois bem!, considera a alma do mesmo modo. É verdade que a injustiça ou qualquer outro vício, estabelecendo-se nela de maneira permanente, a corrompe e a emurchece até conduzi-la à morte, e separá-la do corpo <sup>50</sup>?

— De forma nenhuma.

— De outro lado, seria absurdo pretender que um mal estranho destrói uma coisa que o seu próprio mal não pode destruir.

— Sim, absurdo.

— Preste atenção, Glauco, que a má qualidade dos alimentos, que é o vício inerente a êles, seja ela falta de frescura, ou apodrecimento, ou qualquer outra avaria, não é, segundo nós, o que deve destruir o corpo; se a má qualidade dos alimentos engendra no corpo o mal que lhe é próprio, diremos que, por ocasião da nutrição, o corpo pereceu pela doença, que é propriamente o seu mal; mas que tenha sido destruído pelo vício dos alimentos, que são uma coisa enquanto êle é outra, isto é, por um mal alheio que não teria engendrado o mal ligado à sua natureza, eis algo em que jamais acreditaremos.

— Muito bem — disse êle.

— Pela mesma razão — prossegui — se a moléstia do corpo não engendra na alma a moléstia da alma, jamais acreditemos que a alma seja destruída por um mal alheio, sem a intervenção do mal que lhe é próprio, como se uma coisa pudesse ser destruída pelo mal de uma outra.

— Teu raciocínio é justo.

— Assim, refutemos estas provas como falsas, ou então, enquanto não forem refutadas, evitemos dizer que a febre, ou qualquer outra doença, ou o ferro, ainda que o corpo fôsse todo retalhado em diminutos pedaços, possam contribuir para a ruína da alma; a menos que nos demonstrem que o efeito dêsses acidentes do corpo é tornar a alma mais injusta e mais ímpia; mas quando um mal estranho aparece em uma coisa, sem que se lhe junte o mal particular, trate-se da alma ou do que quer que seja, não deixemos dizer que esta coisa possa por isso perecer.

50. Para bem compreender essa argumentação, cumpre recordar-se que, de acôrdo com Platão, a alma é essencialmente princípio de vida (v. nota 52, pág. 243, 3.ª prova do *Fédon*). Seu vício próprio não pode, pois, destruí-la, nem, com mais razão, um vício alheio.

610 a - 611 a

— Seguramente — observou — ninguém nos provará jamais que as almas dos moribundos se tornam mais injustas por efeito da morte.

— E se alguém — continuei — ousasse combater o nosso raciocínio e pretender, a fim de não ser forçado a reconhecer a imortalidade da alma, que o moribundo se torna mais perverso e mais injusto, concluiríamos que, se disse a verdade, a injustiça é mortal, como a moléstia, para o homem que a traz em si, e que é dêste mal, mortífero por natureza, que morrem aquêles que o recebem, os mais injustos mais cedo, os menos injustos mais tarde, ao passo que, na realidade, a causa da morte dos malvados é o castigo que lhes é cominado devido a suas injustiças.

— Por Zeus! — exclamou — a injustiça não se apresentaria como algo tão terrível, se fôsse mortal para quem a recebe em si, pois constituiria uma libertação do mal; creio antes que se verificará, ao contrário, que ela mata os outros, tanto quanto está a seu alcance, mas dota de muita vitalidade e vigilância o homem que a traz dentro de si <sup>51</sup>, tão distante está ela de ser uma causa de morte.

— Dizes bem; pois se a perversidade própria da alma, se seu mal inerente não pode matá-la nem destruí-la, um mal destinado à destruição de algo diferente gastará um bocado de tempo para destruir a alma ou qualquer outro objeto, além daquele ao qual está ligado!

— Sim, gastará um bocado de tempo, ao que parece!

— Mas quando não há um único mal, próprio ou estranho, capaz de destruir uma coisa, é evidente que esta coisa deve existir sempre; e se existe sempre, é imortal <sup>52</sup>.

51. A observação é bastante superficial (V. liv. I, 352 c). Por isso Platão não a põe na boca de Sócrates.

52. Quando escreveu a *República*, Platão já afirmara sua fé na imortalidade da alma, no mito do *Menon* (81 a-b); mais tarde, apresentara, no *Fédon*, as três seguintes provas da imortalidade:

1º Se cada coisa nasce de seu contrário — como o mais do menos, a posse da privação — a vida nasce da morte. É mister, portanto, que, após a morte, as almas permaneçam em um lugar de onde, após certo tempo, retornem à vida: ἀναγκαῖον τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι που, ὅθεν δὴ πάλιν γίνεσθαι (71c - 72a);

2º As coisas compostas dissolvem-se, de acôrdo com o próprio modo que presidiu a agregação de suas partes. Ora, a alma, sendo simples, escapa à decomposição. É portanto impercível. (Nesta

611 a - b

— Necessariamente — confirmou.

— Tomemos pois isto por assentado; mas se assim é, concebes que sejam sempre as mesmas almas que existem, pois o número delas não poderia diminuir, porquanto nenhuma perece, nem, de outra parte, aumentar; com efeito, se o número dos seres imortais viesse a aumentar, sabes que aumentaria com o que é mortal, e, ao fim, tudo seria imortal.

— É certo o que dizes.

— Mas — prossegui — não acreditaremos nisso — a razão não nos permite — nem, ademais, em que, na sua natureza essencial, a alma seja plena de diversidade, dessemelhança e diferença consigo mesma.

— O que queres dizer? — perguntou.

— É difícil que seja eterno — como a alma acaba de se nos afigurar — um composto de muitas partes, se tais partes não formam uma reunião perfeita<sup>53</sup>.

demonstração Sócrates invoca outras qualidades ou poderes da alma: v. g., ela comanda, ela não muda, ela é aparentada ao divino etc. — 78 b-c, 80 a-81 a);

3º Toda coisa existe por sua participação em uma Idéia. Ela não pode existir e participar ao mesmo tempo em duas Idéias contrárias. Nenhuma coisa admite, pois, em si, a reunião simultânea de dois contrários. Ora, a alma é o princípio da vida do corpo. Enquanto princípio de vida, não poderia participar da Idéia da morte; é imortal e, por conseguinte, incorruptível: *περὶ τοῦ ἀθάνατου, εἰ μὲν ὁμολογεῖται καὶ ἀνώλεθρον εἶναι, ψυχὴ δὲν εἶη, πρὸς τῷ ἀθάνατος εἶναι, καὶ ἀνώλεθρος*. (100 b segs. e not. 105 b e 160 d). Esta conclusão é a recíproca da prova do livro X da *República*.

Sem discutir o valor dessas provas, cabe notar que Platão estava convencido da imortalidade da alma antes de descobri-las. “É convicção determinada e profunda em Platão, escreve E. Röhdé (*op. cit.*, trad. Reymond, pág. 493), que a alma é uma substância independente que, do além do mundo sensível, onde o espaço não existe, entra no espaço e no tempo; que não tem, com o corpo, uma relação orgânica, mas se lhe vincula apenas exteriormente; que se mantém como essência imaterial ou espiritual ao meio do escoamento e da ruína das coisas sensíveis, não sem experimentar, nesta união, uma alteração e um obscurecimento de sua luz pura, mas que pode, e deve, trabalhar a fim de se livrar disso... Platão toma aos teólogos o principal destas noções fundamentais; mas coloca-o em estreita relação com sua própria filosofia...”

53. É preciso, ao que parece, construir: *οὐ ὁμόδιον ... ἀίδιον εἶναι, ὃς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἢ ψυχὴ κτλ.* A alma, com efeito, acaba de se nos apresentar imortal (ou eterna); mas vimos no curso do colóquio (e mormente no livro IX, 588 b segs.), que suas partes não formam,

611 b - d

— Efetivamente, não é provável.

— O argumento que acabo de expender, e outros, nos obrigam portanto a concluir que a alma é imortal. Mas, para conhecer bem sua verdadeira natureza, não devemos considerá-la, como fazemos, no estado de degradação em que a colocam sua união com o corpo e outras misérias; cumpre contemplá-la atentamente, com os olhos do espírito, tal como ela é quando é pura<sup>54</sup>. Vê-la-emos então infinitamente mais bela e discerniremos mais claramente a justiça e a injustiça, e tôdas as coisas de que acabamos de falar. O que dissemos da alma também é verdadeiro com referência a seu estado presente. Tanto é que, se a vissemos no estado em que se poderia ver Glauco, o marinheiro<sup>55</sup>, teríamos grande dificuldade em reconhecer sua natureza primitiva, porque as partes antigas de seu corpo foram, umas quebradas, outras desgastadas e totalmente desfiguradas pelas ondas, e porque delas se formaram novas, compostas de conchas, algas e seixos. Assim, a alma se nos mostra desfigurada por mil males. Mas eis, Glauco, o que é preciso considerar nela.

— O quê? — indagou.

de modo algum, um conjunto perfeito (*μὴ τῇ καλλίστῃ κεκορημένον συνθέσει*). Ora, a imortalidade só pertence às substâncias simples. Trata-se, portanto, de explicar como semelhante reunião pode ser imortal. É o que Sócrates tentará na passagem que segue.

Certos comentadores relacionam *ὃς νῦν ἐφάνη ἢ ψυχὴ* a *μὴ τῇ καλλίστῃ κτλ.* Traduz-se então: “É difícil que seja eterno um ser formado de várias partes, a menos que a reunião seja perfeita, como acaba de nos parecer a da alma”. Mas esta interpretação defronta-se com duas objeções:

1.º Não está demonstrado que a alma seja uma reunião perfeita;

2.º Se estivesse, não se explicaria que Sócrates, um pouco mais adiante, compare a alma tal qual ela é na vida presente, e tal como êle a estudou, ao deus marinho Glauco, mutilado e desfigurado pelas ondas.

54. Parece realmente que Platão identifica a *alma pura* ao *λογιστικόν*. Só o elemento racional da alma seria, pois, imortal. Observar-se-á, entretanto, que esta imortalidade é *pessoal*, no que difere da que Aristóteles concede ao *νοῦς ποιητικός*. (V. *Met.*, XII, 3, 10.)

55. Glauco, pescador de Antedon na Beócia, jogou-se no mar depois de comer uma erva maravilhosa; foi transmutado em deus marinho e recebeu o dom de profecia.

611 e - 612 c

— Seu amor pela verdade. É mister considerar quais objetos ela atinge, quais companhias ela procura, em virtude de seu parentesco com o divino, o imortal e o eterno; o que ela se tornaria, se se entregasse inteiramente a esta busca, se, solevada por um nobre impulso, surgisse do mar, onde ora se encontra, e sacudisse as pedras e as conchas que a cobrem presentemente, porque ela se sustenta de terra, crosta espessa e áspera de areia e cascalho que se desenvolveu à sua superfície nos festins que dizem bem-aventurados<sup>56</sup>. Então é que se poderia ver a sua verdadeira natureza, se é multiforme ou uniforme, e como é constituída. Quanto ao presente, descrevemos assaz bem, parece-me, as afecções que ela experimenta e as formas que assume no curso de sua existência humana.

— Com toda certeza — disse êle.

— Ora — continuei — não afastamos da discussão toda consideração estranha<sup>57</sup>, evitando louvar a justiça pelas recompensas ou pela reputação que proporciona, como fazem, dizeis vós, Hesíodo e Homero? E não descobrimos que ela é o bem supremo da alma tomada em si própria, e que esta deve cumprir o que é justo, possua ou não o anel de Giges, e, além de semelhante anel, o capacete de Hades<sup>58</sup>?

— É muito certo — respondeu.

— Agora, Glauco, podemos, sem que sejamos censurados por isso, restituir à justiça e às outras virtudes, independentemente das vantagens que lhes são próprias<sup>59</sup>, as recompensas de toda natureza que a alma daí aufere, da parte dos homens e dos deuses, em vida e após a morte?

— Com toda certeza — disse êle.

— Então me devolvereis o que vos emprestei na discussão?

— O quê, precisamente?

— Eu vos concedi que o justo podia passar por malvado,

56. Literalmente: "pelo efeito dos festins que dizem bem-aventurados".

57. "Toda consideração estranha" subentende-se "ao fim que nos propusemos". Sabemos que êste fim era mostrar que a justiça *em si mesma* é o maior bem da alma.

58. Sobre o anel de Giges, v. livro II, 359 e; sobre o capacete de Hades: Homero, *Iliada* V, 844-45, e Hesíodo, *Escudo*, 227.

59. O texto traz simplesmente *πρὸς ἐκείνους*. É preciso subentender *τοῖς ἀγαθοῖς οἷς αὐτὴ παρείχεται ἢ δικαιοσύνη*. V. 614 a.

612 c - 613 b

e o malvado por justo; exigistes<sup>60</sup> com efeito que, embora fôsse impossível enganar os deuses e os homens, isso vos fôsse concedido, a fim de que a pura justiça fôsse julgada em relação à pura injustiça. Não te lembras?

— Estaria por certo errado se não me lembrasse.

— Pois bem!, uma vez que foram julgadas, peço de novo, em nome da justiça, que a reputação de que ela goza junto aos deuses e aos homens lhe seja reconhecida por nós, a fim de que obtenha também os prêmios que recebe da aparência e que concede a seus partidários; pois mostramos que ela dispensa os bens que procedem da realidade, e que ela não engana os que a acolhem realmente na alma.

— Não pedes senão o justo.

— Ireis pois, em primeiro lugar, conceder-me o seguinte ponto: que os deuses, ao menos, não se equivocam sobre o que são o justo e o injusto.

— Nós to concedemos.

— E se não se equivocam, o primeiro lhes é querido e o segundo odioso, como conviemos no começo<sup>61</sup>.

— É exato.

— Mas não reconheceremos que tudo o que vem dos deuses será, para quem êles prezam, tão excelente quanto possível, a menos que haja atraído sobre si, por uma falta anterior<sup>62</sup>, algum mal inevitável?

— Sim, certamente.

— É preciso pois admitir, quando um homem justo está exposto à pobreza, à doença, ou a qualquer dêstes pretensos males, que isto acabará volvendo em sua vantagem, em vida ou após a morte; pois os deuses não poderiam descurar de quem quer que se esforce por tornar-se justo e chegue a ser, pela prática da virtude, tão semelhante à divindade quanto é possível ao homem<sup>63</sup>.

60. Lemos com Burnet: *ὁμοίως γὰρ ἠτείσθη* (Par. A e Stobée) em vez de *ἠγείσθη* (mss. FD).

61. No livro I, 352 b.

62. Isto é, uma falta cometida no decurso de uma vida anterior.

63. Sobre o *ὁμοίως τῷ θεῷ*, objetivo do homem virtuoso, cf. *supra* II, 383 c., VI, 500 c-d, e o *Teéteto*, 176 b-177 a.

613 b - d

— Por certo — anuiu êle — é natural que tal homem não seja descurado por seu semelhante.

— Mas, no atinente ao injusto, não cumpre pensar o contrário?

— Mas sim.

— Tais são portanto os prêmios que, da parte dos deuses, cabem ao justo.

— Pelo menos é como eu sinto.

— E da parte dos homens? — indaguei. — Não é assim que as coisas se passam, se é preciso dizer a verdade? Os hábeis patifes não procedem como êsses atletas que correm bem ao subir o estádio, mas não quando tornam a descê-lo<sup>64</sup>? Lançam-se primeiro com rapidez, mas ao fim a gente se ri dêles, vendo-os, de orelha caída, retirar-se precipitadamente sem ser coroados; ao passo que os verdadeiros corredores chegam à meta, arrebatam o prêmio e recebem a coroa. Ora, não acontece o mesmo, de ordinário, com os justos? Ao término de tôda empresa, de todo comércio que mantêm com os outros, e de suas vidas, não adquirem êles bom renome e não conquistam os prêmios que os homens conferem?

— Sim, por certo!

— Aceitarás pois que eu aplique aos justos o que tu mesmo afirmaste dos perversos. Pretendo, com efeito, que os justos, chegando à idade madura, obtenham em suas cidades as magistraturas que desejam obter, que escolhem a mulher que queiram e dêem os filhos em casamento a quem lhes aprouver; e tudo o que disseste dos outros, digo agora dêstes. E direi também, quanto aos malvados, que na maioria, ainda que escondam o que são durante a juventude, deixam-se apanhar ao fim da carreira, e convertem-se em objeto de derrisão; chegados à velhice, são insultados na sua miséria pelos estrangeiros e pelos cidadãos, são fustigados e submetidos a êsses castigos

64. Comparação tomada ao δίαυλος, ou dupla corrida, que consistia em percorrer o estádio até o extremo (καμπτήρ), e, depois de dada a volta, retornar ao ponto de partida. O primeiro trajeto era chamado ἀπὸ τῶν κάτω, e o segundo ἀπὸ τῶν ἄνω. No pensamento de Platão, o extremo simboliza o meio da vida. Até aí o malvado triunfa, pois o aprendizado da virtude não é tão fácil, como o do vício; mas quando termina — na idade madura — o homem de bem adianta-se rapidamente sobre o malvado, qual uma espécie de vencedor da competição, e recebe as justas recompensas de sua virtude.

613 e - 614 c

que qualificavas com razão de atroz — e em seguida, “serão torturados, queimados com ferros quentes<sup>65</sup>...”; numa palavra, suponha que me ouviste enumerar todos os suplícios que padecem, e vê se podes permitir que eu fale assim.

— Certamente — respondeu — pois falas com justiça.

— Tais são portanto os prêmios, as recompensas e os presentes que o justo recebe dos deuses e dos homens durante a vida, afora os bens que a própria justiça lhe proporciona.

— São seguramente belas e sólidas recompensas.

— Entretanto — reatei — nada são, nem pelo número nem pela grandeza, em comparação com o que aguarda, após a morte, o justo e o injusto. É o que se deve entender, a fim de que um e outro recebam até o fim o que lhes é devido pela discussão.

— Fala; pouquíssimas coisas eu ouviria com mais prazer.

— Não é de modo algum — disse eu — o relato de Alcínoo que vou fazer-te, mas o de um homem valente<sup>66</sup>, Er, filho de Armênio, oriundo da Panfília<sup>67</sup>. Foi morto numa batalha; dez dias depois, como fôsem retirados os cadáveres já putrefatos, o seu foi descoberto intato. Transportaram-no à casa para o amortalhar, mas, no décimo segundo dia, quando jazia sobre a pira, voltou à vida; ao retomar os sentidos, contou o que vira no além. Tão logo, disse êle, a sua alma saíra do corpo, caminhara com muitas outras, e elas chegaram a um lugar divino<sup>68</sup>, onde se viam na terra duas aberturas situadas lado a lado e, no céu, no alto, duas outras que lhes faziam face. No meio estavam sentados juizes que, após proferir as sentenças, ordenavam aos justos de tomar, à direita, o caminho que ascendia através do céu, depois de lhes prender na frente um escrito contendo o julgamento; e aos malvados

65. A mudança de tempo, no texto, é muito difícil de explicar; por isso, alguns editores, com Ast e J. Adam, suprimem εἶτα στρεβλώσονται και ἐκκαυθήσονται. Mas pode-se, parece, considerar esta parte da frase como uma citação incompleta, e feita de memória, das palavras de Glauco no começo do diálogo, liv. II, 361 e: στρεβλώσεται, δεθήσεται, ἐκκαυθήσεται τῷφθαλμῷ.

66. Há no texto um jôgo de palavras entre Ἀλκίνοου, Alcínoo, e ἄλκιμον, homem valente.

67. O mito de Er, o Panfiliiano, não é pura invenção de Platão. O filósofo colheu os seus principais elementos nas tradições órficas e pitagóricas; mas, conforme o seu costume, utiliza-os de maneira muito livre. V. Proclo, *Comm. in Remp.* II, 110, ed. Kroll.

68. Sobre êste τόπος δαιμόνιος v. *Fédon* 107 d, e o *Górgias*, 524 a.

614c - 615a

de tomar, à esquerda, a via descendente, portando também, mas atrás, um escrito em que constavam tôdas as ações que praticaram. Como êle se aproximasse, por seu turno, os juizes disseram-lhe que devia servir aos homens de mensageiro do além e recomendaram-lhe que ouvisse e observasse tudo quanto se passava naquele lugar. Viu pois as almas que se iam, uma vez julgadas, pelas duas aberturas correspondentes<sup>69</sup> do céu e da terra; pelas duas outras, entravam almas, que por um lado subiam das profundezas da terra, cobertas de imundície e pó e, por outro, desciam, puras, do céu; e tôdas essas almas que afluíam incessantemente pareciam ter feito longa viagem; ganhavam com júbilo a pradaria e nela acampavam como em assembléia de festa. As que se conheciam se desejavam mutuamente boas-vindas e se inquiriam, as que vinham do seio da terra, do que se passava no céu, e as que vinham do céu, do que se passava debaixo da terra. Aquelas narravam suas aventuras gemendo e chorando, à lembrança dos males sem número e de tôda espécie que haviam sofrido ou visto sofrer, no decurso de sua viagem subterrânea — viagem cuja duração é de mil anos<sup>70</sup> — enquanto estas, que procediam do céu, falavam de prazeres deliciosos e de visões de extraordinário esplendor. Contavam muitas coisas, Glauco, que exigiriam muito tempo para ser relatadas. Mas aqui está, segundo Er, o resumo. Por determinado número de injustiças que cometera em detrimento de uma pessoa e por determinado número de pessoas em cujo detrimento cometera a injustiça, cada alma

69. Isto é, pela abertura *direita* do céu e pela abertura *esquerda* da terra. Acêrca do sentido simbólico da passagem, cf. Aristóteles (Frag. 195 (1513 a 24 segs.): “Eles (os pitagóricos) denominavam bom o que está à direita, no alto, em frente, e mau o que está à esquerda, embaixo, atrás”. Uma inscrição descoberta num túmulo, perto de Túrio, termina por estas palavras: *χαίρε, χαίρε, δεξιάν ὀδοιπορῶν λευμῶνάς τε ἱερούς και ἄλσα Φερσεφονείας* (Ins. gr. Sic. et It., 642). “Reencontramos aqui, escreve E. Röhde (*op. cit.*, pág. 444, n. 4), numa época relativamente antiga, a lenda das vias de entrada do mundo subterrâneo, uma que se dirige à direita ao *χῶρος εὐσεβῶν*, e outra à esquerda, ao lugar onde são punidos os *ἄδικοι*. Sua origem talvez esteja em fantasias das scitas místicas da Itália Meridional: *δεξιόν* e *ἀριστερόν* significam, na tabela pitagórica das oposições — como, aliás, desde há muito na arte da adivinhação pelos pássaros — a mesma coisa que *ἀγαθόν* e *κακόν*.

70. Cf. Virgílio, *Eneida*, VI, 748-49:

*Has omnes ubi mille rotam volvere per annos  
Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno.*

615a - e

recebia, para cada falta, por seu turno, dez vêzes a sua punição, e cada punição durava cem anos, isto é, a duração da vida humana, de modo que o resgate fôsse o décuplo do crime. Por exemplo, os que haviam causado a morte de muitas pessoas, seja atraindo cidades ou exércitos, seja reduzindo homens à escravidão, seja prestando ajuda a qualquer outra malvadez, eram atormentados ao décuplo por cada um desses crimes. Os que, ao contrário, haviam feito o bem em redor dêles, que tinham sido justos e piedosos, obtinham na mesma proporção a recompensa merecida. No caso das crianças mortas desde o nascimento, ou que viveram apenas poucos dias, Er fornecia outros pormenores<sup>71</sup> que não merecem ser descritos. Para a impiedade e a piedade no tocante aos deuses e aos pais, e para o homicídio<sup>72</sup>, havia, segundo êle, salários ainda maiores.

— Estivera de fato presente, dizia, quando uma alma perguntou a outra onde se achava Ardieu, o Grande<sup>73</sup>. Êste Ardieu fôra tirano de uma cidade da Panfília mil anos antes desse tempo; matara o velho pai, o irmão primogênito, e perpetrara, diziam, muitas outras ações sacrílegas. Ora, a alma interrogada respondeu: “Êle não veio e jamais virá aqui. Pois, entre outros espetáculos horríveis, vimos também êste. Como estivéssemos perto da abertura e a ponto de tornar a subir, depois de têmos sofrido nossas penas, percebemos de súbito êste Ardieu com outros — a maioria se compunha de tiranos como êle, mas havia também particulares que eram culpados de grandes crimes; acreditavam poder subir, mas a abertura lhes recusou passagem, e ela bramava cada vez que tentava sair um desses homens que se haviam votado irremediavelmente ao mal, ou que não haviam suficientemente expiado. Então, dizia êle, seres selvagens, de corpo todo abrasado<sup>74</sup>, que

71. Alusão aos limbos que constituem provavelmente uma invenção dos órficos. V. Dieterich, *Nekyia*, pág. 158 (Leipzig, 1893). Cf. igualmente Virgílio, *En.* VI, 426, e, para a transposição cristã desta crença, Dante, *Inferno* IV, 30.

72. O texto traz *αὐτόχειρος φόνου*. A expressão *αὐτόχειρ φόνος* significa “assassinio que se perpetra com as próprias mãos” e não “suicídio”, como entenderam certos tradutores.

73. Segundo J. Adam, trata-se de personagem puramente ficção.

74. Êstes seres de corpo todo abrasado são os protótipos dos *κολάζοντες ἄγγελοι* da literatura apocalíptica. V. o *Apoc.* de Pedro, v. 21, 23, e cf. Eusébio, *Praep. Evang.* XIII, 13, 5. — Nota de Adam,

615 e - 616 e se mantinham por perto, ouvindo o bramido, agarraram alguns e os levaram embora; quanto a Ardieu e aos outros, depois de lhes prender as mãos, os pés e a cabeça, derrubaram-nos, esfolaram-nos, arrastaram-nos à beira do caminho e obrigaram-nos a ajoelhar-se sobre giesta espinhosa, declarando a todos os passantes por que os tratavam assim, e que iriam precipitá-los ao Tártaro<sup>75</sup>". Neste lugar, acrescentava, tinham sentido realmente terrores de toda sorte, mas aqueloutro superava a todos: cada um temia que o bramido se fizesse ouvir no momento em que subisse, e constituiu para eles viva alegria subir sem que ele rompesse o silêncio. Tais eram pouco mais ou menos as penas e os castigos, assim como as recompensas correspondentes.

— Cada grupo passava sete dias no prado; depois, no oitavo, precisava decampar e pôr-se em marcha para alcançar, quatro dias depois, um lugar, de onde se descortinava, estendendo-se desde o alto, através de todo o céu e de toda a terra, uma luz reta qual uma coluna<sup>76</sup>, muito semelhante ao arco-íris, porém mais brilhante e mais pura. Aí chegaram, após um dia de caminhada; e lá, no meio da luz, viram as extremidades das amarras do céu<sup>77</sup>, pois esta luz é o laço do céu: como as armaduras que cingem os flancos das trirremes, ela mantém o conjunto de tudo o que o céu arrasta em sua revolução; nestas extremidades fica suspenso o fuso da Necessidade, que faz girar tôdas as esferas; a haste e o gancho são de aço, o pêso, de uma mistura de aço e outros materiais. Eis qual a natureza do pêso: quanto à forma, assemelha-se aos desta terra; mas, pelo que dizia Er, cumpre representá-lo como um grande pêso completamente ôco por dentro, ao qual se ajusta outro pêso similar, porém menor, à maneira dessas caixas que se ajustam umas às outras, e, análogamente, um terceiro, um quarto e mais quatro outros. Pois, ao todo, há oito pesos inseridos uns nos outros, exibindo no alto seus bordos circulares<sup>78</sup>, e for-

75. Cf. *Fédon*, 113 e.

76. Certos comentadores antigos identificaram esta coluna de luz com a Via-láctea (*γαλαξίας κύκλος*). V. Proclo, *Comm. in Remp.* 130, 4, 194, 19 segs., e Cícero, *De Rep.* VI, 9 (*Sonho de Cipião*).

77. Literalmente: "Eles viram, estendendo-se desde o céu, as extremidades de suas amarras".

78. Os bordos circulares dos oito pesos — ou mais exatamente as circunferências externas destes bordos — simbolizam o círculo das

616 e - 617 b mando uma superfície contínua de um só pêso em tórno da haste, que passa pelo centro do oitavo. O bordo circular do primeiro pêso, o pêso externo, é o mais largo; seguem-se, sob êste aspecto: em segundo lugar, o do sexto; em terceiro lugar, o do quarto, em quarto lugar, o do oitavo, em quinto o do sétimo, em sexto, o do quinto, em sétimo, o do terceiro e em oitavo o do segundo<sup>79</sup>. O primeiro círculo, o círculo do maior, é palhetado, o sétimo brilha com o mais vivo fulgor, o oitavo se colore com a luz que recebe do sétimo, o segundo e quinto, que possuem quase o mesmo matiz, são mais amarelos que os precedentes, o terceiro é o mais branco de todos, o quarto é avermelhado, e o sexto tem o segundo lugar quanto à alvura<sup>80</sup>. O fuso inteiro gira com um mesmo movimento circular, mas, no conjunto arrastado por êste movimento, os sete círculos interiores realizam lentamente revoluções em sentido oposto ao do todo<sup>81</sup>; destes círculos, o oitavo é o mais rápido, depois vem o sétimo, o sexto e o quinto que são do mesmo grau quanto à velocidade; sob êste mesmo aspecto, o quarto lhes pareceu ocupar o terceiro lugar nesta rotação

---

estrelas fixas e as órbitas dos sete planetas, dispostos, a partir deste círculo, na seguinte ordem: 2. Saturno (*Φαίνον*); 3. Júpiter (*Φαέθων*); 4. Marte (*Πυρόεις*); 5. Mercúrio (*Στίλβων*); 6. Vênus (*Φωσφόρος*); 7. Sol (*Ἡλιος*); 8. Lua (*Σελήνη*). V. *Timeu*, 38 c-d.

79. Parece que as larguras dos bordos circulares representam as distâncias entre as circunferências concêntricas percorridas pelos sete planetas. Se admitirmos tal hipótese, a maior distância é a que separa Saturno do círculo das estrelas fixas; seguem-se, por ordem de grandeza decrescente, as distâncias: 2. Sol-Lua; 3. Mercúrio-Vênus; 4. Marte-Mercúrio; 5. Lua-Terra (a Terra é considerada o centro do sistema planetário); 6. Vênus-Sol; 7. Júpiter-Marte; 8. Saturno-Júpiter.

80. As côres dos diferentes planetas são aqui atribuídas às suas respectivas órbitas.

81. Cf. *Timeu*, 36 c-d: "O movimento do círculo externo êle (Deus) o denominou movimento da natureza do mesmo (*τῆς ταύτου φύσεως*), e o do círculo interno movimento da natureza do outro (*τῆς θατέρου*). O movimento da natureza do mesmo, êle o dirigiu segundo o lado de um paralelogramo, para a direita, e o movimento da natureza do outro, segundo a diagonal, para a esquerda. Êle atribui o poder ao movimento do mesmo e do semelhante, ao não dividi-lo; ao contrário, dividiu em seis partes o movimento interior e fez assim sete círculos desiguais..." Nesta passagem, *para a direita significa do oriente para ocidente, e para a esquerda do ocidente para o oriente.*

617 b - d

inversa, o terceiro o quarto lugar e o segundo o quinto<sup>82</sup>. O próprio fuso gira sobre os joelhos da Necessidade. No alto de cada círculo, fica uma Sirene que gira com êle fazendo ouvir um único som, uma só nota; e as oito notas compõem juntas uma só harmonia. Três outras mulheres, sentadas em redor, a intervalos iguais, cada uma sobre um trono, as filhas da Necessidade, as Parcas, vestidas de branco e com a cabeça coroada de fitas, Láquesis, Cloto e Atropos, cantam, acompanhando a harmonia das Sirenes: Láquesis o passado, Cloto o presente, Atropos o futuro. E Cloto toca de tempos em tempos com a mão direita o círculo externo do fuso para fazê-lo girar, enquanto Atropos, com a mão esquerda, toca similarmemente os círculos internos. Quanto a Láquesis, toca alternadamente o primeiro e os outros com uma e outra mão.

— Portanto, quando chegaram, tiveram que se apresentar imediatamente a Láquesis. E primeiro um hierofante os alinhou em ordem; a seguir, apanhando sobre os joelhos de Láquesis sortes e modelos de vida, galgou um estrado elevado e falou assim:

82. O conjunto das indicações precedentes pode resumir-se no quadro abaixo:

Ordem dos círculos ou órbitas	Lugar das distâncias (da ext. à int.)	Lugar das côres	Lugar das velocidades de revolução
1. Estrelas fixas . . . .	1º lugar	1.º lugar	1º lugar
2. Saturno . . . . .	8º "	4º "	6º "
3. Júpiter . . . . .	7º "	6º "	5º "
4. Marte . . . . .	3º "	7º "	4º "
5. Mercúrio . . . . .	6º "	5º "	3º "
6. Vênus . . . . .	2º "	8º "	3º "
7. Sol . . . . .	5º "	2º "	3º "
8. Lua . . . . .	4º "	3º "	2º "

É certo que Platão tomou a maioria destes dados aos astrônomos da época. Mas êle os combina, parece, de maneira muito livre, a fim de obter certas relações numéricas. Em um estudo muito engenhoso (*Classical Review*, XVI, pág. 292 segs.), o Prof. Cook Wilson mostrou que a ordem respectiva das distâncias, das côres e das velocidades, foi estabelecida de tal modo que a soma de certos termos simétricos seja sempre igual a 9.

Escrevamos, com efeito, os números de ordem dos oito pesos e, por baixo, o lugar que ocupam, pelo que tange à largura dos bordos.

617 d - 618 a

— “Declaração da virgem Láquesis, filha de Necessidade. Almas efêmeras<sup>83</sup>, ides começar nova carreira e renascer na condição mortal. Não será um gênio que há de vos sortear, sois vós mesmas que escolhereis vosso gênio. Que o primeiro designado pela sorte escolha, em primeiro lugar, a vida à qual estará unido pela necessidade. A virtude não tem mestre: cada um de vós, conforme a honre ou a desdenhe, terá mais ou menos virtude. A responsabilidade cabe a quem escolhe. Deus não é responsável<sup>84</sup>”.

— A estas palavras, lançou as sortes e cada um apanhou a que caiu perto dêle, salvo Er, a quem não foi permitido fazê-lo. Então cada um soube que lugar lhe coubera na ordem da escolha. Depois disso, o hierofante desdobrou diante dêles mo-

Juntando os termos cuja soma é igual a 9, teremos a seguinte figura simétrica:

$$\begin{array}{cccccccc} 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6 & 7 & 8 \\ 1 & 8 & 7 & 3 & 6 & 2 & 5 & 4 \end{array}$$

Tomemos, agora, a ordem das côres; escrevamos em baixo os números de ordem dos pesos correspondentes e juntamos do mesmo modo os termos cuja soma é 9. Teremos duas simetrias:

$$\begin{array}{cccc} 1 & 4 & 6 & 7 \\ 1 & 7 & 8 & 2 \end{array} \quad \begin{array}{cccc} 5 & 8 & 2 & 3 \\ 5 & 3 & 4 & 6 \end{array}$$

Enfim, consideremos a ordem das velocidades; teremos as três figuras seguintes:

$$\begin{array}{ccc} \begin{array}{c} 1 \\ 8 \end{array} & \begin{array}{c} 7 \\ +6 \\ +5 \end{array} & \begin{array}{c} 4+3+2 \end{array} \\ =9 & =9 \times 2 & =9 \end{array}$$

É permitido supor que, por meio dessas combinações simétricas, Platão quisesse mostrar que, no sistema celeste, tudo está pautado segundo uma ordem e um equilíbrio perfeitos. Que êle se inspira, no caso, em doutrinas pitagóricas, mal é necessário assinalar. Mas está plenamente de acôrdo com os princípios que formulou no livro VII e o método *a priori* que aplica é efetivamente o que deve seguir, segundo Platão, o verdadeiro astrônomo (*τῷ ὄντι ἀστρονομικός*, 530 b).

83. De acôrdo com Proclo (*In Remp.*, 270), essas almas se denominam efêmeras porque vão renascer na condição mortal.

84. A alma é absolutamente livre na escolha de seu destino, mas a sua decisão é irrevogável. Deus não é responsável pelo mal que ela possa infligir ou sofrer, porque êle só quer o bem. Cf. *Timeu*, 30 a.

618 a - e

delos de vida em número muito superior ao das almas presentes. Havia de tôdas as espécies: tôdas as vidas dos animais e tôdas as vidas humanas; encontravam-se tiranias, umas que duravam até a morte, outras interrompidas ao meio, que findavam na pobreza, no exílio e na mendicidade. Havia também vidas de homens afamados seja pelo aspecto físico, pela beleza, pela força ou pela aptidão de luta, seja pela nobreza e pelas grandes qualidades de seus antepassados; achavam-se igualmente outras, obscuras sob todos êsses aspectos, e para as mulheres sucedia o mesmo. Mas tais vidas não implicavam qualquer caráter determinado da alma<sup>85</sup>, porque esta devia necessariamente mudar segundo a escolha que fizesse. Todos os outros elementos da existência estavam misturados, e com a riqueza, a pobreza, a enfermidade e a saúde; entre êstes extremos existiam partilhas médias. É aí, parece, amigo Glauco, que reside, para o homem, o risco capital; eis por que cada um de nós, pondo de lado qualquer outro estudo, deve preocupar-se sobretudo em buscar e cultivar aquêle, em ver se está em situação de conhecer e descobrir o homem que lhe dará a capacidade e a ciência de discernir as boas e as más condições, bem como escolher sempre, e em tôda parte, a melhor, na medida do possível. Calculando qual o efeito dos elementos de que acabamos de mencionar, tomados em conjunto, e depois separadamente, sôbre a virtude de uma vida, saberá o bem e o mal que certa beleza proporciona, unida, quer à pobreza, quer à riqueza, e acompanhada desta ou daquela disposição de alma; quais as conseqüências de um nascimento ilustre ou obscuro, de uma condição privada ou pública, da força ou da fraqueza, da facilidade ou da dificuldade de aprender, e de tôdas as qualidades semelhantes da alma, naturais ou adquiridas, quando mescladas umas às outras; de sorte que, comparando tôdas estas considerações, e não perdendo de vista a natureza da alma, poderá escolher entre uma vida má e uma vida boa, chamando de má a que terminasse por tornar a alma mais injusta, e de boa a que viesse torná-la mais justa, sem se preocupar com todo o mais; pois já vimos que, durante esta vida e após a morte, é a melhor escolha que se possa fazer. E cumpre guardar esta opinião com uma inflexibilidade adamantina ao

85. Só os acontecimentos e as circunstâncias da vida eram, portanto, indicados nas sortes. E segundo isso é que as almas deviam julgar os destinos que lhes eram ofertados.

619 a - e

descer ao Hades, a fim de não ficar deslumbrado, lá tampouco, com as riquezas e os miseráveis objetos desta natureza; de não se expor, jogando-se sôbre tiranias ou condições semelhantes, a causar males sem número e sem remédio, e a sofrê-lo, por sua vez, maiores ainda; a fim de saber, ao contrário, eleger sempre uma condição média e fugir aos excessos nos dois sentidos, nesta vida dentro do possível, e em tôda vida vindoura; pois é a isso que se prendeu a máxima felicidade humana.

— Ora pois, consoante o relato do mensageiro do além, o hierofante dissera ao lançar as sortes: “Mesmo para o último chegado, se efetuar uma escolha sensata e perseverar com ardor na existência escolhida, trata-se de uma condição agradável e nada má. Que o primeiro a escolher não se mostre negligente, e que o último não perca a coragem”. Quando acabava de pronunciar estas palavras, disse Er, aquêle a quem coubera a primeira sorte veio diretamente escolher a maior tirania e, arrastado pela loucura e pela avidez, tomou-a sem examinar suficientemente o que fazia; não viu que nela estava implicado pelo destino que o seu possuidor devoraria os filhos e cometeria outros horrores; mas depois de examiná-la com vagar, golpeou-se no peito e deplorou a escolha, esquecendo as advertências do hierofante; pois, em vez de se acusar por seus males, atribuía-os à fortuna, aos demônios, a tudo exceto a si mesmo. Era um dos que vinham do céu: passara a vida anterior numa cidade bem policiada, e aprendera a virtude pelo hábito e sem filosofia<sup>86</sup>. E pode-se dizer que, entre as almas assim surpreendidas, as procedentes do céu não eram as menos numerosas, porquanto não haviam sido provadas pelos sofrimentos; ao contrário, a maioria das que chegavam da terra, tendo elas próprias sofrido e visto outros sofrer, não efetuavam a sua escolha às pressas. Daí decorria, assim como dos azares do sorteio, que a maior parte das almas trocavam um bom por um mau destino ou inversamente. E tanto mais que, se cada vez que um homem nasce para a vida terrena, êle se applicasse sadiamente à filosofia, e se a sorte não o chamasse a escolher entre os últimos, parece, ao que se relata do além, que não só êle seria feliz neste mundo, como sua viagem

86. Trata-se de uma idéia à qual Platão volta amiúde: a prática da virtude, se não fôr esclarecida pela filosofia, não basta para assegurar a nossa salvação eterna.

619 e - 620 c

dêste ao outro e seu retôrno se fariam, não pela áspera senda subterrânea, mas pela via plana do céu<sup>87</sup>.

— O espetáculo das almas escolhendo sua condição, acrescentava Er, valia a pena ser visto, pois era deplorável, ridículo e estranho. Com efeito, era de acôrdo com os hábitos da vida anterior que, na maior parte do tempo, faziam a escolha. Vira, dizia, a alma que foi um dia a de Orfeu escolher a vida de um cisne, porque, com ódio do sexo que lhe dera a morte, não queria nascer de uma mulher; vira a alma de Tâmiras escolher a vida de um rouxinol, um cisne trocar sua condição pela do homem, e outros animais cantores proceder do mesmo modo. A alma chamada a escolher em vigésimo lugar assumiu a vida de um leão: era a de Ajax, filho de Télamon que não queria renascer no estado de homem, pois não esquecera o julgamento das armas. A seguinte era a alma de Agamenon; sentindo também aversão pelo gênero humano, por causa de suas desventuras passadas, trocou a sua condição pela de uma águia. Chamada entre as que haviam obtido um grau médio, a alma de Atalanto, considerando as grandes honras prestadas aos atletas, não pôde passar adiante, e as escolheu. Viu, a seguir, a alma de Epeu, filho de Panopéia, passar à condição de mulher industriosa, e longe, nos últimos lugares, a do bufão Tersito revestir a forma de um macaco<sup>88</sup>. Enfim, viu a alma de Ulisses, a quem a sorte fixara o último lugar, adiantar-se para escolher; despojada da ambição pela lembrança das fadigas passadas, girou longamente à procura da tranqüila condição de um homem privado; a custo achou uma que jazia

87. No *Fedro*, 249 a, Platão diz que a alma não pode retornar ao lugar de onde partiu e recobrar asas, salvo após dez mil anos de provas em diversas condições terrestres. Mas as almas que elegeram três vêzes seguidas a vida filosófica podem lá voltar ao cabo de três mil anos.

88. Segundo Proclo (*Comm. in Tim.*, 329 d-e), cumpre entender a passagem em sentido figurado. As almas adotam a natureza e o caráter de certos animais, mas não os seus corpos:

δ' οὖν καὶ ὅτι Πλατωνικῶς ὁ λόγος ὑπομνήσαι χρῆ, παραθετέον ὅτι τε ἐν Πολιτεία τὴν ψυχὴν τοῦ Θεοσίτου πύθηκον ἐνδύεσθαι φησιν, ἀλλ' οὐ σώμα πύθηκειον, καὶ ἐν Φαίδρω (249 b) κατιέναι εἰς βίον θήρειον, ἀλλ' οὐχὶ εἰς σώμα θήρειον · ὁ γὰρ βίος μετὰ τῆς οἰκείας ἐστὶ ψυχῆ · καὶ ἐν τούτοις μεταβάλλειν εἰς θήρειον φύσιν · ἢ γὰρ θήρειος φύσις οὐκ ἔστι τὸ σώμα τὸ θήρειον ἀλλ' ἡ ζωὴ τοῦ θηρίου. » Essa interpretação é engenhosa, mas falsa, como provam as escolhas de Orfeu, Ajax e Agamenon.

620 c - 621 c

num canto, desdenhada pelos outros; e, ao percebê-la, declarou que não teria agido de outro modo, se a sorte a tivesse chamado em primeiro lugar e, alegre, escolheu-a. Os animais, similarmemente, passavam à condição humana ou à de outros animais, os injustos, às espécies ferozes, os justos às espécies domesticadas; efetuavam-se assim misturas de todo gênero.

— Depois que tôdas as almas escolheram as respectivas vidas, adiantaram-se na direção de Láquesis, na ordem que a sorte lhes determinara. Ela deu a cada uma o gênio que preferira, para servir-lhe de guardião durante a existência e cumprir a destinação. O gênio a conduzia primeiro a Cloto e, fazendo-a passar sob a mão desta e sob o turbilhão do fuso em movimento, ratificava o destino que ela elegera. Após ter tocado o fuso, a levava até a trama de Atropos, a fim de tornar irrevogável o que fôra fiado por Cloto; então, sem se voltar, a alma passava debaixo do trono da Necessidade; e, quando tôdas se encontraram do outro lado, dirigiram-se à planície do Lete, em meio de um calor terrível que queimava e sufocava: pois esta planície é desnuda de árvores e de tudo quanto brota da terra. Veio o anoitecer, elas acamparam à margem do Rio Ameles, cuja água nenhum vaso pode conter. Cada alma é obrigada a beber certa quantidade desta água, mas as que não conservam a prudência bebem mais do que deveriam. Bebendo-a, perde-se a lembrança de tudo<sup>89</sup>. Ora, quando adormeceram, e veio o meio da noite, estrugiu um trovão, acompanhado de um tremor de terra, e as almas, cada uma por uma via diferente, de repente lançadas nos espaços superiores para o lugar de seu nascimento, despontaram como estrêlas. Quanto a êle, dizia Er, fôra impedido de beber da água; entretanto, não sabia por onde nem como a sua alma se lhe reunira ao corpo; abrindo de súbito os olhos, ao amanhecer, vira-se estendido sôbre a pira.

— E assim, Glauco, o mito foi salvo do esquecimento e não se perdeu; e êle pode salvar-nos, se lhe juntarmos fé; atravessaremos então venturosamente o rio do Lete e não macularemos a nossa alma. Se portanto acreditais em mim, persuadidos de que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males,

89. Cf. Virgílio, *Eneida*, VI, 714:

“... Lethaei ad fluminis undam  
Securos latices et longa oblivia potant.

621 c - d

bem como todos os bens, manter-nos-emos sempre na rota ascendente e, de qualquer maneira, praticaremos a justiça e a sabedoria. Assim estaremos de acôrdo com nós próprios e com os deuses, enquanto permanecermos aqui embaixo, e quando tivermos conquistado os prêmios da justiça, como os vencedores nos jogos que passam pela assembléia a fim de recolher os lauréis. E seremos felizes neste mundo e no transcurso dessa viagem de mil anos que acabamos de contar<sup>90</sup>.

90. Esta magnífica conclusão poderia servir a tôda obra de Platão. Sem dúvida, depois de ter escrito a *República*, não cessou o filósofo de prosseguir suas pesquisas em todos os sentidos, e de fornecer soluções novas aos problemas que tomava a peito. "Mas o fundo de seus pensamentos permaneceu invariavelmente o mesmo, e jamais reconstruiu algo, em seu fôro íntimo, do que considerava dever exigir do mundo e do espírito humano. E a posteridade não se engana ao torná-lo na imagem de um sábio sacerdotal, a mostrar, com um gesto imperativo, ao espírito humano o caminho que, desta pobre terra, conduz ao alto, à Luz eterna". (Röhde, *Psyché*, trad. cit., pág. 505).

## APÊNDICE I

I. PLATÃO E AS MATEMÁTICAS. — As páginas que acabamos de ler e as que vêm em seguida atestam a importância atribuída por Platão às ciências matemáticas. Durante a sua infância, em Atenas, aprendera provavelmente os elementos destas sob a direção de mestres reputados. Após a morte de Sócrates, no decurso da longa viagem que empreendeu ao Egito e à África do Norte, veio a conhecer um dos mais famosos geômetras da época, Teodoro de Cirene, que o iniciou em seus métodos (v. Cícero, *De finibus*, V, 29; *De republ.*, I, 10, e Diógenes Laércio, III, 6). Mais tarde, por volta de 389, visitando a Magna Grécia, travou amizade com Arquitas de Tarento e pôde, ao inteirar-se dos seus trabalhos, aprofundar as teorias aritméticas dos Pitagóricos. Quando, no ano seguinte, voltou à pátria para fundar a Academia, já recebera, pois, excelente formação matemática e não ignorava, sem dúvida, qualquer descoberta notável da geometria contemporânea. É fácil conceber que uma ciência, que acabava de lhe descortinar horizontes tão novos, assumisse, desde cedo, lugar considerável em seu ensinamento. Além disso, Platão nutria naturalmente um gôsto muito pronunciado pelas matemáticas e foi pelo estudo destas que, por certo, se encaminhou para a dialética, coroamento supremo do edifício do saber. Este método, que o conduziu à contemplação da verdade, êle o indicou aos discípulos como o único capaz de erguê-los acima das trevas do devir e abrir-lhes os olhos d'alma às puras luzes do ser.

Que Platão considerava o estudo da matemática como absolutamente indispensável ao filósofo, há prova em muitas passagens dos *Diálogos* e o testemunho dos Antigos é unânime neste particular. É conhecida a célebre divisa que mandara inscrever sôbre a porta de sua escola: "Que ninguém entre sob o meu teto se não fôr geômetra" (Tzetzés, *Quilíadas*, VIII, 973; Filopono, *In Arist. de anim.*, pág. 117, 26). Este princípio foi rigorosamente aplicado na Academia, mesmo depois da morte de Platão. Diógenes Laércio nos informa, com efeito, que Xenócrates costumava responder a quem quer que manifestasse o desejo de freqüentar suas aulas, sem ter aprendido música, geometria e astronomia: "Vai-te embora, pois não possuis as ansas da filosofia" (*De vit. phil.*, IV, 10).

"A admiração de Platão pela matemática, escreveu com muita justiça G. Milhaud (*Philosophes géomètres de la Grèce*, pág. 158), que transborda de suas obras e se desprende de tudo quanto a tradição reza a seu respeito, nada tem, pois, de

externo ou superficial. Ele as conheceu e cultivou com paixão; e se exige, na *República*, que os futuros filósofos se encerrem longamente no estudo e na meditação das referidas ciências, é porque sofreu o poderoso fascínio delas." Em apoio a tal assertiva, poderíamos citar os nomes dos matemáticos ilustres que se formaram na Academia: Eudoxo de Cnido, Menecmo, Dinotrato — de quem falaremos mais adiante — Espéusipo — primeiro sucessor de Platão à testa da escola, que compôs um tratado *Sobre os Números*, hoje perdido — Amiclas de Heracléia, Filipe de Opono e muitos outros; poderíamos, enfim, advertir que Euclides, que meio século mais tarde reuniria em um tratado metódico as descobertas geométricas de seus predecessores, é qualificado por Proclo de filósofo platônico (*In Euclidis lib. prim. elem. comm.*, ed. Friedlein, pág. 68). É pois lícito concluir que a Academia foi, desde a fundação, um centro extremamente importante de pesquisas e estudos matemáticos.

Não nos compete examinar aqui a influência que tais pesquisas e estudos exerceram sobre o pensamento do filósofo. (Na *República*, Sócrates mesmo especifica o lugar que devem ocupar na educação e por aí transparece qual foi certamente esta influência.) Tampouco devemos indagar se Platão presentiu, como sugeririam certas passagens do *Timeu*, o maravilhoso papel que a matemática desempenharia, um dia, no estudo da natureza. E tanto mais que, ainda que tivesse esta intuição, não deixaria de considerar a dialética como a ciência suprema, porque independente e an-hipotética. Quanto à doutrina das idéias-números, que Aristóteles atribui a Platão nos livros M e N de sua *Metafísica* — doutrina que não pode aduzir em seu favor, como sabemos, nenhum texto da coletânea platônica — é puramente metafísica. Seria, pois, fora de propósito examiná-la neste apêndice. Ela constituiu, aliás, objeto de estudos eruditos aos quais nos permitimos remeter o leitor (V. nomeadamente: L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*; L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, pág. 61 e segs.; P. Shorey, *De Platonis idearum doctrina*; G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, pág. 37 e segs.).

Em suma, e seja qual for a resposta dada a estas questões, cumpre lembrar o seguinte: o interesse que Platão dedicava às matemáticas nunca foi desmentido; em todas as suas obras, o filósofo fala dessas ciências com secreto entusiasmo, pois, tanto quanto pela evidência e certeza de suas razões, amava-as pela beleza, que prefigura a das essências eternas e do seu princípio, a Idéia do Bem.

II. A MATEMÁTICAS NO TEMPO DE PLATÃO. A) ARITMÉTICA. — Como sabemos, o estudo dos números fora bastante desenvolvido, já no século V, pela escola pitagórica. No começo do século VI, os matemáticos conheciam, sem dúvida, as propriedades respectivas das progressões aritmética e geométrica, que consideravam como resultantes, uma da *proporção aditiva* e outra da *proporção multiplicativa*. Mas é certo que

ignoravam as razões destas duas séries de progressões, as quais deviam, quase vinte séculos mais tarde, servir de base à teoria dos logaritmos. Ora, de acôrdo com uma passagem do *Timeu* (35 b-36 c), parece que Platão pelo menos adivinhou, se não definiu perfeitamente, a importância destas razões. "Lendo atentamente a passagem inteira, escreveu F. Hofer (*Histoire des Mathématiques*, pág. 141), podemos convencer-nos de que se trata de uma progressão aritmética, que serve para enumerar os termos de uma progressão geométrica concomitante, que podia começar por 1, 2, 4... ou por 1, 3, 9... ou por 1, 10, 100... Platão ficou certamente impressionado, como por um raio de luz, ao verificar que bastava, por exemplo, adicionar dois termos quaisquer (exponentes) da progressão aritmética, para obter imediatamente o produto dos dois termos correspondentes da progressão geométrica, e para mostrar, ao mesmo tempo — o que devia constituir para ele objeto de não menor surpresa — que os termos extremos, igualmente distantes uns dos outros, são iguais aos dois termos médios, aditivamente na progressão aritmética e multiplicativamente na progressão geométrica; enfim, que, no caso de o meio ou o centro compor-se de um único termo (o que acontece quando os termos são em número ímpar), cumpre dobrar este termo na progressão aritmética e multiplicá-lo por si mesmo (elevá-lo ao quadrado) na progressão geométrica.

Tais observações nos permitem supor qual seria o interesse do ensino oral de Platão, a cujo respeito a tradição infelizmente só nos legou indicações muito vagas.

*Os irracionais.* — Uma das maiores descobertas da matemática do século IV é a da existência de quantidades irracionais. Os Pitagóricos tinham estabelecido identificação absoluta entre o número e a grandeza. Acreditavam que toda grandeza é decomponível em um número determinado de pontos. No entanto, eles próprios haviam demonstrado a impossibilidade de exprimir, por um número inteiro, o comprimento da diagonal do quadrado. Esta demonstração merece ser aqui resumida, pois, como nota Léon Brunschvicg, dá uma idéia clara dos recursos lógicos da matemática grega: "Se a diagonal é comensurável ao lado do quadrado, a razão pode ser posta sob a forma de uma fração irredutível  $d/c$ . O teorema de Pitágoras  $d^2 = 2c^2$  mostra imediatamente que  $d$  é par, donde se concluiria, visto que  $d$  e  $c$  são primos entre si, que  $c$  é ímpar. Mas a paridade de  $d$  permite exprimir o teorema sob a forma

$$4 \left( \frac{d}{2} \right)^2 = 2c^2 \quad \text{ou} \quad 2 \left( \frac{d}{2} \right)^2 = c^2$$

o que acarretaria a paridade de  $c$ . Se  $d$  e  $c$  forem supostos comensuráveis, resulta da hipótese que  $c$  é ao mesmo tempo ímpar e par. Assim, fica estabelecida, à luz de um raciocínio rigoroso, a impossibilidade de fazer corresponder um número determinado de unidades à diagonal de um quadrado que tem a unidade como lado". (Brunschvicg, *Les Étapes de la philosophie mathématique*, pág. 47.) Mas os Pitagóricos conside-

ravam este caso como simples exceção. A Teodoro de Cirene e a Eudoxo de Cnido é que se devem as primeiras descobertas sobre os irracionais, consignadas no livro X dos *Elementos* de Euclides, descobertas que se baseiam: 1º) em uma definição muito geral da noção de razão; 2º) no estudo das propriedades das proporções. Muitas passagens dos *Diálogos* provam que Platão se interessava vivamente por esses trabalhos. No *Teéteto*, por exemplo (147 d), lembra os escritos de seu mestre Teodoro, que estabelecera a irracionalidade de  $\sqrt{5}$ ,  $\sqrt{7}$ , e prosseguiu na pesquisa das raízes quadradas irracionais até  $\sqrt{17}$ . Nas *Leis* (liv. VII, 820 c), lamenta que não sejam ensinados os jovens a distinguir as grandezas comensuráveis entre si das grandezas incomensuráveis, e sublinha a importância capital desta distinção. Enfim, no *Menon* (82 segs.), demonstra que o quadrado duplo de um quadrado dado tem por lado o *diâmetro* (a diagonal) deste quadrado, isto é, uma grandeza irracional.

Esta noção de irracionalidade, raiz de tantas descobertas matemáticas, teve por primeiro efeito modificar a teoria pitagórica dos números. A idéia de série descontínua — que explica a formação dos números por adição ou composição, ou seja, de uma maneira puramente quantitativa — é substituída pela idéia de série contínua — que introduz nesta formação algo de irreduzível e propriamente qualitativo. “O número, escreveu G. Milhaud (*op. cit.*, pág. 352), assumirá doravante um sentido suficientemente elevado para que não se veja limite na complicação e na heterogeneidade dos elementos cujo modo de dependência ele fixa.” Assim, abre-se o caminho que conduziria ao estudo das quantidades infinitesimais.

B) GEOMETRIA PLANA E ESTEREOMETRIA. — Foi no decurso do século V, e na primeira metade do IV, que se descobriram a maioria das demonstrações contidas nos *Elementos* de Euclides. Na verdade, este tratado não era o primeiro do gênero. Têudio de Magnésia, Ateneu de Cízico, Hermótimo de Cólifon haviam composto obras semelhantes, que só conhecemos por algumas raras menções dos geômetras alexandrinos e de Suidas.

O problema da área do círculo chamou desde cedo a atenção dos matemáticos. Um dos primeiros, Hipócrates de Quios, que floresceu por volta de 440, estudou-o com método e, tendo reconhecido a impossibilidade de *quadrar* diretamente esta área (isto é, de exprimi-la diretamente por uma área retilínea), julgou contornar o obstáculo, procurando primeiro a área da lúnula, que ele *quadrava*, segundo Eudemo, da seguinte maneira (V. Simplicio: *In Arist. Phys. comm.*, ed. H. Diels, pág. 56, segs.):

Seja um semicírculo de diâmetro AB. Pelo centro D tracemos o raio DC perpendicular ao diâmetro e unamos os pontos AC e CB. Teremos assim traçado dois dos lados do quadrado inscritível no círculo. Sobre AC, como diâmetro, construamos agora o semicírculo AEC. Sua superfície será igual à do

quadrante ACD (já que temos:  $AB^2 = 2AC^2$ , e os círculos estão entre si como os quadrados de seus diâmetros — Euclides, XII, 2). Mas este quadrante e o semicírculo têm um segmento comum compreendido entre a reta AC e o arco de centro D que ela subtende. Dividindo-o, faremos aparecer a igualdade das áreas respectivas da lúnula AEC e do triângulo retângulo ACD. Ora, a área deste é o quarto da do quadrado de lado AC. Ela é, portanto, por sua vez, igual a um quadrado de

$$\frac{AC}{2}$$

Isto demonstrado, eis como Hipócrates procedia à quadratura do círculo:

Seja um círculo de diâmetro AB (v. fig. 2). Tomando este diâmetro como raio, tracemos o semicírculo CD no qual inscreveremos uma metade de hexágono regular — o trapézio CEFD. Sobre os lados CE, EF, FD construamos os semicírculos CGE, EHF, FDK. Cada um deles será igual ao semicírculo AB, visto que o lado do hexágono regular inscrito numa circunferência equivale ao raio desta última. De outra parte, os semicírculos CD e AB

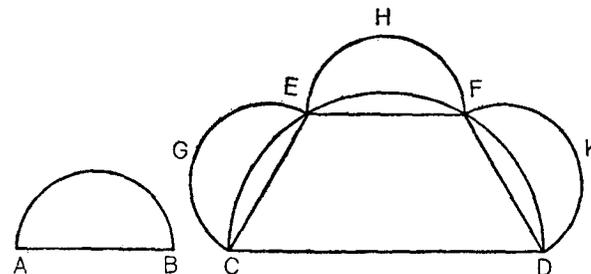


Fig. 2.

estão entre si como os quadrados de seus diâmetros (v. *supra*): a área do primeiro é, portanto, equivalente a quatro vezes a área do segundo, isto é, à área dos quatro semicírculos AB, CGE, EHF, FDK. Mas estes três últimos possuem com CD segmentos de círculo comuns. Se fizermos abstração deles, verificamos que a área do trapézio CEFD é igual à área das três lúnulas CE, EF, FD, mais a área do semicírculo AB. Ora, a área das lúnulas é quadrável (v. *supra*). Eliminando-a do trapézio CEFD, restará pois uma área também quadrável que, duplicada, será equivalente à do círculo AB.

A demonstração é engenhosa, porém radicalmente falsa. Como notaram muito bem os geômetras da Antiguidade (cf. Eudemo cit. por Simplicio, pág. 57, e Eutócio, *Comm. in dim. circuli*, ed. Heiberg, pág. 264), ela se baseia num paralogismo: seu autor admite implicitamente que toda lúnula é quadrável, quando esta proposição só se aplica, na realidade, a um número muito restrito

de lúnulas. Não concluiremos, não obstante, com Montucla e certos eruditos mais recentes, que o processo de Hipócrates constituiu um simples lance de prestidigitação geométrica, pois isso significaria esquecer que nos defrontamos aqui com um pensamento que, apenas consciente de seus recursos, acha-se às voltas com dificuldades cuja extensão não avalia exatamente. Além disso, sabemos por Eudemo que as pesquisas do geômetra de Quios não se restringiam à quadratura da lúnula construída sobre o lado do quadrado. Estudara outros casos que se prestassem a uma solução análoga (v. a respeito Simplicio, *ed. cit.*, págs. 60-69, e no *Appendix Hippocratea* desta mesma edição, pág. XXIII e segs.; H. Usener, *De supplendis Hippocratis quas omisit Eudemus constructionibus*; P. Tannery, *In Simplicii de Antiphonte et Hippocrate excerpta*). Será, pois, assaz natural considerar que o êxito dessas diversas tentativas o induzisse a generalizar o sentido de uma descoberta, da qual se poderiam deduzir, segundo parece, conseqüências do mais alto interesse.

Antifon, contemporâneo de Hipócrates de Quios, ocupou-se como êle da quadratura do círculo. Para resolver o problema, inscrevia na circunferência uma série de polígonos regulares, cujo número de lados dobrava cada vez. Esperava chegar assim a um polígono cujo contorno se confundiria com o do círculo. Ora, como todo polígono regular é quadrável (cf. Euclides II, 14), concluía daí que o círculo é igualmente quadrável. Eudemo, que fez a crítica dêste processo (v. Simplicio, *ed. cit.*, pág. 55), dirigia-lhe a censura de não ser absolutamente geométrico. Com efeito, diz êle, em substância, demonstra-se em geometria que toda grandeza é divisível ao infinito (cf. Euclides III, 16). Logo, reduzindo por *dicotomias* sucessivas a superfície compreendida entre o lado do polígono e o arco por êle subtendido, nunca a esgotaremos, isto é, jamais conseguiremos encontrar uma reta tão pequena que se aplique exatamente a êste arco. E tanto é que o lado do polígono inscrito cortará sempre a circunferência em dois pontos. Esta crítica era irrefutável aos olhos de um geômetra grego e devia, aliás, permanecer assim, até a invenção do cálculo infinitesimal, visto que o próprio Arquimedes, que soube tirar maravilhoso proveito do método de exaustão, persistirá igualmente em lhe recusar qualquer valor apodítico. No entanto, embora errônea, a solução de Antifon continha em germe uma das noções mais fecundas da matemática moderna: a noção de *limite* dos acréscimos indefinidos de uma variável.

A solução de Eudoxo, muito próxima sem dúvida da de Antifon, não chegou até nós. Sabemos, todavia, que êste geômetra, que foi também um dos maiores astrónomos de seu tempo, aperfeiçoara o método de dicotomia ou de exaustão e utilizara-o para calcular o volume do cone e da pirâmide (v. *Archimedis opera*, ed. Heiberg, t. I, pág. 4, e t. III, pág. 248).

Hipias de Elis, o sofista que Platão põe em cena nos dois diálogos que trazem o seu nome, interessou-se particularmente pelo problema da trisseção dos ângulos. Proclo informa-nos

(*In Euclidis lib. pr. comm.*, ed. Friedlein, págs. 272 e 356) que êle conseguira resolvê-lo por meio de uma curva engenhosa, a *quadratriz*. Mas parece que esta curva foi descoberta por Dinostrato. Pelo que diz Pappus (*Collectio Mathem.*, liv. IV, prop. 26, ed. Hultsch, pág. 252), é possível descrevê-la da seguinte maneira:

Tracemos o quarto de círculo AOB e tiremos a tangente BG. Suponhamos, agora, que o raio OA percorra, com um movimento uniforme, o ângulo AOB até atingir a posição OB, e imaginemos que ao mesmo tempo, e com o mesmo movimento uniforme, uma reta, confundida de início com OA, se levante, paralelamente a si mesma, até a posição BG. A cada instante, o raio e a reta se cortarão em um ponto cuja trajetória será a quadratriz.

Vemos facilmente que, por construção, a razão, do quadrante AB com o raio OA = R, é igual à razão de OA sobre OC:

$$\frac{\widehat{AB}}{R} = \frac{R}{OC}$$

Tanto é assim que, permitindo definir esta razão por duas linhas retas, a curva recebeu o nome de *quadratriz*: julgava-se que pudesse servir à quadratura do círculo. Em linguagem algébrica moderna, a quadratriz seria representada pela equação:

$$\rho = \frac{2R}{\pi} \cdot \frac{\omega}{\text{sen } \omega}$$

Torna-se claro agora que esta curva permite efetuar de um modo muito simples a multisseção do ângulo; com efeito, dividindo OB em  $n$  partes e traçando pelos pontos obtidos paralelos a OA, determinaremos sobre a quadratriz pontos M, N, P... que unidos ao centro O, dividirão o ângulo AOB em  $n$  secções.

A quadratriz de Dinostrato é, sem dúvida, a primeira curva transcendente a ser conhecida pelos matemáticos da Antiguidade e — não é inútil lembrá-lo — parece efetivamente ter sido descoberta por um desses jovens *filósofos* formados segundo os métodos de educação descritos no livro VII da *República*.

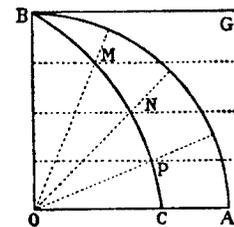


Fig. 3.

Outro discípulo de Platão, Menecmo, irmão de Dinostrato, distinguiu-se também por importantes descobertas em geometria (v. Proclo, *In Euclidis lib. prim. comm.*, ed. cit. pág. 67 e 111). E, com efeito, o autor da teoria das secções cônicas ou pelo menos dos princípios fundamentais desta teoria, exposta e desen-

volvida, como sabemos por Apolônio de Perga numa obra famosa (século III a. C.). "São, diz Eudemo (citado por G. Milhaud, págs. 82-83), antigas descobertas devidas à Musa dos Pitagóricos, tais como a parábola das áreas, sua hipérbole ou sua elipse. Foi daí que os pósteros encontraram esses nomes a fim de transferi-los às secções cônicas: ao passo que para estes homens antigos e divinos a significação desses termos se apresentava na construção plana das áreas sobre uma reta determinada. Se tomardes a reta inteira e terminardes aí a área dada, diz-se que fazeis a *parábola* desta área; se lhe derdes um comprimento que ultrapassa a reta, é a *hipérbole*, ou um comprimento que lhe seja inferior, é a *elipse*, permanecendo uma parte da reta fora da área construída". Em linguagem moderna, se designarmos por  $y^2$  e por  $p$  a área e a reta dadas, diremos que o problema consiste em determinar um comprimento  $x$  que satisfaça uma das três equações:

$$\begin{aligned} y^2 &= px \text{ (parábola).} \\ y^2 &= px + x^2 \text{ (hipérbole).} \\ y^2 &= px - x^2 \text{ (elipse).} \end{aligned}$$

Tais são os dados que serviram de ponto de partida para Menecmo caracterizar as secções cônicas. Cortando um cone por um plano perpendicular a uma de suas geratrizes, obtemos, com efeito, conforme o ângulo no vértice seja reto, obtuso ou agudo, três figuras que satisfazem respectivamente as relações da parábola, da hipérbole e da elipse pitagóricas, e às quais podemos, por conseguinte, atribuir estes nomes (v. a respeito a excelente digressão de G. Milhaud, *op. cit.*, pág. 166 e segs.). Certos historiadores da matemática duvidaram que Menecmo fôsse muito longe no estudo das curvas assim definidas e que conhecesse as suas propriedades mais interessantes. Veremos mais adiante que tal dúvida é bastante infundada e que, ao contrário, o inventor das secções cônicas soube tirar de sua descoberta bellissimas aplicações. Notemos, além disso, que as novas curvas foram estudadas desde cedo como *lugares geométricos*, isto é, como "conjuntos de pontos com uma propriedade particular, uma propriedade característica, um *σύμπτωμα*, como diz Proclo, que contém a essência da curva, e dá, com a definição, todas as propriedades (Milhaud, *op. cit.*, pág. 174)". Já era, dois mil anos antes de Descartes e Fermat, a geometria analítica que nascia, senão na forma, ao menos no espírito.

*A duplicação do cubo ou problema de Delos.* — Para explicar como este problema se impôs à atenção dos geômetras, os autores antigos relatavam duas anedotas, que nos foram conservadas por Eutócio (v. a carta de Eratóstenes a Ptolomeu Evérgete in *Arch. op.*, tomo III, pág. 102 segs.). Segundo a primeira, um poeta trágico teria introduzido em cena o Rei Mínos erigindo um monumento a Glauco: os arquitetos deram a este monumento cem pés em todos os sentidos. Mas, como o rei o achasse ainda assim pouco condizente com a sua magnificência,

ordenou que dobrassem as proporções. A questão foi proposta aos geômetras, embarçando-os sobremaneira, até que Hipócrates de Quios lhes informou que o problema se cingia a encontrar duas médias proporcionais. Era, diz Eratóstenes, cair numa dificuldade não menor. Mais tarde, os habitantes de Delos, a quem o oráculo ordenara duplicar o altar de Apolo, viram-se em presença do mesmo caso. Não sabendo como solucioná-lo, enviaram delegados ao fundador da Academia a fim de lhe pedir conselho.

Sem pretender estabelecer a autenticidade destes fatos, constatemos que o problema da duplicação do cubo foi objeto, no círculo de Platão, de sérias e eruditas pesquisas. Desde Hipócrates, como acabamos de averiguar — como confirma Proclo (*In Eucl. comm.*, ed. cit. pág. 213) — reduzia-se a descobrir duas médias proporcionais entre o lado do cubo dado e o duplo deste lado. Com efeito, se  $c/x = x/y = y/2c$ ,  $x$  responderá à questão, isto é, será efetivamente o lado de um cubo duplo de  $c^3$ ; pois, efetuando o produto dos meios e dos extremos, teremos:

$$x^2 = cy \quad \text{e} \quad 2cx = y^2;$$

$$\text{o que dá:} \quad y = \frac{x^2}{c}, \quad \text{e} \quad 2cx = \frac{x^4}{c^2}, \quad \text{ou} \quad 2c^3 = x^3.$$

De fato, não se podia deixar de ampliar estes dados e de procurar um método para inserir duas médias proporcionais entre

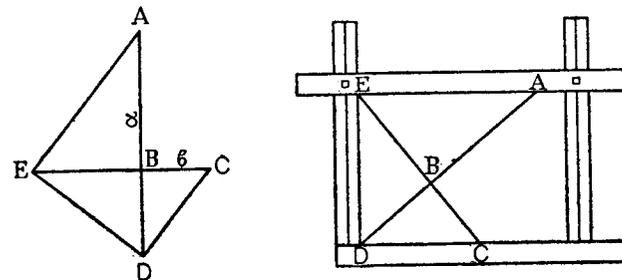


Fig. 4.

duas quantidades quaisquer. Sob a nova forma, o problema devia oferecer a Platão um interesse particular, como atesta a famosa passagem de *Timeu* (31 b segs), onde ele se esforça por justificar matematicamente a existência dos quatro elementos.

Além da solução atribuída ao filósofo, resumimos as de Arquitas e de Menecmo, que nos parecem capazes de proporcionar uma idéia do estado em que se achava a matemática grega na primeira parte do século IV.

1.º *Solução de Platão.* — Baseia-se na observação de que, se levarmos dois valores  $a$  e  $b$  sobre duas linhas que se cortam em ângulo reto, as duas médias proporcionais entre estes valores  $BD$  e  $BE$  (v. fig. 4), serão, sobre o prolongamento de  $AB$  e de  $CB$ , as alturas dos triângulos retângulos  $AED$  e  $EDC$ . Teremos, com efeito  $BD^2 = EB \times BC$ , e  $BE^2 = EB \times BD$ , o que podemos escrever:

$$\frac{AB}{BE} = \frac{BE}{BD} = \frac{BD}{BC}$$

Depois de tomar  $AB$  e  $BC$  sobre duas linhas perpendiculares, determinaremos os pontos  $E$  e  $D$  mediante um aparelho muito simples. Pegaremos uma régua, fixa munida, em suas extremidades, de dois montantes em ângulo reto. Ao longo dos montantes, disporemos ranhuras nas quais poderão deslizar duas chaves adaptadas a uma régua móvel que, em tôdas as suas posições, há de permanecer paralela à régua fixa. Feito isso, bastará dispor o aparelho de tal modo que, estando  $A$  e  $C$  respectivamente em contato com a régua móvel e a régua fixa, o prolongamento de  $AB$  caia em  $D$  e o de  $CB$  em  $E$ .

O caráter essencialmente prático do processo acima inspirou sérias dúvidas quanto à sua atribuição a Platão. E tanto mais que os métodos de ensino preconizados no livro VII da *República* parecem excluir o emprêgo de todo aparelho material, embora a título pedagógico. De outro lado, Plutarco (*Simp.*, VIII; quest., II, 1) afirma que Platão teria censurado Arquitas por haver resolvido o mesmo problema através de uma construção mecânica — o que é, aliás, inexato. Tais são as graves objeções que é possível contrapor à tese da autenticidade. E no que concerne à segunda, notar-se-á todavia: 1.º) que não sabemos em que autoridade Plutarco baseia a sua asserção; 2.º) que o referido escritor não era precisamente um especialista em questões geométricas. É verdade que Eutócio de Ascalão, que relata a solução atribuída a Platão, viveu no século VI de nossa era: do simples ângulo cronológico o seu testemunho impõe, portanto, muitas reservas. Mas cumpre considerar que o comentador de Arquimedes era um matemático de profissão e que teve sem dúvida em mãos — suas citações no-lo provam — os tratados geométricos da Escola de Alexandria. É preciso lembrar, ademais, que, segundo a carta de Eratóstenes acima mencionada, os delegados de Delos foram consultar Platão sobre um caso particular e concreto. Ora, as soluções de Arquitas e de Eudoxo, diz Eratóstenes, eram puramente teóricas, e a de Menecmo, de uma aplicação, senão impossível, ao menos incômoda (*op. cit.* pág. 106). — Assim sendo, nada impede de admitir que o filósofo, para responder ao desejo dos sacerdotes de Apolo, lhes indicasse um meio cômodo de achar as dimensões do altar a construir. É, parece-nos, a única hipótese capaz de justificar a atribuição de Eutócio.

2.º *Solução de Arquitas.* — Sejam  $a$  e  $b$  ( $a > b$ ) as duas retas que representam as quantidades dadas. Imaginemos um

semicilindro reto de raio  $a/2$  (v. fig. 5 e 6\*) e, sobre o plano de secção deste semicilindro, um semicírculo de diâmetro  $a = AD$ . Sobre a base do semicilindro, tomemos  $AB = b$ , e prolonguemos até encontrar a tangente traçada em  $D$ . Suponhamos agora que o semicírculo construído sobre  $AD$  gire na direção de  $B$  em torno do ponto  $A$ . Ele cortará a superfície lateral do semicilindro segundo uma linha curva. Ora, se fizermos girar  $AP$  e a tangente  $PD$  em sentido inverso em torno do eixo  $AD$ , estas retas engendrarão um cone de revolução, cuja superfície lateral cortará a curva em um ponto  $K$ . Juntando o ponto  $A$  aos pontos  $K$  e  $I$  (projeção de  $K$ ), teremos as duas médias proporcionais procuradas:  $AK$  e sua projeção  $AI$  sobre o plano  $ABD$ . (Calculariamos hoje  $AI$  em função do ângulo  $PAD$  do triângulo gerador. Com efeito:  $AI = AK \cos \theta$ .)

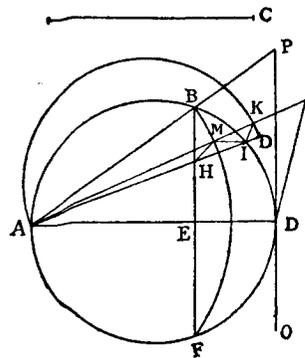


Fig. 5.

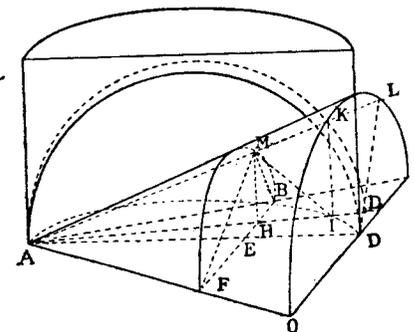


Fig. 6.

*Demonstração.* — Suponhamos que o semicírculo móvel  $AD$  se encontra na posição  $DKA$ . É então cortado pelo semicírculo engendrado, na formação do cone, pela revolução de  $EB$  em  $EF$ . Como os dois semicírculos são perpendiculares ao plano  $ABD$ , sua linha de intersecção é, por sua vez, perpendicular a este plano. Ora,  $BMF$  é retângulo (como inscrito em um semicírculo), e temos:

$$MH^2 = BH \times HF$$

Mas:  $BH \times HF = HI \times AH$  (produto dos segmentos de duas cordas que se cortam no interior de um círculo). Logo:  $MH^2 = HI \times AH$ ; conclui-se daí que  $AMI$  é reto. Mas o ângulo  $AKD$  também o é (como inscrito em um semicírculo). Temos, pois:

$$\frac{AD}{AK} = \frac{AI}{AM} \quad (1)$$

(\*) Além da figura da edição Heiberg (fig. 5), damos uma segunda figura em perspectiva.

De outra parte, a semelhança dos triângulos AKD e AKI (retângulos com um ângulo agudo igual) fornece-nos a relação:

$$\frac{AD}{AK} = \frac{AK}{AI} \quad (2)$$

Igualando (1) e (2), segue-se:

$$\frac{AD}{AK} = \frac{AK}{AI} = \frac{AI}{AM}$$

Ora,  $AD = a$  e  $AM = AB = b$ .  $AK$  e sua projeção  $AI$  são, portanto, efetivamente as médias proporcionais procuradas (*Arch. opera*, t. III, págs. 98-102). Advertir-se-á como um dos traços mais originais desta solução o emprego de uma curva de dupla curvatura.

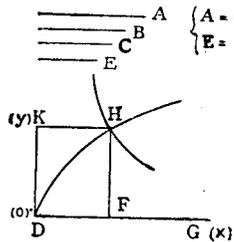


Fig. 7.

3.º *Primeira solução de Menecmo.* — Sejam  $a$  e  $b$  duas quantidades dadas entre as quais desejamos inserir duas médias proporcionais (*Arch. opera*, t. III, págs. 98-102). Tracemos dois eixos retangulares  $Ox$  e  $Oy$  (v. fig. 7). Sobre o eixo  $Ox$  construíamos a parábola  $x = \frac{y^2}{a}$ .

Tomemos em seguida os eixos  $Ox$  e  $Oy$  como assíntotas e

construíamos a hipérbole:  $x = \frac{ab}{y}$ .

Estas duas curvas se encontram num ponto  $H$ , cujas coordenadas ( $FH$  e  $KH$ , ou  $DF$ ) serão as médias proporcionais procuradas. Com efeito, temos por construção:

$$FH^2 = a \times DF$$

o que se pode escrever:

$$\frac{a}{FH} = \frac{FH}{DF} \quad (1)$$

De outro lado  $FH \times KH$  (ou  $DF$ ) =  $ab$ ; ou:

$$\frac{a}{FH} = \frac{DF}{b} \quad (2)$$

Igualemos (1) e (2); teremos:

$$\frac{a}{FH} = \frac{FH}{DF} = \frac{DF}{b} \quad (*)$$

4.º *Outra solução.* — Sejam  $a$  e  $b$  as duas quantidades dadas. Tracemos, como anteriormente, dois eixos perpendiculares  $Ox$  e  $Oy$  (v. fig. 8). Sobre o eixo  $Oy$  construíamos a parábola  $y = \frac{x^2}{b}$  e sobre o eixo  $Ox$ , a parábola  $x = \frac{y^2}{a}$ .

Estas duas curvas se cortam em um ponto  $F$  cujas coordenadas  $FD$  e  $FE$  constituem as médias proporcionais procuradas. Com

(\*) Para salientar o interêsse destas soluções, interpretamo-las em linguagem algébrica moderna. O leitor poderá, todavia, obter uma justa idéia dos originais, de acôrdo com a tradução, que damos abaixo, da primeira solução de Menecmo: "Sejam  $A$  e  $E$  as duas linhas dadas. Pede-se achar entre elas duas médias proporcionais. Suponhamos o problema resolvido, e sejam  $B$  e  $C$  as médias procuradas. Tomemos uma linha reta, de posição dada, detida em  $D$ , e seja  $DF$  igual a  $C$ ; tracemos em  $F$  a perpendicular  $FH$ , e seja  $FH$  igual a  $B$ . Uma vez que as três linhas  $A, B, C$  são proporcionais, teremos:  $A \times C = B^2$ . Logo o retângulo formado pela linha dada  $A$  e por  $C$ , isto é,  $DF$ , será igual ao quadrado de  $B$ , i. e., de  $FH$ , e, por consequência, o ponto  $H$  estará sobre a parábola descrita por  $D$ . Tracemos as retas  $HK$  e  $DK$ , paralelas a  $DF$  e a  $HF$ . Como o retângulo  $B \times C$  é dado, pois é igual ao retângulo  $A \times E$ , o retângulo  $KH \times HF$  também é dado. O ponto  $H$  está portanto sobre a hipérbole, tendo como assíntotas  $KD$  e  $DF$ : é por conseguinte dado assim como ponto  $F$ .

Proceder-se-á à construção da seguinte maneira. Sejam  $A$  e  $E$  as retas dadas, e uma linha de posição determinada, detida em  $D$ ; por êste ponto  $D$  descrevamos uma parábola de eixo  $DG$  e de parâmetro  $A$ , isto é, tal que os quadrados das perpendiculares elevadas sobre  $DG$  (diríamos hoje as *ordenadas*) sejam iguais às áreas construídas sobre  $A$ , tomando como larguras os segmentos de  $DG$  compreendidos entre estas perpendiculares e o ponto  $D$  (diríamos as *abscissas*). Seja  $DH$  esta parábola, e  $HF$  perpendicular a  $DG$ . Sobre  $KD$  e  $DF$  tomados como assíntotas, construíamos uma hipérbole tal que as paralelas traçadas desta curva até  $KH$  e  $HF$  formem uma área igual ao retângulo  $A \times E$ . A hipérbole cortará a parábola em um ponto  $H$ . Tracemos as perpendiculares  $HK$  e  $HF$ . Teremos:  $FH^2 = A \times DF$ , ou:  $A : FH = HF : FD$ . E por outro lado  $A \times E = HF \times FD$ , ou:  $A : FH = FD : E$ . Por conseguinte:  $A : FH = FH : FD = FD : E$ . Ora, se  $B = HF$  e  $C = DF$ , segue-se:  $A : B = B : C = C : E$ .

As retas  $A, B, C, E$  estão, portanto, como se exige, em proporção contínua (*Arch. op.*, tomo III, pág. 92 segs.)".



## APÊNDICE II

O NÚMERO GEOMÉTRICO. — Inspiramo-nos para a interpretação desta passagem — que durante muito tempo constituiu o desespero dos tradutores — no notável estudo de J. Adam, *The Number of Plato*, inserido em sua edição da *República*, t. II, págs. 264-312.

I. ANÁLISE DA FRASE. SIGNIFICAÇÃO LITERAL E ARITMÉTICA. — A frase compreende duas partes principais.

1.ª parte: ἔστι δὲ θείῳ μὲν γεννητῷ περίοδος ἦν ἀριθμὸς περιλαμβάνει τέλειος, ἀνθρωπιῷ δὲ ἐν ᾧ πρῶτῳ αὐξήσεις δυνάμεναί τε καὶ δυναστεύμεναί, τρεῖς ἀποστάσεις, τέτταρας δὲ ὄρους λαβοῦσαι, ὁμοίων τῶν τε καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων, πάντα προσήγορα καὶ ἑητά πρὸς ἄλληλα ἀπέφηναν.

O início, até ἐν ᾧ πρῶτῳ, não apresenta nenhuma dificuldade se construirmos ἀνθρωπιῷ δὲ <γεννητῷ ἔστι περίοδος ἦν ἀριθμὸς περιλαμβάνει> ἐν ᾧ πρῶτῳ ... “para o que é engendrado humano, há um período que abrange um número, o primeiro no qual...

αὐξήσεις, “acrécimos”, pode significar *adições* ou *produtos*.

δυνάμεναί. O verbo δύναμαι quer dizer, na linguagem matemática dos gregos, *eleva à segunda potência*. O *Teéteto*, 148 b, mostra que o termo δυνάμενη empregado sozinho, designava a raiz, isto é, o elemento que, multiplicado por si mesmo, dá uma segunda potência.

δυναστεύμεναί é tomado, parece, como passivo do precedente, no sentido de *quadrados*, em outros termos: o que é *comandado*, *formado* pelas raízes (v. Alexandre de Afrodísia, *In Arist. Met. A*, 8. 990 a).

λαβοῦσαι τρεῖς ἀποστάσεις, τέτταρας δὲ ὄρους : “compreendendo três distâncias e quatro limites...”. — É evidente que se trata dos αὐξήσεις. Ora, uma passagem de Nicómaco nos informa que os Antigos definiam o sólido por três distâncias (AB, BC, CH na fig. 9) (*Introd. Arithm.* ed. Ast, pág. 116. Cf. Teon de Esmirna, ed. Hiller, pág. 24). Parece, pois, que os “acrécimos” em questão representam números sólidos, já que compreendem três distâncias e quatro limites — os pontos A, B, C, H que determinam estas distâncias. Mas então a

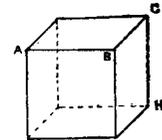


Fig. 9

palavra αὐξήσεις deve ser entendida como “produtos”, pois os produtos das raízes pelos quadrados fornecem cubos, isto é, sólidos. Em outros termos, a expressão inteira equivale a αὐξήσεις κυβικάι.

ὁμοιοῦντων τε καὶ ἀνομοιοῦντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων. Ἐστὲς γενitivos constituem, sem dúvida, os complementos de αὐξήσεις δυνάμεναι τε καὶ δυναστευόμεναι “os produtos das raízes pelos quadrados dos elementos que fazem o semelhante e o dessemelhante, o crescente e o decrescente...” Mas quais são estes elementos? Os testemunhos concordantes de Plutarco (*De Is. et Osir.* 373 f.), de Proclo (*In Eucl. lib. prim. comm.*, ed. Friedlein, pág. 428) e de Aristides Quintiliano (*De Musica*, ed. Jahn, pág. 90) permitem responder à questão. Platão, dizem eles, em substância, parece aludir aos lados do triângulo dos Pitagóricos, chamado às vezes de *triângulo cósmico* (κοσμικὸν τρίγωνον), por causa das notáveis combinações a que se prestam os números que o medem: combinações que teriam presidido à formação do universo. Os lados deste triângulo retângulo são respectivamente iguais a 3, 4, 5.

πάντα προσήγορα καὶ ῥητὰ πρὸς ἄλληλα ἀπέφηναν : “fazem aparecer tôdas as coisas (ou tôdas as partes do conjunto) concordes e racionais entre si”. Veremos mais adiante o sentido simbólico destas palavras. Mas desde já, efetuando as operações indicadas nesta parte da frase, obtemos um primeiro número  $33 + 43 + 53 = 216$ .

2.ª parte: ὧν ἐπίτριτος πυτμήν πεμπάδι συζυγείς δύο ἁρμονίας παρέχεται τρίς αὐξηθεῖς τὴν μὲν ἴσην ἰσάκεις, ἑκατὸν τοσαυτάκεις, τὴν δὲ ἰσομήκη μὲν τῆ, προμήκη δὲ, ἑκατὸν μὲν ἀριθμῶν ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος, δεομένων ἐνὸς ἐκάστων, ἀρρήτων δὲ δυοῖν ἑκατὸν δὲ κύβων τριάδος.

ὧν ἐπίτριτος πυτμήν : “O fundo epítrito desses elementos...”, isto é, 3 e 4.

πεμπάδι συζυγείς : “acoplado ao quinário...”, isto é, multiplicado por 5; o que dá o produto:  $3 \times 4 \times 5$ .

τρίς αὐξηθεῖς : “três vezes multiplicado por si mesmo...”. — Diríamos hoje mais simplesmente: elevado à quarta potência.

παρέχεται δύο ἁρμονίας : “fornece duas harmonias...”.

τὴν μὲν ἴσην ἰσάκεις, ἑκατὸν τοσαυτάκεις : “uma iguala um número igual de vezes, tantas vezes cem...”, isto é, formado por um quadrado cujo lado é múltiplo de cem. Com efeito: .....  $(3 \times 4 \times 5)^4 = 12.960.000 = (36 \times 100)^2$ .

τὴ δὲ ἰσομήκη μὲν τῆ, προμήκη δὲ : “o outro equilátero em um sentido, mas retângulo...” — A figura é chamada equilátero porque seus lados são iguais dois a dois.

ἑκατὸν μὲν ἀριθμῶν ἀπὸ διαμέτρων ῥητῶν πεμπάδος : “construída de uma parte, sobre cem quadrados dos diâmetros racionais de cinco...” — O diâmetro racional de cinco é o número racional mais próximo de  $\sqrt{50}$ , diagonal de um quadrado que tem 5 como lado. Este número é 7 e seu quadrado 49.

δεομένων ἐνὸς ἐκάστων : “diminuídos cada um da unidade...”. Resto 48.

ἀρρήτων δὲ <διαμέτρων δεομένων> δυοῖν : “ou dos diâmetros irracionais diminuídos de dois...” — O diâmetro irracional de 5 é  $\sqrt{50}$ . Seu quadrado diminuído de duas unidades é igual a 48. As Musas indicam dois meios de obter este número que deve ser multiplicado por 100.

ἑκατὸν δὲ κύβων τριάδος : “de outra parte, sobre cem cubos de três”. — Ou seja, 2.700. A segunda harmonia, expressa pelo retângulo  $4.800 \times 2.700 = 12.960.000 = (3 \times 4 \times 5)^4$ , é portanto efetivamente formada, também, pelo produto, elevado à quarta potência, dos elementos 3, 4 e 5 do triângulo cósmico.

II. SIGNIFICAÇÃO SIMBÓLICA E FILOSÓFICA. — a) As gerações divinas, dizem as Musas, se efetuam em um período que compreende um número perfeito. Este número não nos é revelado; em compensação, acabamos de verificar que o período das gerações humanas é expresso pelo número 216. Aqui, Platão retoma, sem a menor dúvida, uma idéia pitagórica, e cabe até pensar que as expressões de que se serve — para indicar a elevação ao cubo, por exemplo — são colhidas no vocabulário da escola itálica. Os filósofos da mencionada escola atribuíam ao número 216 virtudes inteiramente especiais, pois é o primeiro em que aparecem os cubos de 3, 4 e 5 (lados do triângulo cósmico). Segundo o testemunho de Anatólio (*in Theol. arithm.*, pág. 40), viam nêle o ψυχογονικὸς κύβος, por exprimir em dias o período de gestação de uma criança de sete meses, isto é, nascida viável. De outro lado, quando o aumentamos do produto  $3 \times 4 \times 5$ , fornece o período de gestação de uma criança de nove meses (v. Aristides Quintiliano, *ed. cit.*, pág. 80). É também o cubo de 6, denominado *número nupcial*, por ser formado pela união do primeiro número ímpar ou macho — três — com o primeiro número par ou fêmea — dois. O número 6 representa, além de mais, a área do triângulo pitagórico.

Os produtos indicados, adicionam as Musas, estabelecem entre tôdas as coisas (entre tôdas as partes do conjunto) relações racionais. — Debalde tentaríamos determinar tais relações, porquanto o texto é mudo a este respeito; todavia, a seguinte passagem de Censorino — cuja fonte é Varrão — pode projetar alguma clareza sobre a questão: “Eos vero numeros, qui in uno quoque partu aliquid adferunt mutationis, dum aut semen in sanguinem aut sanguis in carnem aut caro in hominis figuram convertitur, inter se conlato rationem habere eam quam voces habent quae in musica σύμφωνοι vocantur (*De die natali*, 9 ad fin.)”.

b) O que significam para Platão as duas harmonias do número 12.960.000? O mito do *Político* (268 e-274 e) no-lo informará. O universo inteiro move-se ora em um sentido, ora em sentido contrário. Durante o reinado de Cronos, êle avança, dirigido por um poder divino superior à sua natureza, depois, cessado este reinado, abandonado a si próprio, recua. A cada mudança, verifica-se destruição quase total dos animais e dos homens.

No decurso do primeiro ciclo, o homem nasce da terra com cabelos brancos e sua vida encaminha-se para a infância até que se desvanece. No decurso do segundo, é engendrado pelo homem e sua vida encaminha-se para a velhice. Cada um dos dois ciclos compreende muitas dezenas de milhares de anos. A grande conversão que fecha um e abre outro — τροπῶν πεισῶν ... μεγίστη καὶ τελεωτάτη τροπή — produz-se numa época determinada por um número perfeito.

Ora, parece que as duas harmonias mencionadas na *Re-pública* simbolizam estas duas fases — de igual duração, nos diz Platão — da vida do universo. Elas são, com efeito, expressas pelo mesmo número, 12.960.000, ao qual incumbe designar os dias, assim como pelo número nupcial 216. Se contarmos 360 dias no ano perfeito — como procede Platão, que não ignora, entretanto, a razão do ano real — cada fase será de 36.000 anos, o que concorda com a asserção do *Político* (πολλὰς περιόδων μυριάδας, 270 a). Além disso, os traços dominantes do mundo, quando se move para frente, são a ordem e a justiça, a conveniência (ὁμοιότης), e quando se move para trás, a desordem e a luta, a desconveniência (ἀνομοιότης). Mas sabemos que a primeira harmonia (3.600<sup>2</sup>) é ἰσην ἰσάκις, ἑκατὸν τοσαυτάκις, isto é, formada pelo quadrado de um número que é, por seu turno, cem vezes um quadrado:  $3.600^2 = (62 \times 100)^2$ , enquanto a segunda é um número retangular (προμήκης). Se observarmos que os Pitagóricos denominavam ὅμοιοι os números quadrados e ἀνόμοιοι os números retangulares, conviremos que é bastante natural considerar 3.600<sup>2</sup> como o número que designa o primeiro ciclo e  $4.800 \times 2.700$  o segundo ciclo da existência do mundo.

Podemos ver agora, à luz destes reparos, o sentido da expressão ὁμοιούντων τε καὶ ἀνομοιούντων καὶ αὐξόντων καὶ φθινόντων. Com efeito, os elementos 3, 4, 5, princípios (ἀρχαί) do universo, são, ora fatores de conveniência (ὁμοιότης) e de progresso (αὔξεις), ora de desconveniência (ἀνομοιότης) e declínio (φθίσις).

c) *Algumas outras propriedades dos números 12.960.000 e 216.* — Dissemos que 12.690.000 dias representam 36.000 anos ideais; ora, na *República* (liv. X, 615 b), Platão declara que a duração ideal da vida humana é de 100 anos, ou  $100 \times 360 = 36.000$  dias. Um dia na vida de um homem corresponde, pois, a um ano da vida do mundo.

Consideremos agora as quatro seguintes notas da gama e seus intervalos:

ut <sub>1</sub>	—	fá,	sol	—	ut <sub>2</sub>
uníssono	—	quarta,	quinta	—	oitava
1		4/3	3/2		2

Adicionemos estes intervalos; teremos:

$$6/6 + 8/6 + 9/6 + 12/6 = 35/6$$

A soma 35 corresponde, pois, a uma harmonia (v. a respeito Plutarco, Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας, 12, 1017 f); e 36 contém uma harmonia mais a unidade, que é o princípio de todas as coisas (ἢ πάντων ἀρχή). Destarte, há em 12.960.000 (ou  $3.600^2$ ) 360.000 harmonias propriamente ditas + 360.000 unidades, somando-se a cada harmonia uma πάντων ἀρχή. Constatemos do mesmo modo que 216 contém 6 ἁρμονίαι + 6 πάντων ἀρχαί. Daí por que, aparentemente, as Musas concedem ao primeiro desses números o nome de harmonia e dizem que o segundo acorda todas as coisas (s. e., na formação do corpo humano) segundo relações racionais. Parecem querer sugerir com isso a analogia que os Pitagóricos estabeleciam entre o macrocosmo — o universo, considerado como um *magnus homo* — e o microcosmo — o homem, considerado como um *brevis mundus*.

\*  
\*      \*

Tendo chegado ao termo deste apêndice, o leitor perguntará provavelmente qual o valor de semelhantes considerações aos olhos do autor da *República*. Confessemos que nos parece temerário dar uma resposta demasiado precisa. Contentemo-nos em observar, com J. Adam, que, as Musas por certo pretendem aqui “jogar e brincar” com seus ouvintes, mas que no entanto suas palavras não se apresentam absolutamente despidas de seriedade, pois traduzem a convicção íntima de Platão de que tudo, no universo, é regido por leis matemáticas.

## ÍNDICE

LIVRO V .....	5
LIVRO VI .....	57
LIVRO VII .....	105
LIVRO VIII .....	143
LIVRO IX .....	182
LIVRO X .....	218
APÊNDICE I .....	261
APÊNDICE II .....	277