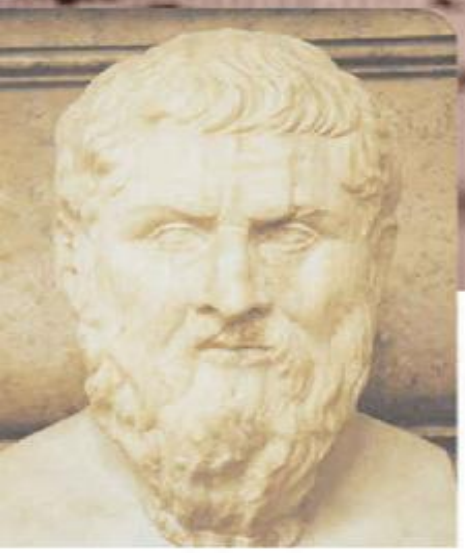


PLATÃO



A REPÚBLICA

Tradução e notas
Edson Bini

edipro

A REPÚBLICA

O livro é a porta que se abre para a realização do homem.

Jair Lot Vieira

PLATÃO

A REPÚBLICA

TRADUÇÃO, TEXTOS ADICIONAIS E NOTAS
EDSON BINI
Estudou filosofia na Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da USP.
É tradutor há mais de 40 anos.

edipro

Copyright da tradução e desta edição © 2019 by Edipro Edições Profissionais Ltda.

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte deste livro poderá ser reproduzida ou transmitida de qualquer forma ou por quaisquer meios, eletrônicos ou mecânicos, incluindo fotocópia, gravação ou qualquer sistema de armazenamento e recuperação de informações, sem permissão por escrito do editor.

Grafia conforme o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

1ª edição do e-book, 2020

Editores: Jair Lot Vieira e Maíra Lot Vieira Micales **Coordenação editorial:** Fernanda Godoy Tarcinalli **Tradução, textos adicionais e notas:** Edson Bini **Revisão:** Brendha Rodrigues Barreto e Tatiana Tanaka **Revisão do grego:** Lilian Sais **Diagramação e Arte:** Ana Laura Padovan, Danielle Mariotin, Karina Tenório e Karine Moreto de Almeida Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Platão (427?-347? a.C.) A República [ou Da justiça] [livro eletrônico] / Platão ; tradução, textos complementares e notas Edson Bini – São Paulo: Edipro, 2020.

1,9 Mb ; e-pub

Título original: Πολιτεία [ἢ περὶ δικαίου]

Ed. em e-book baseada na ed. impressa de 2016.

ISBN 978-85-521-0047-8 (e-pub)
ISBN 978-85-521-0074-4 (impresso) 1. Filosofia antiga 2. Literatura grega 3. Platão 4. Política – Filosofia I. Bini, Edson. II. Título. III. Série.

18-23115

CDD-184

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia platônica : 184
2. Platão : Obras filosóficas : 184

Iolanda Rodrigues Biode - Bibliotecária - CRB-8/10014

edipro

São Paulo: (11) 3107-4788 • Bauru: (14) 3234-4121
www.edipro.com.br • edipro@edipro.com.br
@editoraedipro @editoraedipro

SUMÁRIO

NOTA DO TRADUTOR

NOTA À 3ª EDIÇÃO

DADOS BIOGRÁFICOS

PLATÃO: SUA OBRA

CRONOLOGIA

SINOPSE

A REPÚBLICA (ou Da Justiça)

LIVRO PRIMEIRO

LIVRO SEGUNDO

LIVRO TERCEIRO

LIVRO QUARTO

LIVRO QUINTO

LIVRO SEXTO

LIVRO SÉTIMO

Livro Oitavo

Livro Nono

Livro Décimo

NOTA DO TRADUTOR

As dificuldades enfrentadas na tradução de um texto filosófico escrito no grego antigo são muitas. Elas envolvem tanto conceitos quanto aspectos da estrutura gramatical que muito distanciam o português desse idioma.

Diante disso, rejeitando, neste caso, tanto a paráfrase quanto a propensão à literalidade, buscamos, acima de tudo, com não raro detrimento da forma e inevitável sacrifício do estilo (em rigor, somente apreciável no original), preservar o teor e o espírito do diálogo. Por outro lado, nas notas procuramos esclarecer certos conceitos, que são ou sofrivelmente traduzíveis ou simplesmente intraduzíveis para um idioma moderno.

Recorremos, ademais, ao expediente do completar ideias [entre colchetes], especialmente onde ocorrem hiatos na sequência do texto. Algumas interpolações foram indicadas.

Com o propósito de contribuir para a consulta mais fácil e ágil do texto, incluímos às margens das páginas a *numeração de Stephanus*.

O importantíssimo texto de *A República*, cujo título alternativo é *Da Justiça*, foi estabelecido por vários helenistas ilustres. Optamos por trabalhar com dois textos que consideramos os melhores: o de John Burnet e aquele da Teubner.

Esta tradução é dedicada a *Ariani Bueno Sudatti*, jovem brilhante e pessoa invulgar que tenho a honra e a satisfação de ter como amiga e parceira de ideais…

NOTA À 3ª EDIÇÃO

A revisão realizada para esta 3ª edição foi rigorosa, cobrindo tanto a forma quanto o teor do texto. Não só corrigimos eventuais equívocos, como eliminamos estereótipos e vícios de tradução. Além disso, certas passagens foram inteiramente reformuladas. Estamos cientes de que o aprimoramento de uma tradução (sobretudo envolvendo um escrito filosófico em um idioma complexo como o grego antigo) constitui um esforço infindável, pois o tradutor é uma criatura humana, e como tal, imperfeita e limitada. Contudo, por outro lado, não há como admitirmos uma tradução estática e definitiva, que só é determinada pela morte do tradutor, o qual será vindouramente sucedido por novos tradutores, como na corrida a cavalo com o revezamento das tochas mencionada por Platão no Livro I de *A República*. Prevalece o empenho humano, que transcende o individual, que é coletivo e solidário, de retificar, aperfeiçoar e reformular sempre.

Embora permaneçamos adeptos do caminho mediano entre a literalidade e a paráfrase, nesta revisão aproximamo-nos mais da literalidade na medida em que nos distanciamos da tradução interpretativa. Esta técnica, é claro, não é acatada inflexivelmente, sofrendo alternância ao longo do texto, que ora permite a proximidade da literalidade, ora não a recomenda ou simplesmente não a admite.

Optamos, nesta oportunidade, por nos basear regularmente apenas no texto de Hermann (Teubner), fazendo tão só incursões eventuais aos textos de outros eminentes helenistas.

Fiéis ao projeto editorial de produzir traduções anotadas de cunho didático e formativo, sem nenhuma pretensão erudita, ampliamos o número de notas, que devem ser compreendidas como apêndices necessários da própria tradução. As notas cumprem as seguintes funções:

1. Explicar ou explicitar conceitos por vezes precariamente traduzíveis para as línguas modernas, ou mesmo intraduzíveis;
2. Suprir prontas informações básicas tanto de caráter linguístico quanto

de áreas correlatas da filosofia grega, como a história e a mitologia;

3. Conferir transparência à tradução (principalmente em favor de leitores conhecedores, em maior ou menor grau, do grego antigo), reproduzindo termos, frases ou mesmo períodos do original, o que compensa, ainda que modestamente, a ausência de um texto bilíngue.

Esta é uma tradução efetuada *a partir* do grego e não *diretamente* do grego.

Entendemos por tradução a partir de um original aquela que, embora partindo do original, vale-se do cotejamento e das luzes de traduções pré--selecionadas desse original para línguas distintas daquela desta nova tradução. A despeito de se considerar a tradução *direta* do original, em princípio, superior em qualidade, pensamos que nem sempre, na prática, o produto final de tal tradução se mostra satisfatório quando se visa a um texto fluente e didático, para maior compreensão e aproveitamento do estudante brasileiro (e não a um texto com propósito erudito).

Resta pedir ao leitor, razão de ser de nosso trabalho, que se manifeste enviando a esta Editora não só suas dúvidas, como também suas sugestões e críticas, para que possamos prosseguir no esforço de aprimorar as edições futuras. Por isso, já antecipamos nossos agradecimentos. Inspirados em Sócrates, temos que reconhecer que, por mais que adquiramos conhecimento e experiência, a rigor, nunca passamos de aprendizes…

DADOS BIOGRÁFICOS

Em rigor, pouco se sabe de absolutamente certo sobre a vida de *Platão*.

Platão de Atenas (seu verdadeiro nome era Aristocles) viveu aproximadamente entre 427 e 347 a.C. De linhagem ilustre e membro de uma rica família da Messênia (descendente de Codro e de Sólon), usufruiu da educação e das facilidades que o dinheiro e o prestígio de uma respeitada família aristocrática propiciavam.

Seu interesse pela filosofia se manifestou cedo, e tudo indica que foi motivado particularmente por *Heráclito de Éfeso*, chamado *O Obscuro*, que floresceu pelo fim do século VI a.C.

É bastante provável que, durante toda a juventude e até os 42 anos, tenha se enfronhado profundamente no pensamento pré-socrático – sendo discípulo de Heráclito, Crátilo, Euclides de Megara (por meio de quem conheceu as ideias de Parmênides de Eleia) – e, muito especialmente, na filosofia da Escola itálica: as doutrinas pitagóricas [mormente a teoria do número (ἀριθμός – *arithmós*) e a doutrina da transmigração da alma (μετεμψύχωσις – *metempsýkhosis*)] exercerão marcante influência no desenvolvimento de seu próprio pensamento, influência essa visível mesmo na estruturação mais madura e tardia do platonismo original, como se pode depreender dos últimos diálogos, inclusive *As Leis*.

Entretanto, é inegável que o encontro com Sócrates, sua antítese socio-econômica (Sócrates de Atenas pertencia a uma família modesta de artesãos), na efervescência cultural de então, representou o clímax de seu aprendizado, adicionando o ingrediente definitivo ao cadinho do qual emergiria o corpo de pensamento independente e original de um filósofo que, ao lado de Aristóteles, jamais deixou de iluminar a humanidade ao longo de quase 24 séculos.

Em 385 a.C., Platão, apoiado (inclusive financeiramente) pelos amigos, estabeleceu sua própria Escola no horto de *Academos* (Ἀκαδήμεια), para onde começaram a afluir os intelectos mais brilhantes e promissores da

Grécia, entre eles Aristóteles de Estagira, que chegou a Atenas em 367 a.C. com 18 anos.

É provável que, logo após a autoexecução de seu mestre (399 a.C.), Platão, cujos sentimentos naqueles instantes cruciais não nos é possível perscrutar, tenha se ausentado de Atenas, e mesmo da Grécia, por um período que não podemos precisar. Teria visitado o Egito e a Sicília; de fato ele demonstra em alguns de seus diálogos, mais conspicuamente em *As Leis*, que conhecia costumes e leis vigentes no Egito na sua época.

Não é provável, contudo, que demorasse no estrangeiro dada a importância que atribuía à Academia, à atividade que ali desempenhava e que exigia sua presença. Ademais, suas viagens ao exterior seguramente não visavam exatamente ao lazer: Platão buscava o conhecimento, e se algum dia classificou os egípcios como *bárbaros*, por certo o fez com muitas reservas.

Diferentemente de seu velho mestre, Platão, que devia portar-se como um cidadão exemplar apesar de sua oposição inarredável à democracia ateniense, jamais se indispôs com os membros proeminentes do Estado ateniense; nesse sentido, sua prudência e postura de não-envolvimento são proverbiais, o que se causa certo espanto por partir de um dos primeiros teóricos do Estado comunista governado por *reis-filósofos* (como constatamos em *A República*) e do Estado socialista (*As Leis*), que ainda retém características de centralização do poder no Estado, parecerá bastante compreensível em um pensador que, à medida que amadurecia sua reflexão política, mais se revelava um conservador, declaradamente não afeito a transformações políticas; para Platão, nada é mais suspeito e imprevisível do que as consequências de uma insurreição ou revolução. Outrossim, não devemos esquecer que Platão pertencia, ele próprio, à classe abastada e aristocrática de Atenas, posição que aparentemente não o incomodava em absoluto e até se preocupava em preservar.

Platão morreu aos 80 ou 81 anos, provavelmente em 347 a.C. – *dizem* – serenamente, quase que em continuidade a um sono tranquilo… θάνατος (*Thánatos*), na mitologia, é irmão de Ὕπνος (*Hýpnos*).

PLATÃO: SUA OBRA

Em contraste com a escassez de dados biográficos, foi-nos legada de Platão – ao menos são esses os indícios – a totalidade de suas obras, e *mais* – muito provavelmente quase todas completas, fato incomum no que toca aos trabalhos dos pensadores antigos helênicos, dos quais muito se perdeu. As exceções são representadas pelo último e mais extenso Diálogo de autoria inquestionada de Platão, *As Leis*, e o Diálogo *Crítias*.

Essa preciosa preservação se deve, em grande parte, ao empenho do astrólogo e filósofo platônico do início do século I da Era Cristã, Trasilo de Alexandria, que organizou e editou pela primeira vez o corpo total das obras de Platão, inclusive os apócrifos e os textos "platônicos", cuja autoria é atribuída aos seguidores diretos e indiretos do mestre da Academia. Todos os manuscritos medievais da obra de Platão procedem dessa edição de Trasilo.

Diferentemente de outros filósofos antigos, filósofos medievais e modernos, Platão não é precisamente um *filósofo de sistema* à maneira de Aristóteles, Plotino, Espinosa, Kant ou Hegel, que expressam sua visão de mundo por meio de uma rigorosa exposição constituída por partes interdependentes e coerentes que, como os órgãos de um sistema, atuam em função de um todo e colimam uma verdade total ou geral. Todavia, Platão também não é um pensador *assistemático* nos moldes dos pré-socráticos (cujo pensamento precisamos assimilar com base nos fragmentos que deles ficaram) e de expoentes como Nietzsche, que exprimem sua visão do universo por máximas e aforismos, os quais pretendem, na sua suposta independência relativa, dar conta da explicação ou interpretação do mundo.

Inspirado pela concepção socrática da ἀλήθεια [*alétheia*] – segundo a qual esta não é produto externo da comunicação de um outro indivíduo (na prática, o mestre) ou da percepção sensorial ou empírica da realidade que nos cerca, mas está sim já presente e latente em cada um de nós, competindo ao mestre apenas provocar mediante indagações apropriadas, precisas e incisivas o nascer (o *dar à luz* – μαιεύω [*maieýo*], voz média: μαιεύομαι [*maieýomai*]) da ἀλήθεια (*alétheia*) no discípulo –, Platão foi conduzido ao *diálogo*,

exposição *não solitária* das ideias, na qual, por exigência do método socrático (maiêutica – a *parturição das ideias*), são necessárias, no mínimo, *duas* pessoas representadas pela voz principal (o mestre, que aplica a maiêutica) e um interlocutor (o discípulo, que dará à luz a verdade (ἀλήθεια).

Na maioria dos diálogos platônicos, essa voz principal é a do próprio Sócrates, ou seja, o mestre de Platão, de modo que nos diálogos, que provavelmente pertencem à primeira fase de Platão, sob forte influência de Sócrates, é difícil estabelecer uma fronteira entre o pensamento socrático e o platônico. A partir do momento em que despontam as ideias originais de Platão {a teoria das *Formas*, a teoria da alma (ψυχή [*psykhé*]), a teoria do Estado (πόλις [*pólis*]) etc.}, Sócrates assume o papel menor de porta-voz e veiculador das doutrinas de Platão.

O fato é que Platão desenvolveu e aprimorou a *maiêutica* de maneira tão profunda e extensiva que chegou a um novo método, a *dialética*, que nada mais é – ao menos essencialmente – do que a arte (τέχνη [*tékhne*]) do diálogo na busca do conhecimento (γνῶσις [*gnôsis*]).

Do ponto de vista do estudante e do historiador da filosofia, essa forma e esse método *sui generis* de filosofar apresentam méritos e deméritos. Platão não se manifesta apenas como um filósofo, embora primordialmente o seja. No estilo e na forma, é também um escritor e, na expressão, um poeta.

Ora, isso torna sua leitura notavelmente agradável, fluente e descontraída, em contraste com a leitura de densos e abstrusos tratados sistemáticos de outros filósofos. Por outro lado, colocando-nos na pele dos interlocutores de Sócrates, é como se, tal como eles, fizéssemos gerar em nós mesmos a verdade.

Como contestar, porém, que o brilhante discurso literário do diálogo não dificulta e mesmo empana a compreensão e assimilação do pensamento do mestre da Academia?

É provavelmente o que ocorre, embora com isso nos arrisquemos a receber a pecha de racionalistas.

Essa situação é agravada pelo uso regular que Platão faz do mito (μῦθος [*mŷthos*]).

O mestre Platão, de qualquer modo, sente-se muito à vontade e convicto de que seu método concorreria precisamente para o contrário, ou seja, a compreensão de seu pensamento.

Não há dúvida de que isso se aplicava aos seus contemporâneos.

Imaginaria Platão que sua obra resistiria a tantos séculos, desafiando a pósteros tão tardios como nós?

Paradoxalmente, o saldo se mostrou mais positivo que negativo. É possível que, em virtude *exatamente* de sua atraente e estimulante exposição filosófica sob a forma literária do diálogo, Platão tenha se tornado um dos mais lidos, estudados, publicados e pesquisados de todos os pensadores, o que é atestado pela gigantesca bibliografia a ele devotada.

Voltando ao eixo de nossas considerações, é necessário que digamos que dentre tantos diálogos há um *monólogo*, a *Apologia de Sócrates*, que, naturalmente, como um discurso pessoal de defesa, não admite a participação contínua de um interlocutor.

Há, também, as treze *Epístolas*, ou *Cartas*, de teor político, dirigidas a Dion, Dionísio de Siracusa, e a outros governantes e políticos da época, e os dezoito *Epigramas*.

Na sequência, juntamos despretensiosas sinopses dos diálogos (e da *Apologia*), no que tencionamos fornecer àquele que se interessa pelo estudo do platonismo somente uma orientação básica, em meio aos meandros do complexo *corpus* de doutrina exibido pelos diálogos.

Os diálogos (mais a *Apologia*), cuja autoria de Platão é aceita unanimemente por sábios, estudiosos, eruditos, escoliastas, filólogos e helenistas de todos os tempos, em número de *nove*, são (em ordem não cronológica, pois qualquer estabelecimento de uma cronologia que se pretenda, objetiva e rigorosa, é dúbio) os seguintes: *FEDRO:* Trata de dois assuntos aparentemente desconexos, mas vinculados por Platão, ou seja, a natureza e os limites da retórica (crítica aos sofistas) e o caráter e o valor do amor sensual (ἔρος [*éros*]). Esse diálogo está assim aparentado tanto ao *Banquete* (acerca das expressões de ἔρος) quanto ao *Górgias* (acerca da figura do verdadeiro filósofo em contraste com o sofista). Escrito antes da morte de Sócrates, é um dos mais atraentes e expressivos diálogos. Seu nome é de um grande admirador da oratória.

PROTÁGORAS: O assunto é específico (embora envolva os fundamentos gerais das posições antagônicas de Platão e dos sofistas), a saber, o conceito e a natureza da ἀρετή [*areté*]. É a virtude ensinável ou não? A mais veemente crítica de Platão aos mais destacados sofistas: Protágoras, Hípias e Pródico.

O BANQUETE: O assunto é a origem, diferentes manifestações e significado de ἔρος (*éros*). O título desse diálogo (Συμπόσιον [*Sympósion*])

indica a própria ambientação e cenário do mesmo, isto é, uma festiva reunião masculina regada a vinho. Anterior à morte de Sócrates.

GÓRGIAS: É sobre o verdadeiro filósofo, o qual se distingue e se opõe ao sofista. Platão prossegue criticando os sofistas, embora Górgias, segundo o qual nomeou o diálogo, fosse um prestigioso professor de oratória que proferia discursos públicos, mas "não ensinava a virtude em aulas particulares remuneradas". Um dos mais complexos diálogos, que parece ter sido escrito pouco antes da morte de Sócrates.

A REPÚBLICA: O segundo mais longo dos diálogos (o mais longo é *As Leis*). Apresenta vários temas, mas todos determinados pela questão inicial, fundamental e central, e a ela subordinados: o que é a justiça (δίκη [*díke*])?… Ou melhor, *qual é a sua natureza, do que é ela constituída?* Nesse diálogo, Platão expõe sua concepção de um Estado (comunista) no qual a ideia de justiça seria aplicável e a própria δίκη realizável e realizada. O título *A República* (amplamente empregado com seus correspondentes nas outras línguas modernas) não traduz fielmente Πολιτεία [*Politeía*], que seria preferível traduzirmos por "A Constituição" (entendida como *forma de governo de um Estado soberano* e não a Lei Maior de um Estado). Há quem acene, a propósito, para o título alternativo, que é *Da Justiça*, Περὶ δικαίου (*Perì dikaíoy*), literalmente *Do justo. A República* é a obra de Platão mais traduzida, mais difundida, mais estudada e mais influente, tendo se consagrado como um dos mais expressivos textos de filosofia de todos os tempos.

TIMEU: Sócrates, como de ordinário, instaura o diálogo dessa vez retomando a discussão sobre o Estado ideal (assunto de *A República*), mas graças a Timeu o diálogo envereda para a busca da origem, da geração do universo (κοσμογονία) [*kosmogonía*]. Nesse diálogo, Platão apresenta sua concepção da Divindade, o δημιουργός [*demioyrgós*]. Embora Timeu (que empresta o seu nome ao diálogo) pareça oriundo do sul da Itália, há quem o considere um personagem fictício. De qualquer modo, ele representa a contribuição da geometria à teoria cosmogônica de Platão. A maioria dos helenistas situa o *Timeu* no período final e de maior maturidade filosófica de Platão (e, portanto, depois da morte de Sócrates, embora – como ocorre em vários outros diálogos – Sócrates continue como figura principal do diálogo); a minoria o julga produção do *período médio*, seguindo de perto *A República*.

TEETETO: Aborda específica e amplamente a teoria do conhecimento (*epistemologia*) a partir da indagação: "O que é o conhecimento?". Há fortes

indícios de que Platão contava com aproximadamente 60 anos quando escreveu esse diálogo (bem depois da morte de Sócrates) em homenagem ao seu homônimo, Teeteto, conceituado matemático que morrera recentemente (369 a.C.) prestando serviço militar. Teeteto frequentara a Academia por muitos anos.

FÉDON: Conhecido pelos antigos igualmente por *Da Alma*, está entre os mais belos e comoventes diálogos, pois relata as últimas horas de Sócrates e sua morte pela cicuta. O narrador é Fédon, que esteve com Sócrates em seus momentos derradeiros. De modo escorreito e fluente, como que determinado pelas palavras do condenado e seu comportamento ante a morte iminente, o diálogo aborda a morte e converge para a questão da imortalidade da alma, a qual é resolvida pela doutrina de sua transmigração ao longo de existências em diferentes corpos. A presença do pensamento pitagórico é flagrante, e Platão alterna sua teoria psicológica (ou seja, da alma) com a doutrina da metempsicose exposta sob a forma do mito no final do diálogo.

AS LEIS: Diálogo inacabado. Sócrates não está presente neste, que é o mais extenso e mais abrangente (do ponto de vista da temática) dos diálogos. Seu personagem central não possui sequer um nome, sendo chamado simplesmente de O Ateniense; seus interlocutores (Clínias de Creta e Megilo de Lacedemônia) são com grande probabilidade figuras fictícias, o que se coaduna, a propósito, com a inexpressiva contribuição filosófica que emprestam ao diálogo, atuando – salvo raras ocasiões, nas quais, inclusive, contestam as afirmações do Ateniense – somente como anteparo dialético para ricochete das opiniões do Ateniense. *As Leis* (Νόμοι [*Nómoi*]) cobrem, semelhantemente à *A República*, uma ampla gama de temas, que revisitam *A República* e apresentam uma nova concepção do Estado, tendo dessa vez como fecho um elenco de admoestações ou advertências para a conduta dos cidadãos e, principalmente, a extensa promulgação de leis a serem aplicadas no seio da πόλις [*pólis*]. Como o conceito νόμοι é bem mais lato do que nosso conceito de leis, e mesmo do que o conceito *lex* romano, a discussão desencadeada pelo Ateniense, como demonstra a variedade de itens correlacionados do diálogo, adentra as áreas da psicologia, da gnosiologia, da ética, da política, da ontologia e até das disciplinas tidas por nós como não filosóficas, como a astronomia e as matemáticas, não se restringindo ao domínio daquilo que entendemos como legal e jurídico (lei e direito). Destituído da beleza e elegância de tantos outros diálogos, *As Leis* (o último diálogo de autoria indiscutível de Platão) se impõe pelo seu vigor filosófico e

por ser a expressão cumulativa e acabada do pensamento maximamente amadurecido do velho Platão.

APOLOGIA: É o único monólogo de Platão, exceto pelas respostas sumárias de Meleto; retrata o discurso de defesa de Sócrates na corte de Atenas perante um júri de 501 atenienses no ano de 399 a.C., quando ele contava com 70 anos. Sócrates fora acusado e indiciado (ação pública) pelos crimes de sedução da juventude e de impiedade, o mais grave de todos, pois consistia na descrença nos deuses do Estado. A *Apologia* é uma peça magna em matéria de estilo e teor, e certamente um dos escritos mais profundos e significativos já produzidos em toda a história da humanidade. Sócrates não retira uma única vírgula de suas concepções filosóficas que norteavam sua conduta como ser humano e cidadão de Atenas. Leva a coragem de expor e impor as próprias ideias às raias da plena coerência, pouco se importando com o que pensam os detentores do poder – mesmo porque já sabe que seu destino está selado. Sereno e equilibrado, respeita a corte, o Estado e aqueles que o condenam. Deixa claro que, longe de desrespeitar os deuses (a começar por Zeus e Apolo), sempre orientou seus passos pelo oráculo de Delfos e segundo a inspiração de seu δαίμων [*daímon*]. Seu discurso é prenhe de persuasão e capaz de enternecer até corações graníticos e impressionar cérebros geniais, mas não profere uma única sílaba a seu favor para escapar à morte, embora mencione o exílio, opção que descarta, e sugira o recurso de pagar uma multa, a ser paga majoritariamente por alguns de seus discípulos ricos, especialmente Platão. Para ele, nenhum cidadão está acima da lei, e esta tem de ser cumprida, mesmo que seja injusta. É impróprio, na verdade, entendermos sua defesa no sentido corrente da palavra, a acepção sofista e advocatícia: *ele não defende sua pessoa, sua integridade física, defende sim seu ideário*, que em rigor era seu único patrimônio, pois nada possuía em ouro e prata. Não teme o sofrimento, o exílio ou a morte – o que o repugna e lhe é incogitável é a abdicação do seu pensar e dos atos que consubstanciaram sua vida. Não alimenta a menor dúvida de que mais vale morrer com honra do que viver na desonra. Para ele, sua morte era a solução irreversível e natural de sua obra e dos fatos de sua vida. Se algum dia um homem soube com precisão como viver e quando morrer, esse homem foi Sócrates de Atenas!

Os 16 diálogos que se seguem são considerados por *alguns* helenistas e historiadores da filosofia como de autoria duvidosa ou apócrifos.

SOFISTA: Fazendo jus ao título, Sócrates principia a temática do diálogo indagando acerca dos conceitos de sofista, homem político e filósofo. Participam, entre outros, o geômetra Teodoro, Teeteto e um filósofo proveniente de Eleia, cidade natal de Parmênides e seu discípulo Zenão. A investigação inicial conduz os interlocutores à questão do *não-ser*, circunscrevendo o diálogo a essa questão ontológica fundamental, que constitui precisamente o objeto essencial da filosofia do pré-socrático *Parmênides*. O *Sofista* surge como uma continuação do *Teeteto,* mas pelo seu teor está vinculado mais intimamente ao *Parmênides*.

PARMÊNIDES: Curiosamente, nesse diálogo, Platão coloca como figura central o filósofo Parmênides e não Sócrates, embora o encontro seja provavalmente fictício e se trate de um diálogo narrado por Céfalo. Como seria de esperar, o objeto capital é de caráter ontológico, girando em torno das questões da natureza da realidade: se esta é múltipla ou una *etc.* A *teoria das Formas* é aqui introduzida, a saber, a realidade consiste em Formas (Ideias) que não são nem materiais, nem perceptíveis, das quais as coisas materiais e perceptíveis participam. O *Parmênides* se liga pela sua temática mais estreitamente ao *Filebo,* ao *Político* e ao *Sofista*.

CRÁTILO: O assunto aqui ventilado é o princípio sobre o qual está fundada a correção do nome (ὄνομα [*ónoma*], por extensão signo que abriga o conceito). O que legitima o nome? Segundo Hermógenes, os nomes nada têm a ver, no que concerne à origem, com as coisas nomeadas que representam: são estabelecidos por convenção. Crátilo, ao contrário, afirma que o nome é por natureza, isto é, a etimologia de um nome pode nos conduzir a uma descrição disfarçada que revela corretamente a natureza daquilo que é nomeado, sendo este o princípio da nomenclatura. Sócrates contesta ambas as teorias, realizando a crítica da linguagem mesma, propondo que busquemos por trás das palavras a natureza imutável e permanente das coisas como são em si mesmas, o que vale dizer que as palavras não nos capacitam a ter acesso ao mundo inteligível das Formas puras e, muito menos, o revelam a nós.

FILEBO: O objeto de discussão é bastante explícito, ou seja, o que é o *bem* e como pode o ser humano viver a melhor (mais excelente, mais virtuosa) vida possível. Filebo, que identifica o bem com o prazer, apresenta-se como um belo jovem (não há registro histórico algum dessa pessoa, o que nos leva a crer que se trata de um personagem fictício de Platão). Analítica e etimologicamente, o nome significa *amigo* ou *amante da juventude,* o que

nos conduz inevitavelmente à predileção de Sócrates por homens jovens e atraentes no seu círculo. Os helenistas, em geral, concordam que o *Filebo* foi produzido depois do *Fédon*, do *Fedro*, de *A República*, do *Parmênides* e do *Teeteto*, na última fase da vida de Platão e, portanto, em data muito posterior à morte de Sócrates. O *Filebo* é, sem sombra de dúvidas, um dos mais significativos e importantes diálogos de Platão, pela sua maturidade filosófica, clareza e porque o conceito nevrálgico da ética (o bem) é focalizado com insistência em conexão com a metafísica. O encaminhamento da discussão, especialmente no que tange à metafísica, aproxima o *Filebo* do *Sofista* e do *Político*.

CRÍTON: O objeto de discussão desse diálogo envolve o julgamento e a morte de Sócrates e situa-se no período de um mês (trinta dias) entre esses dois eventos, quando Críton (poderoso e influente cidadão ateniense, além de amigo pessoal de Sócrates) o visita na prisão e tenta, pela última vez (em vão), convencê-lo a assentir com um plano urdido por seus amigos (incluindo o suborno dos carcereiros) para sua fuga e seu deslocamento a um lugar em que ficasse a salvo do alcance da lei de Atenas. O diálogo assume agilmente o calor de um debate ético em torno da justiça (δίκη), insinuando-nos nas entrelinhas, um problema crônico da sociedade que agita e intriga os juristas até os nossos dias: está claro que a aplicação da lei colima a justiça, mas, na prática, com que frequência consegue atingi-la? Pensando em seu próprio caso, Sócrates, que insistia que até a lei injusta devia ser respeitada (o que era exatamente o que fazia naqueles instantes ao opor-se ao plano de fuga e ao suborno), faz-nos ponderar que a lei pode ser mesmo um instrumento de morte em nome da busca da justiça, mas onde está a sabedoria dos homens para utilizá-la? Até que ponto será a lei na prática (e absurdamente) um instrumento da injustiça? Por outro lado, a contínua reprovação que Sócrates votava aos sofistas, nesse caudal de raciocínio, não era gratuita. Para ele, esses habilíssimos retóricos defendiam, à revelia da verdade e da justiça, homens indiciados que podiam pagar por isso. Contribuíam o dinheiro e o poder para que a lei atingisse sua meta, a justiça? Ou seria o contrário? Haveria nisso, inclusive, uma crítica tácita ao próprio Críton. E afinal, o que é a justiça? Se a lei era para os atenienses um instrumento real e concreto, que permitia a aplicação via de regra sumária da justiça, esta não passava de um conceito discutível, embora fosse uma das virtudes capitais, aliás só superada pela sabedoria (φρόνησις [*phrónesis*], σοφία [*sophía*]).

CRÍTIAS: Diálogo inacabado no qual Platão, tendo Sócrates como o usual

veiculador de suas ideias, põe, contudo, na boca de Crítias, a narração do mito de origem egípcia da Atlântida, civilização que teria existido em uma ilha do Atlântico, próxima à entrada do mar Mediterrâneo, há nove milênios da Atenas atual. Segundo Crítias, a Atenas de então guerreara contra esse povo de conquistadores, que acabara por perecer, pois um terremoto (maremoto?) fizera com que toda a ilha fosse tragada pelo oceano, causando, também, a morte de todos os guerreiros gregos daquela era. Ora, essa Atenas remota possuiria uma forma de governo que correspondia ao modelo de Estado apresentado em *A República*.

EUTÍFRON: O "tempo" desse breve diálogo é o curto período no qual Sócrates se prepara para defender-se, na corte de Atenas, das acusações de que fora alvo. O jovem Eutífron acabara de depor contra seu pai pela morte de um servo. O assassinato (mesmo de um servo) era um delito grave (como, aliás, Platão enfatiza em *As Leis*) que resultava em uma *mácula* (mãos sujas de sangue) que tinha de ser eliminada mediante ritos purificatórios. Tratava-se de um crime religioso, pois os maculados não purificados desagradavam aos deuses. Entretanto, a denúncia de um pai feita por um filho, embora justificável e permitida pelas leis democráticas de Atenas, era tida como "um ato pouco piedoso". Não é de surpreender, portanto, que esse diálogo verse sobre os conceitos de piedade (σέβας [*sébas*]) e impiedade (ἀσέβεια [*asébeia*], ἀσέβημα [*asébema*]), e que, por seu tema candente e visceral, aproxime-se da *Apologia,* do *Críton* e do *Fédon*.

POLÍTICO: Continuação do *Sofista*, esse diálogo procura traçar o perfil do homem político e indicar o conhecimento que tal indivíduo deveria possuir para exercer o bom e justo governo da πόλις [*pólis*], no interesse dos cidadãos. Essa descrição do perfil do estadista é mais negativa do que positiva, e Platão finda por retornar à figura do sofista.

CÁRMIDES: Um dos mais "éticos" diálogos de Platão, provavelmente pertencente à sua fase inicial, sob intensa influência do mestre Sócrates. É efetivamente um dos diálogos socráticos de Platão no qual as ideias do mestre se fundem às suas. O assunto é a σωφροσύνη [*sophrosýne*] (temperança, autocontrole, moderação). Cármides, tio materno de Platão, aqui aparece em sua adolescência (432 a.C.), antes de se tornar um dos 30 tiranos.

LAQUES: Também pertencente ao período inicial da investigação e vivência filosóficas sob Sócrates, no qual o corpo integral das ideias platônicas ainda não se consolidara e cristalizara, o *Laques* (nome de um

jovem e destacado general ateniense que lutara na guerra do Peloponeso) é mais um diálogo ético que se ocupa de um tema específico: ἀνδρεία [*andreía*], coragem.

LÍSIS: Do mesmo período de *Cármides* e *Laques*, *Lísis* (nome de um atraente adolescente de ilustre família de Atenas) é outro diálogo "ético socrático", no qual se discute o conceito φιλία [*philía*] (amizade, amor). Parte da teoria da amizade desenvolvida por Aristóteles, na *Ética a Eudemo* e *Ética a Nicômaco*, baseia-se nas luzes e conclusões surgidas no Lísis.

EUTIDEMO: Outro diálogo "socrático". A matéria abordada, sem clara especificidade, retoma a crítica aos sofistas. Eutidemo (figura de existência historicamente comprovada) e seu irmão, Dionisodoro, abandonam o aprendizado da oratória sofística e os estudos marciais para empreenderem a erística (ἔρις [*éris*]: disputa, combate, controvérsia). O cerne da discussão é a oratória ou retórica (ῥητορεία [*rhetoreía*]), porém, é realizado um esforço para distingui-la da erística. Aristóteles, no *Órganon*, preocupar-se-á com essa distinção (retórica/erística) ao investigar profundamente a estrutura do silogismo e do juízo, indicando os tipos do primeiro do ponto de vista da verdade ou falsidade lógicas: um desses tipos é o *sofisma*, um silogismo capciosamente falso.

MÊNON: Provavelmente produzido no período mediano da vida de Platão, o *Mênon* não é propriamente um diálogo "socrático", já revelando uma independência e substancialidade do pensamento platônico. Mênon é integrante de uma das mais influentes famílias aristocráticas da Tessália. O diálogo, inicialmente, não visa elucidar um conceito ou o melhor conceito (empenho típico dos diálogos "socráticos"), mas sim responder a uma questão particular formulada por Mênon como primeira frase do diálogo: "Podes dizer-me, Sócrates, se é possível ensinar a virtude?". E ele prossegue: "Ou não é ensinável, e sim resultado da prática, ou nem uma coisa nem outra, o ser humano a possuindo por natureza ou de alguma outra forma?". Contudo, reincorporando uma característica do diálogo socrático, a segunda parte do Mênon reinstaura a busca do conceito da ἀρετή [*areté*]. Para os sofistas, a ἀρετή é fruto de uma convenção (νόμος [*nómos*]) e, portanto, verbalmente comunicável e passível de ser ensinada.

HÍPIAS MENOR: Hípias é o grande sofista que, ao lado de Protágoras, Pródico e Isócrates, atuou como um dos pugnazes adversários de Sócrates e Platão no fecundo e excitante cenário intelectual de Atenas. Esse curtíssimo diálogo teria sido motivado por um inflamado discurso proferido por Hípias,

tendo a obra do poeta Homero como objeto. Sócrates solicita a Hípias que explicite sua visão sobre Aquiles e Odisseu, segundo a qual o primeiro é "o mais nobre e o mais corajoso", enquanto o segundo é "astuto e mentiroso". O problema aqui introduzido, estritamente ético, concerne ao cometimento consciente e voluntário da ação incorreta por parte do indivíduo justo e o cometimento inconsciente (insciente) e involuntário da ação incorreta por parte do indivíduo injusto. Em *A República* e *As Leis*, a questão do erro voluntário com ciência e o erro involuntário por ignorância também é enfocada. Ocioso dizer que se esbarra, implicitamente, na posição maniqueísta: é Aquiles absoluta, necessária e perenemente corajoso, probo e verdadeiro e Odisseu absoluta, necessária e perenemente velhaco e mentiroso?

ION: Este é um talentoso rapsodo profissional especializado nos poemas de Homero (não se sabe se figura real ou fictícia engendrada por Platão). O problema que Sócrates apresenta para Ion é: a poesia (ποίησις [*poíesis*]) é produto do conhecimento ou da inspiração dos deuses? Sócrates sugere que a arte do rapsodo, e mesmo a do poeta, é exclusivamente produto da inspiração divina, para elas não concorrendo nenhuma inteligência e conhecimento humanos. Platão também toca nesse tópico em *A República* e no *Fedro*.

MENEXENO: No menos filosófico dos diálogos, Sócrates se limita a executar um elogio à morte em campo de batalha, brindando Menexeno (nome de um insinuante membro do círculo socrático) com uma oração fúnebre que ele (Sócrates) diz ser da autoria de Aspásia, a amante de Péricles. É certo esse atípico diálogo ter sido escrito antes da morte de Sócrates, bem como o *Lísis*, do qual o personagem Menexeno também participa. Salvo pelas considerações preliminares de Sócrates acerca do "estupendo destino" daquele que tomba em batalha, o *Menexeno* carece de profundidade e envergadura filosóficas – foi com bastante propriedade que Aristóteles o chamou simplesmente de *Oração Fúnebre*.

Os três diálogos subsequentes são tidos como apócrifos pela grande maioria dos helenistas e historiadores da filosofia.

ALCIBÍADES: O mais "socrático" dos diálogos aborda o fundamento da doutrina socrática do autoconhecimento e provê uma resposta ao problema gnosiológico, resposta que é: nenhum conhecimento é possível sem o conhecimento de si mesmo, e o conhecimento do eu possibilita e instaura o conhecimento do não-eu, o mundo. Por isso, no diálogo, o conhecimento do eu é a meta perseguida pela maiêutica para fazer vir à luz o conhecimento do

mundo sensível. É improvável que Platão tenha sido o autor desse diálogo, mas se o foi, o escreveu (paradoxal e intempestivamente) muito depois da morte de seu mestre, por rememoração, e bem próximo de sua própria morte. Por seu estilo direto e "menos literariamente colorido", suspeita-se, com maior probabilidade, que tenha sido escrito pouco depois da morte do mestre da Academia, por um de seus discípulos mais capazes, talvez o próprio Aristóteles, mesmo porque a visão gnosiológica de cunho "subjetivista" e "antropológico" de Sócrates, que emerge do *Alcibíades* (nome de um belo e ambicioso jovem do círculo socrático), guarda semelhança com as ideias do jovem Aristóteles.

HÍPIAS MAIOR: Confronto entre Sócrates e Hípias, o sofista, no qual o primeiro, sempre em busca da compreensão dos conceitos, interroga o segundo, nesse ensejo não a respeito de uma virtude, mas sim sobre o que é καλός [*kalós*], termo, como tantos outros, intraduzível para as línguas modernas, um tanto aproximativo do inglês *fine* (em oposição a *foul*). Em português, é linguisticamente impossível traduzi-lo, mesmo precariamente, por uma única palavra. Se conseguirmos abstrair uma fusão harmoniosa dos significados de belo, bom, nobre, admirável e toda a gama de adjetivos qualificativos correlatos que indicam excelência estética e ética, poderemos fazer uma pálida ideia do que seja καλός. Desnecessário comentar que, como de ordinário, um mergulho profundo nas águas da cultura dos gregos antigos aliado ao acurado estudo da língua constitui o único caminho seguro para o desvelamento de conceitos como καλός.

CLITOFON: Esse brevíssimo apócrifo apresenta uma peculiaridade desconcertante no âmbito dos escritos platônicos. Nele, na busca da compreensão de em que consiste a ἀρετή [*areté*], virtude, particularmente a δίκη [*díke*], justiça, Sócrates não é o protagonista nem o costumeiro e seguro articulador das indagações que norteiam a discussão e conduzem, por meio da maiêutica associada à dialética, o interlocutor (ou interlocutores) à verdade latente que este(s) traz(em) à luz. Nesse curtíssimo e contundente diálogo, é Clitofon (simpatizante de Trasímaco, o pensador radical que aparece em *A República*) que "dá o tom da música", encaminha a discussão e enuncia a palavra final.

Finalmente, a maioria dos estudiosos, helenistas e historiadores da filosofia tende a concordar que as seguintes 14 obras não são decididamente da lavra de Platão, mas sim, via de regra, de seus discípulos diretos ou indiretos, constituindo o movimento filosófico que nos seria lícito chamar de

platonismo nascente, pois, se tais trabalhos não foram escritos por Platão, é certo que as ideias neles contidas e debatidas não saem da esfera do pensamento platônico. Dos discípulos conhecidos de Platão, somente o estagirita Aristóteles foi capaz de criar um corpo íntegro e sólido de teorias originais.

SEGUNDO ALCIBÍADES: A questão da γνῶσις [*gnôsis*], conhecimento, volta à baila, mas nessa oportunidade Sócrates especializa a discussão, detendo-se no objeto, no valor e nas formas do conhecimento. Uma questão paralela e coadjuvante também é tratada (já largamente abordada e desenvolvida em *As Leis*, em que o mesmo ponto de vista fora formulado): como nos dirigir aos deuses? Como no problema do conhecimento (em relação ao qual o único conhecimento efetivamente valioso, além do conhecimento do eu, é o conhecimento do bem), Sócrates se mostra restritivo: não convém agradar aos deuses com dádivas e sacrifícios dispendiosos, visto que os deuses têm em maior apreço as virtudes da alma, não devendo ser adulados e subornados. Nossas súplicas não devem visar a vantagens e a coisas particulares, mas simplesmente ao nosso bem, pois é possível que nos enganemos quanto aos bens particulares que julgamos proveitosos para nós, o que os deuses, entretanto, não ignoram.

HIPARCO: Diálogo breve, com um só interlocutor anônimo, no qual se busca o melhor conceito de cobiça ou avidez. O nome Hiparco é tomado de um governante de Atenas do final do século VI a.C., alvo da admiração de Sócrates.

AMANTES RIVAIS: A meta desse brevíssimo diálogo, com um título que dificilmente teria agradado a Platão, é estabelecer a distinção entre o conhecimento geral e a filosofia, envolvendo também a questão da autoridade. O título é compreensível, pois o diálogo encerra realmente a história da rivalidade de dois amantes.

TEAGES: Nome de um dos jovens do círculo de Sócrates, que, devido a sua saúde precária, teria morrido antes do próprio Sócrates. O diálogo começa com o pai do rapaz, Demódoco, pedindo orientação a Sócrates a respeito do desejo e ambição do filho: tornar-se sábio para concretizar sonhos de vida política. Esse pequeno diálogo realça, sobremaneira, aquilo que Sócrates (segundo Platão) chamaria na *Apologia* de "voz de seu *daímon* (δαίμων)" e o fascínio que Sócrates exercia sobre seus discípulos jovens.

MINOS: Provavelmente escrito pelo mesmo discípulo autor de *Hiparco*, *Minos* (nome de grande rei, legislador de Creta e um dos juízes dos mortos no

Hades) busca o conceito mais excelente para νόμος (lei). É muito provável que esse diálogo tenha sido elaborado após a morte de Platão e, portanto, após *As Leis* (última obra do próprio Platão); todavia, em uma visível tentativa de integrar esse pequeno diálogo ao pensamento vivo do mestre, exposto definitiva e cristalizadamente em *As Leis*, o fiel discípulo de Platão compôs *Minos* como uma espécie de proêmio ao longo diálogo *As Leis*. Sócrates, mais uma vez, é apresentado às voltas com um único interlocutor anônimo, que é chamado de *discípulo*.

EPINOMIS: Como o título indica explicitamente (ἐπινομίς), é um apêndice ao infindo *As Leis*, de presumível autoria de Filipe de Oponto (que teria igualmente transcrito o texto de *As Leis*, possivelmente a partir de tabletes de cera, nos quais Platão o deixara ao morrer).

DEFINIÇÕES: Trata-se de um glossário filosófico com 184 termos, apresentando definições sumárias que cobrem os quatro ramos filosóficos reconhecidos oficialmente pela Academia platônica e a escola estoica, a saber, a *física* (filosofia da natureza), a *ética*, a *epistemologia* e a *linguística*. É possível que esse modestíssimo dicionário não passe de uma drástica seleção da totalidade das expressões e definições formuladas e ventiladas na Academia, em meados do século IV a.C. Com certeza, uma grande quantidade de expressões, mesmo nos circunscrevendo à terminologia platônica, não constam aqui, especialmente nas áreas extraoficiais pertencentes a disciplinas como a *ontologia* (ou *metafísica*), a *psicologia*, a *estética* e a *política*. Embora alguns sábios antigos atribuam *Definições* a Espeusipo, discípulo, sobrinho e sucessor de Platão na direção da Academia, tudo indica que temos diante de nós um trabalho conjunto dos membros da Academia.

DA JUSTIÇA: Brevíssimo diálogo em que Sócrates discute, com um interlocutor anônimo, questões esparsas sobre a δίκη [*díke*], justiça.

DA VIRTUDE: Análogo nas dimensões e no estilo ao *Da Justiça*, esse pequeno texto retoma o tema do *Mênon* (pode a virtude ser ensinada?) sem, contudo, trazer nenhuma contribuição substancial ao *Mênon*, do qual faz evidentes transcrições, além de fazê-las também de outros diálogos de Platão.

DEMÓDOCO: É outro produto do platonismo nascente. *Demódoco* (nome de um homem ilustre, pai de Teages) é constituído por um monólogo e três pequenos diálogos que tratam respectivamente da deliberação coletiva (refutada por Sócrates) e de alguns elementos do senso comum.

SÍSIFO: O tema, na mesma trilha daquele de *Demódoco*, gira em torno da

tomada de decisão na atividade política. A tese de Sócrates é que “se a investigação pressupõe ignorância, a deliberação pressupõe saber”.

HÁLCION: Para ilustrar a inconcebível superioridade do poder divino (cujos limites desconhecemos) sobre o poder humano, Sócrates narra ao seu amigo Querefonte a lenda de Hálcion, figura feminina que foi metamorfoseada em ave marinha para facilitar a procura do seu amado marido. Certamente o menor, porém, o mais bem elaborado dos diálogos do segundo advento do platonismo (provavelmente escrito entre 150 a.C. e 50 d.C., embora muitos estudiosos prefiram situá-lo no século II d.C. atribuindo sua autoria ao prolífico autor e orador Luciano de Samosata. Aliás, a prática editorial moderna e contemporânea generalizada [que é já a adotada por Stephanus no século XVI] é não fazer constar o *Hálcion* nas obras completas de Platão; os editores que publicam Luciano incluem o *Hálcion* normalmente nas obras completas deste último).

ERIXIAS: O assunto que abre o diálogo é a relação entre a riqueza (πλοῦτος [*ploŷtos*]) e a virtude (ἀρετή [*areté*] e se concentra em uma crítica ao dinheiro (ouro e/ou prata) por parte de Sócrates. Na defesa da riqueza material, Erixias não consegue elevar seus argumentos acima do senso comum, mas uma discussão simultânea é desenvolvida, indagando sobre a diferença entre os sólidos e sérios argumentos filosóficos e os folguedos intelectuais. O tema da relação πλοῦτος/ἀρετή fora já abordado com maior amplitude e profundidade em *As Leis*, em que Platão, pela boca do ateniense, define quantitativamente o grau suportável de riqueza particular em ouro e prata que permita a um indivíduo ser a um tempo rico e virtuoso, sem tornar tais qualidades incompatíveis entre si e comprometer sua existência como cidadão na convivência com seus semelhantes no seio da πόλις (*pólis*), cidade. Essa questão aparece também no *Fedro* e no *Eutidemo*.

AXÍOCO: Nesse diálogo, Sócrates profere um discurso consolador visando à reabilitação psicológica possível de um homem no leito de morte, abalado com a perspectiva inevitável desta. O tema perspectiva da *morte* (θάνατος [*thánatos*]) é abordado diretamente na *Apologia* e no *Fédon*. O *Axíoco* data do período entre 100 a.C. e 50 d.C.

Edson Bini

CRONOLOGIA

Esta é uma cronologia parcial. Todas as datas são a.C., e a maioria, aproximativas. Os eventos de relevância artística (relacionados à escultura, ao teatro etc.) não constam nesta Cronologia. O texto em itálico destaca alguns eventos marcantes da história da filosofia grega.

530 – *Pitágoras de Samos funda uma confraria místico-religiosa em Crotona*.

500 – *Heráclito de Éfeso floresce na Ásia Menor*.

490 – Os atenienses derrotam os persas em Maratona.

481 – Lideradas por Esparta, as cidades-Estado gregas se unem para combater os persas.

480 – Os gregos são duramente derrotados nas Termópilas pelos persas, e a acrópole é destruída.

480 – Os gregos se sagram vencedores em Salamina e Artemísio.

479 – Com a vitória dos gregos nas batalhas de Plateia e Micale, finda a guerra contra os persas.

478-477 – Diante da nova ameaça persa, Atenas dirige uma nova confederação dos Estados gregos: a *Liga Délia*.

470 – Nascimento de Sócrates.

468 – A esquadra persa é derrotada.

462 – *Chegada do pré-socrático Anaxágoras a Atenas*.

462-461 – Péricles e Efialtes promovem a democracia em Atenas.

460 – Nascimento de Hipócrates.

457 – Atenas se apodera da Beócia.

456 – Finda a construção do templo de Zeus, em Olímpia.

454-453 – O poder de Atenas aumenta grandemente em relação aos demais Estados gregos.

447 – Início da construção do Partenon.

445 – Celebrada a Declaração da *Paz dos Trinta* entre Atenas e Esparta.

444 – *O sofista Protágoras produz uma legislação para a nova colônia de Túrio.*

431 – Inicia-se a Guerra do Peloponeso entre Atenas e Esparta.

429 – Morte de Péricles.

427 – *Nascimento de Platão em Atenas*.

424 – Tucídides, o historiador, é nomeado general de Atenas.

422 – Os atenienses são derrotados em Anfípolis, na Trácia.

421 – Celebrada a paz entre Atenas e Esparta.

419 – Atenas reinicia guerra contra Esparta.

418 – Os atenienses são vencidos pelos espartanos na batalha de Mantineia.

413 – Os atenienses são derrotados na batalha naval de Siracusa.

405 – Nova derrota dos atenienses em Egospótamos, na Trácia.

404 – Rendição de Atenas à Esparta.

401 – Xenofonte comanda a retirada de Cunaxa.

399 – *Morte de Sócrates*.

385 – *Criação da Escola de Platão, a Academia*.

384 – *Nascimento de Aristóteles em Estagira*.

382 – Após guerras intermitentes e esporádicas contra outros Estados gregos e os persas, de 404 a 371, Esparta se apossa da cidadela de Tebas.

378 – É celebrada a aliança entre Tebas e Esparta.

367 – *Chegada a Atenas de Aristóteles de Estagira*.

359 – Ascensão de Filipe II ao trono da Macedônia e início de suas guerras de conquista e expansão.

351 – Demóstenes adverte os atenienses a respeito do perigo representado por Filipe da Macedônia.

347 – *Morte de Platão*.

343 – Aristóteles se torna preceptor de Alexandre.

338 – Derrota de Atenas e seus aliados por Filipe da Macedônia em Queroneia. Os Estados gregos perdem seu poder e a conquista da Grécia é efetivada.

336 – Morte de Filipe II e ascensão de Alexandre ao trono da Macedônia.

335 – *Aristóteles funda sua Escola em Atenas, no Liceu*.

334 – Alexandre move a guerra contra a Pérsia e vence a batalha de Granico.

331 – Nova vitória de Alexandre em Arbela.

330 – As forças persas são duramente derrotadas em Persépolis por Alexandre, dando fim à expedição contra a Pérsia.

322 – Morte de Aristóteles.

323 – Morte de Alexandre na Babilônia.

SINOPSE

Livro Primeiro (327 a 354)

Elogio da velhice.
A verdadeira utilidade das riquezas.
Falsa definição da justiça.
A justiça é vantajosa ao mais forte.
Refutação deste sofisma.
O homem injusto é feliz sobre a Terra.
Refutação deste sofisma.
A condição do justo é feliz.
A condição do injusto é infeliz.

Livro Segundo (357 a 383)

Há vantagens na condição de mau?
Origem da lei.
História do anel de Giges.
Retrato do hipócrita.
O mau é tão feliz quanto possível.
O virtuoso é tão infeliz quanto possível.
Opinião das partes sobre os homens virtuosos.
Opinião do povo sobre o justo e o injusto.
Qual destas duas opiniões adotará o jovem?
Origem das sociedades.
Plano de um Estado nascente.
Fausto introduzido no Estado.
Educação dos guerreiros.
Críticas das fábulas de Hesíodo e de Homero.
Deus (o Demiurgo), autor do bem.

Livro Terceiro (386 a 417)

Contra os poetas que nos transmitem medo da morte.

Homero falou mal dos deuses.
A mentira permitida aos magistrados.
Para o bem da República.
O homem justifica suas debilidades pelo exemplo dos deuses.
A tragédia e a comédia banidas da República.
O ensino da música.
O amor sensual.
Alimentação dos guerreiros.
A moderação dispensa os médicos.
A justiça dispensa os juízes.
Caráter dos bons juízes.
Os enfermos e os mais incorrigíveis votados à morte.
A ginástica forma a alma.
Caráter dos que devem governar.
Provas a que devem se submeter.
Raças de ouro, de prata e de ferro: três classes do Estado.
Os guerreiros devem ser pobres.

Livro Quarto (419 a 445)

A riqueza e a pobreza são nocivas à indústria das artes.
Ambas são igualmente banidas da República.
Limites do Estado.
Culto.
Síntese das virtudes da República.
Sócrates invoca os deuses para encontrar a justiça.
As três classes do Estado não podem confundir-se sem prejudicar a justiça.
Aplicação dos caracteres de justiça a cada homem em particular.
O homem justo em nada difere do Estado justo.
A mesma moral para o homem e para o Estado.
Três princípios da alma: sabedoria, coragem, moderação.
A coragem toma sempre o partido da razão.
Definições de justiça.
Definição de injustiça.
As coisas justas e injustas comparadas às coisas sadias e não sadias.

Livro Quinto (449 a 480)

A educação das mulheres será semelhante à dos homens.
Superioridade dos homens e inferioridade das mulheres.
Comunidade das mulheres e das crianças.
Como será o casamento.
Meio de conservar as raças puras.
As mulheres participarão dos trabalhos dos guerreiros.
As crianças serão espectadoras dos combates.
Honras tributadas aos guerreiros.
Os gregos não permitirão a escravidão de gregos.
Na guerra os gregos pouparão os gregos.
A guerra será abolida entre os Estados gregos.
A medida da exequibilidade da República de Platão.
É necessário que os filósofos se tornem reis e os reis, filósofos.
Definição do verdadeiro filósofo.
Aquele que vê o bem em sua essência vive na realidade.
A opinião ocupa a mediania ótima entre a ciência e a ignorância.
O belo por essência é absoluto, imutável.

Livro Sexto (484 a 511)

Qualidades necessárias aos magistrados.
Métodos de Sócrates.
Qualidades necessárias ao verdadeiro filósofo.
Causas da corrupção do verdadeiro filósofo.
As máximas dos sofistas são as adotadas pelo povo nas assembleias.
Caráter do sofista.
A multidão não pode elevar-se à essência do belo.
Há um escasso número de verdadeiros filósofos.
Não haverá Estados felizes, se os filósofos não forem reis, e os reis, filósofos.
Contemplação do sábio: ele tem os olhos postos em um modelo divino.
Os filhos dos reis podem tornar-se filósofos.
O conhecimento mais sublime do que o da justiça.
A Ideia do bem é objeto do mais sublime dos conhecimentos.
Quadro do mundo visível – Quadro do mundo inteligível.
O bem, fonte do conhecimento e da verdade, é mais belo do que eles.
O sol, o rei do mundo visível; o bem, o rei do mundo invisível.
Quatro maneiras de conhecer: o entendimento, a intelecção, a crença e a

imaginação.

Livro Sétimo (514 a 541)

Alegoria da caverna.
A contemplação do belo gera a aversão das coisas humanas.
Os legisladores reingressam na caverna depois de terem contemplado a luz.
Se os mais virtuosos devem governar.
Educação dos que devem governar.
Necessidade da ciência dos números para o guerreiro e o magistrado.
O geômetra eleva-se até a pura especulação.
Com que fim se deve entender a astronomia.
A astronomia e a música unidas pelos pitagóricos.
Definição de dialética.
Os filósofos saem da caverna para contemplar a verdadeira luz.
Os mais belos e os mais sábios devem ser escolhidos para governar.
Precauções a serem tomadas para tornar esta escolha importante.
Um espírito livre nada deve aprender por constrangimento.
É necessário levar as crianças à guerra.
Platão não permite o estudo da dialética antes dos 30 anos.
Provas às quais se submetem os guerreiros.
A educação dos magistrados só finda aos 50 anos.
As mulheres participam desta educação.

Livro Oitavo (543 a 569)

Diferentes formas de governo.
Cinco caracteres de homens que lhes correspondem.
Como estes governos geram-se uns aos outros.
Passagem da aristocracia à timocracia.
A timocracia transforma-se em oligarquia.
Quanto mais cresce o prestígio, tanto mais diminui a virtude.
O risco da oligarquia: duas classes, os ricos e os pobres.
Passagem da oligarquia à democracia.
Os pobres desprezam os ricos ao encará-los.
Vantagem da democracia.
A democracia engendra a tirania.
A democracia considera a liberdade o maior dos bens.

A licença sucede à liberdade.
O tirano nasce entre os cortesãos do povo.
Vida do tirano; sua felicidade, sua política.
O tirano entretém a guerra para fazer sentir ao povo a necessidade de um chefe.
O tirano é inimigo dos corajosos, da virtude e das riquezas.

Livro Nono (571 a 592)

O despertar das paixões durante o sono.
O homem democrático gera o homem tirânico.
Quadro dos vícios e das paixões do tirano.
Sendo o tirano o mais perverso dos homens, é igualmente o mais infeliz.
Comparação moral entre a tirania e o tirano.
Inércia do Estado governado pelo tirano; miséria da cidade tiranizada.
Juízo sobre os cinco caracteres da alma.
Três partes da alma: razão, animosidade, apetite.
Três caracteres do homem: o filósofo, o ambicioso das honras e o do dinheiro.
Condições de bom julgamento: experiência, reflexão e raciocínio.
Estas qualidades só existem na filosofia.
O mais feliz é o que se acha sob o império da razão.
Todos os prazeres que não sejam os do sábio não passam de sombras.

Livro Décimo (595 a 621)

Platão volta aos poetas trágicos e cômicos.
Alude a Homero novamente.
O espelho apresenta a imagem do mundo.
Da Ideia, modelo das coisas.
Nova crítica a Homero.
Os poetas só procuram estimular a parte frívola da alma.
Perturbam as almas e destroem o império da razão por não representarem senão as situações tristes e desesperadas.
Platão insurge-se contra a comédia.
Quer banir Homero, porque em seus poemas são procuradas regras de procedimento.
Consente em que Homero venha defender-se perante os magistrados da República.

Concede a mesma permissão aos seus defensores oficiosos.
Recompensas reservadas à virtude nesta vida e na outra.
Surpresa de Gláucon ao ouvir Sócrates proclamar o dogma da imortalidade da alma.

A REPÚBLICA

(OU DA JUSTIÇA)

PARTICIPANTES DO DIÁLOGO:

Sócrates, Gláucon, Polemarco, Trasímaco, Adimanto e Céfalo*

LIVRO PRIMEIRO

327a Fui[1] ontem ao Pireu[2] com Gláucon, filho de Aríston, fazer minhas oblações à deusa[3] e, ao mesmo tempo, porque queria ver como conduziriam o festival, já que o comemoravam pela primeira vez. Achei excelente a procissão dos cidadãos, não sendo, contudo, menos notável a apresentação oferecida pelo desfile do contingente trácio.

Depois de fazermos nossas orações e termos assistido ao b espetáculo, iniciávamos o retorno quando Polemarco, o filho de Céfalo, nos avistou de longe à medida que rumávamos para casa e ordenou ao seu *pequeno escravo*[4] que corresse até nós e nos solicitasse que aguardássemos por ele; o escravo segurou-me o manto por trás ao mesmo tempo que dizia: "Polemarco deseja que esperes.". Voltei-me e perguntei-lhe onde se encontrava seu senhor. "Lá está ele", ele disse, "atrás de vós, vindo nesta direção. Queira esperar por ele." "Assim faremos", disse Gláucon.

c Logo éramos alcançados por Polemarco, que estava acompanhado por Adimanto, irmão de Gláucon, Nicerato – filho de Nícias – e alguns outros, todos aparentemente provenientes da procissão.

Polemarco então disse: "Parece que ambos voltaram seus rostos para a *cidade*[5] e estão na iminência de nos deixar.".

"É o que parece", eu disse.

“Mas vês quantos somos?”, replicou.

“Por certo”, respondi.

“Então devereis ou vos revelar mais fortes do que nós, ou permanecer aqui.”

“Não haveria uma outra alternativa”, eu disse, “ou seja, a de vos persuadir de que deveis nos deixar ir?”

“Mas podes nos persuadir”, disse, “se recusarmos ouvir?”

“De modo algum”, respondeu Gláucon.

“Bem, então ficai sabendo que não vos ouviremos.”

328a “Ora”, interferiu Adimanto, “não ouvistes falar que haverá uma corrida de tochas a cavalo esta noite em homenagem à deusa?”

“A cavalo?” disse eu. “É uma novidade. Carregarão tochas e as passarão uns aos outros em revezamento à medida que correrem a cavalo… ou como será?”

“Exatamente assim”, disse Polemarco, “e, além disso, haverá um festival noturno digno de ser apreciado. Após o jantar deixaremos a mesa, sairemos, veremos o espetáculo e encontraremos muitos jovens e conversaremos agradavelmente. Portanto, não sede desmancha-prazeres e fazei como pedimos.”

b “Parece que teremos de ficar”, disse Gláucon.

“Bem”, disse por minha vez, “se é o que pensas, que assim seja.”

E assim os acompanhamos à casa de Polemarco e lá encontramos Lísias e Eutidemo, os irmãos de Polemarco, e Trasímaco da Calcedônia também, Carmantides do demo de Peânia[6] e Clitofon, filho de Aristônimo. O pai de Polemarco, Céfalo, também estava em casa. Achei-o c muito envelhecido, visto fazer um longo tempo desde a última vez que o vira. Estava sentado em uma espécie de cadeira almofadada e tinha uma coroa de flores na cabeça, pois estava oferecendo um sacrifício doméstico. Havia cadeiras dispostas em círculo e sentamos ao lado dele.

Logo que me viu, Céfalo saudou-me e disse: “Não és um visitante regular, Sócrates. Raramente desces ao Pireu para ver-nos, o que seria necessário, pois se eu ainda fosse capaz de fazer a caminhada até Atenas facilmente, não seria necessário que viesses até aqui: iríamos visitá-lo. Mas sendo as coisas como são, não deverias tornar tuas d visitas a este lugar tão raras. Deverias saber que, no que toca a mim, à medida que os prazeres do corpo fenecem, aumentam meu desejo e prazer pela boa conversação. Assim,

faças como digo: sê companhia para esses rapazes, mas vem regularmente nos visitar como o farias com toda a certeza a bons amigos e parentes.". "Certamente, Céfalo", eu disse, "e gosto de conversar com os idosos, pois penso que temos e a aprender com eles como se fosse de viajantes que nos precederam numa estrada que nós também, talvez, tenhamos algum dia de trilhar. Como é ela? Mostra-se acidentada e dura aos pés ou fácil e agradável é por ela caminhar? Desse modo, nessa oportunidade eu ficaria satisfeitíssimo em saber de ti o que achas disso, agora que alcançaste o ponto denominado pelos poetas *limiar da velhice*. É um trecho árduo da vida a ser suportado? O que tens a dizer a respeito?"

329a "Por Zeus, Sócrates", disse, "direi a ti o que sinto no tocante a isso, pois acontece com frequência alguns de nós, de idade semelhante, nos reunirmos, de acordo com o velho provérbio segundo o qual *o semelhante atrai o semelhante*.[7] Nesses encontros a maioria de nós se lamenta, atingida pela saudade dos deleites perdidos da juventude, evocando os prazeres do vinho, do sexo, das festas e de tudo aquilo que acompanhava esses prazeres; afligem-se na crença de que as coisas mais importantes lhes foram subtraídas – que b outrora viviam bem e que agora não resta vida alguma. E alguns se queixam dos abusos aos quais amigos e parentes submetem os velhos e daí declamam uma triste ladainha composta de todas as misérias imputadas à velhice. Mas na minha opinião, Sócrates, não responsabilizam a causa verdadeira, pois se a velhice fosse realmente a causa, minha experiência deveria ter sido idêntica, tal como a de todos que atingiram esse período da vida. E, de fato, encontrei outros que não se sentiam assim e me lembro, particularmente, de ouvir o poeta Sófocles responder a alguém que lhe indagara: 'Como estás, Sófocles, c em matéria de sexo? És capaz ainda de fazer sexo com uma mulher?' nos seguintes termos: 'Fala baixo, homem! Com muito contentamento escapei de tudo isso, como um escravo que escapasse de um senhor brutal e tirânico'. Julguei, na ocasião, que ele estava certo e hoje estou ainda mais convicto, uma vez que a velhice provê paz e liberdade em relação a isso. Quando as tensões selvagens dos apetites relaxam e param de nos importunar, o que Sófocles disse é comprovado e escapamos de muitos loucos senhores. Mas a verdade é que, quanto d a essas queixas e àquelas que tocam aos nossos parentes e amigos, a verdadeira causa não é a velhice, Sócrates, mas a maneira de viver dos seres humanos. Se estiverem habituados à moderação e à jovialidade, sua velhice será, também, um fardo moderado; se não estiverem, tanto a velhice quanto a juventude

constituirão uma pesada carga.”

Admirei-o por essas suas palavras e quis que me dissesse mais; e assim, estimulei-o a fazê-lo: “Quando dizes coisas tais, Céfalo, suponho que não contes com a concordância da maioria das pessoas, uma vez que pensam que suportas a velhice mais facilmente não devido ao modo de viveres, mas porque és homem de posses, pois a riqueza – dizem – proporciona muitos consolos.”

“É verdade… não concordam”, ele disse, “e existe alguma coisa no que expressam, mas nem tanto quanto pensam. A pronta resposta de Temístocles é bastante cabível aqui. Quando alguém de Sérifo o 330a insultou afirmando que sua reputação era devida a sua cidade e não a ele próprio, replicou que tivesse sido ele de Sérifo não seria famoso como tampouco o seria o seu interlocutor mesmo se tivesse nascido ateniense. O mesmo sucede àqueles que não são ricos e consideram a velhice difícil de ser suportada. A boa pessoa não suportaria facilmente a velhice se fosse pobre, porém a má não estaria em paz consigo mesma ainda que fosse rica.”

“Se me permites perguntar, Céfalo, herdaste a maior parte de tua fortuna, ou tu mesmo a adquiriste?”

“Perguntas o que adquiri por mim mesmo, Sócrates? Bem, como b homem que ganha dinheiro me situo em uma espécie de ponto mediano entre meu avô e meu pai. Meu avô e homônimo herdou mais ou menos a mesma fortuna que possuo, mas a multiplicou muitas vezes. Meu pai, Lisânias, contudo, a reduziu a um valor ainda inferior àquele na qual ela se encontra agora. Quanto a mim, satisfaço-me em deixar a estes meus filhos não menos, porém um pouco mais do que herdei.”

“A razão de minha pergunta”, acrescentei, “é que me parece não seres demasiado aficionado ao dinheiro. E aqueles que não ganharam o próprio dinheiro geralmente se assemelham a ti. Mas os que o c conquistaram por si mesmos a ele são apegados o dobro daqueles que não o adquiriram por si próprios. Tal como os poetas amam seus poemas e os pais amam seus filhos, os que adquiriram seu próprio dinheiro não zelam por ele apenas porque é útil, como acontece com outras pessoas, mas também porque é algo que foi por eles criado. Isto os torna companhia pouco interessante, pois o único assunto de que desejam se ocupar é dinheiro.”

“É verdade”, ele assentiu.

d “Não há dúvida de que é”, prossegui. “Mas diz-me outra coisa: qual foi

o maior benefício de que fruíste pelo fato de seres muito rico?”

“O que tenho a dizer a respeito”, respondeu, “provavelmente não convencerá a maioria das pessoas. Mas sabes, Sócrates, que quando alguém começa a perceber que sua morte está próxima, principia também a atemorizar-se e preocupar-se com coisas que não o atemorizavam antes. É nesse momento que as histórias que nos são contadas sobre o Hades, sobre como os indivíduos que aqui foram injustos serão lá punidos – algo que era para ele habitualmente *objetos de gracejo*[8] –, passam a torturar sua alma incutindo a dúvida de que possam ser ver e dadeiras. E, seja por causa da debilidade inerente à velhice, seja porque está ele agora mais próximo do que ocorre no além e tem, assim, uma visão mais clara disso, ou seja lá o que for, é tomado por augúrios e receios e acaba por submeter-se a um autoexame a fim de verificar se foi injusto com alguém. Se perceber a presença de muitas injustiças em sua vida, passará a despertar aterrorizado do sono, como uma criança, 331a e seus dias serão assombrados pela antecipação de desgraças vindouras. Entretanto, aquele que está consciente de que não foi injusto, terá uma boa e doce esperança sempre ao seu lado, uma nutriz para sua velhice, como diz Píndaro, pois isto é expresso belamente por ele, Sócrates, ao dizer que quando alguém vive uma vida justa e piedosa…

Doce esperança reside em seu coração, Nutriz e companheira para sua velhice.

A esperança que governa as sempre mutáveis

Mentes dos homens mortais.

Quão magnificamente ele o expressa! O maior valor da riqueza se b prende a isso, não para todo homem, mas para o homem bom. A riqueza pode ser extremamente útil no sentido de nos poupar a necessidade de enganar ou iludir alguém contra nossa vontade ou a necessidade de partir para aquele outro mundo com o coração apreensivo pelo débito de um sacrifício a um deus ou o débito de dinheiro a um ser humano. A riqueza tem muitas outras utilidades, mas comparados todos os seus benefícios, diria que é dessa forma que é mais proveitosa a um homem sensato.”

“Discursaste com perfeição, Céfalo. Mas, nos referindo c especificamente a isso, ou seja, à justiça, deveremos afirmar que consiste pura e simplesmente em dizer a verdade e pagar todos os nossos débitos contraídos?[9] Ou será assim, agir às vezes *justo*, às vezes *injusto*?[10] O que quero dizer é, exemplificando: todos certamente concordariam que se um homem no seu juízo emprestasse suas armas a um amigo e as pedisse de volta quando

estivesse fora de seu juízo, o amigo não deveria devolvê-las e não estaria agindo *justamente* se o fizesse. Tampouco deveria alguém se dispor a dizer toda a verdade a alguém que está fora de seu juízo."

d "Correto", concordou ele.

"Portanto, a definição de justiça não é dizer a verdade e restituir o que foi emprestado [ou recebido]."

"Por certo que é, Sócrates", interrompeu Polemarco, "se tivermos de dar algum crédito a Simônides."[11]

"Bem, neste caso", disse Céfalo, "transfiro todo o argumento a ti, posto que preciso cuidar do sacrifício."

"Dessa forma", disse Polemarco, "é, então, para eu ser teu herdeiro em tudo?"[12]

"Certamente", disse Céfalo, rindo e já retornando ao seu sacrifício.

"Diz-nos, então, ó herdeiro do argumento", eu disse, "exatamente e o que Simônides afirmou acerca da justiça que julgas correto."

"Afirmou", respondeu ele, "que é justo dar a cada um o que lhe é devido, e considero que se exprimiu bem."

"Bem… admito que não é fácil duvidar de Simônides, já que se trata de um homem sábio e de inspiração divina. Mas o que quer dizer ele precisamente? Talvez o saibas, Polemarco. Eu, entretanto, o ignoro. Está claro que não quer dizer o que mencionamos há pouco, ou seja, que é justo devolver tudo o que recebeste de uma pessoa a ela, mesmo que esteja fora de seu juízo quando solicitar a devolução. E, contudo, o que essa pessoa te entregou é algo que certamente de algum modo 332a lhe é devido, não é mesmo?"

"Sim."

"Mas que não é, em absoluto, para lhe ser devolvido quando a pessoa estiver fora de seu juízo?"

"É verdade", ele respondeu.

"Então, parece que Simônides quis dizer outra coisa ao afirmar que é justo devolver o que é devido."

"Outra coisa, de fato, por Zeus! Ele quer dizer que amigos *devem* aos seus amigos aquilo que lhes é benéfico, nunca o que lhes é danoso."

"Compreendo", eu disse, "alguém não restitui ao emprestador o ouro que lhe deve se fazê-lo for danoso e ele e o emprestador forem b amigos. É isso que pensas que Simônides quer dizer?"

“Certamente”, ele confirmou.

“Mas e quanto aos inimigos? Devemos dar a eles tudo o que lhes é devido?”

“É indiscutível”, respondeu [em um tom ligeiramente irritado], “devemos dar a eles o que lhes é devido e, a meu ver, o que inimigos devem entre si é propriamente e exatamente um mal… algo danoso.”

“Parece, então”, eu disse, “que Simônides se expressou por enigmas, bem à maneira de um poeta, quando definiu a justiça, pois c pensou ser justo dar a cada um o que lhe é apropriado, sendo isso o que qualificou dar-lhe o que lhe é devido.”

“E o que mais pensas que ele quis dizer?”, indagou.

“Por Zeus, o que achas que ele responderia se alguém lhe perguntasse: ‘Simônides, quais as coisas devidas e apropriadas que são dadas pela arte da medicina e a quem ou ao que são dadas?’.”

“Está claro [que as coisas dadas pela medicina são] remédios, alimento e bebida e [que são dadas] aos corpos”, ele respondeu.

“E quais coisas devidas e apropriadas a arte que chamamos de culinária dá e a quem ou ao que as dá?”

d “Temperos aos alimentos.”

“Ótimo! E o que a arte que chamamos de justiça dá e a quem ou ao que o dá?”

“Se tivermos de ser coerentes com as respostas anteriores, Sócrates, [teremos de afirmar] que dá benefícios aos amigos e causa danos aos inimigos.”

“Por conseguinte, ele quer dizer que justiça é fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos.”

“É o que creio.”

“E quem é mais capaz de fazer o bem aos amigos e aos inimigos, o mal em termos de doença e saúde?”

“O médico.”

e “E quem pode fazer isso da melhor forma durante uma tempestade no mar?”

“O piloto.”

“E quanto à pessoa justa? Em quais ações e tarefas ela se revela mais capaz de beneficiar amigos e prejudicar inimigos?”

“Travando guerras e fazendo alianças, eu suponho.”

“Muito bem. Mas se os indivíduos não estão doentes, amigo Polemarco, um médico lhes é inútil.”

“É verdade.”

“E igualmente [inútil] um piloto para quem não está navegando.”

“Sim.”

“E para aqueles que não estão guerreando, o homem justo é inútil?”

“Não. Não acho que o seja de modo algum.”

“Então a justiça é útil também durante a paz?”

333a “É.”

“E também a agricultura, ou não?”

“Sim.”

“Para termos uma safra?”

“Sim.”

“E a confecção de calçados também?”

“Sim.”

“Para termos calçados? Presumo que dirias isto?”

“Certamente.”

“Bem, para o que serve a justiça em tempos de paz e para a obtenção do quê?”

“Para os contratos, Sócrates.”

“E entendes por contratos o quê? Sociedades, parcerias ou outra coisa?”

“Decerto que sociedades, parcerias.”

“Alguém é um sócio ou parceiro bom e útil no jogo de damas porque é justo ou b porque é um jogador de damas?”

“Porque é um jogador de damas.”

“E no assentamento de tijolos e pedras, é uma pessoa justa parceiro melhor e mais útil do que um pedreiro?”

“De modo algum.”

“Em que tipo de parceria, então, é uma pessoa justa parceiro melhor do que um pedreiro ou um tocador de harpa na medida em que este é melhor do que ela no dedilhar as cordas?”

“Em questões de dinheiro, penso eu.”

“Exceto, talvez, Polemarco, no caso do uso do dinheiro quando alguém precisa fazer a compra ou venda de um cavalo associativamente, caso em que penso ser o criador de cavalos um parceiro mais c útil, não é mesmo?”

“É o que parece.”

“E quando se precisa comprar um barco, é o construtor de barcos ou o piloto?”

“Aparentemente o construtor de barcos.”

“Em qual uso em parceria de prata ou ouro, então, mostra-se a pessoa justa um parceiro mais útil do que os outros?”

“Quando é necessário fazer deles um depósito para guarda, Sócrates.”

“Queres dizer quando não há necessidade de utilizá-los, mas somente guardá-los?”

“Exato.”

“Conclui-se que é quando o dinheiro não está sendo utilizado que a justiça lhe é útil?”

d “Receio que sim.”

“E toda vez que é necessário manter um *podão*[13] em segurança, porém sem utilização, a justiça se revela útil tanto em parcerias quanto individualmente. Contudo, no momento em que precisares utilizá-lo, o que se revela útil é a habilidade na poda dos vinhedos?”

“Assim parece.”

“Assentirás, portanto, que quando se necessita manter guardados um escudo e uma lira sem uso a justiça é útil, mas, quando se precisa usá-los, o que é útil é a arte militar e a música?”

“Necessariamente.”

“E assim, inclusive, com todas as demais coisas, a justiça é inútil quando estão sendo usadas, mas útil quando não estão?”

“Receio que sim”

e “Nesse caso, meu amigo, a justiça não tem grande valor, uma vez que é somente útil para coisas fora de uso e inúteis. Mas consideremos um outro ponto. Não é o indivíduo mais capaz de aplicar um golpe, seja no pugilato ou em qualquer outro tipo de luta, também o mais capaz de guardar-se contra ele?”

“Certamente.”

“E aquele mais hábil para guardar-se contra a doença também o mais hábil para transmiti-la sem ser detectado?”

“Creio que sim.”

“E aquele que é o melhor guardião de um exército é o mesmo 334a homem

capaz de *subtrair os planos e demais ações do inimigo*[14].”

“Não há dúvida.”

“Quando alguém se mostra um hábil guardião, revela-se também como um hábil ladrão.”

“É o que parece.”

“Se uma pessoa justa é hábil para a guarda do dinheiro, será também hábil para o seu furto.”

“É o que, com certeza, aponta nosso argumento.”

“Um indivíduo justo converteu-se assim, pelo que parece, em um tipo de ladrão. Talvez tenhas extraído tal ideia de Homero, pois ele gosta de Autólico, o avô materno de Odisseu, que por ele é descrito b como o melhor de todos os homens na mentira e no roubo.[15] Assim, para ti, Homero e Simônides a justiça parece ser alguma espécie de arte do furto, a qual beneficia amigos e prejudica inimigos. Não é o que quiseste dizer?”

“Não, por Zeus! Não sei mais o que realmente quis dizer, mas ainda acredito que justiça é beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos.”

“No que concerne aos amigos, te referes àqueles que uma pessoa acredita serem bons e prestativos a ela ou àqueles que efetivamente c são bons e prestativos, ainda que a pessoa não pense que são – e de maneira análoga relativamente aos inimigos?”

“Provavelmente ama-se aqueles que se julga bons e prestativos e odeia-se aqueles que se julga maus e nocivos.”

“Mas por certo as pessoas com frequência erram em relação a isso, crendo que muitos indivíduos são bons e prestativos quando não o são… e erram no inverso quanto aos inimigos.”

“Com efeito, erram.”

“E então bons indivíduos são seus inimigos e maus indivíduos seus amigos?”

“Sim.”

d “De modo que é justo beneficiar maus indivíduos e prejudicar bons?”

“É o que parece.”

“Mas os bons indivíduos são justos e incapazes de fazer qualquer mal.”

“É verdade.”

“Bem, então conforme tua avaliação, é justo causar males àqueles que não cometem mal algum.”

“Não! Não é justo de modo algum, Sócrates. Minha avaliação [, neste caso,] deve ter sido má.”

“É, portanto, justo prejudicar os injustos e beneficiar os justos?”

“É óbvio que esta conclusão, de uma maneira ou outra, é melhor do que a primeira.”

“Então, Polemarco, infere-se que é justo para muitos, que se e equivocam em seus julgamentos das pessoas, prejudicar seus amigos, que são maus, e beneficiar seus inimigos, que são bons, com o que chegamos a uma conclusão oposta ao que afirmamos que Simônides queria dizer.”

“É certamente o que se infere. Mas convém alterarmos nossa definição, pois receio que não definimos amigos e inimigos corretamente.”

“E como os definimos, Polemarco?”

“Afirmamos que o amigo é alguém que acreditamos ser bom e prestativo.”

“E alteraremos isso para o que agora?”

“Alguém que acreditamos ser bom e prestativo e o é, é um amigo; alguém que acreditamos o ser, mas não é, acredita-se que é 335a um amigo, mas não é. O mesmo é aplicável ao inimigo.”

“De acordo com esse raciocínio, um bom indivíduo será o amigo e um mau indivíduo, o inimigo.”

“Sim.”

“Dessa forma [concluo que] desejas que adicionemos algo ao que dissemos primeiramente sobre a justiça quando dissemos *que é justo fazer o bem aos amigos e mal aos inimigos*. Desejas que acrescentemos a isto *que é justo fazer o bem a um amigo que é bom e prejudicar um inimigo que é mau*?”

b “Certo. Isso me parece satisfatório.”

“A função de um homem justo”, eu disse, “é, portanto, prejudicar quaisquer seres humanos?”[16]

“Certamente, ele deve causar dano àqueles que são tanto maus quanto seus inimigos.”

“Os cavalos se tornam melhores ou piores quando se lhes causa dano?”

“Piores.”

“Isto relativamente à excelência que torna bons os cães, ou a excelência que torna bons os cavalos?”

“A que torna bons os cavalos.”

“E quando se causa dano aos cães, esses se tornam piores na excelência que torna bons os cães, não os cavalos?”

“Necessariamente.”

“Então, meu caro, não deveremos dizer o mesmo sobre os seres c humanos, a saber, que quando danos são causados a eles se tornam piores em excelência humana?”

“Com certeza.”

“Mas a justiça não é uma excelência ou virtude humana?”

“Sim, temos que admiti-lo também.”

“Consequentemente, meu amigo, pessoas que são prejudicadas devem se tornar mais injustas.”

“É o que parece.”

“Podem os músicos tornar as pessoas não musicais por meio da música?”

“Impossível.”

“E os cavaleiros podem tornar as pessoas avessas à equitação por meio da equitação?”

“Não.”

“Nesse caso podem aqueles que são justos tornar injustas as d pessoas por meio da justiça? Ou, em síntese, é possível que aqueles que são bons tornem más as pessoas por meio da virtude?”

“Impossível.”

“Com efeito, não é a função do calor arrefecer as coisas, mas sim de seu oposto.”

“Sim.”

“Nem a função da secura umedecer as coisas, mas sim de seu oposto.”

“Certamente.”

“Nem a função do bem causar dano, mas sim de seu oposto.”

“É o que parece.”

“E uma pessoa justa é boa?”

“Certamente.”

“Então, Polemarco, não é função da pessoa justa prejudicar um amigo ou qualquer outra pessoa, sendo tal função a do seu oposto, ou seja, da pessoa injusta.”

“A meu ver, o que dizes é inteiramente verdadeiro, Sócrates.”

e “Se alguém nos diz, portanto, que é justo dar a cada um o que lhe é

devido entendendo por isso que o homem justo deve causar dano aos seus inimigos e fazer o bem aos seus amigos, não se mostra sábio em dizê-lo, visto que o que diz não é verdadeiro, porque ficou claro para nós que nunca é justo causar dano a quem quer que seja."

"Admito."

"Tu e eu combateremos, portanto, em conjunto qualquer um que nos diga que Simônides, Bias, Pítaco ou qualquer outro de nossos homens sábios e bem-aventurados afirmou tal coisa."

"Eu, de todas as formas, me disponho a lutar contigo nessa batalha."

336a "Sabes a quem, a meu ver, pertence a afirmação de que é justo beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos?"

"A quem?"

"Acho que pertence a Periandro, Perdicas, Xerxes ou Ismênio de Corinto,[17] ou a algum outro homem abastado que se julgava ser muito poderoso."[18]

"O que dizes é absolutamente verdadeiro."

"Ótimo! Posto que ficou evidente que a justiça e o justo não se enquadram no que tais indivíduos dizem, o que mais poderiam ser?"

No desenrolar de nosso diálogo, Trasímaco tentara várias vezes b interferir e assenhorear-se da discussão, sendo, entretanto, impedido por aqueles que se achavam sentados próximos dele, desejosos de ouvir nossa linha de argumentação. Quando fizemos uma pausa após o que eu acabara de dizer, ele não conseguiu mais conter seu silêncio, *mas contraindo-se como um animal selvagem lançou-se sobre nós como se para nos despedaçar*.[19]

Polemarco e eu ficamos amedrontados e desconcertados quando ele – se postando entre nós dois – vociferou: "Que tolices ambos estiveram conversando, Sócrates? Por que agem os dois como idiotas c fazendo concessões mútuas? Se realmente queres saber o que é a justiça, não te limites a apresentar questões e em seguida contestar respostas meramente para satisfazer teu gosto pela competição ou tua vaidade. Sabes muito bem que é mais fácil fazer perguntas do que respondê-las. Dá uma resposta tua e nos diz o que é o justo. E d não venhas me dizer que é o certo, o benéfico, o útil, o lucrativo ou o vantajoso, mas diz-me clara e exatamente o que entendes [por justo], pois não aceitarei tais tolices de tua parte."[20]

Ouvi-lo chocou-me e senti medo ao olhar para ele, e *creio que se não houvesse olhado para ele antes que ele me fitasse eu teria emudecido*.[21] Mas

como haviam sucedido as coisas, acontecera de eu pousar meu olhar sobre ele exatamente no momento em que nossa discussão começara a exasperá-lo, de sorte que pude replicar e, e *ligeiramente trêmulo,*[22] eu disse: “Não sê duro conosco, Trasímaco, visto que se este aqui e eu cometemos um equívoco em nossa investigação, podes estar certo que o fizemos involuntariamente. Se estivéssemos em busca de ouro, jamais faríamos voluntariamente concessões mútuas se assim agindo eliminássemos nossa chance de descobri-lo. Portanto, não pensa que na busca da justiça, *uma coisa mais valiosa do que uma grande quantidade de ouro,*[23] faríamos insensatamente mútuas complacências e trairíamos a total seriedade necessária para descobri-la. Certamente não deves assim pensar, meu amigo, mas sim – como 337a penso eu – que fomos incapazes de descobri-la. Por conseguinte, seria mais apropriado que fôssemos objeto de pena por parte de indivíduos inteligentes como tu e não de um áspero tratamento.”

Ao ouvir isso, ele irrompeu em uma gargalhada sarcástica: “Por Héracles”, disse, “eis precisamente a usual ironia de Sócrates. Eu sabia, e já havia previsto, que não desejarias responder e que se alguém te interrogasse te mostrarias irônico e tudo farias menos dar uma resposta.”

“Isto porque és um indivíduo hábil, Trasímaco. Sabias demasiado bem que se perguntasses a alguém quanto é doze e ao perguntar o b advertisse dizendo ‘Não vás me dizer, homem, que *doze* é *duas vezes seis,* ou *três vezes quatro,* ou *seis vezes dois*, pois não aceitarei tal tolice de ti’, constatarias claramente, a meu ver, que ninguém responderia a uma questão construída dessa maneira. E se ele dissesse a ti: ‘O que dizes, Trasímaco?… não deverei eu dar nenhuma das respostas que mencionaste, nem sequer se acontecesse ser o doze uma dessas coisas? Estou perplexo. Queres que eu diga algo que não seja a c verdade? Ou queres dizer uma outra coisa?’. Que resposta darias a ele?”

“E tens esses dois casos como análogos!”, ele replicou.

“E por que não? Mas mesmo que não fossem análogos, ainda assim se parece à pessoa a quem dirigiste a pergunta que são análogos, supões que seja menos provável que ela lhe dê a resposta que se lhe afigura correta, quer a proibamos ou não de fazê-lo?”

“É isso o que vais fazer? Dar uma das respostas interditas?”

“Não seria surpreendente que o fizesse desde que fosse minha opinião após ter investigado a matéria.”

“E se eu apresentasse uma resposta acerca da justiça diferente de d todas essas… e melhor? Que punição julgas que merecerias sofrer?”

“Ora, o que mais do que a punição que deve sofrer o ignorante, que é aprender de quem sabe? E, portanto, seria essa a punição que eu mereceria sofrer.”

“Tua simplicidade me agrada; mas, além de aprender com quem sabe, deves pagar uma multa em dinheiro.”

“Eu o farei logo que dispor de dinheiro.”

“Na verdade, ele já dispõe”, disse Gláucon, “se é uma questão de dinheiro, fala Trasímaco, pois todos nós colaboraremos com Sócrates.”

“Certamente”, ele disse, “para que Sócrates se comporte como de e hábito, não fornecendo uma resposta e, então, quando alguém mais fornece uma, ele colhe o raciocínio e refuta a resposta.”

“Como pode alguém, ó excelente homem,” repliquei, “dar uma resposta se, para começar, a desconhece e se não alega que a conhece, e se um homem eminente o proíbe de manifestar a opinião que tem? É muito mais conveniente que te manifestes, já que dizes que conheces 338a a resposta e pode nos comunicar. Assim, faz isso como um favor para mim e concede sem relutância tua sabedoria a Gláucon e aos outros.”

Enquanto eu dizia isso, Gláucon e os outros insistiam para que ele falasse. Era evidente que Trasímaco estava ansioso para discursar e b que desejava conquistar a admiração deles ao apresentar o que considerava uma excelente resposta, mas fingia querer que fosse eu quem respondesse. Afinal aquiesceu e disse: “Eis aí a sabedoria de Sócrates; ele próprio não se predispõe a ensinar, mas vai de um lugar a outro aprendendo dos outros e nem sequer lhes é grato por isso.”.

“Quando dizes que aprendo com os outros, o que dizes é a verdade, Trasímaco, mas quando dizes que não sou grato [a eles], o que dizes é falso. Demonstro a gratidão que posso, mas, visto que não tenho dinheiro, só posso retribuir com louvores. Mas com que entusiasmo eu os faço quando alguém parece discursar bem, o que saberás logo que tenhas respondido, pois penso que discursarás bem.”

c “Pois bem, então ouve: *digo que o justo nada mais é senão a vantagem do mais forte*.[24] E agora, por que não me louvas? Ou tudo farás menos isto?”

“Desde, primeiramente, que te compreenda, pois ainda não sei o que queres dizer. Dizes que *a vantagem do mais forte* é o justo. Mas afinal,

Trasímaco, o que queres dizer com isso? Por certo não queres dizer algo deste teor: Polidamas, o lutador de *pancrácio*,[25] é mais forte do que nós; constitui sua vantagem comer carne bovina para moldar e assegurar sua força física e, portanto, esse tipo de alimento é também d vantajoso e justo para nós que somos mais fracos do que ele."

"Repugnas-me, Sócrates! Consideras minha afirmação no ponto em que se mostra mais vulnerável para teus golpes destrutivos."

"Em absoluto, excelente homem! Mas explicita com mais clareza o que queres dizer."

"Não sabes que alguns Estados são governados por tiranos, que em outros o governo é democrático e em outros, aristocrático?"

"É claro."

"E não é a parte governante a dominante [e mais forte] em cada um dos Estados?"

"Certamente."

"E cada forma de governo cria leis para sua própria vantagem. A e democracia cria leis democráticas, a tirania cria leis tirânicas e assim por diante no que concerne às outras formas. E classificam o que criaram[26] – aquilo que é para sua própria vantagem – como o justo para seus súditos, punindo qualquer um que o contrarie como transgressor da lei e injusto. É isto, então, ó excelente homem, que digo ser a 339a justiça, princípio idêntico em todos os Estados: a vantagem do governo estabelecido. Uma vez que o governo estabelecido é seguramente mais forte, qualquer um que raciocine corretamente concluirá que o justo é o mesmo em todo lugar, a saber, *a vantagem do mais forte*."

"Bem, agora", principiei a dizer, "compreendo o significado de tuas palavras. Se é verdadeiro ou não, tentarei descobrir. Mas respondeste [à questão] que o justo é o vantajoso, Trasímaco, embora me proibiste de dar essa resposta. É verdade que acrescentaste 'ao mais forte'."

b "E suponho que julgas talvez que se trata de um acréscimo insignificante."

"Não está claro ainda se é significativo. Mas está claro que precisamos investigar se é verdadeiro. Reconheço que o justo é *alguma espécie de vantagem*. Mas acrescentaste que é *a do mais forte*. Eu o ignoro. Teremos de sondá-lo."

"Vai em frente e *sonda*."

"*Sondaremos*",[27] eu disse. "Diz-me. Não afirmas, também, que é justo obedecer aos governantes?"

"Afirmo."

c "E são os governantes nos diversos Estados infalíveis ou às vezes são passíveis de erros?"

"Não há dúvida que são passíveis de erros."

"Quando se empenham na produção de leis, portanto, produzem algumas corretamente, outras incorretamente?"

"É o que suponho."

"Corretamente se prescreverem o que é vantajoso aos governantes e incorretamente se prescreverem o que lhes é desvantajoso. É isto que queres dizer?"

"É."

"E tudo que promulgarem deverá ser respeitado por seus súditos, sendo isso o justo?"

"É claro."

d "Bem, então conforme tua teoria, é justo fazer não apenas o que é vantajoso ao mais forte, como também o oposto, o que não lhe é vantajoso."

"O que estás dizendo?"

"Julgo que o mesmo que dizes. Mas examinemos isso com maior rigor. Não concordamos que, dando ordens aos seus governados, os governantes às vezes incorrem em erro quanto ao que é o melhor para eles próprios e que, apesar disso, é justo para seus governados fazer seja lá o que for que seus governantes ordenam? Não foi isso admitido por nós?"

"Penso que sim."

e "Então, tens também de pensar que admitiste que é justo fazer o que é desvantajoso aos governantes e àqueles que são mais fortes sempre que ordenarem não intencionalmente [e por equívoco] o que é mau para eles próprios. Mas também dizes que é justo *para os outros* acatar as suas ordens. És superlativamente hábil, Trasímaco, mas não se segue necessariamente disso que é justo fazer o oposto do que disseste, uma vez que os mais fracos são, nessa conjuntura, ordenados a fazer o que é desvantajoso aos mais fortes?"

340a "Por Zeus, Sócrates," disse Polemarco, "isso está sumamente claro."

"Sem dúvida", interrompeu Clitofon, "se te prestares a ser sua testemunha."[28]

“E quem precisa de uma testemunha?”, [replicou Polemarco.] “O próprio Trasímaco admite que os governantes às vezes ordenam o que é mau para eles próprios e que é justo que os outros [os obedeçam] e executem o que foi ordenado.”

“Isso, Polemarco, porque Trasímaco sustentou que é justo obedecer às ordens dos governantes.”

“Ele também sustentou, Clitofon, que a vantagem do mais forte é o b justo; e tendo sustentado as duas posições, admitiu na sequência que, às vezes, o mais forte dá àqueles que são mais fracos do que ele – em outras palavras, aos seus governados – ordens que são a ele mesmo, o mais forte, desvantajosas. A partir de tudo isso que foi admitido, se conclui que o que é vantajoso ao mais forte não é mais justo do que aquilo que não lhe é vantajoso.”

“Mas”, disse Clitofon, “ele afirmou que por vantagem do mais forte ele queria dizer o que o mais forte acredita ser sua vantagem. Isso é o que o mais fraco tem de fazer e isso é o que ele sustentou ser o justo.”

“Não foi isso que ele afirmou”, objetou Polemarco.

“Não faz diferença, Polemarco”, eu disse. “Se Trasímaco quiser formular as coisas nesses termos agora, aceitemo-lo. Diz-me, Trasímaco, c é isso que quiseste dizer que é o justo, a saber, aquilo que o mais forte acredita lhe ser vantajoso, ainda que de fato lhe seja vantajoso ou não o seja? É isso que devemos entender que queres dizer?”

“De modo algum. Achas que eu classificaria alguém que incorre em erro como mais forte no momento em que erra?”

“Realmente pensei que era isso que querias dizer quando admitiste que os governantes não são infalíveis, mas passíveis de erro.”

d “Isso acontece porque argumentas como um *rábula*,[29] Sócrates. Quando alguém comete um erro no tratamento de um paciente, o qualificas como um médico relativamente ao próprio erro? Ou quando alguém comete um erro de contabilidade, o classificas como um contador relativamente àquele específico erro de cálculo? Penso que nos expressamos mediante palavras que, tomadas na literalidade, efetivamente exprimem que um médico incorre em erro, um contador ou um *mestre-escola*.[30] Mas cada um desses, na medida em que é o que o e qualificamos, jamais erra, de maneira que falando com precisão – já que és insistente quanto a precisões – nenhum *profissional*[31] jamais erra. É quando seu conhecimento lhe falta que ele

comete um erro, e nesta exata ocasião ele não é profissional algum. Nenhum profissional, sábio ou governante comete erro quando governa, ainda que todos 341a digam que um médico ou um governante comete erros. É nesse sentido amplo que deves compreender a resposta que apresentei há pouco. Mas a resposta mais precisa é esta: um governante na medida em que é um governante não comete erros, e não errando decreta o que é melhor para si próprio e isso seus governados têm de cumprir. Assim, como afirmei desde o início, é justo fazer o que é vantajoso ao mais forte."

"Muito bem, Trasímaco. Então a ti parece que sou um *rábula*?"[32]

"Certamente és."

"E pensas que premeditadamente propus as questões que propus a fim de prejudicar-te na discussão?"

b "Estou bem ciente disso, mas esse expediente não te trará nenhum proveito. Não serás capaz de me envolver nas tuas artimanhas, de modo que não podes me prejudicar, e sem artimanhas não serás capaz de me superar na discussão."

"Eu sequer tentaria tal coisa, meu caro. Mas para evitar que esse tipo de coisa ocorra novamente, define claramente se é o governante e o mais forte no sentido *ordinário* ou no sentido *preciso*, cuja vantagem disseste que é justo para o mais fraco promover como a vantagem do mais forte."

"Quero dizer o governante no sentido mais preciso. Agora utiliza contra isso teus maliciosos meios furtivos e age como rábula se puderes – não quero complacências de ti – mas certamente não serás capaz de fazê-lo."

c "*Achas*", *eu disse*, "*que sou suficientemente louco a ponto de tentar tosar um leão e agir como um rábula contra Trasímaco?*"[33]

"Por certo acabaste de tentar, embora também sem sucesso."

"Basta. Diz-me: é um médico no sentido preciso da palavra, o que mencionaste antes, um *ganhador de dinheiro*[34] ou alguém que trata doentes? Não deixa de indicar-me aquele que é realmente um médico."

"É aquele que trata doentes."

"E quanto a um piloto de navio? É um piloto no sentido correto um comandante de marinheiros ou um marinheiro?"

"Um comandante de marinheiros."

"Não deveríamos – acho – levar em consideração o fato de que ele navega em um navio e não deveria ser classificado como um d marinheiro por essa razão, porque não é devido ao fato de navegar que é qualificado como

um piloto, mas em razão de sua arte e seu comando sobre os marinheiros?”

“Isso é verdade.”

“E com relação a cada um deles não existirá algo que lhes seja vantajoso?”

“Certamente.”

“E não têm as respectivas artes que lhes cabem naturalmente o objetivo de buscar e proporcionar a cada um sua vantagem?”

“Têm.”

“E existe alguma vantagem para cada uma das próprias artes além de ser o tão completa ou perfeita quanto possível?”

e “Que pergunta é essa?”

“Se me perguntasses se nossos corpos são autossuficientes ou se necessitam de algo mais, eu responderia: ‘Eles certamente têm necessidades; e por causa disso, pelo fato de nossos corpos serem deficientes em lugar de autossuficientes, foi criada a arte da medicina, a qual foi desenvolvida para proporcionar o que é vantajoso ao corpo.’. Achas que estaria certo ao dar essa resposta ou não?”

“Estarias certo.”

342a “Ora, a medicina é deficiente? Necessita uma arte alguma virtude adicional, como os olhos necessitam a visão e os ouvidos, a audição, de forma que outra arte é necessária para a busca e concessão do que é vantajoso a elas? Possui uma arte em si mesma alguma deficiência similar, de maneira que cada arte necessita uma outra que busque sua vantagem? E necessita a arte que efetua a busca, por sua vez, uma b outra e assim ao infinito? Ou cada uma busca sua própria vantagem por si mesma? Ou não necessita nem a si mesma, nem uma outra arte para buscar o que lhe é vantajoso devido às suas próprias deficiências? Ou não há deficiência alguma ou erro algum em qualquer arte? E tampouco cabe a uma arte buscar a vantagem de qualquer outra coisa, exceto a de seu próprio objeto? E se consideramos ser a arte ela mesma correta, está isenta seja de falhas, seja de impurezas enquanto for integral e precisamente a arte que é. Julga isso com a precisão de linguagem que mencionaste. É assim ou não?”

“Parece ser assim.”

c “Então a medicina não busca sua própria vantagem, mas a vantagem do corpo.”

“Sim”, ele disse.

“E a criação de cavalos não visa sua própria vantagem, mas aquela dos cavalos; nenhuma outra arte, com efeito, visa a sua própria vantagem – já que não tem necessidades adicionais –, salvo a vantagem daquilo de que é a arte.”

“É o que parece.”

“Mas, certamente Trasímaco, as artes governam e são mais fortes do que as coisas que constituem seus objetos.”

Ele o admitiu também, ainda que com muita relutância.

“Portanto, nenhum tipo de conhecimento visa ou ordena o que é d vantajoso a ele próprio, mas sim o que é vantajoso [ao seu objeto], que é mais fraco e está submetido a ele.”

Tentou contestar essa conclusão, mas acabou por aceitá-la. Depois que assentiu, eu disse: “Então, com certeza, nenhum médico, enquanto na qualidade de médico, visa ou ordena o que é vantajoso a ele próprio, mas sim o que é vantajoso ao seu paciente. Concordamos que um médico, no sentido preciso da palavra, é quem controla os corpos e não uma pessoa que ganha dinheiro. Não concordamos?”

“Sim.”

“Assim, um piloto de navio no sentido preciso da expressão é um comandante de marinheiros e não um marinheiro?”

e “Foi o que concordamos.”

“Não se infere disso que um piloto ou comandante de navio não visará ao que é vantajoso a si próprio, mas ao que é vantajoso aos marinheiros por ele comandados?”

Ele concordou relutantemente.

“Portanto, Trasímaco, ninguém em qualquer posição de comando, enquanto governante, visa ou ordena o que é vantajoso a si mesmo, mas o que é vantajoso aos seus governados, os quais são o objeto de sua arte. É daqueles que estão submetidos ao seu governo e do que é vantajoso e apropriado para eles que ele cuida, e tudo que ele diz e faz, o diz e faz a favor deles.”

Quando atingimos esse ponto da discussão, em que para todos 343a ficou claro que *sua definição de justiça fora invertida*,[35] *ao invés de responder*,[36] Trasímaco perguntou: “Diz-me, Sócrates, tens ainda uma *ama de leite*[37]?”.

“O que queres dizer? Por que não respondes em lugar de me fazer tais perguntas?”

“Porque ela está te deixando andar por aí com coriza sem limpar o nariz

quando precisa fazê-lo! Afinal, ela sequer te ensinou a respeito da diferença entre ovelhas e pastores."

"E o que é que eu exatamente não sei [a respeito]?"

b "Pensas que pastores e vaqueiros visam o benefício de suas ovelhas e de seu gado, os engordam e deles cuidam objetivando algo além *do benefício de seus senhores e o deles próprios*.[38] Ademais, crês que os governantes dos Estados – quero dizer, governantes *reais* – pensam a respeito de seus governados diferentemente dos pastores em relação às suas ovelhas, e que noite e dia se ocupam em considerar algo distinto c de suas próprias vantagens. Estás tão longe da compreensão no que toca ao justo e ao que é a justiça, ao injusto e ao que é a injustiça, que não compreendes que a justiça é realmente o bem de uma outra pessoa,[39] a vantagem do mais forte e do governante e a desvantagem daquele que obedece e serve. A injustiça é o oposto e governa os verdadeiramente simples e justos, e assim sendo governados realizam o que é vantajoso ao mais forte, tornando feliz aquele a quem servem, mas a si mesmos d de modo algum. Deves encarar a matéria da seguinte maneira, meu ingênuo Sócrates: um homem justo sempre obtém menos do que um injusto. Para começar, nos contratos mútuos, jamais constatarás, uma vez encerradas as sociedades, que um sócio justo ficou com mais do que um sócio injusto, ficando invariavelmente com menos. Em seguida, nos assuntos concernentes ao Estado, quando se trata de pagar tributos, no que se refere a uma idêntica propriedade, o homem justo paga mais e o injusto, menos; entretanto, quando o Estado se põe a distribuir a e riqueza, o justo nada obtém, ao passo que o injusto se locupleta. Finalmente, quando cada um deles ocupa uma posição administrativa em um cargo público, um indivíduo justo, mesmo que não seja penalizado de outras formas, acaba por ver seus negócios privados arruinados porque tem de negligenciá-los, não auferindo nenhuma vantagem dos cofres públicos *porque é justo* e sendo objeto de ódio de seus parentes e conhecidos quando se nega a fazer-lhes um favor que envolve injustiça. Em todos os aspectos ocorre o contrário com um homem injusto. E, portanto, digo agora o que disse antes: uma pessoa de grande poder 344a sobrepuja a todas as demais. Considera esse tipo de pessoa se quiseres aquilatar quão mais vantajoso é para ela ser injusta de preferência a ser justa. Entenderás isso com suma facilidade se volveres o olhar para a mais consumada injustiça, aquela que torna extremamente feliz o que a cometeu e extremamente desgraçadas as suas vítimas, que não se dispõem a cometer injustiças. Isso se chama tirania,

a qual mediante meios furtivos ou força se apropria dos bens alheios, sejam esses sagrados ou profanos, privados ou públicos – não aos poucos, mas num só golpe. Se b alguém perpetra a injustiça apenas parcialmente e é pego, é punido e se torna objeto de intensa reprovação – esses indivíduos parcialmente injustos são denominados ladrões de templos, sequestradores, gatunos, assaltantes e ladrões ordinários. Mas quando alguém, além de se apoderar dos seus bens, sequestra e escraviza os cidadãos, ao invés de receber esses nomes vergonhosos, é qualificado de feliz e bem-aventurado, c não apenas pelos próprios cidadãos, como por todos que sabem que ele cometeu a mais completa injustiça.[40] Os censores da injustiça o são porque temem não a cometer, mas sofrê-la. Assim, Sócrates, a injustiça, se for numa escala suficientemente grande, é mais forte, mais livre e mais poderosa do que a justiça. E como disse desde o começo, o justo é o que é vantajoso ao mais forte, enquanto o injusto é o que é lucrativo e vantajoso ao interesse pessoal de quem o põe em prática."[41]

d Depois de ter inundado nossos ouvidos com essa torrente de palavras como um banhista, Trasímaco quis ir embora. Mas os presentes não permitiram e o fizeram ficar para que realizasse uma exposição do que dissera. Também eu insisti para que ficasse e lhe disse: "Depois de despejar esse discurso sobre nossas cabeças, ó divino Trasímaco, e pretendes ir embora sem nos instruir adequadamente ou apurar se estás certo ou não? Ou pensas que é matéria de somenos determinar que conduta de vida na sua totalidade tornaria o viver mais digno para cada um de nós?"

"É isto que te parece que eu penso?", Trasímaco retrucou.

"Ou isto ou não te importas de modo algum conosco e não te preocupas se viveremos existências melhores ou piores devido a nossa ignorância do que dizes saber. Portanto, mostra alguma boa vontade no sentido de nos ensinar o que sabes. Não seria para ti um mau 345a investimento ser o benfeitor de um grupo tão grande quanto este. De minha parte, declaro-te que não estou convencido, nem creio que a injustiça seja mais vantajosa do que a justiça, ainda que dês a ela total espaço e não ponhas obstáculo algum ao curso que a predispõe. Supõe, meu bom homem, que haja uma pessoa injusta e supõe que possui o poder de fazer injustiças, seja através de atos furtivos ou atos francos de agressão; não obstante isso, não me persuadirá de que a injustiça é mais b vantajosa do que a justiça. Talvez alguém aqui, além de mim, experimente algo que seja idêntico ao que experimento. Assim, vai em frente e nos convence, meu caro, de que estamos errados ao atribuir maior

valor à justiça do que à injustiça no planejamento de nossas vidas.”

“E como fazê-lo se não ficaste convencido com o que acabei de dizer? Que mais posso fazer? Terei de pegar o argumento e enfiá-lo à força no interior de tua cabeça?”

“Por Zeus, não o faças! Mas para começar prende-te ao que disseste e se mudares tua posição age abertamente sem nos enganar. Percebes, Trasímaco, que tendo definido o verdadeiro médico – prosseguindo c no exame das coisas que disseste antes – não consideraste necessário depois manter a coerência e definir com precisão o verdadeiro pastor. Refletiste que, na medida em que é um pastor, ele engorda as ovelhas não tendo em vista o que é melhor para as ovelhas, mas sim um lauto banquete, como um convidado prestes a ser recepcionado numa grande festa, ou uma venda futura, como um homem de negócios ganhador de d dinheiro e não um pastor. O pastoreio com certeza concerne somente a como prover o que é melhor ao seu objeto [o rebanho], sendo ele mesmo – o pastoreio – adequadamente suprido de tudo que lhe é necessário para se conservar em sua melhor condição de sorte a não se mostrar insuficiente, de modo algum, para ser a arte do pastor. Essa é a razão por que julguei necessário para nós antes entrarmos num consenso de que todo tipo de governo, na medida de seu exercício, nada visa senão o que é o melhor em favor das coisas que governa e das quais cuida, o que é verdadeiro tanto no que tange às formas públicas de governo quanto ao que tange às formas privadas. Mas achas que aqueles que e governam os Estados – os *verdadeiros* governantes – os governam voluntariamente?”

“Por Zeus! Eu não acho… sei que é assim.”

“Mas, Trasímaco, não compreendes que em outras formas de *governo*[42] ninguém quer governar por si só assumindo todos os encargos, mas, pelo contrário, solicita remuneração, entendendo que sua atividade como governo não beneficiará a ele próprio, mas sim aos seus governados? Diz-me: não diferem todas as artes entre si pelo fato de caber uma função distinta a cada uma? Por favor, meu 346a caro, não dês uma resposta contrária ao que crês para que possamos chegar a alguma conclusão definida.”

“Sim, é o que as diferencia.”

“E cada arte nos beneficia de um modo que lhe é peculiar, não comum às outras. Por exemplo, a medicina nos proporciona saúde, a náutica nos proporciona segurança enquanto navegamos e assim por diante quanto às demais.”

“Certamente.”

“E o *ofício do assalariado*[43] não proporciona salários, uma vez b que é essa a sua função? Ou classificarias a medicina identicamente à náutica? De fato, se desejas definir as matérias com precisão, como propuseste, mesmo se alguém que é um piloto ou capitão de navio se torna saudável porque navegar faz bem à sua saúde, não classificarias, por essa razão, seu ofício ou profissão de medicina?”

“Certamente não.”

“Tampouco classificarias de medicina a atividade de assalariado mesmo que alguém se tornasse saudável enquanto ganhasse seus salários?”

“Por certo que não.”

“E nem classificarias de profissão de assalariado a medicina mesmo que alguém recebesse pagamento por exercer a arte da cura?”

c “Não.”

“Concordamos, então, que cada arte ou profissão traz seu próprio benefício particular?”

“De fato traz.”

“Então, seja qual for o benefício que todos os profissionais recebam em comum, deverá claramente resultar de sua prática conjunta de alguma arte adicional que beneficie cada um deles.”

“É o que parece.”

“E dizemos que a arte adicional em questão que beneficia os profissionais rendendo-lhes salários é o ofício do assalariado?”

Ele assentiu com relutância.

“Consequentemente, esse benefício, a saber, ganhar salários, não é d o resultado da arte particular de cada um, mas, se nos dispormos a examiná-lo *com precisão*, veremos que a medicina produz saúde enquanto o ofício de assalariado produz salários; a construção produz casas e o ofício de assalariado que a acompanha produz salários, o mesmo ocorrendo com as todas as outras artes ou profissões. Cada uma delas cumpre sua própria tarefa e beneficia seu próprio objeto. Mas, a menos que salários ou pagamentos sejam acrescentados, há algum benefício que o profissional recebe de sua arte ou profissão?”

“Aparentemente nenhum.”

e “Mas ainda assim ele produz um benefício ao trabalhar por nada?”

“Sim. Creio que ele produz.”

“Então fica claro agora, Trasímaco, que nenhuma arte, profissão ou governo produz para seu próprio benefício, mas, como estamos a dizer já há algum tempo, produz em favor de seu objeto – no caso da arte – e em favor do governado, no caso do governo, visando a vantagem do governado, ou seja, a do mais fraco e não a do mais forte. Eis por que eu disse há pouco, caro Trasímaco, que ninguém voluntariamente opta por governar e assumir os problemas de outras pessoas a 347a fim de resolvê-los, a não ser mediante o recebimento de remuneração, pois qualquer um que pretende exercer esse ofício bem jamais faz ou determina o que é melhor para si mesmo – ao menos quando age conforme é prescrito por seu ofício –, mas o que é melhor para o seu governado. Essa é a razão, segundo parece, de remunerar aquele que esteja disposto a governar, seja sob forma de dinheiro, honras ou uma punição se recusar-se.”

“O que queres dizer com isso, Sócrates?”, interferiu Gláucon. “Reconheço as duas primeiras formas de remuneração, mas não entendo a que punição te referes e como podes qualificá-la de *remuneração*.”

“Assim sendo,” eu disse, “não entendes a forma de pagamento das pessoas mais excelentes, aquela forma que estimula os mais decentes b a governar quando estão totalmente dispostos a fazê-lo. Não sabes que *o amor pelas honras e o amor pelo dinheiro*[44] são censuráveis e com acerto?”

“Sei.”

“É por isso que bons indivíduos”, eu disse, “não se mostrarão desejosos de governar por dinheiro ou honras. Não querem receber remuneração abertamente pela tarefa de governar porque serão chamados de mercenários, nem recebê-la secretamente pela sua atividade e serem c chamados de ladrões. Tampouco governarão pelas honras porque não ambicionam honras. Assim, alguma compulsão ou punição é preciso ser empregada para constrangê-los a governar e, talvez, seja por isso que se julga vergonhoso procurar a atividade de governo antes de ser compelido a ela. Ora, a maior punição no caso de alguém que não deseja governar é ser governado por alguém pior do que ele próprio. E me parece que é o receio disso que leva os indivíduos decentes a governarem nas ocasiões em que o fazem. E encaram o governo não d como algo bom ou algo a ser desfrutado, porém como algo *necessário*,[45] uma vez que não pode ser confiado a alguém melhor ou sequer da mesma excelência deles mesmos. Numa cidade de *homens bons*,[46] se viesse a existir, os cidadãos contenderiam ansiosamente para *não* governarem como o fazem agora para governar. Nesse Estado ficaria absolutamente claro

que todo aquele que é realmente um autêntico governante naturalmente não visa a sua própria vantagem, mas sim a dos seus governados.[47] E todos, cientes disso, prefeririam ser beneficiados por outros do que assumir o aborrecimento de beneficiá-los. Diante disso, só me resta discordar terminantemente de Trasímaco de que e a justiça é a vantagem do mais forte – questão que voltaremos a examinar em outra oportunidade. O que Trasímaco está agora dizendo, ou seja, que a vida de um indivíduo injusto é melhor do que a de um justo, parece ser algo sumamente mais importante. Que existência escolherias, Gláucon? E qual dos nossos pontos de vista consideras mais verdadeiro?"

"Acho, sem dúvida, que a vida de uma pessoa justa é mais proveitosa."

348a "Ouviste todas as coisas boas indicadas por Trasímaco há pouco que fazem parte da vida de injustiça?"

"Ouvi, mas não me convenceram."

"Sendo assim, desejarias que o persuadíssemos, se formos capazes de descobrir como fazê-lo, que o que diz não é verdadeiro?"

"É claro que desejaria."

"Se lhe fizermos oposição com um discurso paralelo indicando as bênçãos da vida justa e ele, então, replicar e replicarmos, por nossa vez, teremos de computar e avaliar as boas coisas mencionadas dos dois b lados, e teríamos de contar com um júri para decidir o caso. Mas se, por outro lado, investigarmos a questão, como temos feito, procurando um consenso mútuo, poderemos ser nós mesmos *júri e advogados*[48] ao mesmo tempo."

"Certamente."

"Qual dos métodos preferes?"

"O segundo."

"Bem, Trasímaco", eu disse, "retoma o começo e nos responde. Dizes que a completa injustiça é mais vantajosa do que a completa justiça?"

c "Por certo que disse e também disse a ti por quê."

"Bem, elucida-nos quanto a como te expressarias a respeito. Qualificarias uma delas como virtude enquanto a outra como vício?"

"Claro que sim."

"Ou seja, qualificas a justiça de virtude e a injustiça de vício?"

"Isso é bastante improvável, uma vez que afirmo que a injustiça é vantajosa e a justiça não."

"Então, o que queres dizer exatamente?"

“O oposto”, respondeu.

“Que a justiça é um vício?”

“Não, apenas uma *generosa candidez*.”[49]

d “Então qualificas a injustiça como vileza?”

“Não. Qualifico a injustiça como bom discernimento.”

“Consequentemente, Trasímaco, consideras as pessoas injustas como sendo inteligentes e boas?”

“Sim, as que são completamente injustas, capazes de submeter Estados e comunidades humanas inteiras ao seu poder. Talvez penses que me refiro aos que se apropriam das bolsas. Ainda que tais crimes sejam também vantajosos e lucrativos se não descobertos, não são dignos de menção se confrontados com o que estou falando.”

e “Não deixo de perceber o que queres dizer. Mas o que me espanta é incluires a injustiça no elenco da virtude e da sabedoria e a justiça naquele dos seus opostos.”

“Decerto que incluo.”

“Isso que propões, meu amigo, é extremado e não é fácil agora saber o que dizer. Se houvesses declarado que a injustiça é mais vantajosa, mas tivesses concordado que é um vício ou uma desonra, como fazem alguns outros,[50] poderíamos ter discutido a matéria *com base nos princípios convencionais*.[51] Mas agora, obviamente, dirás que a injustiça é excelente e poderosa e atribuirás a ela todas as qualidades 349a que costumamos atribuir à justiça, uma vez que ousas incluí-la no rol da virtude e da sabedoria.”

“Atuaste como o mais genuíno profeta”, ele disse.

“Contudo, não devemos[52] renunciar a prosseguir a discussão enquanto eu puder admitir que estás dizendo o que pensas. E acredito que não estás gracejando agora, Trasímaco, mas dizes o que pensas ser a verdade.”

“Que diferença faz para ti se *eu* o penso ou não? Afinal o que cabe a ti é contestar meu argumento.”

“De fato, não faz diferença. Mas tenta responder esta outra b pergunta: pensas que um indivíduo justo deseja superar um outro indivíduo justo?”

“De forma alguma, porque nesse caso não seria o polido e ingênuo que é.”

“E ele superaria quem realizasse uma ação justa?”

“Não, nem sequer isso desejaria fazer.”

“E reivindica o merecimento de superar uma pessoa injusta, acreditando

ser justo para ele fazê-lo, ou não?”

“Ele desejaria superá-la e se acharia no direito de fazê-lo, mas não teria capacidade para isso.”

“Não é o que perguntei. Indaguei se uma pessoa justa deseja c superar uma pessoa injusta mas não uma justa, pensando ser isso o que ela merece.”

“Deseja.”

“E quanto a um indivíduo injusto? Afirma ele que merece ou lhe cabe superar uma pessoa justa ou alguém que realiza uma ação justa?”

“E como não? Ele julga que merece sobrepujar a todos.”

“Então um indivíduo injusto também sobrepujará um outro *injusto* ou alguém que realiza uma ação *injusta* e se empenhará em extrair o máximo que possa de todos?”

“É o que ele fará.”

“Por conseguinte, formulemos isso assim: um indivíduo justo não supera alguém igual a si, mas alguém diferente dele, ao passo que um injusto d supera tanto alguém igual a si quanto alguém que é diferente dele.”

“Muito bem formulado.”

“Uma pessoa injusta é inteligente e boa, enquanto uma pessoa justa não é nem uma coisa nem outra.”

“Isso também está bem formulado.”

“Segue-se, portanto, que um indivíduo injusto se assemelha ao indivíduo inteligente e bom, ao passo que o justo não se assemelha.”

“Está claro que é assim. Como poderia o injusto deixar de ser semelhante a tal indivíduo se possui as qualidades desse, ao passo que o outro não se assemelha ao indivíduo inteligente e bom?”

“Ótimo. Então cada um deles possui as qualidades dos indivíduos aos quais se assemelham?”

“É evidente.”

e “Muito bem, Trasímaco. Qualificas uma determinada pessoa de músico e uma outra de não músico?”

“Qualifico.”

“E qual delas exibe inteligência musical e qual não exibe?”

“É óbvio que o músico detém inteligência musical, enquanto quem não é músico não é inteligente em matéria de música.”

“E as coisas nas quais ele é inteligente ele também é bom e as coisas nas

quais ele não é inteligente ele é mau?”

“Sim.”

“E o mesmo vale no tocante a um médico?”

“Sim.”

“Achas, meu amigo, que um músico ao afinar sua lira e ao tensionar e afrouxar as cordas deseja superar um outro músico, na opinião de que isso lhe cabe?”

“Não acho.”

“Mas ele desejará sobrepujar alguém que não é músico?”

“Necessariamente.”

“E quanto a um médico? Deseja ele, ao prescrever uma dieta 350a alimentar e líquida, superar um outro médico ou alguém que realiza um tratamento médico?”

“Seguramente não.”

“Mas desejará sobrepujar alguém que não é médico?”

“Sim.”

“Em qualquer espécie de conhecimento ou ignorância, achas que uma pessoa que detém conhecimento tentaria intencionalmente superar outras pessoas detentoras de conhecimento ou dizer algo melhor ou diferente do que elas dizem, e não fazer ou dizer precisamente o mesmo que aquelas pessoas que lhe assemelham?”

“Bem, talvez seja necessariamente como dizes.”

“E quanto à b pessoa ignorante? Não deseja ela sobrepujar tanto uma pessoa possuidora de conhecimento quanto uma pessoa ignorante?”

“Provavelmente.”

“E uma pessoa possuidora de conhecimento é sábia?”

“Admito que sim.”

“*E um indivíduo sábio é bom*?”[53]

“Concordo que sim.”

“Por conseguinte, uma pessoa boa e sábia não deseja sobrepujar aqueles que lhe são semelhantes, mas aqueles que são diferentes dela e o seu oposto.”

“É o que parece.”

“Mas uma pessoa má e ignorante deseja sobrepujar tanto os que lhe são semelhantes quanto os que lhe são contrários.”

“Parece ser assim.”

“Bem, Trasímaco, conviemos que um indivíduo injusto tenta superar os que se lhe assemelham e os que não lhe assemelham. Não foi o que afirmaste?”

“Foi.”

c “E que um indivíduo justo não superará aqueles que lhe são semelhantes, mas somente aqueles que dele diferem.”

“Sim.”

“Portanto, um indivíduo justo se assemelha a um indivíduo sábio e bom e um injusto se assemelha a um indivíduo mau e ignorante.”

“É o que parece provável.”

“Ademais, concordamos que cada um deles detém as qualidades daquele a que se assemelha.”

“De fato, concordamos.”

“*Portanto o indivíduo justo passou a ser bom e sábio e o injusto, ignorante e mau*.”[54]

Trasímaco concordou com tudo isso, não tão facilmente como o d narro agora, mas com relutância e visível esforço, perturbação e – como estávamos no verão – com tal quantidade de suor que era espantoso observá-lo. E então vi algo que jamais vira antes: Trasímaco enrubescendo.[55] Mas, de qualquer forma, depois de obtermos o consenso de que a justiça é virtude e sabedoria e que a injustiça é vício e ignorância, eu disse: “Bem, tenhamos isso como estabelecido. Porém, dissemos também que a injustiça é poderosa ou não te recordas disso, Trasímaco?”

“Recordo-me, mas não estou satisfeito com o que estás agora a dizer. Poderia proferir um discurso em torno disso; porém, se o fizesse, estou ciente de que me acusarias de estar recorrendo à oratória, e a um *discurso lisonjeador dos ouvintes visando a conquistar o favor desses*.[56] Assim, ou me permites falar ou se quiseres fazer perguntas vai em frente e eu responderei ‘Tudo bem’ e assentirei ou discordarei mediante um meneio de cabeça, como agimos com as velhas que contam suas histórias.”

“Não faças tal coisa, que seria contrária ao que tu próprio crês”, observei.

“Responderei para agradar-te, uma vez que não me concederás liberdade de expressão. O que mais queres?”

“Nada, por Zeus! Mas se isso é o que te dispões a fazer, vai adiante. Farei minhas perguntas.”[57]

“Prossegue com tuas perguntas.”

351a “Perguntarei o que perguntei antes”, eu disse, “de modo a podermos continuar nossa discussão em torno da justiça e da injustiça ordenadamente, pois com certeza foi asseverado que a injustiça é *mais poderosa e mais vigorosa*[58] do que a justiça. Mas agora, se reconhecemos que a justiça é realmente sabedoria e virtude, será facilmente demonstrado que é mais vigorosa do que a injustiça, posto que esta é idêntica à ignorância – algo que ninguém poderia agora negar. Entretanto, não b desejo formular esse ponto de maneira tão categórica, Trasímaco, mas examiná-lo de uma certa forma. Dirias – suponho – que um Estado poderia ser injusto e tentar *escravizar*[59] outros Estados injustamente, chegando a escravizá-los e manter muitos deles submetidos.”

“[Por certo que diria, já que] é aquilo que o melhor Estado executaria prioritariamente, o Estado cuja injustiça é a mais completa.”

“Entendo que é essa a tua posição, mas o ponto que desejo perscrutar é o seguinte: o Estado que se torna mais poderoso do que outro obtém esse poder sem justiça ou necessita recorrer à justiça?”

c “Se o que disseste há pouco é válido e a justiça é sabedoria, ele necessitará recorrer à justiça, mas se as coisas forem como eu indiquei, necessitará recorrer à injustiça.”

“Estou impressionado, Trasímaco, que já não te limitas a dar aprovação ou não mediante um aceno, como também dás excelentes respostas.”

“Isso é porque procuro agradar-te.”

“Nesse sentido, teu desempenho também é bom. Assim, agrada-me mais respondendo-me o seguinte: achas que um Estado, um exército, um bando de assaltantes ou ladrões ou qualquer outra associação que empreendesse uma ação injusta de interesse comum seria capaz de ter êxito se os integrantes dessas associações fossem injustos entre si?”

d “Certamente não.”

“Mas se tais integrantes não fossem injustos entre si seu êxito seria mais provável?”

“Certamente.”

“Quer dizer, Trasímaco, que a injustiça produz *cisões*,[60] ódio e conflitos entre eles, ao passo que a justiça produz unidade de pensamento e amizade voltadas para um propósito comum. É isso?”

“*Que o seja*,” *respondeu*, “*de modo a não discordar de ti*.”[61]

“Continuas excelente nesse sentido, meu amigo, e assim sendo responde-

me: se o efeito produzido pela injustiça é ódio em todo lugar em que ela impera, deveremos concluir que quando se faz presente, quer entre homens livres, quer entre escravos, não os fará se odiarem mutuamente, se lançarem numa guerra civil e os impossibilitar de e atingir qualquer propósito comum?"

"Por certo [que deveremos concluí-lo]."

"E se fizer-se presente entre duas pessoas? Não entrarão elas em desentendimento, não se odiarão tornando-se inimigas entre si e das pessoas justas?"

"É assim que agirão."

"E a injustiça, ó homem admirável, perde seu poder quando se faz presente no âmbito de um único indivíduo, ou seu poder se mantém intacto?"

"Digamos que se mantém intacto."

"Parece, então, que a injustiça detém o poder *primeiramente* de tornar – seja onde for que esteja presente –, num Estado, família, exército ou qualquer outro grupo, esses grupos incapazes de atingir qualquer 352a coisa como uma unidade devido às guerras civis e dissensões criadas por ela e, em segundo lugar, torna essa unidade inimiga de si mesma e daquilo que é em todos os aspectos o seu oposto, ou seja, a justiça. Não é assim?"

"Certamente."

"E mesmo num indivíduo isolado produz, devido à sua natureza, o mesmíssimo efeito. Em primeiro lugar, o torna incapaz de atingir qualquer coisa porque se encontra em uma cisão e desarmonia consigo mesmo; em segundo lugar, faz dele o próprio inimigo de si mesmo, bem como aquele das pessoas justas. Não é o que ocorre?"

"Sim."

"E os deuses, meu amigo? São também justos?"

"Que se admita que sim."

b "Consequentemente, uma pessoa injusta será também inimiga dos deuses, Trasímaco, ao passo que uma justa será amiga!"

"*Goza o teu festim de palavras!*", *ele disse*. "*Ousa, pois não me oporei a ti, de modo que os presentes não me odeiem*."[62]

"Completa meu festim, então, prosseguindo com tuas respostas, como fizeste até agora. Demonstramos que pessoas justas são mais sábias, melhores e mais capazes de agir, enquanto as injustas não são sequer capazes de agir conjuntamente, pois quando nos referimos a c uma vigorosa associação de homens injustos na realização de alguma coisa, o que dizemos não é

inteiramente verdadeiro; com efeito, se houvessem sido completamente injustos teriam se atacado entre si. Está claro que alguma forma de justiça deve ter estado presente entre eles que, ao menos, os impediu de cometer injustiças mútuas quando as cometiam contra os outros. E foi isso que os capacitou a realizar o que realizaram. Quando principiaram a cometer atos injustos, estavam apenas *parcialmente corrompidos*[63] por sua injustiça, uma vez que aqueles que são *integralmente maus*[64] e completamente injustos são totalmente incapazes de qualquer realização. Essas d são as coisas que entendo como válidas e não aquelas que sustentaste inicialmente. Cabe-nos investigar agora, conforme nos propomos posteriormente, se indivíduos justos também vivem melhor e se são mais felizes do que os indivíduos injustos. Parece-me que já está claro que assim é, mas é preciso que aprofundemos essa questão, visto que não se trata de um tópico prosaico, mas [pura e simplesmente] da maneira segundo a qual devemos viver."

"Vai em frente e aprofunda a questão."

"Eu o farei. Diz-me: achas que há algo a que podemos chamar de *função de um cavalo*[65]?"

e "Acho."

"E definirias a função de um cavalo ou de qualquer outra coisa como aquilo que se é capaz de fazer exclusivamente graças a ela ou da melhor forma com ela?"

"Não compreendo."

"Deixa-me exprimi-lo assim: é possível enxergar com qualquer outra coisa além de o fazermos com os olhos?"

"É claro que não."

"Ou ouvir com qualquer outra coisa exceto com os ouvidos?"

"De modo algum."

"Consequentemente, estaremos nos expressando apropriadamente ao afirmar que a visão e a audição são [respectivamente] suas funções?"

"Certamente."

"E quanto a isto: é possível usar um facão, um bisturi ou muitos 353a outros instrumentos para podar os ramos de uma videira?"

"Não há dúvida que sim."

"Mas poderias executar um trabalho superior com um podão concebido para essa finalidade."

"É verdade."

“Então deveríamos presumir que a poda é a função do podão?”

“Deveríamos.”

“Bem, agora estás em condição de compreender o que eu perguntei há pouco quando indaguei se a função de cada coisa é aquilo que ela exclusivamente é capaz de fazer ou o que faz melhor do que qualquer outra coisa.”

b “Compreendo realmente e concordo que a função de qualquer coisa é isso.”

“Ótimo. Concordas também que existe uma *virtude*[66] específica de todas as coisas para as quais é atribuída uma função específica? Voltemos aos mesmos exemplos anteriores: dissemos que os olhos têm uma certa função?”

“Têm.”

“E, portanto, existe também uma virtude ou excelência dos olhos?”

“Existe.”

“E os ouvidos têm uma função?”

“Sim.”

“De modo que há, igualmente, uma virtude dos ouvidos?”

“Há.”

“E com todas as outras coisas ocorre o mesmo?”

“Ocorre.”

c “E poderiam os olhos desempenhar bem sua função se lhe faltassem sua virtude específica, havendo no seu lugar uma deficiência?”

“E como poderiam?… Talvez queiras dizer cegueira no lugar de visão.”

“Qualquer virtude que possa ser, pois não indago agora sobre isso, mas se toda coisa que possui uma função a desempenha bem por meio de sua própria virtude específica e mal por meio da deficiência que lhe é peculiar.”

“Podes, com certeza, ter isso como verdadeiro.”

“Assim, os ouvidos inclusive, privados de sua própria virtude, cumprem mal sua função?”

“Certamente.”

d “E o mesmo se poderia afirmar acerca de tudo o mais.”

“É o que me parece.”

“Então passa a considerar o seguinte: há alguma função da alma que não poderias desempenhar por meio de qualquer outra coisa, digamos a administração, o governo, a deliberação e coisas similares? Existe alguma

coisa além de uma alma a que poderias acertadamente atribuir tudo isso e afirmar que é sua função específica?”

“Não, nenhuma outra coisa.”

“E quanto à vida? Não é uma função da alma?”

“Com toda a certeza.”[67]

“E não dizemos também que existe uma virtude da alma?”

“*Dizemos*.”[68]

e “Então uma alma desempenhará sempre bem sua função, Trasímaco, se for privada de sua própria virtude específica, ou é isso impossível?”

“É impossível.”

“É de se concluir disso necessariamente que uma alma má governará e administrará mal as coisas enquanto uma alma boa se sairá bem em tudo isso.”

“Necessariamente.”

“Bem, concordamos que a justiça é uma virtude da alma e a injustiça o seu vício ou deficiência?”

“Concordamos.”

“*Então se conclui que uma alma justa e um homem justo viverão bem, ao passo que o injusto viverá mal*.”[69]

“É o que parece, de acordo com tua argumentação.”

“E todos que vivem bem são bem-aventurados e felizes, enquanto 354a todos que não vivem bem se encontram na situação inversa.”

“É claro.”

“E, portanto, a pessoa justa é feliz e a injusta é infeliz.”

“Que assim seja.”

“É de se pensar que a ninguém interessa ser infeliz, mas sim feliz.”

“É claro.”

“Portanto, ó caro Trasímaco, a injustiça jamais é mais vantajosa do que a justiça.”

“Que seja este, Sócrates, o teu banquete nas festividades de Bêndis.”

“Oferecidos por ti, Trasímaco, depois de te tornares gentil e deixares de me tratar asperamente. Entretanto, não houve um bom banquete b para mim, isso por culpa minha e não tua. Parece que me conduzi como um glutão, apoderando-me de cada prato disponível e pondo-me a prová-lo antes de ter propriamente saboreado o anterior. Antes de descobrir a resposta para nossa

primeira indagação acerca do que é a justiça, deixei de lado essa questão e pus-me a investigar se é uma espécie de vício e ignorância ou uma espécie de sabedoria e virtude. Então surgiu uma discussão a respeito de ser a injustiça mais vantajosa do que a justiça e não pude evitar o abandono da discussão anterior para dedicar-me a essa outra. *Consequentemente, o presente resultado do diálogo para mim é que nada sei*,[70] pois se não sei o que é a justiça, dificilmente saberei se é ela uma espécie de virtude ou não e se uma pessoa que a possui é feliz ou infeliz.”

LIVRO SEGUNDO

357a Ao dizer tal coisa julguei ter a discussão por encerrada, mas acabou por revelar-se como meramente um prelúdio. Gláucon, com efeito, exibiu sua bravura costumeira também nessa oportunidade e recusou-se a aceitar a escapada de Trasímaco.

"Sócrates", ele disse, "é teu desejo ter-nos *aparentemente* persuadido que é melhor em todos os aspectos ser justo do que injusto, ou é b teu desejo *verdadeiramente*[71] convencer-nos disso?"

"Verdadeiramente", respondi, "se a mim couber a escolha."

"Bem, nesse caso não estás fazendo o que desejas. Diz-me: achas que há uma espécie de bem que acolheríamos não porque desejamos os seus produtos, mas por ele mesmo – a *alegria*, por exemplo e todos os prazeres inócuos que nada produzem além da alegria de experimentá-los?"

"Certamente", respondi. "Acho que há tais coisas."

"E há uma espécie de bem que apreciamos tanto por ele mesmo c quanto por seus efeitos… digamos *saber*, *ver* e *estar com saúde*? Suponho que acolhemos essas coisas por ambos os motivos."

"Sim."

"E distingues também uma terceira espécie de bem, tais como o treinamento físico, o tratamento médico em caso de doença, a própria medicina e outros meios de ganhar dinheiro? Diríamos que são laboriosas, porém benéficas a nós, e não as acolhemos por elas mesmas, d mas pelas recompensas e outros produtos que delas advêm."

"Há, de fato, também essa terceira espécie. Mas o que tem ela a ver?"

"Bem, onde enquadras a justiça?"

358a "Eu a situo entre os bens mais excelentes,", eu disse, "como algo a ser amado por aquele que será abençoado com a felicidade, tanto devido à própria justiça quanto devido aos seus efeitos."

"Essa não é a opinião da maioria das pessoas", ele disse. "Diriam que a justiça está na lista da espécie laboriosa e deve ser praticada em função das

recompensas e popularidade que resultam de uma reputação de justo, mas que deve ser evitada por si mesma como algo penoso."

"Não desconheço que é essa a opinião geral. Trasímaco criticou a justiça nesses termos há pouco e louvou a injustiça, mas parece que aprendo devagar."

b "Ora, então, escuta-me também e verifica se és da mesma opinião, *pois me parece que Trasímaco desistiu antes que devia, fascinado por ti como se fosses uma serpente*.[72] Mas não me sinto satisfeito ainda com as demonstrações de um lado e outro. Desejo ouvir o que são a justiça e a injustiça e qual o poder e efeito que possuem por si próprias na esfera da alma, mas de sorte a desconsiderar suas recompensas e resultados. Assim, se concedes teu assentimento, renovarei o c argumento de Trasímaco, começando por indicar o que é a justiça e qual é sua origem segundo a julgam as pessoas; num segundo momento, argumentarei que todos os que a praticam o fazem involuntariamente, na qualidade de algo necessário e não na qualidade de algo bom; num terceiro momento, argumentarei que não lhes faltam bases plausíveis para agir como agem, pois a vida de um indivíduo injusto é, dizem elas, muito melhor do que aquela de um indivíduo justo.

Não que eu, Sócrates, pessoalmente creia nisso. Porém sinto-me perplexo e meus ouvidos estão atordoados com os argumentos de Trasímaco e de inúmeros outros. Mas jamais ouvi até hoje alguém que d defendesse a justiça da forma que gostaria de ouvir, provando que é superior à injustiça. O que gostaria de ouvir seria um encômio à justiça como se proferido por *ela própria*, e acho bastante provável que ouvirei isso de ti. Portanto, discursarei extensivamente em louvor da vida injusta e o fazendo indicarei a ti a forma na qual desejo ouvir-te na denúncia da injustiça e no louvor da justiça. Mas me transmite [antes de qualquer outra coisa] se queres que eu realize tal coisa ou não."

"Quero-o mais do que qualquer outra coisa. Com efeito, haveria outro tema cuja discussão assídua trouxesse maior júbilo a um homem de algum entendimento?"

e "Excelente. Principiemos com o primeiro tópico indicado por mim, a saber, o que é a justiça e qual é sua origem.

Dizem que cometer injustiça é naturalmente bom e sofrê-la naturalmente mau, mas que o mal de sofrer injustiça excede a tal ponto o bem de cometê-la que aqueles que a cometeram e sofreram, tendo experimentado as duas posições, quando [afinal] lhes falta a capacidade 359a de cometê-la e de se

esquivarem de sofrê-la, decidem ser vantajoso estabelecer um acordo mútuo e comum de não a cometer nem a sofrer. Daí o surgimento de leis e contratos e o que a lei determina classificam como *justo* e *lícito*. Isso, de acordo com eles, constitui a origem e a essência da justiça. É o meio-termo entre o melhor e o pior: o melhor é perpetrar injustiça sem ser punido; o pior é sofrê-la sem ser capaz de vingar-se. A justiça é um ponto mediano desses dois extremos. As pessoas a estimam não como um bem, mas porque são demasiado b fracas para cometer injustiça com impunidade. Aquele, todavia, que possui o poder de cometê-la e é um homem autêntico, não celebraria nenhum acordo para não cometer injustiça a fim de não a sofrer. Para ele isso seria loucura. Conforme tal teoria, Sócrates, eis, portanto, aí a natureza da justiça e sua origem.[73]

Pode-se perceber com suma clareza que os que praticam a justiça o c fazem involuntariamente e porque carecem da capacidade de cometer injustiça se teoricamente concedermos a um indivíduo justo e a um injusto *liberdade*[74] de fazer o que quiserem. Podemos, então, seguir ambos e verificar ao que conduzem os seus desejos. E surpreenderemos a pessoa justa trilhando a mesma estrada da injusta. A razão disso é o desejo de superar os outros e conquistar mais e mais, que é o que todos naturalmente perseguem como o bem; entretanto, a natureza é induzida compulsoriamente pela lei à perversão de tratar a igualdade com respeito.

A liberdade a que me referi ocorreria com extrema facilidade se ambos tivessem o poder que, dizem, possuía o ancestral de Giges, o d lídio. Narra a história que ele era um pastor a serviço do soberano da Lídia. Houve uma tempestade torrencial, um terremoto fendeu o solo e criou um abismo no lugar no qual ele cuidava de seu rebanho. Ao contemplá-lo – contam – ficou perplexo mas adentrou o abismo, onde se deparou com muitas maravilhas – prossegue a narrativa –, *inclusive um cavalo oco de bronze*,[75] no qual havia aberturas semelhantes a janelas pelas quais ele espiou, vendo no interior um *cadáver*[76], que e parecia ter proporções superiores às de uma pessoa; o corpo estava nu e havia um *anel de ouro*[77] em um dos dedos de uma das mãos. Ele apoderou-se do anel e saiu dali. Usou o anel na costumeira reunião mensal dos pastores na qual eram feitos os relatórios a respeito do estado dos rebanhos a serem entregues ao rei. E enquanto estava sentado aconteceu de dirigir o engaste do anel para si mesmo, rumo 360a à palma de sua mão. Ao fazê-lo tornou-se *invisível*[78] para os que estavam sentados próximos de si e eles continuaram a falar como se ele tivesse ido embora. Em pasmo, ele

voltou a tocar o anel e virando o engaste para o exterior tornou-se *visível*.[79] Testou o anel visando a confirmar se realmente possuía aquele poder – e [não restava dúvida de que] possuía: virando o engaste para o interior da mão tornava-se invisível; virando-o de novo para a posição normal, recuperava a visibilidade. Compreendendo-o, logo conseguiu tornar-se um dos mensageiros que levavam os relatórios ao rei. E quando chegou ao b palácio seduziu a esposa dele, e com a ajuda dela atacou-o, matou-o e se apossou do reino.

Suponhamos, então, que dispuséssemos de dois anéis desse tipo e um deles fosse usado por um indivíduo justo e o outro por um injusto. Nessas circunstâncias, parece que ninguém seria tão *incorruptível*[80] a ponto de continuar na senda da justiça e manter suas mãos longe das propriedades alheias, quando poderia apanhar impunemente tudo o que desejasse no mercado, entrar nas casas das pessoas e deitar-se c com quem lhe aprouvesse, matar ou soltar da prisão quem quisesse *e realizar as outras ações como alguém igual a um deus entre os seres humanos*.[81] E, assim, as ações de um justo não difeririam em nada daquelas do outro e ambos trilhariam o mesmo caminho. Isso – alguns diriam – seria uma grande prova de que ninguém jamais é justo voluntariamente, mas somente quando forçado a sê-lo, acreditando que a justiça não é seu bem pessoal, porquanto todo indivíduo, quando se supõe detentor do poder de fazer injustiças, as faz. Com efeito, todo homem crê realmente que a injustiça é muito mais vantajosa para si d mesmo do que a justiça como qualquer proponente dessa teoria dirá, e dirá que está certo, pois alguém que não quisesse cometer injustiça, dispondo de liberdade para cometê-la e que não tocasse a propriedade alheia, seria tido como sumamente desprezível e estúpido por todos os que estivessem a par da situação – embora, em público o elogiassem, ludibriando-se reciprocamente por medo de sofrer injustiça. E isso é o bastante para este tópico.

Quanto à escolha entre as vidas que constituem o objeto de nossa e discussão, estaremos capacitados a efetuar um correto julgamento apenas se separarmos o mais justo do mais injusto; caso contrário, não poderemos fazê-lo. E como fazermos a separação? Não subtrairemos nada da injustiça de um indivíduo injusto e nada da justiça de um justo, mas encararemos cada uma como completa em seu próprio estilo de vida. Primeiramente, em decorrência disso, teremos de supor que uma pessoa injusta agirá como agem profissionais inteligentes. Um piloto ou médico de primeira categoria, por exemplo, conhece a diferença entre as possibilidades e impossibilidades de

sua respectiva 361a arte, tentando as primeiras e esquecendo as segundas. E no caso de cometer algum deslize, é capaz de corrigir as coisas. Da mesma forma, as tentativas acertadas de um indivíduo injusto na injustiça devem se conservar não descobertas se ele se dispor a ser completamente injusto. É de se supor que aquele que se deixar ser apanhado é um inepto, *pois o auge da injustiça é fazer-se passar por justiça sem o ser*.[82] E a nosso indivíduo completamente injusto deve ser atribuída completa injustiça, nada se permitindo que lhe seja subtraído. Temos de admitir que, embora cometendo a máxima injustiça, granjeou para si a máxima reputação de justo. Caso ele incorra em algum erro, terá de ser capaz b de retificá-lo. Se algum de seus atos injustos vier à luz, terá de estar capacitado a discursar persuasivamente ou usar a força; se a força for necessária, terá de contar com o auxílio da coragem e do vigor, dos amigos e da riqueza.

Tendo concebido essa pessoa, é exigido agora de nossa teoria que coloque ao seu lado o indivíduo justo, o qual é um homem simples e c nobre e que, como nas palavras de Ésquilo,[83] não quer que acreditem ser ele bom, mas quer ser bom. Temos de despojá-lo de sua reputação, pois uma reputação de justo lhe traria honras e recompensas, de modo que não ficaria claro se ele é justo pela própria justiça ou se por elas. Teremos de despojá-lo de tudo exceto da justiça, tornando sua situação o oposto daquela de um indivíduo injusto. Embora ele não faça injustiça alguma, deve ter máxima reputação de injusto, de sorte que possa ser testado rigorosamente no tocante à justiça e sua situação não seja d amenizada pela má reputação e os efeitos dessa. Que permaneça assim inalteravelmente até sua morte, ou seja, *justo*, porém durante sua vida inteira com a reputação de *injusto*. Dessa forma, ambos atingirão os extremos, um da justiça e o outro da injustiça, e estaremos capacitados a julgar qual deles é mais feliz.”

“*Bravo*, meu caro Gláucon!”, exclamei, “com que vigor poliste cada um dos teus dois homens para nossa disputa, tal como o farias com um par de estátuas!”

“Faço o melhor que posso”, ele respondeu. “E sendo ambos como os descrevi não deveria ser difícil completar o relato do tipo de vida que espera cada um deles. Portanto, isso deve ser feito. E se o meu e discurso, Sócrates, soa brutal, atenta que não sou eu que falo, mas sim os que recomendam a injustiça às expensas da justiça. Dirão que o indivíduo justo em tais circunstâncias será açoitado, *será estirado na roda*,[84] acorrentado, cegado com fogo e no fim, após ter padecido toda 362a a espécie de males, *será*

empalado[85] e compreenderá, então, que não se deve querer ser justo mas ter a reputação de justo. Com efeito, as palavras de Ésquilo aplicam-se muito mais corretamente aos indivíduos injustos, pois os defensores da injustiça dirão que um indivíduo realmente injusto, vivendo baseado na verdade das coisas e não segundo a opinião, não deseja simplesmente gozar da reputação de ser injusto, mas sê-lo de fato…

Colhendo numa leira profunda de sua inteligência, b *Fonte onde sábios conselhos germinam.*

Começa por governar sua cidade devido a sua reputação de justo; em seguida obtém esposa de qualquer família que quiser; dá seus filhos em casamento a quem quiser; mantém contratos e parcerias com quem quiser e, além de beneficiar a si mesmo de todas essas formas, aufere proveitos e lucros, porque não tem escrúpulos quanto a cometer injustiças. Em qualquer lide, particular ou pública, é o vencedor e supera seus inimigos, e os superando torna-se abastado, beneficiando c seus amigos e prejudicando seus inimigos. Faz adequados sacrifícios aos deuses e lhes dedica magníficas oferendas, zelando, portanto, melhor pelos deuses e pelos seres humanos de sua preferência do que o faz um indivíduo justo. Consequentemente, ele é *mais amado pelos deuses*[86] do que de um indivíduo justo. É o que afirmam, Sócrates, ou seja, que deuses e seres humanos propiciam uma vida melhor aos indivíduos injustos do que aos justos."

d Ao findar Gláucon seu discurso, pretendia eu responder, mas seu irmão Adimanto interveio: "Não supões por certo, Sócrates, que a posição foi apropriadamente expressa?"

"E por que não?" repliquei.

"A coisa mais importante a ser mencionada não o foi ainda."

"Bem, então", principiei a dizer, "*o irmão de um homem deve vir em sua ajuda*[87], como dizem. Se Gláucon omitiu alguma coisa, deves ajudá-lo… isto embora o que ele disse seja suficiente para derrotar-me nesta luta e me incapacitar a defender a justiça."

"De modo algum!", ele disse. "Mas ouve o que tenho a acrescentar, pois deveríamos também explorar os argumentos que se opõem aos e dados por ele, *quer dizer*, aqueles que aprovam a justiça e reprovam a injustiça, de maneira que o que entendo ser o propósito de Gláucon possa revelar-se mais claramente.

Quando pais dirigem exortações aos seus filhos,[88] insistem que se deve

ser justo, como o fazem todos os outros que se encarregam de alguém. Mas não recomendam a própria justiça, apenas a boa reputação 363a a que ela conduz e os efeitos de ser tido como justo, tais como os cargos públicos, os casamentos e outras coisas que Gláucon indicou. Mas eles extraem ainda mais da reputação. Evocando a estima dos deuses, passam a falar das copiosas boas coisas que eles próprios, os nobres Hesíodo e Homero, dizem que os deuses proporcionam aos piedosos, b visto que Hesíodo assevera que os deuses fazem os carvalhos…

…*portar bolotas no alto e abelhas no meio*… e diz que…

Carneiros lanudos são carregados de lã macia…[89]

…para o justo e se refere a muitas outras boas coisas aparentadas a essas. E o outro diz coisas análogas, a saber: *Quando um bom rei que governa no temor dos deuses*

c *Sustenta a justiça entre os súditos, a terra negra lhe gera trigo e cevada*

E as árvores de seu reino pesam carregadas de frutos.

Suas ovelhas não cessam de gerar cordeiros, Enquanto o mar lhe concede abundantemente seus peixes.[90]

Segundo Museu e seu filho,[91] os deuses concedem ao justo bênçãos ainda mais expressivas. Em suas histórias, conduzem os justos *à morada de Hades*,[92] fazem-nos sentar em assentos confortáveis, preparam-lhes um banquete na companhia dos piedosos, coroam-nos d com grinaldas e fazem-nos passar todo seu tempo bebendo – como se pensassem ser a embriaguez a melhor recompensa da virtude. Outros vão ainda mais além no que toca às recompensas recebidas pelos virtuosos dos deuses, porque afirmam que aquele que é piedoso e mantenedor de suas promessas deixa os filhos de seus filhos e uma raça inteira a sucedê-lo. Dessas formas e outras eles louvam a justiça. Enterram os ímpios e injustos na lama do Hades; forçam-nos a carregar água em uma peneira; levam-nos a granjear má reputação enquanto ainda vivos, e e todos esses castigos que Gláucon reservou aos justos eles atribuem aos injustos. Mas nada mais têm a dizer, sendo essa a maneira de louvarem a justiça e reprovarem a injustiça.

Além disso, Sócrates, convém que consideres um outro tipo de discurso em torno da justiça e da injustiça empregado tanto pelos indivíduos comuns como pelos poetas. Todos, com efeito, se mantêm repe 364a tindo a uma só voz que a justiça e a moderação são nobres, mas árduas e laboriosas, ao passo que o desregramento e a injustiça são agradáveis e de fácil aquisição, sendo

desonrosas somente aos olhos da opinião e da lei. Acrescem que ações injustas são, na maioria, mais vantajosas do que as justas e, seja em público ou na vida privada, não hesitam em classificar de felizes e dignos de honras indivíduos não virtuosos que possuem riquezas e outras formas de poder; ao contrário, não b honram mas lançam o opróbrio aos fracos e aos pobres, depreciando-os ainda que concordem que esses são melhores do que os outros.

Mas o mais espantoso de todos esses discursos é o que dizem sobre os deuses e a virtude ao afirmarem que os deuses, também, atribuem o infortúnio e uma vida desventurosa a muitos indivíduos bons e o destino oposto aos seus opostos. Sacerdotes pedintes e adivinhos frequentam as portas dos ricos e os persuadem de que são possuidores de um c poder proveniente dos deuses fundado em sacrifícios e encantamentos; supondo-se que o indivíduo rico ou qualquer um de seus antepassados tenha cometido uma injustiça, poderão corrigi-la mediante rituais *agradáveis*. Ademais, se ele desejar causar dano a algum inimigo, poderá – por um módico pagamento – causar dano a justos e injustos, pois *através de evocações e amarrações eles estão capacitados – segundo declaram – a convencer os deuses a servi-los*.[93] E os poetas são apresentados como testemunhas de todas essas alegações, apontando o caminho fácil do vício, como se segue: *O vício mais copioso é de fácil obtenção,* d *Suave é a sua estrada, prontamente disponível e de fácil ingresso*; *Mas naquela entre nós e a virtude os deuses colocaram suor*…[94]

…e uma senda longa e ascendente. Outros citam Homero como testemunho de que os deuses podem ser induzidos pelos seres humanos, uma vez que ele também escreveu: *Os próprios deuses são movidos pelas preces,* e *E mediante sacrifícios e votos, incenso e libações*

Os seres humanos mudam suas vontades

Quando alguém transgrediu e perpetrou faltas.[95]

E apresentam uma profusão confusa e ruidosa de livros da autoria de Museu e Orfeu,[96] descendentes – como dizem – de Selene[97] e das Musas, em conformidade com os quais realizam seus rituais. E persuadem não somente indivíduos, como Estados, de que as ações injustas 365a dos vivos ou dos mortos podem ser absolvidas ou purificadas *através de sacrifícios rituais e jogos agradáveis*[98]. Essas *iniciações*[99], como as chamam, livram as pessoas de males posteriores [no outro mundo], enquanto coisas terríveis aguardam aqueles que não realizaram os rituais.

Quando tudo isso que se diz acerca das atitudes dos seres humanos e dos

deuses em relação à virtude e ao vício é repetido tão assiduamente, caro Sócrates, que efeito supões que exercem nas almas das pessoas jovens? Quero dizer, as inteligentes e capazes de passar rapidamente de uma dessas opiniões a outra, por assim dizer, e formar a partir delas uma impressão do perfil humano que deveriam adotar b e da melhor forma de trilharem a estrada da vida. Tais jovens certamente fariam a si mesmos a pergunta de Píndaro, a saber: '*Deveria eu escalar esta alta muralha através da justiça ou de astúcias tortuosas e viver minha existência protegida e segura?*'[100] e responderiam: 'As várias opiniões expressas sugerem não haver vantagem em ser justo se eu não gozar também da reputação de justo, – dizem – ao passo que os problemas e as penas por [ser justo] são evidentes. Mas me dizem que uma pessoa injusta, que assegurou a si mesma uma reputação de justa, desfruta uma vida divina. *Então, uma vez que 'a opinião sobrepuja* c *pela força a verdade' e 'controla a felicidade' – como me mostram os sábios*[101] –, devo, sem dúvida, voltar-me inteiramente para ela. Seria conveniente que eu criasse uma fachada de falsa virtude em torno de mim a fim de enganar os que se aproximam, porém mantendo por trás a cúpida e manhosa raposa *do sumamente sábio Arquíloco*.'[102]

'Mas,' alguém diria que, 'não é fácil para o vício permanecer sempre oculto.' Responderemos que nada que seja grandioso é fácil. E, d em todo o caso, se é para sermos felizes, deveremos seguir o caminho indicado por esses argumentos. Para permanecer sem sermos descobertos, formaremos confederações e associações políticas. Ademais, há mestres da persuasão para nos ensinar a ser hábeis na manipulação de assembleias e tribunais. Portanto, utilizando a persuasão em um ponto e a força em outro, sobrepujaremos os outros indivíduos sem sermos punidos.

'E quanto aos deuses?… É impossível ocultar as coisas deles ou usar a violência contra eles.' Se os deuses não existem ou não se importam com os assuntos humanos, não há porque nos preocuparmos em ocultar as coisas deles. Se realmente existem e se e importam conosco, aprendemos tudo o que sabemos sobre eles das narrativas e dos poetas que apresentam suas genealogias. E nesse caso essas mesmas autoridades nos informam que os deuses podem ser persuadidos e influenciados mediante sacrifícios, doces preces e oferendas. Deveríamos nelas acreditar quanto às duas coisas, ou quanto a nenhuma. Se nelas acreditarmos, deveremos ser injustos e oferecer sacrifícios com os produtos de nossa injustiça. Se formos justos, nossa única vantagem 366a será não sermos punidos pelos deuses, uma vez que perdemos

os lucros da injustiça. Mas se formos injustos, obteremos os lucros de nossos crimes e transgressões, os demoveremos posteriormente através de preces e escaparemos impunes.

‘Mas no Hades seremos punidos por ações injustas aqui cometidas, sejam nós mesmos, sejam os filhos de nossos filhos.’ ‘Meu amigo’, ele dirá enquanto conjetura sagazmente, ‘as iniciações têm grande eficácia b e os deuses grande poder de absolvição, como nos informam Estados muito importantes, bem como os filhos dos deuses que se tornaram poetas e seus intérpretes, que nos revelam, inclusive, ser esta a verdade.’

Por que, então, insistimos em escolher a justiça de preferência à suprema injustiça? São muitos os homens eminentes que concordam que, se praticarmos essa injustiça com uma falsa fachada, nos daremos bem com os deuses e com os seres humanos, vivendo e morrendo segundo nossas aspirações. Assim, diante de tudo o que foi dito, c Sócrates, como é possível para quem quer que seja detentor de qualquer poder… vinculado à alma, às riquezas, ao corpo ou ao nascimento, se predispor a estimar a justiça e não desatar a rir quando a ouve ser louvada? De fato, se alguém quiser demonstrar que o que dissemos é falso e dispor de um conhecimento suficiente para estabelecer a superioridade da justiça, certamente estará repleto de indulgência e não de ódio pelo injusto. Sabe que, à exceção de alguém dotado de d uma natureza divina, ao qual repugna a injustiça e aquele que conquistou conhecimento, evitando por isso a injustiça, ninguém é justo voluntariamente. *É por conta da covardia, da velhice ou de alguma outra debilidade, que se censura a injustiça*.[103] Mas é óbvio que o que determina essa postura é a incapacidade de fazer injustiça, pois o primeiro a se capacitar será o primeiro a fazer tanta injustiça quanto lhe seja possível.

E tudo isso tem como única causa aquela que levou Gláucon e eu a dizer-te, Sócrates: ‘De todos vós que reivindicam o louvor da justiça, dos heróis de outrora cujas palavras sobrevivem, aos homens da e atualidade, nenhum jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça a não ser mencionando o prestígio, as honras e as recompensas que delas provêm. Ninguém jamais descreveu de modo adequado o que propriamente cada uma delas é por seu próprio poder mediante sua presença na alma da pessoa que as abriga, estando elas ocultas dos deuses e dos seres humanos. Ninguém, quer no domínio da poesia, quer em conversações particulares, argumentou satisfatoriamente que 367a a injustiça é o mal supremo que uma alma pode abrigar e que a justiça é o bem supremo. Se tivesses abordado o assunto dessa

maneira desde o início e nos houvesses persuadido desde a juventude, não estaríamos agora nos protegendo contra nossas mútuas injustiças, mas cada um seria seu próprio melhor guardião, receoso de que fazendo injustiça estaria convivendo com o maior de todos os males.'

Trasímaco ou outra pessoa poderia dizer o que dissemos, Sócrates, ou talvez ainda mais em torno da justiça e da injustiça… grosseiramente b invertendo seus poderes a meu ver. E, francamente, é porque meu desejo é ouvir o oposto de ti que falo com toda a força que consigo reunir. Assim, não te limites a nos oferecer um argumento de que a justiça é mais poderosa do que a injustiça, mas nos diz o que uma e outra produzem a alguém que possui uma delas, que torne má a injustiça e boa a justiça. Faz como te incitou Gláucon e não consideres reputações, pois, se não despojares a justiça e a injustiça de suas verdadeiras reputações e vinculares falsas reputações a elas, diremos que não as estarás c louvando, mas sim as suas reputações e que estarás nos encorajando a sermos injustos em segredo, com o que estarias concordando com Trasímaco de que a justiça é o bem alheio, a vantagem do mais forte, ao passo que a injustiça é a vantagem e o lucro próprios de cada um, ainda que não a vantagem do mais fraco.

Concordas que a justiça está entre os maiores bens, aqueles que, embora dignos de ser conquistados por causa de seus frutos, o são, d porém, muito mais por eles mesmos, tais como a visão, a audição, o saber, a saúde e todos os demais bens que são frutíferos em função de sua própria natureza e não simplesmente devido à reputação de o serem. Por conseguinte, louva a justiça como um bem dessa espécie, explicando como – devido a sua própria essência – beneficia seus possuidores e como a injustiça prejudica os seus possuidores. Deixa que outros se deem o trabalho de louvar recompensas e reputações.

Outros me satisfazeriam se louvassem a justiça e censurassem a injustiça nesses termos, enaltecendo as recompensas de uma e denegrindo as de outra. Mas não poderei aceitar isso de ti, a menos que ordenasses, *pois passaste a vida inteira na investigação disso e nada* e *mais*.[104] Consequentemente, não te restrinjas a nos brindar com um argumento que prove ser a justiça mais poderosa do que a injustiça, mas mostra qual o efeito que cada uma exerce por si mesma sobre a pessoa que a abriga – um [efeito] para o bem e o outro para o mal – independentemente de estar ou não escondido aos olhos dos deuses e dos seres humanos."

Ainda que sempre tivesse admirado a natureza de Gláucon e 368a

Adimanto,[105] sentime particularmente feliz nessa oportunidade e disse: “Ó filhos daquele homem que conhecemos, de vós foi bem escrito no começo da elegia composta pelo admirador apaixonado de Gláucon sobre os feitos em que vos destacastes na batalha de Megara:[106]

Filhos de Aríston, prole semelhante aos deuses de um homem ilustre[107].”

“O que dissestes, meus amigos”, prossegui, “foi excelentemente dito, pois deve ter havido, certamente, um toque de divino em vossa manifestação, se não estais convencidos de que a injustiça seja superior à justiça e, todavia, sois capazes de advogar a seu favor como o fizestes. b E acredito que não estais realmente convencidos por força de vossas próprias palavras. E posso concluir isso pelo modo que vós viveis, pois se tivesse de contar apenas com vossas palavras, não confiaria em vós. Contudo, quanto mais confio em vós, mais me vejo perdido no tocante ao que fazer [de todo esse assunto]. Não percebo como poderia eu prestar alguma ajuda. Com efeito, creio ser incapaz de fazê-lo.[108] E a prova disso é ter julgado que aquilo que disse a Trasímaco houvesse demonstrado que a justiça é superior à injustiça, algo que não aceitareis de minha parte. Em contrapartida, não vejo como possa negar minha ajuda, pois receio possa ser até ímpio gozar do próprio alento e da capacidade de discursar e, ainda assim, se conservar omisso e não defender a justiça quando é essa acusada. Consequentemente, o c melhor curso a seguir é dar à justiça qualquer assistência de que eu seja capaz.”

Gláucon e todos os outros me rogaram não abandonar a discussão, mas prestar auxílio de todas as formas visando a investigar o que eram a justiça e a injustiça, e qual era a verdade acerca dos benefícios a elas ligados. Assim, passei a dizer-lhes o que pensava a respeito: “A d investigação que estamos empreendendo não é fácil, exigindo uma *visão aguda*.[109] Assim, posto que não somos indivíduos sagazes, penso que deveríamos adotar o método de investigação que empregaríamos se, na falta de visão aguda, nos fosse dito para ler pequenas letras a distância e, então, percebêssemos que as mesmas letras existiam em outra parte em maior tamanho e sobre uma superfície maior. Consideraríamos uma dádiva dos deuses, penso eu, ter a permissão de ler primeiro as letras maiores, observando em seguida as menores, com o intento de verificar se realmente são as mesmas.”

“Isso que dizes”, disse Adimanto, “é por certo verdadeiro, mas qual e a conexão, Sócrates, com nossa investigação da justiça?”

“Eu te direi. Não dizemos que existe a justiça de um homem e também aquela de um Estado inteiro?”

“Certamente.”

“E um Estado é maior do que um homem?”

“É maior.”

“Então, talvez haja mais justiça na coisa maior e nessa seja mais fácil descobrir o que é [a justiça]. Desse modo, se tiver teu assentimento, 396a descubramos primeiramente o que é ela numa cidade ou Estado, depois do que a procuraremos no indivíduo, observando as formas nas quais o menor é análogo ao maior.”

“Isso me parece correto.”

“*Se, portanto*,” *eu disse*, “*pudéssemos observar a geração ou formação de um Estado em teoria, não veríamos também a geração*[110] *de sua justiça, bem como a de sua injustiça?*”[111]

“Provavelmente.”

“E uma vez levado isso a cabo, haverá esperança para nós de descobrir o que buscamos mais facilmente?”

b “Muito mais.”

“Achas que devemos tentá-lo, então? Em minha opinião não se trata de uma pequena tarefa. Portanto, convém que ponderes.”

“Já o fizemos”, disse Adimanto, “não penses sequer em fazer outra coisa.”

“Penso que um Estado passa a existir porque nenhum de nós é autossuficiente, todos precisam de muitas coisas. Pensas que a criação de um Estado esteja fundada em qualquer outro princípio?”

“Não.”

“E porque as pessoas precisam de muitas coisas e porque uma c pessoa recorre a uma segunda devido a uma necessidade e a uma terceira devido a uma outra necessidade, muitas pessoas se reúnem num único lugar como parceiros e colaboradores. E a essa moradia para a vida em comum dá-se o nome de cidade ou Estado, não é assim?”

“É.”

“E se partilham coisas entre si, dando e recebendo, o fazem porque cada um acredita que isso é melhor para si mesmo.”

“Certamente.”

“*Então*”, *eu disse*, “*criemos um Estado em teoria a partir do princípio*.[112] Seu efetivo criador, como parece, será nossas necessidades.”

“Obviamente.”

d “Acredito que nossa primeira e maior necessidade será prover alimento a fim de preservar a vida.”

“Com toda a certeza.”

“A segunda necessidade será abrigo e a terceira roupas e coisas similares.”

“Está correto.”

“Como, então, um Estado será capaz de prover tudo isso? Não será necessário que uma pessoa seja agricultor, uma outra construtor e uma terceira tecelão? E não deveremos acrescentar o sapateiro e alguém mais que se ocupe dos cuidados do corpo?”

“Decerto.”

“Então o mínimo essencial para constituir um Estado são *quatro ou cinco homens*?”[113]

e “É o que parece.”

“E quanto a isto: deverá cada um deles contribuir com seu próprio trabalho para o uso comum de todos? Por exemplo, um agricultor fornecerá alimento aos quatro, despendendo quadruplamente tempo e trabalho para produzir alimento a ser partilhado por todos? Ou não se 370a incomodará ele com isso, produzindo um quarto desse alimento em um quarto do tempo, gastando os outros três quartos um na construção de uma casa, um na produção de roupas e um fabricando sapatos, não se preocupando em se associar com os outros, mas se atendo às suas próprias coisas isoladamente?”

“Talvez, Sócrates”, respondeu Adimanto, “o modo que sugeriste primeiramente fosse mais fácil do que o segundo.”

“Por Zeus! Isso realmente não seria surpreendente, pois enquanto me respondias ocorreu-me que, para começar, não nascemos todos semelhantes, cada um de nós sendo naturalmente diferente do outro, b um apto para uma tarefa, outro apto para outra. Ou não pensas assim?”

“Por certo que penso.”

“Em segundo lugar, um indivíduo executará um trabalho de melhor qualidade se dedicar-se a muitos ofícios ou dedicando-se a somente um?”

“Se dedicar-se a apenas um.”

“E está claro, obviamente, a meu ver, que se alguém deixar escapar o momento certo em relação a qualquer coisa, o trabalho será prejudicado.”

“Com efeito, é óbvio.”

“Isso porque a coisa a ser feita não se subordina à conveniência do lazer

de quem a faz, devendo [ao contrário] quem faz atentar rigorosa e necessariamente ao trabalho [que lhe cabe], em vez de encará-lo como c uma ocupação secundária.”

“Sim, assim que deve agir necessariamente.”

“O resultado, portanto, é que artigos em maior quantidade e de melhor qualidade são produzidos mais facilmente quando cada indivíduo produz algo para o que está naturalmente apto, o produz no momento certo [e oportuno] e se acha liberado de produzir qualquer um dos outros.”

“Sem dúvida.”

“Então, Adimanto, precisaremos de mais do que quatro cidadãos para produzir as coisas que mencionamos, pois um agricultor, pelo que parece, não fabricará seu próprio arado, tendo esse de ser de boa qualidade, nem d sua enxada, nem quaisquer outros dos instrumentos e implementos agrícolas. Tampouco o fará um construtor, esse também necessitando muitas coisas. E o mesmo se aplica ao tecelão e ao sapateiro.”

“É verdade.”

“Por conseguinte, carpinteiros, *ferreiros*[114] e muitos outros artífices ou profissionais terão de participar de nossa pequena cidade e torná-la maior.”

“Certamente.”

“Ainda assim, não será ela enorme mesmo que lhe juntemos vaqueiros, pastores e outros cuidadores de rebanhos, de modo que os agricultores disponham de vacas para puxar o arado, os construtores e disponham de bois para dividir com o agricultor no transporte de seus materiais e os tecelões e os sapateiros disponham de lã e couro para seu uso.”

“Também não será pequena”, ele disse, “se tiver de encerrar todos essas pessoas.”

“E, além disso,” eu disse, “é quase impossível estabelecer o Estado em um lugar onde nada tenha de ser importado.”

“Realmente assim é.”

“Consequentemente, precisaremos ainda de outras pessoas que se ocupem de importar de outros Estados tudo o que seja necessário.”

“Precisaremos.”

“E se *o servidor*[115] [de nosso Estado se dirigir de mãos vazias a um outro Estado, sem uma carga das coisas necessitadas pelo Estado do qual pretende trazer na volta o que seu próprio Estado necessita, é de 371a se pensar que também retornará de mãos vazias, não é mesmo?”

“Acho que sim.”

“Portanto, não bastará que nossos cidadãos produzam apenas o suficiente para si mesmos, como também terão de produzir artigos de qualidade e quantidade apropriadas para suprir as necessidades dos outros [Estados].”

“Não há dúvida de que terão de fazê-lo.”

“Consequentemente, nosso Estado precisará de mais agricultores e de outros artífices.”

“Sim, de mais.”

“E de outros servidores para cuidar das *importações e exportações*,[116] que são *mercadores*[117], não é isso?”

“É.”

“Quer dizer que precisaremos também de mercadores?”

“Decerto.”

“E se o comércio for por mar, precisaremos de muitos outros que b saibam navegar.”

“Não há dúvida que muitos outros.”

“E como aqueles residentes no próprio Estado partilharão das coisas que cada um produz? Foi em função disso que estabelecemos sua associação e fundamos o Estado, não foi?”

“Claro que foi. Eles o farão comprando e vendendo.”

“Então precisaremos de um mercado *e de uma moeda corrente como sinal de reconhecimento*[118] para tal permuta?”

“Com toda a certeza.”

c “Se um agricultor ou qualquer outro trabalhador trouxer seus produtos para o mercado e não chegar à mesma hora daqueles que desejam permutar coisas com ele, ficará ele parado ociosamente no mercado afastado de seu próprio trabalho?”

“De maneira alguma”, ele disse. “Haverá indivíduos que notarão a sua presença e prestarão o devido serviço; nos Estados corretamente organizados essas pessoas serão quase sempre aquelas de corpos mais d frágeis, incapazes de desempenhar qualquer outro trabalho. Permanecerão no mercado trocando dinheiro pelos produtos daqueles que desejam vender e trocando esses produtos pelo dinheiro daqueles que desejam comprar tais produtos.”

“Então, a fim de atender a essa necessidade, será forçoso criar em nosso Estado *varejistas*.[119] Ou não é varejistas o nome que atribuímos àqueles que, fixados no mercado, prestam o serviço de compra e venda, ao passo que

chamamos de mercadores aqueles que viajam de Estado para Estado [com mercadorias]?”

“Está certo.”

“Há, ademais, outros servidores, a meu ver, cujos e intelectos certamente não os qualificariam para serem membros de nossa comunidade, mas cujos corpos são suficientemente vigorosos para a execução do *trabalho árduo*.[120] Esses venderão o uso de sua força por um preço, que chamamos de *salário*[121], daí sendo chamados, a meu ver, de *assalariados*[122]. Não é assim?”

“Por certo que é.”

“De modo que com os assalariados, pelo que parece, completamos nosso Estado?”

“Penso que sim.”

“Bem, Adimanto, nosso Estado, então, cresceu e se completou?”

“É possivel que sim.”

“Onde, então, podemos nele encontrar a justiça e a injustiça? Ao que – de tudo que consideramos – estão elas vinculadas?”

372a “Não faço ideia, Sócrates, a não ser que estivessem vinculadas a alguma necessidade que esses indivíduos que constituem o Estado experimentam entre si.”

“Talvez estejas correto, e temos de examiná-lo sem recuar. Comecemos por verificar que tipo de vida levarão nossos habitantes uma vez providos da maneira que descrevemos. Produzirão pão, vinho, roupas b e calçados e construirão casas, trabalhando frequentemente nus e descalços no verão, ao passo que vestirão roupas adequadas e calçados no inverno. Quanto ao alimento, produzirão farinha de cevada e farinha de trigo e, amassando-as e assando-as, poderão servir excelentes bolos e pães em [artefatos de] junco ou folhas limpas; se reclinarão em leitos rústicos improvisados com teixo e mirto e banquetearão com seus filhos, beberão o vinho e, coroados com grinaldas, entoarão hinos aos c deuses. *Farão sexo entre si prazerosamente*,[123] mas não gerarão mais filhos do que permitam seus recursos, já que caso contrário mergulharão na pobreza ou na guerra.”

“Parece que fazes teus *homens*[124] se *banquetearem* sem quaisquer temperos e iguarias”, interrompeu Gláucon.

“É verdade”, eu disse, “ia me esquecendo de que por certo terão sal, azeitonas, queijo, cebolas e verduras do tipo que cozinham no campo. d Daremos a eles também sobremesas: figos, grão-de-bico e favas e assarão

mirto e bolotas no fogo, bebendo moderadamente. E assim viverão em paz e saudavelmente e, quando morrerem idosos, terão legado uma vida semelhante aos seus descendentes."

"Se estivesses fundando um Estado para *suínos*[125], Sócrates", ele replicou, "haveria alguma alternativa para sua dieta?"

"Mas como deveria eu alimentar essas pessoas, Gláucon?", perguntei.

"Do modo convencional. Se não lhes cabe sofrer desconforto, deveriam poder reclinar sobre adequados divãs, jantar diante de e mesas e dispor das iguarias e sobremesas das quais as pessoas dispõem atualmente."

"Compreendo. Parece que não é apenas da geração e formação de um Estado que estamos tratando, mas sim daquelas de um Estado *luxuoso*[126]. E talvez não seja, inclusive, uma má ideia, pois ao considerá-la poderíamos averiguar como a justiça e a injustiça se desenvolvem nos Estados, ainda que eu pense que o Estado verdadeiro seja o 373a que descrevemos, o *saudável*[127], por assim dizer. Mas estudemos um *Estado febril*[128], se é o que queres. Nada nos impede de fazê-lo. As coisas que mencionei antes e a forma de vida que descrevi não satisfarão algumas pessoas – é o que parece –, mas divãs, mesas e outros móveis terão de ser acrescentados e todas as espécies de iguarias, óleos aromatizados, incenso, *cortesãs*[129] e massas. Não deveremos suprir os indivíduos apenas daquilo que entendemos por necessidades de início, como casas, roupas e calçados, mas deveremos incluir pinturas, ornamentos, além de ouro, marfim e similares. Não é mesmo?"

b "Sim."

"Com isso teremos de ampliar nosso Estado? Com efeito aquele Estado saudável não é mais o bastante. Teremos de aumentar seu tamanho e enchê-lo de uma profusão de coisas que vão além do que é necessário a um Estado como caçadores e *artistas imitadores*,[130] muitos dos quais trabalham com formas e cores, muitos com música. E haverá *poetas e seus assistentes*,[131] atores, dançarinos do coro, contratantes[132] e artífices de todos os tipos de artigos, incluindo aqueles dos adornos c femininos. E, assim, necessitaremos de mais servidores, pois não achas que precisaremos de tutores, amas de leite, amas-secas, cabeleireiras, barbeiros, além de chefes de cozinha, cozinheiros e criadores de suínos? Prescindíamos de todas essas pessoas em nosso primeiro Estado, mas precisaremos delas neste. E precisaremos também de muito mais gado, se tencionamos que as pessoas comam carne, não é mesmo?"

"É claro."

“E esse gênero de vida exigirá uma quantidade muitíssimo maior d de médicos do que o anterior, não é?”

“Muitíssimo maior.”

“E a terra, suponho, que era antes adequada e suficiente para prover alimento à população que tínhamos então, deixará de o ser, tornando-se excessivamente pequena. O que achas?”

“Concordo contigo.”

“Então teremos de nos apoderar de alguma porção da terra de nossos vizinhos se quisermos contar com pasto e terra arável suficientes. E não terão eles que agir igualmente se tiverem cedido ao ganho infindável de dinheiro e tiverem excedido os limites das necessidades?”

e “Seria inevitável, Sócrates.”

“Então, em seguida, Gláucon, será a guerra, ou não será?”

“Será.”

“*Não afirmaremos, por enquanto,” eu disse, “se os efeitos da guerra são maus ou bons, mas apenas que descobrimos também a origem da guerra*.[133] Essa origem são aqueles mesmos desejos que são, na sua maioria, responsáveis pelas coisas más que sucedem aos Estados e aos indivíduos que neles se encontram.”

“Com certeza.”

“Por via de consequência, meu amigo, o Estado terá de sofrer uma ampliação adicional e não precisamente por um pequeno contingente de pessoas, mas pelo número de integrantes de um exército inteiro, o 374a qual combaterá os invasores na defesa de toda a riqueza do Estado e de todas as demais coisas que mencionamos.”

“E os próprios cidadãos não bastariam para essa tarefa?”, ele disse.

“Não bastariam se o consenso atingido por nós quando principiamos a formar nosso Estado continuar válido, pois por certo concordamos – bem o lembras – que é impossível a uma só pessoa praticar bem muitas artes ou profissões.”

“O que dizes é verdade.”

b “ Não achas que a luta na guerra é um ofício ou profissão?”

“Claro que acho.”

“E deveríamos nos preocupar mais com o ofício do sapateiro do que com a *arte da guerra*[134]?”

“Em absoluto.”

“Afinal, não permitimos que o sapateiro tentasse ser um agricultor, um tecelão ou um construtor simultaneamente e dissemos que ele devia permanecer sapateiro a fim de executar bem sua função, o mesmo se aplicando a cada um dos outros, que deveria trabalhar a vida inteira c em um único ofício para o qual experimentava uma aptidão natural, mantendo-se afastado de todos os demais, de sorte a não deixar escapar o momento certo [e a oportunidade] de desempenhar competentemente seu trabalho. E, nesse momento, não seria de máxima importância que a arte bélica fosse bem praticada? E é a atividade marcial tão fácil que um agricultor ou um sapateiro, ou qualquer outro artesão, pudesse ser um soldado ao mesmo tempo? Isso ainda que ninguém possa se tornar um bom jogador de damas ou dados se considerá-los como algo ocasional, e não objeto de prática desde a infância? Ou é possível d que alguém pegue um escudo ou qualquer outro instrumento bélico e de imediato se saia bem como soldado de infantaria numa batalha apropriada a infantes ou qualquer outro tipo? Instrumento algum faz de alguém que o segura um artesão ou um atleta, a não ser que tenha obtido o conhecimento necessário e haja praticado suficientemente.”

“Realmente… se os instrumentos e as ferramentas fizessem bons profissionais de quem os empunhassem, grande seria o seu valor.”

e “Então”, eu disse, “considerando-se a máxima importância *do trabalho dos guardiões,*[135] exigirá esse o máximo de isenção de outras atividades, além da maior habilidade e dedicação.”

“É o que penso.”

“E não exigirá também uma natureza que se ajusta a esse modo de vida?”

“Certamente.”

“Então nossa tarefa, pelo que parece, será selecionar – se pudermos fazê-lo – o tipo de natureza apto a guardar o Estado.”

“Sim, é essa nossa tarefa.”

“Por Zeus! Não é coisa insignificante isso que assumimos. Mas na medida de nossas capacidades, não devemos recuar.”

375a “Não. Não devemos.”

“*Julgas*”, *eu disse*, “*que, no que tange à guarda, haveria alguma diferença entre a natureza do jovem cão de boa raça e um jovem de boa família?*”[136]

“O que queres dizer?”

“Bem, um e outro precisam de percepção aguda, velocidade para apanhar

o que avistam e força se for necessário lutar contra aquilo que capturaram.”

“De fato, um e outro necessitam todas essas coisas.”

“E ambos têm de ser *corajosos*[137] se realmente for para lutarem bem?”

“É claro.”

“E será corajoso um cavalo, um cão ou qualquer outro animal se não for *dotado de animosidade*?[138] Ou não notaste quão invencível e b imbatível é a animosidade, a ponto de sua presença tornar toda a alma sem temor e inconquistável?”

“Já o notei.”

“Ficaram, portanto, claras as qualidades corpóreas dos guardiões?”

“Sim.”

“E no que se refere às suas almas, que eles têm de encerrar animosidade.”

“Isso também.”

“Mas se possuírem naturezas tais, Gláucon, não será o caso de serem selvagens entre si e com o resto dos cidadãos?”

“Por Zeus! Será difícil para eles não serem assim.”

“E, no entanto, certamente terão de ser brandos com seus c *conterrâneos*[139] e [duros e] cruéis com o inimigo. Se não o forem, sequer aguardarão a chegada do inimigo para que esse destrua o Estado, se antecipando eles mesmos em serem seus destruidores.”

“É verdade.”

“O que fazemos nós então? Onde descobrir um caráter que seja ao mesmo tempo brando e dotado de grande animosidade? Afinal, uma natureza branda é o contrário de uma animosa ou colérica.”

“É o que parece.”

“Se falta a alguém brandura ou animosidade, não pode ser um bom guardião. E, no entanto, parece impossível combiná-las. A conclusão d é que não pode existir um bom guardião.”

“Receio que sim”, ele disse.

Estava diante de um embaraço; mas, reexaminando o que fora discutido antes, disse: “Merecemos estar neste impasse, meu amigo, pois perdemos de vista a analogia que formulamos.”

“O que queres dizer com isso?”

“Deixamos de perceber que há afinal de contas naturezas do tipo que julgamos impossível, naturezas nas quais esses contrários estão combinados.”

“Onde?”

“Podes vê-lo também em outros animais, porém principalmente naquele ao qual comparamos o guardião. Sabes, por certo, que cães e de boa raça possuem naturalmente um caráter dessa espécie: é brando com aqueles com os quais está acostumado e conhece, *mas* o contrário com quem não conhece.”

“Decerto que sei disso.”

“Então o que desejamos é, afinal, possível, e nossa busca do bom guardião não contraria a natureza.”

“Aparentemente não.”

“Bem, e pensas que nosso futuro guardião, além de sua animosidade, tem de encerrar, ademais, em sua natureza o *amor à sabedoria*?”

376a “Como? O que queres dizer? Não entendo.”

“É outra coisa que podes perceber nos cães e algo que nos espanta ao observar o animal.”

“O quê?”

“Quando um cão vê alguém que não conhece, se enraivece antes de se tornar vítima de qualquer mal. Mas quando conhece a pessoa, ele lhe dá as boas-vindas, mesmo que jamais tenha recebido alguma coisa boa dessa pessoa [ou tenha sido favorecido com sua bondade]. Nunca te surpreendeste com isso?”

“Certamente nunca prestei atenção nisso, embora seja óbvio que é esse o comportamento de um cão.”

b “*Mas certamente trata-se de um traço refinado de sua natureza emocional e mostra um verdadeiro filósofo*[140].”

“Em que sentido?”

“No sentido de que distingue em tudo [e em todos os indivíduos] que vê um amigo ou um inimigo com o único fundamento de conhecer o primeiro e não conhecer o segundo. Como negar o amor ao conhecimento a uma criatura que define o que lhe é [familiar e] amigável e o que lhe é [estranho] e hostil de acordo com conhecimento e ignorância?”

“Não há como negar.”

“Mas certamente o amante do conhecimento e o amante da sabedoria são os mesmos?”

“Com efeito, os mesmos.”

“Assim sendo, será que podemos confiantemente supor, no caso de um

ser humano, também, que se for para ele ser brando com os seus e com quem conhece terá de ser naturalmente c *amante da sabedoria e amante do conhecimento*[141]?”

“Podemos.”

“Amor à sabedoria, animosidade, velocidade e força devem, portanto, para nós estar combinados na natureza de qualquer um que esteja destinado a ser um bom e autêntico guardião de nosso Estado.”

“Sem dúvida.”

“Muito bem. Esses são os traços [naturais] básicos necessários a um guardião no início. Mas como criá-lo e educá-lo? Será que o exame deste tópico nos aproximará da meta de nossa investigação [maior], d que é descobrir como nasceram a justiça e a injustiça num Estado? Queremos que nossa exposição seja satisfatória, mas não queremos que seja mais longa do que o necessário.”

“Eu certamente espero”, manifestou-se o irmão de Gláucon, “que uma tal investigação contribua para nossa meta.”

“Por Zeus, meu caro Adimanto, assim sendo, não devemos deixá-la de lado, ainda que acabe se tornando um assunto mais demorado.”

“Não devemos.”

“Vamos, então, e tal como se dispuséssemos de lazer para *criar histórias ou fábulas*,[142] eduquemos em teoria esses homens.”

e “Está bem.”

“No que consistirá sua educação? Ou é difícil encontrar alguma coisa melhor do que aquilo que foi descoberto [e é aplicado] há muito tempo, ou seja, ginástica para o corpo e música e poesia para a alma?”

“De fato, é.”

“E iniciaríamos o processo educacional pela música e poesia antes da ginástica. É isto?”

“É claro.”

“E no domínio da música e da poesia[143] incluis as narrativas ou contos?

“Sim.”

“E há dois tipos de *narrativas*,[144] o verdadeiro e o falso?”

“Sim.”

377a “E deveria fazer parte da educação ambos os tipos, mas começando pelo tipo falso?”

“Não entendo o que queres dizer.”

“Não entendes”, eu disse, “que começamos por contar *fábulas*[145] às crianças? E que a fábula como um todo é falsa, ainda que encerre em si alguma verdade? E as narramos às crianças antes da etapa da ginástica.”

“É verdade.”

“E é o que eu quis dizer afirmando que temos de lidar com a música e a poesia antes da ginástica.”

“Está certo.”

“Sabes, suponho que o início de todo trabalho é de suma importância, b especialmente para algum ser vivo jovem e tenro. É nesse período que mostra maior maleabilidade, amoldando-se a qualquer modelo que se queira lhe aplicar.”

“É exato.”

“E então permitiremos negligentemente que as crianças escutem quaisquer fábulas, contadas por qualquer um, assimilando crenças em suas almas que são, na maioria, contrárias às que pensamos que deveriam reter e sustentar quando crescerem?”

“Decerto que não o permitiremos.”

“Consequentemente, pelo que parece, teremos de, primeiramente, censurar as fábulas dos contadores de histórias, aprovando as boas ou c belas e rejeitando as que não o são. Convenceremos, em seguida, as amas e mães a contar às suas crianças as fábulas que selecionamos, uma vez que elas moldarão as almas das crianças por meio de histórias bem mais do que os corpos dessas por meio de suas mãos. Muitas das fábulas que lhes contam agora, entretanto, têm de ser rejeitadas.”

“A quais te referes?”

“Trataremos primeiramente das principais histórias e, descobrindo que postura adotar com elas, descobriremos como lidar com as secundárias, pois essas exibem o mesmo padrão e exercem as mesmas d influências, sejam as principais ou não. Não pensas assim?”

“Penso, mas desconheço quais classificas como *as principais*.[146]”

“As que Hesíodo, Homero e demais poetas nos contaram, pois certamente – a meu ver – criaram histórias falsas, as narraram aos seres humanos e ainda as narram.”[147]

“A quais histórias te referes e qual o defeito que encontras nelas?”

“Aquele”, eu disse, “a ser censurado em primeiro lugar e principalmente,

particularmente se a falsidade não é bem [narrada].”[148]

“E o queres dizer exatamente?”

“Digamos, quando a narrativa exprime uma imagem negativa do e que são os deuses e os heróis, como um pintor cujas pinturas não têm semelhança com seus modelos.”[149]

“Tens razão em condená-la. Mas do que estamos falando especificamente?”

“Ora, em primeiro lugar, de narrar a maior das mentiras acerca das coisas mais importantes, e narrá-la mal; refiro-me a Hesíodo que nos conta como Urano se comportou, como Cronos o castigou por 378a isso e como esse último, por sua vez, sofreu por ação de seu próprio filho.[150] Mesmo que fosse verdadeiro, devia passar em silêncio e não ser narrado levianamente a jovens tolos. E se, por alguma razão, tivesse de ser narrado, somente pouquíssimas pessoas, em segredo, e após terem sacrificado não apenas um porco[151], mas uma vítima superior e rara, deveriam ouvi-lo, de forma que o número dessas fosse mantido o menor possível.”[152]

“Com efeito, tais narrativas são *problemáticas*[153].”

b “E não deveriam ser contadas em nosso Estado, Adimanto, e tampouco deveria um jovem ouvir se dizer, ao cometer os piores crimes, que nada faz de extraordinário, ou que infligindo todo tipo de punição a um pai injusto está simplesmente imitando os deuses primordiais e mais importantes.”

“Não, por Zeus, não creio que seja conveniente contar tais histórias.”

“Realmente, se desejarmos que os guardiões do Estado pensem que é vergonhoso se predispor facilmente ao ódio mútuo, não deveremos c admitir história alguma sobre deuses que guerreiam, que lutam ou fazem intrigas e conspirações entre si, pois não há nisso verdade. As batalhas de deuses e gigantes e todas as muitas narrativas de deuses e heróis dirigindo ódio contra suas famílias ou parentes não deveriam ser transmitidas nem sequer descritas nas peças bordadas [pelos artesãos]. Mas se pretendemos convencer as pessoas de que cidadão algum jamais odiou seu concidadão e que não é *piedoso*[154] fazê-lo, é *isso* que deveria ser dito às crianças a partir de sua tenra infância e durante seu crescimento pelos homens e mulheres velhos; e os poetas deveriam ser d compelidos a contar-lhes o mesmo tipo de coisas. *Não admitiremos* [*contos*] *em nosso Estado, concebidos com alegoria, ou sem esta, sobre Hera sendo acorrentada por seu filho, nem a respeito de Hefaístos sendo arremessado do céu por seu pai quando tentava amparar*

sua mãe que estava sendo espancada, nem acerca da batalha dos deuses em Homero.[155] Os jovens, com efeito, não são capazes de distinguir o que é alegórico do que não é, e as opiniões que absorvem na sua idade são de difícil eliminação e tendentes a se manter inalteradas. Por esses e motivos, é provável que tenhamos de ser meticulosamente cuidadosos no sentido de assegurar que as primeiras histórias que venham a ouvir a respeito da virtude sejam o que há de melhor a alcançar seus ouvidos."

"É razoável. Mas se alguém nos perguntar que histórias são essas, o que responder?"

"Adimanto, eu e tu não somos poetas, mas presentemente 379a fundadores de um Estado. Cabe aos fundadores conhecer os modelos nos quais os poetas têm de basear suas fábulas e dos quais não devem se desviar nos seus poemas. Mas não cabe a nós próprios criar fábulas."

"Muito bem. Mas quais são precisamente os modelos para o correto discurso acerca dos deuses?"

"Algo assim: quer na poesia épica, quer na lírica ou trágica, *o deus*[156] deve sempre ser representado como ele é."

"De fato deve ser."

b "Bem, o deus é realmente bom, devendo ser descrito como tal?"

"Certamente."

"E por certo nada que é bom é prejudicial, não é mesmo?"

"Suponho que não."

"É aquilo que não é prejudicial a causa de prejuízo?"

"De modo algum."

"E o inócuo produz algum mal?"

"Tampouco."

"E o que nada produz de mal é causa de alguma coisa má?"

"E como poderia?"

"Só para confirmar: o bem é benéfico?"

"Sim."

"Ele é a causa, então, do bem-estar?"

"Sim."

"O bem, por conseguinte, não é causa de todas as coisas, mas só das boas; não é causa das más."[157]

c "Perfeitamente", ele disse.

“Consequentemente, uma vez que o deus é bom, ele não é – como a maioria das pessoas afirma – a causa de tudo o que acontece aos seres humanos, mas somente de algumas poucas coisas, e não de muitas, já que as boas coisas existem em menor quantidade do que as más para nós. Entendemos ser ele exclusivamente responsável pelas boas coisas, mas teremos que descobrir uma outra causa para as más, não o deus.”

“Isso me parece maximamente verdadeiro.”

“Então”, eu disse, “não aceitaremos por parte de nenhum poeta d o erro insensato cometido por Homero a respeito dos deuses quando ele diz: *Há duas urnas no umbral do palácio de Zeus, Uma cheia de bons destinos, dispensadora de benefícios, a outra de maus, dispensadora de malefícios*…

…e a pessoa a quem Zeus atribui uma mistura de ambas…

Às vezes se defronta com a boa sorte, às vezes com a má sorte, …mas quem recebe seu destino inteiramente da segunda urna…

Terá sobre si uma fome devoradora, sendo um vagabundo sobre a terra divina.[158]

e Tampouco concederemos que Zeus é para nós…

Dispensador tanto do bem quanto do mal.[159]

E quanto à violação dos juramentos e do armistício de Pândaro, se alguém nos disser que foi levada a efeito por Atena e Zeus[160] ou que Têmis e Zeus foram responsáveis pela luta e processo entre os deuses, 380a não o aprovaremos. Tampouco permitiremos que os jovens escutem as palavras de Ésquilo[161], a saber: *Um deus vincula a culpa aos mortais*

Quando deseja danificar por completo uma casa.[162]

Mas se alguém compuser um poema sobre *os padecimentos de Níobe*,[163] como aquele que contém estes iâmbicos, ou sobre os descendentes de Pélops, ou a história de Troia ou qualquer outra coisa desse tipo, teremos de lhe exigir que diga que esses infortúnios não são obra de um deus; ou, se forem, será incumbência dos poetas procurar pelo tipo de interpretação que nós procuramos agora e declarar que as ações b dos deuses são justas e boas e que os punidos por eles são beneficiados com isso. Não permitiremos que digam que os punidos são reduzidos à infelicidade e que um deus foi o responsável por isso. Permitiremos sim que digam que indivíduos maus são infelizes porque necessitam de punição e que, sendo punidos, são beneficiados pelo deus. E quanto a afirmar que um deus, sendo ele próprio bom, é a causa de coisas más, combateremos isso de todas as formas, e não permitiremos que

quem quer que seja o afirme em seu próprio Estado, se é que pretendemos que esse c seja bem governado, ou que alguém o ouça, seja jovem ou velho, seja em verso ou prosa. Essas histórias não são *piedosas,*[164] nem proveitosas a nós, nem coerentes entre si."

"Aprecio tua lei e tens o meu voto."

"Esta, portanto," eu disse, "é uma das leis e padrões no que concerne aos deuses aos quais oradores e poetas terão de se submeter, a saber, que um deus não é a causa de todas as coisas, mas somente de boas."

"É uma lei totalmente satisfatória."

"E quanto a esta segunda: achas que o deus é um *mago*[165], capaz d de aparecer sob diferentes aspectos em ocasiões diferentes, às vezes alterando sua própria forma e assumindo muitas outras, às vezes nos enganando fazendo-nos pensar que assim o fez? Ou pensas ser ele simples e provavelmente o menos possível [predisposto] a abandonar seu próprio aspecto?"

"Não saberia o que dizer de imediato."

e "Bem, na hipótese de ele abandonar seu próprio aspecto terá de transformar a si próprio ou ser transformado por alguma outra coisa."

"Necessariamente."

"Mas as melhores coisas não são minimamente passíveis de se tornar diferentes e mudar? Por exemplo, não é o corpo mais saudável e mais vigoroso o menos alterado pelo alimento, a bebida e o trabalho, bem como a planta mais saudável e mais resistente a menos alterada pelo calor do sol, o vento e coisas similares que a afetam?"

381a "É claro que é."

"*E não é a alma mais corajosa e mais dotada de senso a menos perturbada e alterada por qualquer paixão externa?*"[166]

"Sim."

"E o mesmo deve se aplicar com relação a todos os artefatos, mobiliários, construções e roupas, com base em idêntico raciocínio: aqueles que são bons e bem confeccionados são os menos alterados pelo tempo ou qualquer outra coisa que os afete."

"Está certo."

b "É, portanto, correto em caráter universal que aquilo que se acha graças à natureza ou à arte, ou a ambas, no melhor estado é minimamente passível de ser alterado por outra coisa."

“É o que parece.”

“Ora, por certo o deus e tudo o que lhe diz respeito estão, em todos os aspectos, no melhor estado.”

“E como poderiam deixar de estar?”

“Então a probabilidade do deus ter muitas formas é mínima?”

“De fato.”

“Mas ele se transforma e se torna diferente por si mesmo?”

“Claramente que sim, se for o caso de realmente se tornar diferente.”

“E ele se transformaria em algo melhor e mais belo do que ele próprio ou em algo pior e mais disforme?”

c “Forçosamente em algo pior, se afinal ele se transforma, pois com certeza não diremos que o deus é deficiente em beleza ou virtude.”

“Absolutamente certo. E achas, Adimanto, que alguém, seja um deus ou um ser humano, tornaria a si mesmo deliberadamente pior em qualquer sentido?”

“Não. Isso é impossível.”

“É impossível, então,” eu disse, “que os deuses queiram alterar a si mesmos, uma vez que, pelo que parece, são os mais belos e os melhores possível, de modo que cada um deles conserva sempre e simplesmente sua própria forma.”

“Parece-me ser necessariamente assim.”

d “Por conseguinte, não permitamos, meu amigo, que poeta algum diga que…

Os deuses, com a aparência de estrangeiros, Assumem toda espécie de aspecto e visitam as cidades dos homens.[167]

Tampouco deve alguém dizer falsidades sobre Proteu e Tétis, e apresentar Hera em suas tragédias ou outros poemas como uma sacerdotisa colhendo esmolas para…

Os filhos vivificantes de Inaco, o rio argivo…[168]

…ou nos contar muitas outras histórias falsas. Tampouco devem as e mães, acreditando nessas fábulas nocivas sobre certos deuses vagando à noite sob a forma de estrangeiros procedentes de seus países, atemorizar seus filhos com elas. Tais histórias são blasfemas em relação aos deuses e, ao mesmo tempo, incutem covardia nas crianças.”

“Por certo, não devem ser-lhes contadas.”

“Porém, supondo que os deuses não possam se transformar, será o caso de nos fazerem, não obstante isso, crer que aparecem de todas as formas, nos enganando por meio de magia?”

“Talvez.”

382a *“O quê?”, eu disse. “Estaria um deus desejoso de ser falso, em palavras ou ações, [produzindo e] manifestando uma aparição sem consistência?”*[169]

“Não sei.”

“Não sabes que uma *falsidade verdadeira*[170] – se é que podemos nos expressar assim – é algo odioso a todos os deuses e a todos os seres humanos?”

“O que queres dizer?”

“Que a falsidade na parte mais preponderante deles e a respeito de seus interesses mais preponderantes é algo que ninguém está disposto a aceitar, embora seja sobretudo ali que todos a temem.”

“Continuo sem entender.”

b “É porque pensas que estou querendo dizer algo de grande gravidade. Quero simplesmente dizer que ser falso para a alma a respeito dos seres reais, ter sido enganado e estar numa cega ignorância e aí ter e aninhar a falsidade é o menos aceitável para todos os seres humanos, sendo essa a situação em que mais abominam a falsidade.”

“É bem o que ocorre.”

“Decerto, como há pouco afirmei, isso seria denominado muito apropriadamente *falsidade verdadeira*: ignorância na alma de alguém a quem foi transmitida uma falsidade. *Esta nas palavras é uma cópia da paixão na alma, uma sua imagem que passa a existir depois dela e* c *que não é uma falsidade completamente pura*.[171] Não é assim?”

“Certamente.”

“E aquilo que é realmente uma falsidade é odiado não apenas pelos deuses, como também pelos seres humanos.”

“É o que me parece.”

“E a falsidade nas palavras? Quando e para quem é útil e, assim, não merecedora de ser abominada? Não é útil contra os próprios inimigos? E quando alguém entre aqueles que classificamos como amigos tentam, devido à loucura ou à ignorância, praticar algo mau, não será um medicamento útil para impedi-los? Também se mostra útil no caso d daquelas narrativas às

quais nos referíamos há pouco, as que contamos porque desconhecemos a verdade acerca daqueles eventos antigos. Será que criando uma falsidade o mais semelhante possível à verdade não a tornamos, ao mesmo tempo, útil?"

"Certamente a tornamos."

"Então em qual dessas formas poderia uma falsidade ser útil ao deus? Criaria ele falsas semelhanças dos antigos eventos devido à sua ignorância sobre eles?"

"Seria ridículo pensá-lo."

"Consequentemente não há nada do poeta falso em um deus."

"Não em minha opinião."

"Mentiria o deus, então, por medo de seus inimigos?"

e "Longe disso."

"Devido à ignorância ou insanidade de sua família ou de seus amigos?"

"Ninguém que é ignorante ou insano é um *amigo dos deuses*[172]."

"Consequentemente, não há razão alguma para um deus falar falsa ou enganosamente."

"Nenhuma razão."

"*Portanto, o procedente do divino e o divino são em todos os aspectos isentos de falsidade*."[173]

"Completamente."

"*O deus, então, é inteiramente simples [sincero] e verdadeiro nos atos e nas palavras*.[174] Não se transforma ou engana os outros por meio de imagens, palavras ou signos, *quer em visões [em vigília], quer em sonhos*."[175]

383a "Foi o que me pareceu no momento em que te ouvi dizê-lo."

"Concordas, portanto, que este é o nosso segundo padrão [ou norma] no tocante aos discursos ou composições de poemas sobre os deuses e que eles não são magos que se transformam e nem nos enganam por meio de falsidades nas palavras ou nos atos?"

"Concordo."

"Assim, a despeito de louvarmos muitas coisas em Homero, não louvaremos o sonho enviado por Zeus a Agamenon,[176] nem Ésquilo b quando põe na boca de Tétis que Apolo, cantando no casamento dela, profetizou: *Sobre o destino feliz dos meus filhos, Que livres de enfermidades teriam prolongadas existências, E sobre todas as bênçãos que seriam a mim concedidas por ser cara aos deuses, Acreditava eu ser a boca divina de Febo isenta de mentira, Dotada como é da arte da profecia*.

Contudo, aquele mesmo que na festa comparecia e cantava, Aquele que tudo isso proferiu, ele mesmo é agora

O assassino de meu filho.[177]

Sempre que quem quer que seja disser tais coisas sobre os deuses, c nos indignaremos com essa pessoa, lhe recusaremos um *coro*[178] e não permitiremos que os professores utilizem sua obra na educação dos jovens, se quisermos que nossos guardiões sejam *devotos dos deuses*[179] e semelhantes a eles quanto o possam ser seres humanos."

"Eu dou meu completo assentimento a esses padrões ou normas", ele disse, "e os promulgaria como leis."

LIVRO TERCEIRO

386a “Tais, portanto”, observei, “são, no que respeita aos deuses, os tipos de coisas que julgo deveriam e não deveriam eles ouvir desde sua infância, se pretendemos que honrem aos deuses e aos seus pais e não tenham sua amizade mútua em baixa estima.”

“Estou seguro”, ele disse, “de que, para todos os efeitos, estamos certos no que tange a isso.”

“E quanto a serem eles também corajosos? Não deveria ser contado a eles aquilo que os tornasse minimamente temerosos da morte? Ou achas b que alguém, algum dia, se tornaria corajoso com esse temor no coração?”

“Por Zeus! Certamente não acho.”

“E poderá alguém deixar de temer a morte, preferindo-a à derrota em batalha ou à escravidão, se crer num Hades repleto de terrores?”

“De modo algum.”

“Então será necessário, pelo que parece, que supervisionemos tais histórias junto aos que as contam, solicitando a estes que não depreciem o Hades dessa forma indiscriminada e que, pelo contrário, o elogiem, uma vez que aquilo que agora dizem não é c nem verdadeiro nem benéfico aos futuros guerreiros.”

“Por certo será necessário que o façamos.”

“Então eliminaremos”, eu disse, “todo tipo dessa depreciação, começando pelos versos seguintes: *Preferiria cultivar a terra como assalariado de outro,*
De um homem destituído de recursos ou de minguadas posses

Do que reinar sobre todos os mortos.[180]

…e também estes:

d *Ele*[181] *temia que sua morada pudesse se revelar aos mortais e aos imortais*

Horrível, úmida e que os próprios deuses a detestassem.[182]

…e que se acrescente:

Ai de mim! Agora soube que nas moradas do Hades

Uma alma sobrevive, mas um fantasma totalmente sem alento.[183]

…e também:

E somente a ele foi concedido o intelecto preservar, os demais esvoaçando como sombras.[184]

…e:

Sua alma contrariada deixa seus membros rumando para o Hades, A lamentar seu destino, virilidade e juventude perdidas.[185]

387a …e: *Sua alma desapareceu sob a terra como fumaça, Chiando à medida que o fazia*…[186]

…e:

Como quando no mais profundo de uma caverna extraordinária

Morcegos esvoaçam aos guinchos se um deles cai

Do aglomerado no teto, onde todos ficam agarrados uns aos outros, Assim suas almas se foram aos guinchos…”[187]

“Pediremos a Homero e aos outros poetas que não fiquem zangados b se eliminarmos essas passagens e todas as semelhantes, não porque não sejam poéticas nem agradáveis à maioria dos ouvintes, mas porque quanto mais poéticas são, menos convenientes são aos ouvidos de crianças e de homens que necessitarão ser livres e temer a escravidão mais do que a morte.”

“Com absoluta certeza.”

“Também deverão ser banidos todos os nomes amedrontadores e c temíveis como *Cócito* e *Estige*,[188] e igualmente certas expressões com as quais são designados os mortos, tais como ‘*aqueles sob a terra*’ e ‘*aqueles destituídos de seiva*’[189] e todas essas atinentes ao mundo inferior, que, por si sós, fazem todos que as ouvem estremecer. Talvez sejam excelentes com outras finalidades, mas receamos que nossos guardiões se tornem mais febris e mais moles se sacudidos [na sua formação] por esses tremores.”

“E nosso receio é correto.”

“Assim, essas passagens devem ser eliminadas?”

“Sim.”

“E se deverá seguir o padrão oposto nos discursos e na poesia?”

“Está claro que sim.”

“E nos vemos também obrigados a eliminar os queixumes e d discursos lastimosos dos homens ilustres?”

“Necessariamente se queremos ser coerentes com o que afirmamos antes.”

“Considera se estaremos certos em assim os eliminarmos ou não. Nós certamente dizemos que *o homem decente*[190] não é da opinião de que a morte

seja algo terrível quando sofrida por alguém decente – inclusive sendo esse alguém seu amigo.”

“Realmente é o que dizemos.”

“E, assim, ele não o pranteará como alguém que tenha sofrido um destino terrível.”

“Decerto que não.”

“Mas também dizemos que esse homem é maximamente e autossuficiente quanto a viver bem e, mais do que todos os demais, necessitando minimamente de qualquer outra pessoa.”

“É verdade.”

“Portanto, é para ele menos terrível perder o próprio filho, o irmão, as posses ou qualquer outra coisa desse tipo.”

“Muito menos.”

“E, então, ele se entregará muito menos a lamentações e suportará o infortúnio com máxima moderação quando for atingido por ele.”

“Com toda a certeza.”

“Teríamos razão, então, em afastar os lamentos dos *homens renomados*[191], reservando-os às mulheres – e, inclusive, não às mais dignas 388a entre elas – e aos homens covardes, de sorte que aqueles que afirmamos estar treinando para guardar nosso território desprezarão esse tipo de comportamento.”

“Teríamos razão nisso.”

“E, por conseguinte, mais uma vez solicitaremos a Homero e aos outros poetas que não retratem Aquiles, o filho de uma deusa…

Deitado ora de lado, ora de costas, ora novamente de bruços, Depois se levanta e se põe a perambular distraidamente

Pela praia do mar infecundo.[192]

“E tampouco”, prossegui, “fazê-lo apanhar cinzas em ambas as b mãos e despejá-las sobre sua cabeça, chorando e lastimando da forma descrita pelo poeta. E também não mostrar Príamo, um descendente próximo dos deuses, suplicando e…

Rolando no excremento, Chamando cada um dos homens pelo nome.[193]

“E rogaremos a eles com maior insistência ainda que não façam os deuses lamentar e exclamar: c *Ai de mim, infeliz que sou, mãe desventurada de um herói*.[194]

“Mas, se realmente mostram os deuses se conduzindo dessa maneira, ao

menos não deveriam, de modo algum, ousar representar o deus supremo numa postura tão improvável a ponto de dizer: *Ai de mim, meus próprios olhos contemplam um homem que me é sumamente querido*

Ser caçado ao redor da cidade, meu coração a lamentar…[195]

e…

Ah, pobre de mim, Sarpedon, de todos os homens o que me é o mais caro,
d *Destinado está a tombar sob os golpes de Pátroclo, o filho de Menécio!*[196]

"Se nossos jovens, amigo Adimanto, se inclinarem a ouvir essas histórias seriamente e não fizerem delas objeto de riso, algo vil que não merece ser ouvido, será dificilmente provável que julguem as coisas nelas descritas como indignas de seres humanos como eles próprios ou censurem a si mesmos por discursos ou ações semelhantes quando atingidos pela adversidade. Em lugar disso, não experimentando vergonha e sem controle, se porão a gemer e lamentar mesmo diante de *sofrimentos insignificantes*[197]."

e "O que dizes é inteiramente verdadeiro."

"Então, como foi demonstrado por nosso argumento, e temos de permanecer persuadidos por ele até que alguém nos indique algo melhor, tal não deverá ser a conduta deles."

"Não. Não deverá ser."

"Entretanto, não deverão igualmente ser *aficionados ao riso*[198], pois toda vez que alguém se entrega ao riso descontrolado, isso costuma resultar em uma reação violenta."[199]

"Assim o acredito", ele disse.

"Dessa maneira, se alguém representar pessoas dignas tomadas pelo riso não o aprovaremos e o aprovaremos menos ainda se assim 389a representarem os deuses."

"Muito menos [no caso dos deuses]."

"E, então, tampouco aprovaremos Homero quando se refere aos deuses nestes termos: *E um riso inextinguível irrompeu entre os deuses bem-aventurados*

Ao verem Hefaístos coxeando [ao mover-se] pela sala.[200]

"*De acordo com a tua opinião*"[201], ajuntei, "não devemos aceitá-lo."

b "Isto se desejares qualificá-la como minha", ele disse, "de qualquer modo não devemos aceitá-lo."

"Além disso, temos de ser ciosos também com a verdade e, com efeito, se o que dissemos há pouco for correto e a falsidade – ainda que inútil aos

deuses – tem utilidade para os seres humanos *como uma forma de medicamento*[202], está claro que só permitiremos que médicos a usem e não os *leigos*.”[203]

“Está claro que sim.”

“Portanto, se for conveniente fazer uso de mentiras pelo bem do Estado, devido a ações, quer de inimigos, quer de cidadãos, isso c caberá aos governantes. Todos os demais terão de se abster delas, pois um cidadão comum mentir para um governante constitui um erro tão crasso quanto uma pessoa enferma ou atleta não dizer a verdade ao seu médico ou treinador [respectivamente] *a respeito de seu próprio estado físico*[204] ou um marinheiro enganar o capitão sobre sua própria condição ou aquela do navio, da viagem e do resto da tripulação.”

“Isso é inteiramente verdadeiro.”

d “E se o governante surpreender alguém mais proferindo falsidades no Estado… qualquer dos homens das artes, *Seja um profeta, um médico que cura os enfermos ou um carpinteiro confeccionador de lanças*.[205]

…ele o punirá por introduzir algo tão *subversivo e destrutivo*[206] a um Estado quanto o é a um navio.”

“Se a ação for coerente com o discurso, ele o fará.”

“E quanto à *moderação*[207]? Será que nossos jovens também a necessitarão?”

“E como não?”

“E não são para a maioria os principais aspectos da moderação e obedecer aos governantes e governar os próprios apetites *referentes aos prazeres do comer, do beber e do sexo*?[208]”

“Isto é o que corresponde a minha opinião.”

“Assim sendo, diremos que o discurso do Diomedes de Homero é bem formulado: *Senta em silêncio, meu amigo, e convence-te do que digo*.[209]

…tanto quanto o é o que se segue: *Os aqueus, respirando o próprio ardor pela batalha, Marchavam calados, no temor de seus comandantes*.[210]

…e tudo o mais similar a isso.”

“[Passagens] bem [formuladas].”

“Mas o que achas desta?

Pesado de tanto vinho, que tem olhos de um cão e coração de uma corça…[211]

…e as linhas que se seguem[212] ou outras palavras destemperadas 390a

expressas em prosa ou poesia por cidadãos comuns contra seus governantes…? São bem formuladas?”

“Não.”

“Não penso que sejam apropriadas aos ouvidos dos jovens se o objetivo é torná-los moderados, embora não surpreenda que sejam agradáveis sob outros prismas. O que te parece?”

“O mesmo que a ti.”

“E o que achas de fazer *o mais astuto*[213] dos homens dizer que a melhor de todas as coisas ocorre quando…

…estão as mesas repletas

b *De pão e carne e o portador do vinho*[214]

O retira da cratera[215] *e o verte nas taças.*[216]

“Achas que tais coisas promovem a moderação entre os jovens?

…ou

A morte pela fome é a mais lamentável das fatalidades.[217]

E que achas de ter Zeus, quando todos os outros deuses e seres c humanos estavam adormecidos e somente ele desperto, facilmente esquecer todos os seus projetos devido ao desejo sexual e ficar excitado a tal ponto pela visão de Hera que, sem sequer recolher-se com ela aos seus aposentos, quis possuí-la ali mesmo sobre o chão, afirmando que seu desejo por ela era mais intenso do que quando, com o desconhecimento de seus pais, haviam sido amantes pela primeira vez? Ou quanto ao episódio no qual Ares e Afrodite foram acorrentados por Hefaístos[218] – outro efeito devido à idêntica causa?”

“Por Zeus,” ele disse, “decerto que tudo isso me parece impróprio.”

“Mas se, ao contrário,” eu disse, “trata-se de palavras ou feitos d de homens ilustres, que exibem resistência diante de tudo, por certo deverão ser vistos e ouvidos, como, por exemplo: *Ele bateu no peito e falou ao seu coração:*

‘Resiste, meu coração, pois já sofreste coisas piores do que esta.’[219]

“Com toda a certeza.”

“E não deveremos permitir que nossos homens sejam passíveis de corrupção à força de presentes nem amantes do dinheiro.”

e “Seguramente não.”

“Então não deverão entoar aos seus ouvidos: *Os presentes persuadem os deuses e presentes persuadem reis dignos de reverência*.[220]

“Nem deve Fênix, o tutor de Aquiles, ser encomiado como se houvesse falado com moderação ao aconselhar Aquiles a receber os presentes para defender os aqueus, mas não renunciar ao seu ódio sem presentes.[221] Nem deveríamos pensar que o próprio Aquiles se rebaixasse a ponto de aceitá-los, como tampouco acreditamos fosse 391a tão ambicioso a ponto de receber presentes de Agamenon ou liberar um *cadáver*[222] somente mediante um resgate.” [223]

“Seguramente não é certo louvar tais ações.”

“É só por respeito a Homero que hesito em dizer que é decididamente ímpio atribuir a Aquiles tal postura ou crer em outros que a sustentam em relação a ele. Ou fazê-lo dirigir-se a Apolo dizendo: *Tu me frustraste, tu que disparas de longe, o mais destrutivo de todos os deuses*; *…Tomaria vingança contra ti se poder para isso eu tivesse*.[224]

Ou dizer que ele desobedeceu *o rio*[225] – sendo este um deus – e b estava pronto a combatê-lo ou que ele consagrou tufos de seus cabelos que já haviam sido consagrados a um outro rio, ou seja, Esperqueio.

Os cabelos irei cortar e ao herói

Pátroclo os oferecer para que ele consigo os leve,[226]

Não é para se crer que tenha sido essa a sua conduta. Tampouco é verdade que ele haja arrastado o cadáver de Heitor em torno do c túmulo de Pátroclo[227] ou tenha chacinado os cativos na pira deste[228], de modo que não daremos crédito a isso. Igualmente não admitiremos que nossos jovens acreditem que Aquiles, filho de uma deusa e de Peleu, o mais moderado dos homens e neto de Zeus, educado pelo *sumamente sábio Quíron*,[229] tenha sido presa de uma perturbação tão intensa que se possa concluir que abrigava duas enfermidades antagônicas em sua alma: *sordidez acompanhada de cobiça por dinheiro, e então, arrogância ante os deuses e os seres humanos*.”[230]

“Tens razão.”

“Decerto que não daremos crédito a isso, e proibiremos que se diga d que Teseu, filho de Poseidon e Pirito, filho de Zeus, se envolveram em *deploráveis raptos*[231] ou que qualquer outro filho de um deus e herói ousou realizar quaisquer das ações deploráveis e ímpias que dizem falsamente agora que realizaram. Compeliremos os poetas a negar que realizaram tais ações ou a negar que eram filhos dos deuses. Não devem afirmar ambas as coisas ou tentar persuadir nossos jovens de que os deuses geram o mal ou que heróis não são melhores do que os seres humanos. Como dissemos anteriormente,

tais coisas são ao mesmo tempo ímpias e falsas, pois demonstramos a impossibilidade de serem e os deuses os geradores dos males."

"É claro."

"E tais histórias são prejudiciais às pessoas que as ouvem; todas serão bastante indulgentes consigo mesmas quando agirem maldosamente se persuadidas de que coisas semelhantes tanto são feitas agora como o foram no passado pelos…

Descendentes próximos dos deuses, Aqueles de parentesco com Zeus, para quem chameja

O altar ancestral no alto do monte Ida, E nos quais o sangue de origem divina[232] *não foi debilitado*.[233]

"Por essa razão, cabe-nos dar um fim a tais fábulas para que não 392a produzam na juventude uma forte predisposição para a maldade."

"Não há a menor dúvida."

"Bem, resta algum tipo de narrativa cujo teor não discutimos ainda relativamente ao que prescrevemos ou proibimos? Até agora dissemos como se deve discursar acerca de deuses, *daímons*, heróis e o Hades."

"Foi o que fizemos."

"Creio que o que resta é tratar dos discursos sobre os seres humanos, não é mesmo?"

"Obviamente."

"Entretanto, meu amigo, não é possível determinarmos esse tópico no momento."

"E por que não?"

"Porque julgo que diremos que os poetas, bem como os prosadores, falam mal dos seres humanos em aspectos da maior relevância. Dizem b eles que muitos indivíduos injustos são felizes e muitos justos são infelizes, que a injustiça é vantajosa se não for descoberta e que a justiça, embora sendo benefício alheio, constitui também o prejuízo próprio. Penso que proibiremos esse tipo de coisa e ordenaremos aos poetas que componham o oposto, narrando a espécie contrária de fábulas. Não é o que achas?"

"Eu o sei."

"Mas se concordas com a exatidão de minhas palavras, devo entender que admitiste o ponto original e central de toda a nossa discussão?"

"Entendeste bem."

"Então estaremos de acordo quanto a que narrativas deveriam ser c

transmitidas acerca dos seres humanos somente quando descobrirmos qual é a natureza da justiça e a prova de que ela é vantajosa a quem a pratica, tendo ele ou não tendo a reputação de ser justo."

"Isso é sumamente verdadeiro."

"Nosso tópico sobre o conteúdo das narrativas está encerrado. Agora deveríamos, me parece, examinar a forma das histórias, com o que teremos completamente investigado tanto *o que* deveria ser dito quanto *como* deveria ser dito."

"*Não compreendo o que dizes*[234]", observou Adimanto.

"Mas deves", eu disse, "e, talvez, o compreendas melhor se eu o d formular deste modo: não é tudo o que é dito por *fabulistas ou poetas*[235] constituído por narrativas em torno de eventos passados, presentes ou futuros?"

"E que outra coisa poderia ser?"

"E não são essas narrativas simplesmente narrativas, narrativas por meio de imitação, ou ambas?"

"Falta-me também nesse caso uma clara compreensão [do que dizes]."

"Pareço ser um professor grotesco e também pouco claro. Assim, tal como aqueles que são incapazes de se expressar, não tentarei abordar a matéria como um todo, mas tomarei uma parte e a usarei como e um exemplo a fim de mostrar para ti o que quero dizer. Diz-me: conheces o começo da *Ilíada*, no qual o poeta nos diz que Crises implora a Agamenon que liberte sua filha, que Agamenon em termos ásperos se nega a fazê-lo e que Crises, frustrado, se volta *para o deus*[236] 393a rogando-lhe maldições contra os aqueus?"[237]

"Conheço."

"Sabes, então, que até os versos seguintes, quais sejam: *E implorou ele a todos os aqueus*

Mas especialmente aos dois atridas,[238] *os condutores de povos,*[239]

*…**o próprio poeta fala e sequer procura nos fazer pensar que quem discursa é alguém distinto dele mesmo; na sequência, contudo, ele fala como se fosse Crises e procura, na medida do possível*, b ***nos fazer pensar que o discursador não é Homero, mas o próprio sacerdote, um ancião***.[240] E ele compõe quase todo o restante de sua narrativa acerca dos eventos *em Ílion,*[241] Ítaca, além da *Odisseia* inteira dessa forma."

"Decerto que sim."

“Ora, tanto os discursos feitos por ele quanto as partes entre os mesmos são a narrativa?”

“É claro que sim.”

“Mas quando ele compõe um discurso como se fosse uma outra c pessoa, não diríamos que está tornando seu próprio estilo o mais semelhante possível daquele da pessoa a quem concede a palavra?”

“Por certo que diríamos.”

“E tornar a si mesmo semelhante a outra pessoa no discurso ou na aparência física é imitar a pessoa à qual nos tornamos semelhantes.”

“Certamente.”

“Nesse caso, portanto, parece que ele e os outros poetas produzem suas narrativas por meio de imitação.”

“Está certo.”

d “Se o poeta nunca ocultasse a si mesmo, a totalidade de seu poema seria narrativa sem imitação. Para que não digas novamente que não compreendes, explicarei a ti como seria isso. Se Homero, após nos informar que Crises se apresentou com um resgate por sua filha para suplicar aos aqueus, especialmente aos reis, e depois disso não falasse como se tivesse se transformado em Crises, mas ainda como Homero, não haveria imitação alguma, mas pura e simples narrativa. Teria sido algo mais ou menos como o que se segue: me expressarei sem métrica, uma vez que não sou poeta: e *‘O sacerdote se apresentou e orou aos deuses a fim de que lhes permitissem tomar Troia e retornar seguramente aos seus lares, que aceitassem o resgate e libertassem sua filha, mostrando assim reverência* ao deus.[242] *Quando o disse, os outros exibiram respeito pelo sacerdote e assentiram, mas Agamenon se enfureceu e ordenou ao sacerdote que fosse embora e não voltasse mais, caso contrário seu cetro sacerdotal e as coroas de flores do deus de nada lhe valeriam.* 394a *Disse que antes de libertar sua filha ela envelheceria em Argos ao lado dele. Disse a ele que partisse e não o incomodasse se quisesse retornar com segurança ao seu lar. Quando o ancião ouviu tal coisa, sentiu-se amedrontado e se afastou em silêncio. Mas, uma vez fora do acampamento, ergueu extensivas súplicas a Apolo, chamando-o por seus vários títulos e lembrando-o dos seus próprios serviços prestados ao deus; caso tais serviços o houvessem agradado, fossem eles a construção de templos ou o sacrifício de vítimas, pedia Crises em* b *retribuição que as flechas do deus castigassem os aqueus pelas lágrimas que*

ele agora vertia’. Eis o meio, meu amigo, de produzirmos simples narrativa sem imitação.”

“Eu compreendo.”

“Também compreende que o contrário ocorre quando se omite as palavras do poeta entre os discursos e ficam apenas estes em alternância.”

“Isso eu também compreendo. É o que ocorre nas tragédias.”

c “Tu me compreendeste perfeitamente. E agora penso que posso tornar claro para ti o que não podia antes. Há um tipo de *poesia e fabulismo*[243] que emprega inteiramente imitação – a tragédia e a comédia, como dizes. Um outro tipo emprega somente a narração feita pelo próprio poeta, o que encontras maximamente nos *ditirambos*[244]; e há um tipo que utiliza ambas, como na poesia épica e muitos outros casos, se é que me compreendes.”

“Agora entendo o que querias dizer.”

“Lembra, também, que antes de tudo isso dissemos que havíamos abordado *o que* tem de ser dito nas narrativas, mas que restava ainda investigar *como* tem de ser dito.”

“É… eu me lembro.”

d “O que eu queria dizer é mais precisamente isto: necessitaremos chegar a um consenso quanto a se permitiremos que os poetas narrem mediante imitação e, neste caso, se deverão imitar isto, mas não aquilo, e que coisas são essas, ou se não deverão atuar, de modo algum, como imitadores.”

“Suponho que estás considerando se vamos admitir ou não a tragédia e a comédia em nosso Estado.”

“Talvez e, quem sabe, muito mais do que isso, pois eu, com certeza, ainda não sei, *mas seja qual for o rumo ao qual o argumento nos impulsione, será esse curso que deveremos tomar*.”[245]

“Discursas bem.”

“Então, considera, Adimanto: nossos guardiões deveriam ou não e ser imitadores? Ou é isso também uma consequência do que dissemos antes, a saber, que cada um somente poderia desempenhar bem uma só profissão e não muitas, e que se tentasse muitas, se envolvendo diletantemente em muitas e não se destacaria em nenhuma delas?”

“Não resta dúvida que é.”

“E então o mesmo argumento não seria válido para a imitação? Um único indivíduo não pode imitar muitas coisas tão bem como pode imitar uma só.”

“Não. Não pode.”

“Então, ele dificilmente será capaz de adotar qualquer profissão 395a digna se ao mesmo tempo imitar muitas coisas e for um imitador. Isso inclui duas formas de imitação consideradas intimamente aparentadas, tais como a tragédia e a comédia, as quais as mesmas pessoas não são capazes ao mesmo tempo de produzir ambas bem. Não classificaste, há pouco, essas duas de imitação?”

“Foi o que fiz e dizes a verdade ao afirmar que as mesmas pessoas não podem produzir ambas.”

“*Nem serem ao mesmo tempo rapsodos e atores*.[246]”

“É verdade.”

“Com efeito, nem sequer os mesmos atores atuam em tragédias e b comédias. E, no entanto, todas essas são imitações, não são?”

“Sim. São imitações.”

“E a natureza humana, Adimanto, *me parece estar cunhada em moedas ainda menores*[247] do que essas, de sorte que é incapaz tanto de imitar bem muitas coisas quanto realizar as próprias ações das quais essas imitações constituem semelhanças.”

“Isso é decididamente verdadeiro.”

“Portanto, se pretendemos preservar nossos primeiros argumentos, os de que nossos guardiões devem ser poupados [das atividades] de todas as outras artes e ofícios, de modo a serem *artífices da liberdade* c *civil*[248], e, não fazerem, em absoluto, nada mais exceto o que para isso contribua, não deverão seja fazer, seja imitar qualquer coisa mais. E se forem imitadores, deverão imitar desde a infância o que lhes é apropriado, a saber, homens que são corajosos, moderados, piedosos, livres e as ações destes. Não revelariam inteligência se realizassem ou imitassem ações vis d ou desonrosas, visto que, experimentando a imitação, acabam por absorver a realidade. Ou não percebeste que imitações praticadas desde a juventude se tornam uma [segunda] natureza, formando hábitos no que tange ao corpo, a voz e o pensamento?”

“De fato, já o percebi.”

“Nessa conjuntura, não permitiremos que aqueles pelos quais nos dispomos a zelar, e que devem se converter em bons homens, *sendo homens, imitem uma mulher jovem ou velha que abusa do esposo, ou que se indispõe de maneira hostil e desafiadora com os deuses,* e *que se gaba de ser feliz, ou que é vítima do infortúnio e assaltada por dores e lamentações; ou ainda*

menos que está doente, apaixonada ou em trabalho de parto.”[249]

“Isso é inteiramente certo.”

“Tampouco deverão imitar escravos ou escravas realizando tarefas servis.”

“Não. Não deverão.”

“E nem, pelo que parece, homens maus, os quais são covardes e realizam o oposto daquilo a que acabamos de nos referir, ou seja, se maldizem e se ridicularizam entre si mediante linguagem vergonhosa quando embriagados ou sóbrios, ou causam mal recíproco ou aos outros, através de discurso ou de sua conduta, das demais formas típicas 396a dessas pessoas. Entendo que não devem se habituar a agir como loucos quer no discurso, quer nos atos, pois, embora devam ter conhecimento dos homens e mulheres insanos e maus, nada devem fazer ou imitar tomando-os como modelo.”

“Isso é plenamente verdadeiro.”

“E o que achas? Deveriam eles imitar aqueles que trabalham com b metais, ou outros artífices, ou os remadores das trirremes, seus apontadores ou quaisquer outras coisas de caráter náutico?”

“E como poderiam se não devem mostrar interesse por nenhuma dessas profissões?”

“*E o que achas? Imitarão os cavalos que relincham, os touros que mugem, o ruído dos rios, o bramir do mar, o trovão e tudo o mais desse tipo?*”[250]

“Mas suponho”, ele disse, “que foram proibidos de ser loucos ou imitar loucos.”

“Se entendo o que queres dizer,” eu disse, “há um tipo de estilo e de narrativa que alguém realmente nobre e bom empregaria toda vez c que desejasse narrar algo, e um outro tipo, distinto do primeiro, que o oposto [daquele homem bom e nobre] por nascimento e educação favoreceria, utilizando-o na sua narração.”

“E que estilos são esses?”

“Acho que quando um homem moderado lida com o discurso ou as ações de um homem bom em sua narrativa, desejará relatá-los como se ele próprio fosse esse homem, esse tipo de imitação não lhe trazendo d nenhuma vergonha. Imitará esse homem bom, sobretudo, quando ele age de modo correto e sensato e menos e mais relutantemente quando o homem bom está perturbado pela doença, a paixão sexual, a embriaguez ou qualquer outra

condição desastrosa.[251] Quando, porém, ele lida com um indivíduo indigno de si mesmo, não se mostrará disposto a seriamente assemelhar-se a esse caráter inferior, exceto por um breve período no qual tal personagem está realizando algo bom. Entretanto, ele se sentirá envergonhado de assumir essa semelhança, *quer* porque não está habituado a imitar tais pessoas, *quer* porque não lhe agrada e moldar-se e ajustar-se a um padrão inferior. Sua inteligência o despreza, a não ser que o seja por gracejo."

"É o que se revela provável."

"Ele, portanto, se servirá do tipo de narrativa que descrevemos quando tratamos da poesia épica de Homero há pouco. Sua forma incluirá tanto imitação quanto o tipo simples de narrativa, mas haverá apenas uma pequena quantidade de imitação numa longa história. Ou minhas palavras carecem de conteúdo?"

"[Não.] Esse é exatamente o padrão que esse discursador tem que adotar."

397a "No que concerne a alguém", eu disse, "que não é dessa espécie, quanto mais inferior mais inclinado se mostrará a narrar seja lá o que for e a nada considerar indigno de si mesmo, o que resultará em que se ponha a imitar seriamente e diante de muitos tudo aquilo que mencionamos há pouco: *o trovão, o ruído do vento e da precipitação do granizo, o ruído produzido por eixos e rodas, o som de trombetas, das flautas e gaitas dos pastores e todos os outros instrumentos, e o ladrar dos cães, o balido das ovelhas e o gorjeio dos pássaros*;[252] o b estilo desse homem consistirá totalmente de imitação vocal e gestual, ou conterá apenas uma escassa quantidade de pura narrativa."

"Isso também é determinado pela necessidade."

"Estes são, portanto, os dois tipos de estilo aos quais me referia."

"[Sim.] Há esses dois."

"O primeiro desses estilos envolve ligeira variação, e se alguém transmitir diapasão e ritmo apropriados a ele, não será o caso de aquele que discursa corretamente – exceto por umas poucas alterações c secundárias – permanecer quase inteiramente dentro desse diapasão e ritmo?"

"Precisamente."

"E quanto ao outro tipo? Não exigirá, caso se pretenda produzir o discurso apropriado, o contrário, ou seja, todos os tipos de diapasões e todos os tipos de ritmos, uma vez que esse estilo encerra várias formas de variação?"

“É perfeitamente o que ocorre.”

“E todos os poetas e discursadores utilizam um ou outro desses tipos de estilo ou uma certa mistura de ambos.”

“Necessariamente.”

d “O que faremos, então?”, eu disse. “Admitiremos tudo isso no Estado, apenas um dos tipos puros ou o tipo misto?”

“Se é para a minha opinião sagrar-se vitoriosa, admitiremos somente o imitador puro do homem bom.”

“E, todavia, Adimanto, o estilo misto também é agradável. Na verdade, é sumamente mais agradável às crianças, aos seus tutores e a grande maioria das pessoas opõe-se a tua escolha.”

“Sim, reconheço que é o mais agradável.”

“Mas talvez opines que não se ajusta à nossa *forma de governo*[253] porque nenhum homem em nosso Estado é duplo ou múltiplo, no e sentido de que cada um executa um único trabalho.”

“Com efeito não se ajusta.”

“E não é por causa disso que será somente em nosso Estado que encontraremos um sapateiro que é apenas um sapateiro e não adicionalmente um piloto somado ao seu ofício de sapateiro, e um agricultor que é apenas um agricultor e não adicionalmente um juiz que se soma ao seu ofício de agricultor, e um soldado que é apenas um soldado e não um *ganhador de dinheiro*[254] agregado à sua arte militar, e analogamente em relação a todos os demais?”

“É verdade.”

“Parece, então, que se um homem – o qual por meio de sua astúcia 398a é capaz de tornar-se e imitar qualquer coisa – chegasse ao nosso Estado, desejoso de fazer uma apresentação de seus poemas, nossa postura deveria consistir em nos curvarmos a ele como diante de alguém *santo, maravilhoso e agradável*[255]; contudo, deveríamos dizer-lhe que em nossa cidade-Estado inexiste qualquer homem como ele e que é ilegal que exista. Deveríamos verter mirra sobre sua cabeça, *coroá-lo* b *com filamentos de lã*[256] e enviá-lo para outro Estado. Mas, para nosso próprio bem, seria conveniente que empregássemos um poeta e fabulista mais austero e menos propiciador de prazer, alguém que imitasse o discurso de um indivíduo bom e que narrasse suas histórias de acordo com os padrões que estabelecemos quando inicialmente empreendemos a educação de nossos soldados.”

“Decerto é o que faríamos se a nós coubesse.”

“É possível, então, meu amigo que agora tenhamos terminado nossa discussão da parte da música e poesia que diz respeito às narrativas e às fábulas, porque cobrimos tanto *o que* é para ser dito quanto *como* deve ser dito.”

“Acho o mesmo.”

c “*Então, depois disso,*” *eu disse,* “*resta a forma das odes e canções?*”[257]

“Está claro que sim.”

“E não seria de se esperar que todos descobrissem o que teríamos de dizer a respeito delas, uma vez que têm de estar em sintonia com o que já dissemos?”

Gláucon riu e disse: “Receio, Sócrates, que não possa ser incluído no *todos*[258], pois não disponho no momento de uma ideia suficientemente satisfatória do que nos cabe dizer, ainda que tenha minhas suspeitas [do que seja].”

“E no entanto”, eu disse, “sabes que, em primeiro lugar, a canção é d constituída por três elementos: *letra, harmonia e ritmo*.”[259]

“Sim, eu sei disso.”

“No que diz respeito à letra, não difere de modo algum daquilo que é quando não é cantada [ou musicada]. Disso não podemos concluir pela necessidade de igualmente conformar-se aos padrões que acabamos de estabelecer?”

“Podemos.”

“Além disso, a harmonia e o ritmo devem se ajustar à letra.”

“E como não?”

“Mas dissemos que não admitimos mais cantos fúnebres e lamentos entre nossos discursos.”

“De fato o dissemos.”

e “*Quais são então as modalidades musicais lamentosas? Diz-me, pois és músico*.”[260]

“O lídio misto,” ele disse, “o lídio intenso e algumas outras desse naipe.”

“E devem, portanto, ser excluídas? Afinal, são inúteis até mesmo para mulheres que devem ser decentes, imagine para homens!”

“Certamente.”

“A embriaguez, a indolência ou efeminação e a ociosidade são também

sumamente inadequadas aos nossos guardiões.”

“E como poderiam deixar de sê-lo?”

“E quais são, então, as modalidades indolentes e que dizem respeito aos banquetes?”

“As jônicas e as lídias, que são tidas como *efeminadas*[261].” 399a “Tu as utilizaria, meu amigo, para transformar indivíduos em guerreiros?”

“De modo algum. Mas, com isso tudo, o que sobrou são as modalidades dórias e frígias.”

“Desconheço as modalidades musicais”, eu disse, “mas indicame a modalidade que imitasse apropriadamente o tom de voz e a acentuação de um indivíduo corajoso em combate, ou executando outras b ações violentas, ou que tendo falhado e diante de ferimentos ou da morte ou de algum outro infortúnio, e em todas essas circunstâncias enfrenta seu destino com resistência inquebrantável e reage; e também uma outra modalidade, a de alguém agindo pacificamente e não violentamente, mas voluntariamente, que estivesse persuadindo alguém ou solicitando o favorecimento de um deus numa súplica ou de um ser humano por meio de ensino e exortações, ou de alguém que se submetesse às súplicas de uma outra pessoa que lhe ministra ensinamentos ou que procura alterar sua opinião, e quem, em todas essas condições, age com moderação e autocontrole, não com arrogância, mas com c entendimento, e que está satisfeito com o resultado. Indicame, assim, essas duas modalidades, as quais imitarão de melhor modo os timbres de voz violento ou voluntário daqueles que são moderados, corajosos, quer estejam mergulhados na boa ou na má sorte.”

“Mas as modalidades que me solicitas são as mesmas que mencionei há pouco.”

“Bem,” eu disse, “então não teremos necessidade em nossas odes e canções de instrumentos de muitas cordas ou cujo compasso encerra todas as harmonias.”

“Não é o que me parece.”

“*Por conseguinte, não manteremos os artesãos que produzem* d *alaúdes triangulares, harpas e todos os instrumentos de muitas cordas e poliarmônicos*.”[262]

“Parece que não.”

“E admitirás *fabricantes de flautas ou flautistas*[263] na cidade? Ou não é a flauta *o instrumento mais equivalente aos de muitas cordas*[264]? E não são *os*

pan-harmônicos[265] imitações dela?”

“É claro que sim.”

“Fizeste restar, então, a lira e a cítara como úteis na cidade, enquanto no campo teríamos algum tipo de *flauta campestre*[266] para que os pastores a tocassem.”

“É”, ele disse, “o que indica o nosso argumento.”

e “Bem, por certo não estamos fazendo nada de novo, meu amigo, ao preferir Apolo e seus instrumentos a Mársias e os seus.”[267]

“Por Zeus! Parece-me que não seja o caso.”

“*E, pelo cão,*”[268] exclamei, “sem percebê-lo, estivemos purificando a cidade que, há pouco, dissemos que era luxuosa.”

“No que demonstramos moderação.”

“Então vamos lá e passemos à purificação do resto. O próximo tópico após as *modalidades musicais*[269] é considerar os ritmos. Não deveríamos nos empenhar no sentido de buscar complexidade nem 400a uma larga gama de variedade em termos de *cadências*[270], mas tentar descobrir quais são os ritmos da vida ordenada e corajosa e, então, ajustar *a cadência*[271] e a melodia ao seu discurso, e não vice-versa. Compete a ti dizer quais, efetivamente, são esses ritmos, tal como no caso das modalidades musicais.”

“Por Zeus, não sei realmente o que dizer. A observação me informa que há três tipos básicos de cadências dos quais os outros são derivados, tal como há quatro no caso dos timbres de voz, dos quais provêm todas as modalidades (harmonias). Mas não tenho condições de dizer-te qual tipo imita qual tipo de vida.”

b “Mas então consultaremos Dámon[272] a respeito de quais cadências se ajustam à sordidez, à insolência, à loucura e aos outros vícios e quais ritmos se ajustam aos seus opostos. Acredito tê-lo ouvido falar *obscuramente*[273] de um *enoplo*, que é uma cadência composta e também do *dátilo* e da cadência *heroica*, que ele dispunha – eu não sei como – de modo a ser igual para cima e para baixo no intercâmbio de longas e c breves. Acho, se não me engano, que chamava um pé de *iâmbico*, um outro de troqueu, atribuindo uma longa e uma breve a ambos.[274] No caso de alguns desses, creio, ele aprovava ou reprovava tanto o tempo do pé quanto o próprio ritmo, ou alguma combinação dos dois, que não sei dizer qual era. Mas, como eu disse, deixaremos essas questões para Dámon, visto que determinar isso requereria uma longa discussão. Ou pensas diferentemente?”

“Não, por Zeus. Decerto que não.”

“*Mas podes determinar isto: que a elegância e a deselegância seguem o bom e o mau ritmo*.”[275]

“É claro.”

d “Ademais, se, como dissemos há pouco, ritmo e melodia devem se ajustar à letra ou discurso, e não o contrário, então o bom ritmo acompanha a boa letra e é similar a ela, ao passo que o mau ritmo acompanha o tipo oposto de letra ou discurso, o mesmo valendo para a harmonia e a desarmonia.”

“É certo que devem se ajustar à letra ou discurso.”

“E quanto à forma e ao conteúdo do próprio discurso? Não se conformam ao caráter da alma?”

“É claro.”

“E todo o resto se conforma ao discurso?”

“Sim.”

“Portanto, o bom discurso, a harmonia, a elegância e o bom ritmo e seguem a *simplicidade* do caráter, e não emprego essa palavra[276] como um eufemismo para ingenuidade, mas me refiro à disposição de caráter verdadeiramente boa e íntegra que se desenvolveu de acordo com a inteligência.”

“Com toda a certeza.”

“E não deverão nossos jovens em todas as partes tê-los como meta se espera-se que executem as tarefas que lhes cabem?”

“Não há dúvida que deverão.”

“Certamente a pintura está repleta dessas qualidades, como o estão 401a todas as artes semelhantes a ela. A tecelagem está repleta delas, como o estão a arte de bordar, a arquitetura e as artes que produzem todos os outros itens domésticos. Igualmente nossa natureza corpórea, bem como de todas as coisas que se desenvolvem, inclusive plantas, pois em todas há elegância e deselegância. *E deselegância, falta de ritmo e desarmonia têm afinidade com o mau discurso e o mau caráter, enquanto seus opostos têm afinidade e são imitações dos opostos, de um caráter moderado e bom*.”[277]

“Assim é plenamente.”

b “Será, então, somente junto aos poetas que teremos de exercer supervisão, compelindo-os a criar a imagem do bom caráter em seus poemas ou não compor poesia entre nós?… ou teremos também de exercer uma censura aos outros artistas e artesãos, proibindo-os de representar – quer em

pinturas, construções ou quaisquer outras obras – o caráter vicioso, desmedido, sórdido e deselegante? Permitiremos c que alguém que não siga essas instruções trabalhe entre nós, de modo que nossos guardiões sejam educados ante *imagens do mal*,[278] *como se em um pasto de erva daninha*[279], onde cultivassem e colhessem em muitos pontos distintos todos os dias, pouco a pouco acumulando sem o perceber uma imensa massa maléfica em suas próprias almas? Teremos, ao contrário, de buscar artesãos e artistas que sejam, por um dote da natureza, capazes de adotar o que é nobre e gracioso, de sorte que nossos jovens, como se vivendo num lugar saudável, serão beneficiados em todos os aspectos, onde a influência que emana de obras belas d possa atingir seus olhos e ouvidos *como uma brisa que traz saúde de lugares bons*[280], conduzindo-os imperceptivelmente desde a infância à semelhança, amizade e harmonia *com a nobreza da razão*.[281]"

"Por certo essa seria," ele disse, "com enorme superioridade, a melhor educação para eles."

"E não será essa a razão, Gláucon, da educação na música e na poesia ser sumamente importante, porquanto ritmo e harmonia permeiam o interior da alma mais do que qualquer outra coisa, afetando-a com máxima intensidade e conferindo-lhe graça ou elegância, de modo e que, se alguém for adequadamente educado na música e poesia, isso o tornará gracioso – mas se não o for, o resultado será o oposto? Ademais, porque qualquer pessoa que tenha sido corretamente educada na música e poesia terá uma aguda percepção diante de uma omissão de alguma coisa e se esta não tiver sido belamente confeccionada ou *belamente*[282] produzida pela natureza. E visto que ela experimenta corretamente o desagrado, louvará as belas coisas, essas lhes serão 402a agradáveis, serão recebidas em sua alma e, sendo nutrida por elas, se tornará ela própria *nobre e boa*[283]. Repudiará corretamente o que é *disforme ou vil*[284], abominando-o ainda na juventude e, embora incapaz de apreender a razão, nessa idade, sendo educada da modo como o é, essa pessoa saudará a razão quando essa chegar e a reconhecerá facilmente devido à sua afinidade com ela."

"Sim, penso que sejam essas", ele disse, "as razões para ministrar educação na música e poesia."

"É exatamente", eu disse, "o que ocorreu quando aprendemos as letras. Nossa capacidade não se revelou suficiente enquanto não b compreendemos que eram apenas uns poucos elementos que apareciam sob todas as formas de combinações e que, independentemente de estarem escritas em grandes ou

pequenos caracteres, mereciam nossa atenção, de sorte que as distinguíamos com ansiedade toda vez que se apresentavam, cientes de que não conseguiríamos ler e escrever competentemente enquanto não o fizéssemos."[285]

"É verdade."

"E também não é verdadeiro que se existem *imagens de letras*[286] refletidas na água ou em espelhos não as conheceremos até conhecermos os originais, ou seja, as próprias letras, uma vez que tanto um conhecimento quanto o outro integram a mesma arte e disciplina?"

"Inteiramente verdadeiro."

c "Então, pelos deuses, não estarei certo ao afirmar que nem nós, nem os guardiões cuja educação empreendemos serão educados na música e poesia enquanto não conhecermos as formas de moderação, coragem, liberalidade, magnanimidade[287] e tudo o que lhes é afim, além dos seus opostos, que se encontram em todos os lugares, e percebê--los e suas imagens nas coisas que os encerram, e não desprezá-los, estejam registrados nas pequenas ou grandes coisas, mas crendo que o conhecimento tanto das grandes quanto das pequenas letras pertence à mesma arte e disciplina?"

"Isso", ele disse, "é necessariamente conclusivo."

"Portanto, se há na alma um caráter nobre e no corpo há algo d equiparável em beleza, estando com a alma harmonizado (de modo que ambos participam do mesmo modelo), não seria essa a mais bela visão a ser experimentada por todos aqueles capazes de ver?"

"Decerto que seria a mais bela."

"E a mais bela é a mais *passível de ser amada*.[288]"

"E como não?"

"Então o músico amaria preferivelmente tais indivíduos, ao passo não amaria alguém a que faltasse harmonia."

"Não, não amaria se tal deficiência fosse na alma; entretanto, se fosse apenas no corpo, ele mostraria indulgência e estaria [ainda] e desejoso de manifestar sua afeição."

"Compreendo", eu disse, "que tens ou tiveste *favoritos*[289] desse tipo e concordo. Mas diz-me: tem o prazer excessivo ou extravagante algo em comum com a moderação?"

"E como poderia se enlouquece as pessoas não menos do que a dor?"

"E com as demais virtudes?"

403a “Não.”

“E com a impetuosidade e o desregramento?”

“Com toda certeza.”

“Consegues conceber um prazer que seja mais intenso ou mais ardente do que *os sexuais*[290]?”

“Não consigo; nem tampouco um outro que seja mais insano.”

“Mas o amor correto naturalmente é o amor do ordenado e do belo através da moderação, da música e da poesia?”

“É.”

“Portanto, o amor correto nada tem de insano ou desregrado?”

“Não.”

“Consequentemente, esse prazer não deve fazer parte dele e o b amante e o garoto amado não devem compartilhá-lo se for o caso de amar e ser amado da maneira correta.”

“Por Zeus, Sócrates,” ele disse, “não deve [, com efeito,] fazer parte dele.”

“Parece, então, que formularás na qualidade de lei no Estado que estamos fundando que será permitido a um amante, se este persuadir um garoto a fazer-lhe companhia, beijá-lo e tocá-lo como um pai faria ao seu filho, em consonância c com o que é *nobre*[291]; porém sua relação com essa pessoa que é objeto de seu zelo [e carinho] não deverá jamais ser suspeita de ir além disso; caso contrário, ele será censurado como destituído de educação na música e poesia e incapaz de estimar o que é nobre e belo.”

“Está certo.”

“Parece a ti”, eu disse, “que concluímos nossa discussão sobre a música e a poesia? De qualquer forma, foi concluída onde devia sê-lo, uma vez que devia ser concluída no amor pelo que é nobre e belo.”

“Concordo com isso.”

“Depois de música e poesia, nossos jovens precisarão de educação física.”

“Decerto.”

“No que se refere a isso, também deverão contar com cuidadosa d educação desde a infância e por toda a vida. Assim o acredito, mas deves também examinar essa matéria. Minha impressão é que um bom *corpo*[292], em função de sua própria excelência, não torna boa a *alma*[293], mas creio que o que ocorre é o oposto: uma boa alma, devido à sua própria excelência, torna

bom o corpo o quanto isso seja possível. O que te parece?”

“É também essa a minha opinião.”

“Se assim é, se dedicamos suficiente cuidado à *mente*[294], não estaríamos certos – objetivando não nos estendermos demais – em confiar a e ela todas as minúcias da supervisão do corpo, enquanto nos limitamos a indicar os *padrões*[295] a serem adotados?”

“Decerto estaríamos.”

“Dissemos que eles têm de evitar a embriaguez, uma vez que certamente um guardião é a última pessoa a que se pode permitir que se embriague e não saiba em que lugar está sobre a Terra.”

“*Com efeito*”, *ele disse*, “*seria absurdo que um guardião precisasse de um guardião.*”[296]

“E quanto à alimentação deles? São homens que são atletas na maior das competições, não é mesmo?”

“Sim.”

404a “Então lhes servirá o regime alimentar correntemente indicado aos atletas em treinamento?”

“Talvez servisse.”

“E, não obstante, parece levar à preguiça e ser duvidoso do ponto de vista da saúde. Ou não notaste que esses atletas consomem suas vidas dormindo e que basta se desviarem ligeiramente de sua disciplina alimentar para contrair sérias e graves enfermidades?”

“Sim. Eu o notei.”

“Diante disso nossos atletas guerreiros necessitarão uma espécie *mais engenhosa*[297] de treinamento, visto ser imperioso que sejam *como cães de guarda insones*[298], capazes de ver e ouvir com a maior acuidade b possível, além de suportar alterações no que tange à água e ao alimento, bem como suportar o calor do sol do verão e o frio do inverno nas suas campanhas, sem que isso afete sua saúde.”

“É o que me parece.”

“*Não tem, portanto, o melhor treinamento físico afinidade com a música e poesia que descrevemos há pouco?*”[299]

“O que queres dizer?”

“Quero dizer uma ginástica simples e flexível, particularmente a envolvida no treinamento para a guerra.”

“E como seria?”

“Seria possível aprendê-la com Homero. Sabes que quando seus heróis estão em campanha, não lhes serve um banquete de peixe, ainda que se encontrem junto ao mar no Helesponto,[300] e tampouco carne c cozida; dá-lhes, ao contrário, apenas carne assada, que é o tipo mais disponível aos soldados, pois em todos os lugares, como se poderia dizer, é mais fácil usar somente fogo [para assar] do que transportar vasilhas e panelas [para cozinhar].”

“Está certo.”

“Nem – eu o acredito – menciona Homero temperos. De fato, não estão mesmo os outros atletas cientes de que, se desejam que seus corpos se mantenham saudáveis, devem se abster totalmente de todas essas coisas?”

“E têm razão”, ele disse, “em estar cientes disso e evitar tais coisas.”

d “Se assim pensas, meu amigo, então me parece que não aprovas a cozinha de Siracusa ou os pratos sicilianos.”

“Não.”

“E, então, reprovarás também a *amiguinha coríntia* [301] para homens que precisam conservar a boa condição física.”

“Com toda a certeza.”

“E quanto ao aparente deleite das massas folhadas da Ática?”

“Necessariamente as reprovaria também.”

“Creio que acertaríamos se comparássemos essa alimentação e e estilo de vida aos tipos de melodias e odes que são expressos na modalidade pan-harmônica e em todos os tipos de ritmo.”

“Não há dúvida.”

“E tal como num caso a ampla diversidade [e requinte] dão origem ao desregramento, não dão origem à doença no outro? Entretanto, a *simplicidade*[302] na música e poesia gera moderação nas almas, enquanto na ginástica produz a saúde nos corpos. Não é mesmo?”

“Isso é inteiramente verdadeiro.”

“E não é fato que quando o desregramento e a doença proliferam no 405a Estado são abertos muitos tribunais e hospitais? E que a *advocacia e a medicina*[303] se tornam cheias de presunção quando até grande número de homens livres as toma muito a sério?”

“E como poderia ser diferente?”

“E poderias encontrar no Estado maior testemunho de educação má e desonrosa do que a necessidade dos mais excelentes médicos e juízes

experimentada não só por pessoas vis e artesãos, como também por aqueles que afirmam ter sido criados à maneira de indivíduos livres? b Não achas que é vergonhoso e grande sinal de vulgaridade ter de fazer uso de uma Justiça imposta por outros, que se qualificam como senhores e juízes, porque te mostras pessoalmente incapaz de administrar o impasse?"

"*De todas as coisas*", *ele disse*, "*o que há de mais vergonhoso*."[304]

"E, não obstante isso, não é ainda mais vergonhoso alguém consumir não só boa parte de sua vida nas cortes de justiça na qualidade c de réu ou acusador, mas – devido à ignorância do que é nobre – ser levado a orgulhar-se de sua astúcia como agente da injustiça, utilizando toda espécie de expediente e ardil para escapar da condenação, e isso por causa de ninharias e porque ignora quão melhor e mais nobre é organizar a própria vida de modo a não ter a necessidade de recorrer a um *juiz sonolento*[305]?"

"[Não há dúvida de que] esse caso é ainda mais vergonhoso do que o outro."

"E quanto a necessitar de assistência médica, não devido a d ferimentos ou a alguma doença da estação, mas porque, graças à ociosidade e ao estilo de vida que descrevemos, se é acometido de *gases e coriza como um pântano repleto*[306], obrigando os médicos, engenhosos filhos de Asclépios, a criar nomes como *flatulência* e *catarro*[307] para designar tais doenças? Não te parece isso vergonhoso?"

"Sim, na verdade é o que me parece e, inclusive, por certo são estranhos nomes novos para doenças."

"Suponho", eu disse, "que sequer existiam no tempo de Asclépios, do que considero prova *os seus filhos em Troia*[308] não terem criticado e nem a jovem que tratou de Eurípilo quando este foi ferido, nem Pátroclo, responsável pelo tratamento, o qual consistia de vinho de Prâmnio com farinha de cevada e muito queijo ralado,[309] embora se pense que 406a esse tratamento cause inflamações."

"Tratava-se", ele disse, "de uma estranha poção a ser ministrada a alguém em tal condição."

"Não se lembrares que os primeiros descendentes de Asclépios não empregavam a atual medicina branda nas doenças antes da época de Heródico. Heródico era um *treinador de ginástica*[310] que, adoecendo combinou a ginástica com a medicina, primeiramente e, b sobretudo, para o seu próprio tormento e, posteriormente, para o de muitos outros."

“E como?”

“*Fazendo tardar*”, *eu disse*, “*sua morte*.[311] Ainda que sempre cuidasse de sua doença fatal, era, contudo incapaz de curá-la. Assim, passou toda a vida sob cuidados médicos e inapto para as demais atividades da vida. Se rompia, mesmo que pouco, com seu regime habitual, sua saúde ficava completamente abalada, mas pelo fato de seu saber tornar difícil sua morte ele viveu até a *velhice*[312].”

“Então, a nobre *recompensa*[313] por sua arte.”

c “A adequada”, eu disse, “a alguém que desconhecia que não era por ignorância ou inexperiência relativamente a esse tipo de medicina que Asclépios deixara de descobri-lo para seus descendentes, mas porque sabia que para todos há um trabalho particular destinado a cada homem no Estado bem governado, que precisa ser por ele executado, e ninguém dispõe de lazer para adoecer e automedicar-se a vida inteira. É absurdo que reconheçamos isso com relação aos trabalhadores, ao passo que deixamos de reconhecê-lo com relação aos ricos e supostamente felizes.”

“Como entendê-lo?”

d “Quando um carpinteiro está doente, sua expectativa é receber de seu médico um medicamento que atue [em seu organismo] como vomitório ou purgante para livrá-lo da enfermidade ou eliminá-la por meio de cirurgia ou cauterização. Se alguém lhe prescrevesse um tratamento demorado, *com a cabeça coberta*[314] e outras coisas, que o acompanham, ele logo diria a essa pessoa que não dispõe de tempo livre para manter-se doente e que a vida de nada lhe serve se tiver de negligenciar e seu trabalho preocupado com sua doença; *e depois disso diz adeus a esse médico, retoma o estilo habitual de sua vida, recupera sua saúde, vive cuidando de seus próprios negócios, ou – caso seu corpo não resista – morre, livrando-se de seus problemas*.[315]”

“Parece apropriado a uma tal pessoa se servir da medicina dessa forma.”

407a “E será porque sua vida de nada lhe serve se não realizar seu trabalho?”

“Evidentemente.”

“Mas para a pessoa rica, conforme dizemos, não há trabalho algum que tornaria insustentável sua vida se ela não pudesse executá-lo.”

“Ao menos, é o que dizem.”

“Isso porque não ouviste o que declarou Focílides,[316] a saber, que uma vez tenha alguém acumulado recursos para a vida, deve praticar a virtude.”

“Suponho”, ele disse, “que deva também fazê-lo antes.”

“Não o questionaremos a respeito disso. Mas tentemos descobrir se a prática da virtude cabe à pessoa rica e se sua vida não é b sustentável se não a praticar, ou se cuidando de uma doença – sendo essa ao mesmo tempo um obstáculo para se dedicar à carpintaria e às outras profissões – não constitui obstáculo algum para acatar-se a exortação de Focílides.”

“Sim, por Zeus”, ele disse, “o cuidado excessivo com o corpo, aquele que vai além da ginástica, é, decididamente, o maior de todos os obstáculos, uma vez que se revela problemático na administração doméstica, no serviço militar e na atividade sedentária dos cargos públicos.”

c “E o mais grave é que dificulta qualquer forma de instrução, pensar ou meditação pessoal, a imaginar-se sempre dores de cabeça e tonturas cuja origem é imputada à filosofia. Consequentemente, seja onde for que esse tipo de virtude é praticado e testado, esse cuidado excessivo será uma barreira, pois leva uma pessoa a pensar sempre que está enferma e permanecer constantemente preocupada com o corpo.”

“É provavelmente o que ocorre.”

“Portanto, não diremos que Asclépios estava ciente disso e que revelava sua medicina aos indivíduos cujos corpos estavam saudáveis naturalmente e do ponto de vista do gênero de vida, mas d apresentavam alguma doença específica e localizada? Sua medicina era para tais indivíduos. Eliminava suas enfermidades mediante remédios e cirurgia e, em seguida, lhes ordenava que retomassem seu estilo de vida usual, de modo a não prejudicar suas obrigações de cidadãos. Mas no caso daqueles cujos corpos estavam repletos de moléstias, ele não tentava prescrever um regime e por meio da provocação de gradativas excreções alternadas com infusões tornar longa para uma pessoa uma e vida miserável, inclusive a capacitando a gerar uma prole muito provavelmente semelhante a ela. Não admitia que devesse tratar de pessoas incapazes de viver o período fixado pela natureza, posto que tais pessoas de nada serviriam quer para si mesmas, quer para o Estado.”

“*O Asclépios de que falas*”, *ele disse*, “*era um político*.”[317]

“É evidente que era. E não percebes que, pelo fato de o ser, seus filhos *se revelaram bons guerreiros em Troia*[318], onde praticavam a 408a medicina como afirmo que o faziam? Não lembras que eles ‘*sugaram o sangue e aplicaram suave unguento*’[319] ao ferimento que Pândaro infligiu a Menelau, mas sem prescrever o que ele deveria comer ou beber depois disso, nada mais

do que haviam feito no caso de Eurípilo? Entendiam que seus medicamentos eram suficientes para curar homens que eram saudáveis e viviam com moderação antes de serem b feridos, mesmo se ocorresse beberem *vinho de Prâmnio misturado com cevada e queijo*[320] imediatamente após terem sido feridos. Mas não consideravam as vidas dos que eram naturalmente enfermiços e desregrados como úteis a si mesmos ou a outros, considerando sim que a arte da medicina não se destina a esses indivíduos, que não deveriam ser tratados ainda que fossem mais ricos do que Midas."

"Os filhos de Asclépios aos quais aludes eram certamente mui-to engenhosos."

"Apropriadamente. Mas os trágicos e Píndaro[321], discordando de nós, dizem que Asclépios, apesar de ser filho de Apolo, foi subornado com ouro para curar *um homem abastado agonizante*[322], *pelo que ele próprio foi morto atingido por um raio*.[323] Mas com base no que c afirmamos anteriormente, não daremos crédito a essas duas afirmações, *mas que, se era filho de um deus, diremos que não era ávido por dinheiro e que, se era ávido por dinheiro, não era filho de um deus*."[324]

"Nada mais correto", ele disse, "mas o que tens a dizer sobre isso, Sócrates? Não necessitaremos de bons médicos em nosso Estado? E os melhores serão, provavelmente, os que trataram o maior número de d indivíduos, tanto [natural e normalmente] saudáveis quanto enfermos, e igualmente os melhores juízes serão os que tiverem se envolvido com indivíduos de todos os tipos de natureza."

"Com toda a certeza eu os conto entre os bons. Mas fazes ideia quais julgo que o sejam?"

"Saberei se me disseres."

"Tentarei. *Mas perguntas coisas distintas na mesma questão*."[325]

"E como o fiz?"

"Os médicos mais hábeis são os que somaram o aprendizado de sua arte à familiarização desde a infância com o maior número possível dos corpos mais enfermos, experimentaram eles mesmos todas as doenças e e não são naturalmente muito saudáveis; com efeito, não tratam os corpos por meio de seus corpos. Se o fizessem, não seria admissível que seus corpos estivessem em uma má condição ou a adquirissem. Pelo contrário, tratam os corpos com suas almas, e não é possível a alma tratar qualquer coisa bem se ela mesma for ou tiver sido má."

“Está correto.”

409a “Quanto ao juiz, meu amigo, ele efetivamente rege almas com a alma. E é inadmissível que uma alma seja educada entre almas viciosas desde a juventude, a essas se associe, ceda a toda espécie de injustiça e se capacite depois a julgar as injustiças alheias com base em si mesma, como no caso das doenças do corpo [tratadas pelo médico]. Pelo contrário, se a expectativa é que seja nobre e boa e uma juíza íntegra das coisas justas, necessita permanecer pura, sem envolver-se com qualquer experiência com caracteres viciosos durante sua juventude. Eis b por que as pessoas honestas parecem ingênuas e facilmente enganadas pelas pessoas injustas quando jovens – a razão é não possuírem em si mesmas modelos das experiências que as façam ser afetadas como os maus.”

“É”, ele disse, “positivamente ao que estão submetidas.”

“*Eis porque*”, *eu disse*, “*o bom juiz não deve ser uma pessoa jovem, mas velha, que se tornou tardia conhecedora do que a injustiça é:*[326] alguém que não haja se cientificado dela como uma propriedade em sua própria alma, mas como algo estranho nos outros – alguém que, após muito tempo, discerniu que a injustiça é *naturalmente* má não por c tê-la experimentado pessoalmente, mas por meio do conhecimento.”

“Parece que tal juiz seria o mais nobre.”

“E seria, também, um *bom* juiz, que é o que indagaste, *pois aquele que possui uma boa alma é bom*[327]. O indivíduo astucioso e suspeito, ao contrário, responsável pessoalmente por muitas injustiças e que se considera um hábil vilão, parece astucioso quando junto dos que a ele são semelhantes, mantendo-se em guarda de si mesmo e norteado pelos padrões que imperam dentro de si mesmo. Mas quando advém a ocasião na qual tem de se misturar com pessoas boas e mais velhas, então, ao contrário, se afigura estúpido, inoportunamente não confiável e ignorante do que constitui um caráter íntegro, posto que d interiormente carece de um modelo disso. Entretanto, como encontra [em seu caminho] indivíduos maus com maior frequência do que bons, ele parece para si e para os outros ser mais sagaz do que ignorante.”

“Inteiramente verdadeiro.”

“A conclusão”, eu disse, “é que não devemos procurar o juiz bom e sábio entre pessoas dessa espécie, mas sim na espécie descrita por nós anteriormente; se, por um lado, o vício jamais conhece a virtude e a si

mesmo, por outro, a virtude natural desenvolvida via educação obterá finalmente o conhecimento tanto da virtude quanto do vício. e E julgo que é alguém assim que se torna sábio e não uma pessoa má."

"E eu concordo."

"Então não legislarás em teu Estado a favor do tipo de medicina que mencionamos associado a esse tipo de atividade judicial, de 410a forma que unidos cuidarão dos cidadãos que são naturalmente bem-dotados em termos de corpo e alma? Mas no caso daqueles cujos corpos são naturalmente enfermiços e cujas almas são incuravelmente perversas, não deverão essa medicina e essa atividade judicial deixar que os primeiros morram e providenciar a morte dos segundos?"

"Isso é o melhor", ele disse, "tanto para *os próprios sofredores*[328] quanto para o Estado."

"Contudo, os teus jovens, uma vez se servindo daquela forma simples de música e poesia que, conforme vimos, produz moderação, se guardarão evidentemente para não ter necessidade de um juiz."

"Sim."

"E o nosso indivíduo educado pela música não adotará a ginástica b nos mesmos termos, optando por não fazer uso algum da medicina exceto quando necessária?"

"Penso que sim."

"Praticará, inclusive, os exercícios físicos e empreenderá os esforços ligados à ginástica objetivando despertar a porção de animosidade de sua natureza, preferivelmente à meta de adquirir meramente força, diferentemente dos outros atletas, que se exercitam e obedecem a um regime alimentar somente visando ganhar musculatura."

"Algo inteiramente correto."

"Bem, Gláucon, será que aqueles que estabeleceram uma educação c com base na música, poesia e ginástica não o fazem visando ao que as pessoas lhes atribuem, isto é, cuidar do corpo com a última e da alma com as primeiras?"

"Mas", ele disse, "ao que visariam além disso?"

"Parece que provavelmente estabeleceram *as duas*[329] principalmente para o bem da alma."

"Como assim?"

"Não observaste o efeito que a ginástica praticada toda a vida exerce

sobre *a mente*[330] quando destituída de qualquer formação na música e poesia, ou o efeito oposto, ou seja, música e poesia sem ginástica?"

"A quais efeitos aludes?"

d "*Selvageria e rudeza num caso e moleza e brandura no outro*."[331]

"Observo o que apontas. Queres dizer que os que se dedicam exclusivamente à ginástica acabam se tornando mais selvagens do que o recomendável, enquanto os que se dedicam [exclusivamente] à música e poesia acabam se tornando mais moles do que seria de desejar."

"Ademais", eu disse, "a selvageria provém do *elemento de animosidade*[332] da natureza de cada um; corretamente treinado, gera coragem, mas se for excessivamente trabalhado, a probabilidade é gerar rudeza e crueldade."

"Essa é minha opinião."

"*E não é o elemento filosófico da natureza que produz a* e *brandura?*[333] Se é objeto de um excessivo relaxamento, torna-se mais maleável do que deveria, mas se adequadamente trabalhado, produz brandura e ordem."

"Assim é."

"Bem, dizemos que nossos guardiões devem possuir ambas essas naturezas."

"Com efeito, devem."

"E não precisam as duas ser combinadas harmoniosamente?"

"E como não?"

"E uma vez conquistada essa harmonia, a alma se mostra tanto 411a moderada quanto corajosa?"

"Com certeza."

"Mas quando há desarmonia, a alma é covarde e selvagem?"

"Sem dúvida."

"Portanto, quando alguém se abre à música permitindo, ao som de flautas *encantar*[334] a alma e derramar essas doces, suaves e lamentosas melodias que mencionamos em seus ouvidos, como se fosse por um funil, quando passa toda sua vida as entoando com os lábios cerrados e extraindo prazer delas, o resultado é, inicialmente, seja qual for a animosidade que o anime, ser ela abrandada, tal como o ferro que é temperado e que sendo duro e inútil passa a ser [dúctil e] útil. Entretanto, b se prosseguir assim e deixar-se enfeitiçar pela música, não tardará para que sua animosidade seja derretida e dissolvida até desaparecer: o resultado é que as fibras de sua alma são rompidas e ele se

torna um ‘*mau combatente*’.”[335]

“Certamente.”

“E caso possuísse ele, para começar, uma natureza destituída da animosidade [, desanimada,] esse processo seria rapidamente completado; se possuísse, todavia, uma natureza dotada de animosidade, essa se tornaria débil e instável, inflamando-se com ninharias e arrefecendo-se com a mesma facilidade. Resulta que esses indivíduos se tornam coléricos, propensos à irascibilidade e, em lugar de dotados c de animosidade, são inquietos e rabugentos.”

“Não há dúvida.”

“E quanto a alguém que se devota assiduamente à ginástica e se alimenta bem mas nunca se envolve com música e filosofia? Não apresentará inicialmente boa condição física, além de [ser] repleto de dignidade e animosidade? E não se tornará mais corajoso do que o era antes?”

“Realmente.”

d “Mas o que acontece se ele se limita a isso e jamais tem qualquer contato com a Musa?[336] Não sucederá que qualquer amor ao conhecimento que possa ter abrigado em sua alma logo se tornará *debilitado, surdo e cego*,[337] posto que nunca experimenta qualquer instrução, qualquer investigação ou participa de qualquer discussão ou quaisquer das outras formas de música e poesia a fim de nutrir ou estimular esse amor ao conhecimento?”

“Realmente é isso [que sucederá].”

“Creio que uma pessoa desse tipo se converterá em *alguém que tem aversão pelo discurso racional*[338] e pela música. Deixará de usar a argumentação persuasiva para alcançar todas seus objetivos, empregando sim a força e a brutalidade *como um animal selvagem*[339], e vivendo em meio à ignorância e à estupidez e destituído de harmonia, ritmo e elegância.”

“É sumamente certo que viverá assim.”

“Diante disso, parece que um deus concedeu duas artes, a *música* e a ginástica, aos seres humanos não (salvo incidentalmente) em favor do corpo e da alma, mas sim em favor *do elemento de animosidade e o* 412a *elemento filosófico*[340] de modo que ambos possam estar harmonizados entre si, cada um sendo distendido e afrouxado no grau que lhe cabe.”

“É o que parece.”

“Então aquele que melhor mistura a música e a ginástica, e aplica essa

combinação na mais justa medida a sua alma, é o indivíduo que podemos o mais corretamente classificar como o mais perfeitamente equilibrado e educado musicalmente, muito mais do que aquele meramente capaz de afinar as cordas [de um instrumento].”

“É bem provável que seja assim, Sócrates.”

“Nesse caso, será, Gláucon, que não precisaremos sempre desse tipo de indivíduo em nosso Estado na qualidade de um inspetor, se é que desejamos que sua *forma de governo*[341] seja preservada?”

b “ Precisaremos sumamente de alguém desse tipo.”

“São esses, portanto, os padrões para criarmos e educarmos os indivíduos. Considero dispensável elencar as danças, caçadas, caçadas com cães, competições de atletismo e corridas de cavalos a serem praticadas por eles. É bastante óbvio que devem se conformar aos padrões que já estabelecemos, não sendo mais difícil defini-las.”

“Talvez não haja nenhuma dificuldade nisso.”

“Muito bem. Qual o próximo aspecto a ser determinado? Não será definir quais desses mesmos indivíduos governarão e quais serão governados?”

c “Decerto.”

“Bem, poderíamos ter como evidente que os governantes deverão ser mais velhos e os governados, mais jovens?”

“É evidente.”

“E também que os governantes devem ser *os melhores*[342] entre eles?”

“Sim… também isso.”

“E não são os melhores agricultores aqueles que melhor praticam a agricultura?”

“Sim.”

“Ora, como queremos que os governantes sejam os melhores entre os guardiões, não deveriam eles ser aqueles que se mostram os mais aptos na guarda do Estado?”

“Sim.”

“Então, antes de tudo o mais não é de se esperar que sejam inteligentes e capazes e que cuidem dos interesses do Estado?”

d “Tens razão.”

“Bem, [diríamos que] uma pessoa muito provavelmente cuida mais daquilo que ama.”

“Necessariamente.”

“E muito provavelmente ama aquilo cujos interesses supõe coincidentes com os seus próprios, no pensamento de que se isso se sair bem, ela também se sairá bem… mas se sair-se mal, ela também se sairá mal.”

“Está certo.”

“Então teremos de selecionar *entre os nossos guardiões*[343] os *homens* que, submetidos a exame, pareçam acima de tudo crer ao longo de suas e vidas que precisam positivamente zelar pelo que é vantajoso ao Estado, não aninhando absolutamente desejo algum de fazer o oposto.”

“São esses, com efeito, aqueles que convêm.”[344]

“Penso que teremos de observá-los em todas as suas idades, a fim de nos assegurar se são guardiões dessa sua convicção e nos certificar de que nem pela magia, nem pela força serão induzidos a descartar a convicção de que têm de fazer o que é melhor para o Estado.”

“O que queres dizer com ‘*descartar*’[345]?”

“Eu te direi”, respondi, “parece-me que o descartar de uma crença da mente é *voluntário* ou *involuntário*: é voluntário quando 413a desaprendemos para descobrir que a crença é falsa e involuntário no caso de todas as crenças verdadeiras.”

“Compreendo o descartar voluntário, mas preciso que me expliques o involuntário.”

“Mas como? Não concordas que as pessoas são voluntariamente despojadas de coisas más, porém involuntariamente despojadas de coisas boas? E não é uma coisa má ser enganado acerca da verdade, ao passo que ser detentor da verdade é uma boa coisa? *Ou não achas que crer nas coisas que são é possuir a verdade*?”[346]

“Estás certo. Realmente penso que as pessoas são involuntariamente privadas das crenças verdadeiras.”

“Mas a isso não é possível que o sejam submetidas por meio do *furto, ou dos encantamentos mágicos ou da força*?”[347]

b “Volto a não compreender.”

“Receio estar me exprimindo à maneira dos poetas trágicos! Por ‘furtadas [de suas crenças]’ designo as que são persuadidas a mudar suas crenças ou as que esquecem, porque o tempo – nesse último caso e a argumentação no primeiro – as privam de suas crenças sem que o percebam. Compreendes agora?”

“Sim.”

“Pelas ‘forçadas’ quero dizer aquelas que são levadas a mudar de crença por força da dor ou do sofrimento.”

“Compreendo e acho que tens razão.”

“As ‘vítimas da magia’ – creio que concordarás – são aquelas que c mudam suas crenças ao se encontrarem *submetidas ou ao fascínio do prazer ou aterrorizadas por algum medo*.”[348]

“Parece, com efeito”, ele assentiu, “que tudo aquilo que engana o faz lançando um feitiço.”

“Assim, como acabei de afirmar, cumpre-nos procurar quais são os melhores guardiões da convicção segundo a qual devem fazer o que sempre *acreditam* ser o melhor para o Estado. É preciso que os mantenhamos sob observação desde sua infância e lhes atribuamos d tarefas que, com suma probabilidade, os farão esquecer essa convicção ou ser enganados: nossa seleção deverá recair sobre aquele que a retém na memória e não é enganado, devendo os demais serem rejeitados. Não é mesmo?”

“Sim.”

“E visando a observar esses mesmos traços, teremos de submetê-los a trabalhos árduos, dores e competições.”

“Está certo.”

“Em seguida, teremos também, com o propósito de testá-los, de estabelecer uma competição referente à terceira forma, ou seja, a magia. Como aqueles que levam potros ao barulho e ao tumulto a fim de e constatar se experimentam medo, teremos de expor nossos jovens a medos e prazeres, testando-os muito mais cabalmente do que o ouro que é testado pelo fogo, a fim de nos assegurar qual deles permanece imune a esse feitiço e mantém incólume constantemente a sua compostura, mostrando-se um bom guardião de si próprio e da *cultura*[349] que adquiriu, preservando o seu ritmo e harmonia em todas essas condições e o caráter que o tornaria sumamente útil a si mesmo e ao Estado. Todo 414a aquele que for testado dessa forma enquanto criança, jovem e homem adulto e sempre, após o rigor do teste, sair-se bem e sem mácula deverá ser transformado em *governante e guardião do Estado*[350]; deverá ser alvo de honras durante sua vida e após sua morte reverenciado mediante os mais prestigiosos ritos fúnebres e outros memoriais. Qualquer um, contudo, que não conseguir aprovação por esses meios, deverá ser rejeitado. Parece-me, Gláucon, que governantes e guardiões

devam ser selecionados e nomeados por esse método, ainda que se trate apenas de um critério geral, sem entrar em minúcias."

"A mim também parece o mesmo."

b "Então, não seria verdadeiramente o mais apropriado denominá-los *guardiões* na acepção plena da palavra, *dos inimigos externos e dos amigos internos*[351], de modo que a estes últimos faltasse o desejo de causar mal ao Estado e aos primeiros o poder de fazê-lo? Chamaremos de auxiliares e assistentes das *convicções dos guardiões*[352] os jovens que até agora chamamos de guardiões."

"É o que penso."

"Como, então, poderíamos conceber uma daquelas falsidades úteis a que nos referíamos há pouco? …*uma nobre mentira*[353] que c persuadisse, na melhor das hipóteses, até mesmo os governantes, mas se não fosse possível, ao menos o resto do Estado?"

"Que espécie de mentira?"

"Nada de novo, mas apenas um conto fenício sobre algo que outrora aconteceu em muitos lugares; é o que dizem os poetas, e eles têm persuadido as pessoas a nele acreditar. Não aconteceu entre nós e nem sei se poderia. Seria necessária muita persuasão para torná-lo crível."

"Pareces hesitante quanto a dizeres o que pensas."

"Quando eu narrar esse conto, compreenderás que tenho boas razões para hesitar em narrá-lo."

"Pois fala", ele disse, "e não receies."

d "Eu o narrarei, então, embora não saiba onde encontrar a audácia para fazê-lo ou mesmo as palavras apropriadas. Começarei por tentar persuadir os governantes, os soldados e, em seguida, o resto do Estado que o treinamento e a educação que lhes ministramos, acompanhados e das experiências que lhes são correlatas, foram como um sonho; que na realidade eles próprios, suas armas e os instrumentos dos outros artesãos estavam, naquela ocasião, realmente sendo moldados e gerados no interior da terra, e uma vez concluído o trabalho, a terra, que é a mãe deles, deu à luz a todos eles trazendo-os para a superfície do mundo. Assim, na suposição de um ataque à *terra*[354] em que vivessem, deveriam se reunir em seu nome e defendê-la como sua mãe e nutriz e *considerar os outros cidadãos como sendo seus irmãos gerados pela mesma terra*."[355]

"Não é de se estranhar que há pouco te mostraste tão *acanhado*[356] em

contar tua mentira.”

415a “Certamente não era sem razão”, eu disse, “mas ouve o resto do conto. ‘Todos vós no Estado são irmãos’, diremos a eles ao contar nossa fábula, ‘mas *o deus*[357] que vos moldou misturou, no processo de geração, ouro naqueles que estão aptos a governar, razão pela qual são *os mais preciosos*[358]; adicionou prata aos auxiliares e ferro e bronze b aos agricultores e outros trabalhadores. Majoritariamente gerareis descendentes como vós mesmos, mas como sois todos aparentados, poderá acontecer de um filho-prata nascer de um pai-ouro e vice-versa, acontecendo algo análogo em relação a todos os outros reciprocamente. Por conseguinte, a ordem primordial e mais importante expressa pelo deus aos governantes é que o maior zelo e vigilância destes últimos devem ser relativos à mescla de metais nas almas da próxima geração. c Caso se descubra que um descendente deles *contém bronze ou ferro*[359], não deverá ser objeto de nenhuma compaixão, devendo ser destinado à posição que lhe é apropriada junto aos agricultores ou [demais] artesãos e trabalhadores. Mas se descobrir-se que um descendente desses indivíduos *contém ouro ou prata*[360] em sua composição, deverá ser honrado e elevado à posição superior, unindo-se aos guardiões ou aos auxiliares, pois há um *oráculo*[361] que profetiza que o Estado será destruído quando tiver um guardião que contenha ferro ou bronze em sua composição. Bem, dispões de algum meio para fazer com que eles creiam nesse conto?”

d “Não vejo…”, principiou ele, “…meio algum de fazer *eles próprios* acreditarem nesse conto, mas há um meio no que se refere aos seus filhos, às gerações posteriores e aos outros indivíduos que os sucederão.”

“Entendo, com efeito, perfeitamente o queres dizer, e admito que mesmo esse [possível] meio ajudaria no sentido de fazê-los zelar melhor pelo Estado e por suas relações recíprocas. Entretanto, deixemos esse tópico a cargo do norteamento da *tradição*[362]. *Armemos esses filhos da terra e os conduzamos adiante sob o comando de seus governantes*.[363] E à medida que se movem, que busquem o melhor ponto e da cidade para seu acampamento, um ponto em que sejam capazes de mais facilmente controlar os que se mostrem *não desejosos*[364] de acatar as leis e repelir o inimigo externo que se aproxime *como um lobo do rebanho*[365]. E quando tiverem instalado seu acampamento e tiverem celebrado os sacrifícios necessários, deverão providenciar seu abrigo. Não é mesmo?”

“Sim.”

“E esse abrigo os protegerá do frio no inverno e será suficiente no verão?”

“Claro que sim, visto que me parece que te referes às suas habitações.”

“*Sim*”, *eu disse*. “*Mas para soldados, não para ganhadores de dinheiro*.”[366]

416a “E qual o critério que empregas para distinguir uma da outra?”

“Tentarei explicar-te. A coisa mais terrível e mais vergonhosa que pode ocorrer a um pastor é criar cães para que o ajudem com seu rebanho e os cães, devido à indisciplina, fome ou algum outro estado negativo atacarem as ovelhas, as ferirem e se comportarem como lobos em lugar de cães.”

“Certamente algo terrível.”

b “Assim sendo, não será necessário prevenir de todas as formas que os nossos auxiliares façam algo análogo aos cidadãos porque são mais fortes, com isso se convertendo em senhores brutais ao invés de benevolentes aliados?”

“Será necessário.”

“E não teria sido a maior salvaguarda para eles no que tange a isso uma educação realmente boa?”

“Mas por certo eles tiveram uma boa educação.”

“Talvez não devêssemos afirmar tal coisa taxativamente, amigo Gláucon. O que podemos afirmar é o que estávamos dizendo há pouco, a saber, que é imperioso contarem com a correta educação, qualquer c que seja essa, se pretendem dispor do que os tornará, acima de tudo o mais, brandos entre si e com aqueles de que são protetores.”

“Está certo.”

“Bem, alguém com algum entendimento talvez dissesse que além dessa educação, precisariam ter um tipo de moradia e de posses que d nem interferisse no bom desempenho de sua função de guardiões, nem os estimulasse a causar danos aos outros cidadãos.”

“Ele o dirá respaldado na verdade.”

“Considera, então,” eu disse, “se deveriam ou não viver da seguinte forma se esperamos que sejam o tipo de pessoas que descrevemos. *Em primeiro lugar, nenhum deles deverá possuir nenhuma propriedade pessoal salvo o totalmente indispensável*;[367] em segundo lugar, nenhum deles deverá ter uma casa ou *tesouraria*[368] cujo acesso não esteja franqueado a todos os que queiram entrar. O sustento que e guerreiros-atletas sóbrios e corajosos

necessitam, de modo a não haver para eles escassez ou supérfluo no período de um ano, será recebido por eles sob forma de salário dos outros cidadãos por seu trabalho de guardiões. Farão refeições em comum e viverão juntos como soldados acampados. Nós diremos a eles que suas almas contêm sempre ouro e prata de qualidade divina, a título de uma dádiva dos deuses, de modo que não têm qualquer necessidade adicional *de ouro humano*, sendo ímpio para eles macular essa posse através de qualquer mistura *do ouro* 417a *mortal*[369], porque muitas ações ímpias têm sido perpetradas em torno da moeda corrente do vulgo, ao passo que a riqueza que neles está alojada é pura. Por conseguinte, é *ilícito*[370] que eles, somente eles entre todos os membros do Estado, manuseiem ou toquem ouro e prata, não devendo estar sob o mesmo teto com eles, exibi-los como ornamento ou beber em taças de prata ou ouro. Eis a forma de preservar a si mesmos e a seu Estado. No caso de adquirirem eles próprios terras e casas privadas, além de moeda corrente, *serão administradores domésticos* b *e agricultores em lugar de guardiões –, se converterão em senhores hostis dos seus concidadãos em lugar de seus aliados*[371], passando a totalidade de suas existências odiando e sendo odiados, forjando intrigas e conspirações e sendo alvo de intrigas e conspirações, mais receosos de inimigos internos do que de externos e abreviando a data *tanto de sua própria ruína como daquela do Estado*.[372] Por tudo isso, declaremos que os guardiões têm de dispor de alojamento e das outras coisas como dissemos e o legislemos. Ou não?”

“Decerto que sim”, disse Gláucon.

LIVRO QUARTO

419a [Nesse momento] Adimanto interrompeu: “Como te defenderias, Sócrates,” ele disse, “se alguém contestasse afirmando que não estás tornando esses homens muito felizes e isso por culpa deles mesmos? A cidade-Estado na verdade lhes pertence e, no entanto, não extraem benefício algum dela, ao passo que os outros possuem terras, constroem casas excelentes e amplas, as mobiliam apropriadamente, fazem seus sacrifícios particulares aos deuses, entretêm convidados e possuem aquilo a que te referias há pouco: ouro e prata e todas as coisas que se julga que devam pertencer às pessoas que são *venturosas*[373]. Todavia, parece que estão instalados na cidade meramente como *auxiliares* 420a *assalariados*[374], e tudo que fazem é vigiá-la.”

“Sim”, eu disse, “e mais ainda: ganham apenas seu sustento e nenhum salário além disso como os demais, e, consequentemente, se desejarem fazer uma viagem particular para longe da cidade por sua conta não terão condições para tal; nada terão para presentear suas *amantes*[375], nada para gastar das outras maneiras que desejarem, como as pessoas que são consideradas felizes fazem. Omitiste tudo isso e muitíssimas outras coisas similares na tua *acusação*[376].”

“Bem… que sejam acrescidas à acusação.”

b “Então perguntas como deveríamos *nos defender*[377]?”

“Sim.”

“Acho que seguindo o mesmo curso anterior descobriremos o que responder a isso. Não seria de se surpreender que esses indivíduos fossem *os mais felizes*[378] exatamente como são [e como vivem]; mas [, diremos também,] que ao estabelecer nosso Estado não visamos tornar qualquer classe especialmente feliz, mas sim tornar feliz toda a cidade na medida do possível. Pensávamos que encontraríamos a justiça mais provavelmente num tal Estado e a injustiça naquele que é pior governado e que, observando ambos os Estados, seríamos c capazes de julgar o ponto que estamos examinando já há longo tempo. Vemo-nos, assim, [primeiramente] moldando um Estado feliz – não elegendo uma pequena classe de pessoas para que sejam felizes, mas preocupados em tornar a cidade inteira feliz. *O [Estado] oposto iremos examinar em breve*.”[379]

“É como”, continuei, “se estivéssemos pintando uma estátua e alguém viesse a nós e se pusesse a nos criticar porque ao pintar os olhos – que constituem a parte mais bela – de preto em lugar de cor de púrpura, não aplicamos os pigmentos mais belos às partes mais belas da estátua. Diante dessa atitude, acharíamos razoável nos defendermos d nos seguintes termos: ‘Ó admiravel amigo, não deves esperar que pintemos os olhos com tanta beleza a ponto de não parecerem mais olhos e afirmamos o mesmo quanto às outras partes. Ao contrário, deves atentar no sentido de ver se lidando com cada parte adequadamente, transmitimos beleza a toda a estátua.’. Também agora, não deves nos constranger a concedermos aos guardiões o tipo de felicidade que faria e deles algo distinto de guardiões. [De modo similar] poderíamos trajar os agricultores com túnicas de tecido delicado, adorná-los com joias de ouro e dizer-lhes que lavrem a terra quando quiserem fazê-lo; poderíamos também instalar nossos oleiros em divãs *da esquerda para a direita junto ao fogo*[380], se banqueteando e fazendo rodízio do vinho, com suas rodas à mão para quando tiverem vontade de fabricar vasilhas. E podemos tornar todos os outros venturosos da mesma forma, de mo-do que toda a cidade seja feliz. Mas não nos incites a agir desse modo, 421a pois se nos deixarmos pesuadir por ti, o agricultor não será agricultor, o oleiro não será oleiro e nenhum dos demais acatará os padrões profissionais que constituem um Estado. No que diz respeito aos outros, porém, a importância é menor se os *remendadores de calçados*[381] se tornarem falhos e corruptos e afirmarem ser profissionais que não são, isso não causando muito dano ao Estado. Mas guardiões de nossas leis e Estado que não são o que afirmam ser, apenas o aparentando, perceberás – destruirão o Estado inteiro, tal como somente eles serão capazes de governá-lo bem e promover sua felicidade. Se, portanto, estamos formando autênticos guardiões, que muito improvavelmente farão mal ao Estado e se aquele que apresentou a acusação em pauta b aludiu a agricultores e convivas de um banquete que são felizes como o seriam num festival e não numa cidade, então não está aludindo a um Estado, mas a uma outra coisa. Assim pensando, tratemos de considerar se, ao instituir guardiões, nossa meta é proporcionar-lhes a maior felicidade, ou se, uma vez que temos em vista a máxima felicidade para o Estado como um todo, é imperioso compelirmos e persuadirmos os c auxiliares e os guardiões a seguir a orientação no sentido de serem os melhores artífices em sua própria função, o mesmo valendo para todos os demais; dessa maneira, na medida em que a cidade se desenvolver e for bem governada, poderemos delegar à

natureza [a função de] fornecer a *cada uma das classes*[382] a parcela de felicidade que lhe cabe.”

“Acho que estás certo no que dizes”, ele disse.

“Acharás também que estou relativamente ao próximo ponto, que é aparentado a esse?”

“E qual o ponto?”

d “Considera se o que citarei a seguir *corrompe*[383] os outros trabalhadores, de modo a os tornarem positivamente maus.”

“O quê?”

“Riqueza”, eu disse, “e pobreza.”

“E como corrompem?”

“Vejamos: pensas que um oleiro que enriqueceu continuará desejoso de dar atenção ao seu ofício?”

“De modo algum.”

“E se tornará mais indolente e negligente do que era antes?”

“Muito mais.”

“E se consequentemente passará a ser um oleiro pior?”

“Bem pior.”

“Por outro lado, se a pobreza o impedir de ter ferramentas e tudo o mais de que necessita para executar seu trabalho, fabricará produtos e de qualidade inferior além de ensinar precariamente aos seus filhos, ou a outra pessoa de quem seja mestre, tornando-os artesãos inferiores.”

“Evidentemente.”

“*Portanto, ambas, pobreza e riqueza, tornam piores tanto os produtos das artes como os próprios artesãos*.”[384]

“É o que parece.”

“E parece, então, que detectamos outras coisas das quais nossos guardiões devem de todos os modos nos proteger, de sorte a impedir que se infiltrem no Estado sem que o percebam.”

“E que coisas são essas?”

422a “Tanto a riqueza”, eu disse, “quanto a pobreza, já que a primeira produz luxo, indolência e inovação; a segunda servilismo, trabalho ruim e, inclusive, *inovação*[385].”

“Não resta dúvida de que é assim. Mas Sócrates, pondera: se nosso Estado não tiver dinheiro, como reunirá condições de travar uma guerra,

particularmente se obrigado a enfrentar um Estado grande e rico?”

b “Fica óbvio”, eu disse, “*que será mais difícil combater um desses e mais fácil combater dois*.[386]”

“O que queres dizer?”

“Em primeiro lugar, se nosso Estado tiver de combater não será o caso de guerreiros-atletas lutarem contra homens ricos?”

“Sim”, ele disse, “será esse o caso.”

“Ora, Adimanto, não achas que um pugilista que teve o melhor treinamento poderia facilmente enfrentar dois homens ricos e gordos que não são pugilistas?”

“Talvez não simultaneamente.”

“Nem mesmo se recuasse por um momento para depois voltar e golpear aquele que o enfrentasse primeiro, agindo assim repetidamente c sob um sol ardente e sufocante? Não seria ele, nessas condições, capaz de enfrentar e derrubar até mais do que dois adversários com esse perfil?”

“Certamente. Tal coisa não seria surpreendente.”

“Mas não achas que os ricos detêm mais conhecimento e experiência no pugilato do que na arte bélica?”

“Acho.”

“Então, é bastante provável que nossos atletas com facilidade serão capazes de combater adversários em quantidade duas ou três vezes superior à deles.”

“Admito, pois penso que está correto o que dizes.”

“O que pensarias se eles enviassem embaixadores ao outro Estado d com a seguinte mensagem que não deixa de ser verdadeira: ‘Ouro e prata são inúteis para nós, sendo contrário às nossa leis possuí-los. Se vos unirdes a nós nesta guerra podereis vos apoderar dos bens de nosso inimigo.’ *Pensas que alguém que ouvisse isso preferiria lutar contra cachorros duros e magros a se aliar a esses cães para combater ovelhas gordas e tenras*?[387]”

“Não. Penso que não. Mas supondo que a riqueza de todos os e Estados venha a se concentrar num único será difícil admitir que isso não ameaça o Estado desprovido de riqueza.”

“És jovialmente inocente se julgas que qualquer coisa distinta do Estado que estamos construindo merece ser chamada de *Estado*.”

“Mas como chamá-la?”

“Seria necessária uma qualificação mais ampla para os outros porque

cada um deles é uma multiplicidade de Estados, *mas não um Estado, como no jogo*.[388] De qualquer forma, há no mínimo dois Estados 423a em guerra um contra o outro, *o dos pobres e o dos ricos*[389], e cada um desses contém múltiplos outros. Se os encaras como *um* Estado, estarás incorrendo num completo erro. Mas se os encarar como múltiplos e propor a um lhe dar dinheiro, poder e, realmente, os próprios habitantes do outro, contarás sempre com muitos aliados e poucos inimigos. E enquanto teu Estado for moderadamente governado da forma que estabelecemos, será – mesmo que disponha de apenas mil homens para defendê-lo – o maior. Não me refiro à *grandeza* em termos de prestígio, mas ao maior de fato. Com efeito, não descobrirás facilmente um Estado uno tão grande como esse, seja entre os gregos, seja entre os bárbaros, embora muitos que superam muitas vezes o seu tamanho b possam parecer tão grandes quanto ele. Ou pensas diferentemente?"

"Por Zeus! Certamente não."

"Então", eu disse, "seria o melhor *limite*[390] a ser determinado pelos nossos governantes para o tamanho do Estado, e do território que deveriam delimitar para um Estado de tais dimensões e só."

"Qual limite?"

"Suponho um limite que englobasse uma extensão que não comprometesse a unidade do Estado. Enquanto preservasse essa unidade poderia crescer, mas não além desse ponto."

c "É um limite satisfatório."

"E então daríamos aos nossos guardiões *esta* ordem adicional que consiste em prevenir de todas as maneiras que o Estado aparente ser pequeno ou grande em lugar de ter tamanho suficiente e ser uno."

"Talvez seja para eles bastante fácil acatar essa ordem."

"E mais fácil ainda é a que indicamos antes, ou seja, quando dissemos que se um descendente dos guardiões é inferior precisa ser re-baixado às classes inferiores, e se estas tiverem um descendente capaz d [e superior] deverá ser elevado à classe dos guardiões. A intenção disso era deixar claro que cada um dos outros cidadãos precisa ser direcionado de acordo com sua aptidão natural; o resultado é que executando o trabalho que lhe é próprio não se tornará múltiplo, mas uno, de forma que o Estado inteiro não venha a ser uma multiplicidade, mas uma unidade."

"Essa [ordem]", ele disse, "é, com efeito, mais fácil [de ser seguida] do

que a outra."

"Essas ordens que lhes damos, meu bom Adimanto, não são nem tão numerosas, nem tão importantes como se poderia supor. São todas de escassa ou nenhuma importância contanto, como diz o adágio, que e eles protejam a única coisa importante, embora eu a classificasse *mais como suficiente do que como importante*.[391]"

"E que *coisa* importante é essa?"

"*Sua educação*", *eu disse*, "*e criação*.[392] Com efeito, tendo sido bem-educados, com o que se tornaram *homens moderados*[393], perceberão facilmente tais coisas, bem como todas as outras coisas que estamos agora omitindo; por exemplo, que *a posse de esposas, o* 424a *casamento e a procriação dos filhos*[394] devem ser orientados na medida do possível pelo provérbio que diz: *amigos possuem [tudo] em comum*."[395]

"Isso seria o mais correto."

"E com certeza, se nossa forma de governo começar bem, permanecerá se desenvolvendo *como um ciclo*[396]. Realmente, quando se preserva a boa educação e a boa criação, estas produzem naturezas boas, e naturezas saudáveis e úteis, que sendo bem educadas, se b desenvolvem ainda melhor do que suas predecessoras, tanto no que tange à sua prole quanto em outros aspectos, como ocorre também entre outros animais."

"É provável."

"Em síntese: os supervisores de nosso Estado têm de se prender a isso e zelar para que não ocorra aqui corrupção sem que eles o percebam, protegendo a educação contra tudo. Acima de tudo, devem estar cuidadosamente atentos para que nenhuma inovação que contrarie a ordem estabelecida seja introduzida na música, poesia e ginástica. E deveriam temer quando alguém dissesse: *Os indivíduos apreciam mais a canção*

Que mais nova aflora nos lábios do cantor.[397]

"Alguém", prossegui, "poderia louvar tais versos, supondo que c o poeta não queria dizer *canções novas, mas uma nova forma de cantar*.[398] Tais versos não são louváveis e não se deveria entender que o poeta o quis dizer. A mudança para uma nova forma de música constitui perigo para todos. Como diz Dámon, do que estou convencido, as formas musicais jamais são alteradas sem que ocorra uma alteração paralela no que há de mais importante no código de leis de um Estado."

"Podes me incluir entre os convencidos", declarou Adimanto.

“Assim, pelo que parece, os guardiões deverão construir seu posto d de guarda no terreno da música e da poesia”, eu disse.

“O fato é que é aí que a *ilegalidade*[399] facilmente se insinua sem ser percebida.”

“Sim… como se a música e a poesia fossem apenas entretenimento e não provocassem nenhum mal.”

“Realmente não provocam”, ele disse, “salvo, é claro, quando, tendo a própria ilegalidade se instalado, se infiltram gradativamente nos e caráteres e costumes. Então, a partir daí, penetram nas *transações*[400] e a partir destas *relações já estabelecidas*[401], Sócrates, passam impudentemente às leis e ao governo, *até, por fim, derrubarem tudo, público e privado*.”[402]

“Bem, é mesmo assim que atuam?”

“É o que penso.”

“Então, como afirmamos inicialmente, os jogos de nossas crianças precisarão, desde o princípio, caráter legal em maior grau, pois se seus jogos passarem a violar a lei e as crianças também o fizerem, não será impossível para elas crescer e se tornarem homens bons e 425a acatadores da lei?”

“Por certo que sim.”

“Contudo, quando as crianças se divertem com os jogos corretos desde o início e assimilam da música e da poesia o espírito do acatamento da lei, ocorre o oposto, pois o espírito do acatamento da lei as norteia em todas as coisas, promove seu crescimento, corrigindo tudo no Estado que tenha sido desestabilizado antes.”

“Isso é verdadeiro.”

“Essas pessoas, inclusive, redescobrirão as convenções aparentemente insignificantes destruídas por aqueles que as precederam.”

“Quais?”

“Coisas tais como os jovens conservar o silêncio na presença dos b mais velhos, oferecer seus lugares a esses ou se levantar na sua presença, o cuidado pelos pais, o corte apropriado dos cabelos, as roupas e calçados a serem usados, a postura corpórea em geral e tudo o mais referente a isso. Ou não concordas?”

“Sim, concordo.”

“Acho tolo, porém, legislar sobre isso. Leis não escritas ou escritas jamais obterão obediência no que respeita a isso e não lhes transmitirá caráter duradouro.”

“E como poderiam?”

“De qualquer forma, Adimanto, a impressão que se tem é que o c começo da educação de um indivíduo determina o que se segue. Ou o semelhante não estimula sempre o semelhante?”[403]

“Com certeza.”

“E o resultado final é de se presumir que o diríamos, é algo único de recente e completo acabamento, que é bom ou o inverso.”

“Está claro que sim.”

“Eis por que eu não insistiria na tentativa de legislar sobre tais coisas.”

“E com razão.”

“E, pelos deuses,” eu disse, “quanto *às relações comerciais*[404]… tais como os contratos particulares que as pessoas celebram entre si d na *ágora*,[405] e, se quiseres, contratos com os trabalhadores das artes manuais, ações privadas contra ultraje e mau tratamento, demandas, a instalação de júris, pagamento e avaliação de tributos necessários nos mercados ou portos, regulamentos mercantis, urbanos ou portuários e similares – deveríamos nos dispor a legislar sobre tudo isso?”

“Não seria apropriado ordená-lo a homens nobres e bons; com e efeito, estes facilmente descobrirão a maior parte daquilo que precisa ser legislado no tocante a [todas] essas coisas.”[406]

“Sim, meu amigo, desde que um deus conceda que as leis já abordadas por nós sejam preservadas.”

“Se assim não for”, ele disse, “passarão suas vidas promulgando muitas leis e as retificando na crença de que, o fazendo, atingirão o melhor.”

“Queres dizer que viverão como aquelas pessoas doentes que, devido ao desregramento, negam-se a abandonar seu modo nocivo de viver?”

“Exatamente.”

426a “E essas pessoas vivem *agradavelmente*[407], não é mesmo? Seu tratamento médico é inútil, suas enfermidades se agravam, se tornam mais complicadas e elas se mantêm na esperança de que surgirá alguém que lhes recomendará algum remédio que lhes devolverá a saúde.”

“É precisamente ao que estão submetidos esses doentes.”

“E também não é *divertido* o fato de considerarem como seu pior inimigo, entre todos, a pessoa que lhes diz a verdade, ou seja, que enquanto não deixarem a embriaguez e a glutonaria, os excessos do sexo b e a indolência, nem medicamentos, nem cauterizações, nem cirurgias, e tampouco

encantamentos ou *amuletos ao redor do pescoço*[408], ou qualquer outra coisa do gênero, lhes fará qualquer bem?”

“Não há nada de divertido nisso, pois não tem graça alguma irar-se e reservar um tratamento cruel a quem diz o que é correto.”

“Parece que não aprovas tais indivíduos.”

“Por Zeus… decerto que não aprovo.”

“Assim sendo, não aprovarás igualmente que uma cidade inteira se comporte dessa forma, em consonância com o que dissemos. Não achas que Estados mal governados têm esse mesmo tipo de comportamento c quando advertem seus cidadãos a não perturbar o sistema político estabelecido sob pena de serem condenados à morte? Por outro lado, aquele que é considerado bom e tido como sagaz e hábil em assuntos importantes por esses Estados mal governados é o homem que os serve com o maior prazer, que é condescendente com eles, os bajula, conhece de antemão os seus desejos e tem habilidade para realizá-los.”

“Por certo parece ser esse o mesmo tipo de comportamento, o qual não aprovo de modo algum.”

d “E quanto aos que se mostram desejosos e prontos a servir esses Estados? Não admiras sua coragem e *complacente destreza*[409]?”

“Sim”, ele disse, “exceto naqueles que se deixam seduzir pelo aplauso da multidão a ponto de acreditarem que são *na verdade políticos*[410].”

“O que queres dizer? Não és indulgente com esses homens? Ou pensas que é possível para um homem que não tem senso de medida e não acreditar que tem *quatro cúbitos*[411] de altura quando muitos outros igualmente destituídos de tal senso lhe dizem tal coisa?”

“Não, não penso.”

“Então não sejas tão duro com eles, pois tais pessoas são certamente as mais *divertidas* de todas. Sancionam e alteram leis no que toca aos assuntos que acabamos de enumerar sempre pensando que encontrarão um meio de pôr um fim à fraude nas transações e outras coisas que mencionei, sem compreender que é como se estivessem *decepando uma cabeça da Hidra*[412].”

427a “É precisamente”, ele disse, “tudo que fazem.”

“Eu pensaria, então, que o verdadeiro legislador não deve se preocupar com esse tipo de leis e assuntos do governo, fosse num Estado mal governado ou em um bem governado: no primeiro porque é inútil e nada realiza; no segundo porque algumas dessas coisas são detectáveis por qualquer pessoa,

enquanto outras resultarão espontaneamente das formas de vida fixadas por nós.”

b “Assim sendo”, ele observou, “o que nos resta tratar em termos de legislação?”

“Nada”, respondi, “no que compete a nós, mas no que cabe ao Apolo de Delfos resta promulgar as mais importantes, mais excelentes e primeiras das leis.”

“E quais são elas?”

“As que se referem à construção dos templos, à celebração dos sacrifícios e a outros cultos prestados aos deuses, *daímons* e heróis, ao sepultamento dos mortos e aos serviços a lhes serem prestados para assegurar seus favores. Carecemos, com efeito, de conhecimento sobre essas coisas, e ao fundar nosso Estado – se quisermos agir com alguma c sabedoria – não nos deixaremos persuadir a confiá-las a ninguém ou a ninguém recorrer exceto ao *intérprete*[413] de nossos ancestrais. *Com efeito, esse deus nessas matérias é, sem dúvida, o intérprete dos ancestrais para todos os seres humanos, aquele que sentado no centro da Terra e no seu umbigo interpreta*.[414]”

“Muito bem formulado”, ele disse. “E é o que deveremos fazer.”

d “Positivamente, filho de Aríston, pode-se dizer que teu Estado está construído. A seguir é preciso buscar luz suficiente em algum lugar e *convocar teu irmão, bem como Polemarco e os outros*[415], para sondarmos dentro desse Estado de modo a descobrir onde poderiam estar a justiça e a injustiça, no que diferem entre si, qual das duas deve ser a opção da pessoa a ser feliz, e se essa sua condição é ou não conhecida por todos os deuses e seres humanos.”

“O que dizes é absurdo”, disse Gláucon. “Prometeste buscá-las por tua própria conta, alegando que era ímpio para ti deixar de socorrer a e justiça de todas as maneiras que podias.”

“Isso é verdade”, eu disse, “e cabe-me cumprir o que prometi, mas tendes de me ajudar.”

“Ora,” ele disse, “é o que faremos.”

“Espero efetuar a descoberta deste modo: penso que nosso Estado, se realmente foi corretamente construído, é *perfeitamente bom*[416].”

“Isso necessariamente.”

“Então está claro que será sábio, corajoso, moderado e justo.”

“Está claro.”

“Bem, se descobrimos quaisquer dessas qualidades nele, o restante será aquilo que não descobrimos?”

428a “É evidente.”

“Como no que se referisse a quaisquer outras quatro coisas, se buscássemos qualquer uma das quatro em alguma coisa e reconhecêssemos primeiramente o objeto de nossa busca, isso nos bastaria, mas sereconhecêssemos os outros três em primeiro lugar, isso por si só seria suficiente para nos conduzir ao reconhecimento do que estamos buscando. Está claro que só poderia ser o que restasse.”

“O que dizes está certo.”

“Portanto, uma vez que há quatro qualidades, será que devemos conduzir a busca delas dessa mesma forma?”

“Claro que sim.”

“Bem, a primeira coisa que acho que distingo com clareza aí é b *a sabedoria*,[417] e *parece haver algo de estranho sobre isso*.”[418]

“O quê?”

“Acho que o Estado que descrevemos é realmente sábio, a razão disso sendo o fato de ter bom discernimento. Não é mesmo?”

“Sim.”

“Ora, essa coisa, ou seja, *o bom discernimento*[419] é claramente alguma forma de *conhecimento*[420], pois não é mediante a ignorância que os indivíduos discernem bem, mas mediante o conhecimento.”

“Evidentemente.”

“Mas há muitas e múltiplas formas de conhecimento no Estado.”

“Claro que sim.”

“Seria, então, devido ao conhecimento dos carpinteiros que nos cabe designar o Estado como sábio e detentor de bom discernimento?”

c “De modo algum. Devido a isso o Estado deveria ser designado como detentor da arte da carpintaria.”

“Então um Estado não deve ser classificado de sábio devido à deliberação da ciência dos utensílios de madeira para a excelência de seus produtos.”

“Realmente não.”

“Seria, então, devido ao conhecimento dos produtos de bronze ou outros similares?”

“Também não.”

“Tampouco o é devido ao conhecimento da produção de safras a partir da terra, porque é chamado de agrícola em função disso.”

“É o que eu penso.”

“Então,” eu disse, “haveria algum conhecimento de posse de alguns dos cidadãos no Estado que acabamos de fundar que não discernisse ou aconselhasse sobre qualquer assunto particular, mas sim sobre o Estado como um todo e sobre a melhoria das relações tanto internas d quanto com outros Estados?”

“Decerto que haveria.”

“E qual é esse e quem o detém?”

“É o *dos guardiões* nas mãos daqueles governantes que há pouco chamamos de *guardiões no pleno sentido da palavra*.[421]”

“E como qualificarias o Estado devido a esse conhecimento?”

“Como detentor de bom discernimento e realmente sábio.”

“Quem pensas que haverá em maior número em nosso Estado: e trabalhadores de metais ou esses autênticos guardiões?”

“Muito mais *trabalhadores de metais*[422].”

“A propósito, entre aqueles que são indicados por um certo nome por conta de possuírem um determinado tipo de conhecimento, não são os guardiões os menos numerosos?”

“Muitíssimo menos numerosos.”

“Conclui-se ser em função de sua menor classe e menor parte, na qual se encontra esse conhecimento, que um Estado estabelecido conforme a natureza seria sábio como um todo. E a essa classe, que parece ser naturalmente a dos poucos, pertence a parcela do conhecimento 429a que, exclusivo entre todas as demais formas de conhecimento, deve ser denominado *sabedoria*.[423]”

“O que dizes é cabalmente verdadeiro.”

“Assim sendo, encontramos uma das quatro [virtudes], bem como o seu lugar no Estado, embora eu desconheça como o fizemos.”

“A mim certamente parece que a descobrimos suficientemente bem.”

“E certamente não há dificuldade em ver a própria coragem e a parte do Estado em que se acha, a parte em função da qual classificamos o Estado como corajoso.”

“O que pretendes dizer?”

b “Quem,” eu disse, “ao chamar o Estado de covarde ou corajoso, olharia

para uma outra parte que não fosse aquela que o defende e guerreia em seu nome?”

“Ninguém”, ele disse, “olharia para outro lugar.”

“Com efeito, não penso que a coragem ou covardia de seus outros cidadãos determinasse classificar o Estado de corajoso ou covarde.”

“Realmente não.”

“O Estado é possuidor de coragem, portanto, devido a uma parte sua que detém o poder de preservar, sob todas as condições, a crença c de que as coisas a serem temidas são precisamente aquelas que o legislador inseriu na educação do Estado. *Ou não chamas isso de coragem*?”[424]

“Não compreendo nada do que disseste”, ele replicou, “peço-te que o digas novamente.”

“*Uma forma de preservação*”, *eu disse*, “*é o que quero dizer ser a coragem*.[425]”

“Que espécie de preservação?”

“A preservação da crença que foi criada pela lei por meio da educação em torno das coisas e espécies de coisas que devem ser temidas. d E com a expressão *sob todas as condições*[426] quero dizer preserva a crença tanto nas dores quanto nos prazeres, tanto nos desejos quanto nos temores. Se quiseres, a compararei com algo que, a meu ver, lhe é semelhante.”

“Eu quero.”

“Sabes que *os tintureiros*[427] que desejam tingir *lã*[428] de modo a reter o tom de púrpura começam por selecionar entre as muitas cores da lã a que é naturalmente branca; em seguida, a submetem a um cuidadoso tratamento preparatório de modo a absorver o tom da melhor forma; é e rigorosamente só após esse tratamento que aplicam a tintura púrpura. Quando algo é tingido dessa maneira, a cor se torna firme, de sorte que por mais que seja lavada – com ou sem *produtos de limpeza*[429] – nada pode removê-la. Mas também sabes o que acontece com o material se não for tingido dessa forma, mas, ao contrário, se o material for tingido de púrpura ou de alguma outra cor sem uma cuidadosa preparação.”

“Fica desbotado e grotesco.”

“Então deves compreender que, na medida de nossa capacidade, estávamos fazendo algo análogo a isso quando selecionamos nossos soldados e os educamos por meio de música e ginástica. Tudo que 430a planejávamos era que, detentores da natureza e criação apropriadas, assimilariam as leis da

melhor forma, como se fosse uma tintura, de modo que sua convicção a respeito daquilo que deveriam temer e todas as demais coisas adquiriria tal firmeza que mesmo detergentes extremamente fortes como o prazer, a dor, o medo e o desejo não a eliminariam… considerando-se que o prazer é muito mais potente do b que qualquer produto de limpeza ou detergente. Esse poder de preservar diante de tudo a crença correta e legal sobre o que deve ser temido e o que não deve é o que chamo de *coragem*… a menos que o definas diferentemente."[430]

"Não. Não o defino diferentemente, pois suponho que não consideres a crença correta acerca dessas mesmas coisas que encontras em animais e escravos e que não são resultantes da educação e da lei, ao que não darias, inclusive, o nome de coragem, mas um outro."

c "Absolutamente verdadeiro."

"Nesse caso", ele disse, "admito essa definição de coragem."

"Admita-a, reservadamente, como definição de coragem *cívica*[431] e estarás certo. Nós abordaremos melhor a coragem numa outra oportunidade, se o quiseres.[432] No momento, nossa investigação não concerne a ela, mas à justiça, e o que fizemos, acredito, basta para essa finalidade."

"O que dizes é correto."

"Restam ainda duas coisas", eu disse, "a serem descobertas e d determinadas por nós no Estado, a saber, a *moderação*[433] e – a meta de toda a nossa investigação – a *justiça*[434]."

"Está certo."

"Haveria um meio de descobrirmos a justiça sem nos determos mais na moderação?"

"Pessoalmente não conheço nenhum. E não desejaria ver primeiramente o surgimento da justiça se isso significar que não examinaremos a moderação. Assim, se te dispões a agradar-me, examina primeiro essa última."

e "Decerto que desejo fazê-lo, mesmo porque seria deplorável se não o desejasse."

"Pois então vai em frente."

"Iremos. [A propósito,] Visto daqui ela encerra mais uma certa consonância e harmonia do que as [virtudes] anteriores encerraram."

"E de que forma?"

"*A moderação*", *eu disse*, "*é, de qualquer modo, uma forma de ordem e o autocontrole sobre certos prazeres e apetites*,[435] como dizem ao usar a

expressão *senhor de si mesmo*[436] e outras semelhantes. Não sei bem o que querem dizer com elas, porém são, por assim dizer, como indicadores dos mesmos vestígios. Não é mesmo?”

“Com toda a certeza.”

“Entretanto não é a expressão *senhor de si mesmo* absurda? [Numa pessoa], com efeito, o mais forte que exerce o domínio é o mesmo mais fraco que é dominado, e vice-versa, de sorte que há referência a uma 431a mesma pessoa em todas essas expressões.”

“É claro que sim.”

“Mas”, eu disse, “aparentemente o objetivo dessas expressões a mim parece ser indicar que na alma de uma pessoa há uma parte melhor e uma pior, e que toda vez que a parte naturalmente melhor está no controle da pior, isso é expresso declarando-se que a pessoa é senhora si mesma. De qualquer modo, trata-se de um termo de louvor. Mas, quando, ao contrário, a parte melhor (que é menor) é dominada pela pior (que é a maior), devido a uma má criação ou más companhias, b isso é designado como *desregramento* ou licenciosidade e constitui uma censura.”[437]

“É satisfatório [o que dizes].”

“Dá uma olhada em nosso novo Estado”, eu disse, “e nele encontrarás uma ou outra dessas condições. Dirás que ele é acertadamente qualificado de senhor de si mesmo se aquilo em que o superior governar o inferior merecer ser chamado de moderado e senhor de si.”

“Estou olhando e dizes a verdade.”

“E encontraremos a multidão de apetites, prazeres e dores c multiformes principalmente entre as crianças, mulheres, escravos domésticos e entre aqueles da maioria vil que são livres só no nome.”

“Certamente.”

“Mas encontrarás os apetites simples e moderados orientados pelo cálculo harmonizado com a razão e a crença correta somente entre os poucos indivíduos nascidos com as melhores naturezas e melhor educados.”

“É verdade.”

“Assim sendo, não percebes também que no teu Estado os apetites d da maioria e dos inferiores são controlados pela sabedoria e os apetites da minoria superior?”

“Percebo.”

“Portanto, se é possível dizer de um Estado que é senhor de seus prazeres

e apetites, e de si mesmo, está-se falando desse Estado."

"Com absoluta certeza."

"E não seria ele também moderado devido a tudo isso?"

"Realmente."

e "E, ademais, se de fato existe um Estado no qual governantes e governados concordam quanto a quem deveria governar, é esse. Ou não pensas assim?"

"É precisamente como penso."

"E quando há tal concordância entre os cidadãos, no seio de quais dirias que está localizada a moderação? Entre os governantes ou entre os governados?"

"*Suponho*", *ele disse*, "*que em ambos*."[438]

"Então podes compreender [agora] quão certos estávamos ao presumir que a moderação se assemelha a uma forma de harmonia?"

"E por quê?"

"Porque, diferentemente da coragem e da sabedoria, que, se situando em partes separadas, tornam o Estado respectivamente corajoso e sábio, a moderação se estende simplesmente pelo todo por meio do 432a todo. Faz que os mais fracos, os mais fortes e os intermediários, quer em termos de sabedoria, ou, se quiseres, de força física, números, riqueza, quer em qualquer outra coisa, entoem em uníssono a mesma canção. Essa unanimidade entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores no que tange a qual dos dois cabe o governo tanto da [esfera do] Estado quanto [daquela do] indivíduo é acertadamente a *moderação*."

b "Concordo plenamente."

"Muito bem!", eu disse. "Detectamos, ao menos dentro de nosso melhor discernimento, três formas de [virtudes] em nosso Estado. *Consequentemente, qual é a forma restante que adicionaria ao Estado ainda mais uma virtude*?[439] *Com efeito, é evidente que essa é a justiça*."[440]

"É evidente."

"Então, Gláucon, devemos agora nos postar como caçadores a cercar a floresta, vigiando a inteligência para que a justiça não nos escape c e desapareça, pois é óbvio que ela se encontra nas imediações. Assim mantém teus olhos bem abertos, e se acontecer que a vejas antes de mim, poderás indicá-la a mim."

"Desejaria poder fazê-lo," ele disse, "mas te servirás melhor de mim se

me tiveres como um acompanhante capaz de discernir as coisas que mostras a ele."

"Acompanha-me, então," eu disse, "e junta-te a mim numa súplica."

"Eu o farei somente se atuares como condutor."

"*E realmente*", *eu disse*, "*o lugar parece de difícil acesso e mergulhado nas sombras; é certamente escuro e difícil de ser explorado*."[441] Mas de uma forma ou outra, temos de ir em frente."

d "De fato temos."

E naquele momento percebi algo e disse: "Ora, ora, Gláucon… parece haver uma pegada aqui, com o que creio que [nossa caça] não fugirá de nós."

"*São boas notícias*", *ele disse*.[442]

"Ou isso ou realmente fomos simplesmente indolentes."

"Como?"

"Ora, meu caro, o que estamos procurando parece ter estado rolando sobre nossos pés desde o início e não fomos capazes de e perceber, o que foi ridículo. Como indivíduos que às vezes buscam o que seguram nas próprias mãos, não olhamos nessa direção, mergulhamos o nosso olhar na distância, o que provavelmente explica por que não a notamos."

"O que queres dizer?"

"Isto: embora estivéssemos falando e ouvindo sobre ela há muito tempo, não entendemos o que nós mesmos dizíamos ou que, num certo sentido, já estávamos discursando sobre ela."

"*É um longo prólogo*", *ele disse*, "*para quem é um ouvinte ansioso*."[443]

433a "Então ouve e verifica se há algum conteúdo no que digo. A justiça, a meu ver, é aquilo que, no começo dissemos, devia ser estabelecido em todo o Estado quando o estávamos construindo: ou isso ou alguma forma disso. Formulamos e repetimos frequentemente – se o lembras – que cada um precisava se dedicar a uma das ocupações no Estado para a qual tivesse naturalmente melhor aptidão."

"Sim, afirmamos tal coisa continuamente."

"Além disso, ouvimos muitas pessoas dizer, e muitas vezes nós mesmos dissemos, que justiça é realizar o próprio trabalho pessoal e b não se intrometer no que não é da própria conta."

"Ouvimos e dissemos."

"Por conseguinte, meu amigo, [pode-se concluir que] esse *realizar o próprio trabalho pessoal*[444] num certo sentido é justiça. E sabes o que me

prova isso?”

“Não, mas me diz.”

“Penso que isso foi o que restou no Estado, uma vez descobertas a moderação, a coragem e a sabedoria. Trata-se do poder que possibilita o desenvolvimento dessas [virtudes] no Estado e que, quando c desenvolvidas, as preserva enquanto ela própria estiver presente. E, ocioso lembrar-te, dissemos que a justiça seria o que restasse quando tivéssemos localizado as outras três.”

“É a necessária conclusão.”

“E, certamente,” eu disse, “se tivéssemos de decidir qual das quatro mais concorre, mediante sua presença, para tornar bom o Estado, estaríamos diante de uma decisão difícil. É a d crença unânime entre os governantes e os governados? Ou é a preservação entre os soldados da crença produzida pela lei do que deve ser temido e do que não deve? Ou é a sabedoria atenta dos guardiões? Ou é, acima de tudo o mais, a causa de tornar bom o Estado o fato de toda criança, toda mulher, todo escravo, todo homem livre, todo artesão, governantes e governados devotarem-se, cada um, ao seu próprio trabalho e não se intrometerem nas ocupações alheias?”

“Não vejo como isso poderia deixar de ser uma difícil decisão.”

“O que nos leva a concluir que o poder constituído pelo fato de cada um cumprir [exclusivamente] sua própria função parece rivalizar com a sabedoria, a moderação e a coragem no que toca à contribuição que e oferecem à *excelência do Estado*[445].”

“Com toda a certeza.”

“E chamarias de *justiça* esse princípio que se opõe aos outros em sua contribuição à excelência do Estado?”

“Decididamente.”

“Observa-o desta maneira [que vou indicar] se queres te convencer. Não concederás aos teus governantes a incumbência de atuarem como juízes nas cortes do Estado?”

“É claro.”

“E não será o principal propósito de suas sentenças garantir que ninguém venha a possuir o que pertence a outro ou ser despojado do que lhe pertence?”

“Esse será o principal propósito deles.”

“Presumindo que isso é justo?”

“Sim.”

“Portanto, desse ponto de vista também, *o ter e o realizar*[446] o que 434a cabe a cada um seria reconhecidamente a justiça.”

“Está certo.”

“Peço que ponderes, então, e vês se concordas comigo quanto a isto. Se um carpinteiro tentar realizar o trabalho de um sapateiro, ou um sapateiro aquele de um carpinteiro, *ou fizerem o intercâmbio de suas ferramentas ou honras entre si*,[447] ou se o mesmo indivíduo procurar executar ambas as atividades, e todas as outras permutas paralelas forem feitas, achas que isso prejudicará grandemente o Estado?”

“Não muito.”

“Mas suponho que quando alguém, por natureza um artífice ou algum outro tipo de *ganhador de dinheiro*[448] – impulsionado pela b riqueza, pela posse de uma maioria de votos, por sua própria força física ou alguma outra vantagem similar –, tenta ingressar na classe dos soldados, ou um dos soldados tenta ingressar naquela *dos conselheiros e guardiões*[449], não tendo merecimento para tanto, e esses permutam seus instrumentos e honras, ou quando a mesma pessoa tenta realizar todas essas funções simultaneamente, penso que concordarás que essas mútuas mudanças e essas intromissões levarão o Estado à ruína.”

“Decididamente.”

“*As mútuas intromissões e permutas entre essas três classes existentes, portanto, são o maior ataque ao Estado, e podem com total* c *acerto* ser classificadas como o maior mal a lhe ser causado.”[450]

“Exatamente.”

“E não dirias que o maior mal que alguém poderia causar ao seu próprio Estado é a injustiça?”

“E como negá-lo?”

“Portanto, é isso que é a injustiça. Ou formulemos nos seguintes termos: o *fato de executar exclusivamente a sua própria função*[451] entre as classes dos ganhadores de dinheiro, auxiliares e guardiões, sendo o inverso do que acabou de ser descrito, seria a justiça e tornaria justo o Estado.”

d “Concordo que seja isso e não outra coisa”, ele disse.

“Não o afirmemos ainda tão categoricamente, mas se apurarmos que a mesma forma quando se refere a cada indivíduo é aceita como justiça, então nós o admitiremos. Afinal, o que mais podemos dizer? Mas se não for isso o

que apurarmos, teremos de buscar um outro candidato a ser a justiça. Agora, contudo, completemos esta investigação, na qual supomos que se começássemos por tentar observar a justiça em alguma coisa maior que a encerrasse, isso facilitaria sua observação numa só pessoa. Concordamos que essa *coisa maior* é o Estado, e assim construímos o melhor Estado que pudemos, *bem cientes de* e *que ela estaria naquele que fosse bom*[452]. Assim, o que se revelou no Estado apliquemo-lo ao indivíduo, e, se confirmado nesse caso, tudo estará também. Mas se algo diverso se revelar no indivíduo, teremos 435a então de voltar atrás e empreender a averiguação disso no Estado. Se fizermos isso e os compararmos entre si, poderemos fazer a justiça se mostrar tal como uma chama como se estivéssemos friccionando gravetos para obter fogo. E quando [, finalmente,] ela se manifestasse, poderíamos apreendê-la firmemente."

"Esse é o *caminho*[453] que estabelecemos e temos de fazer como dizes."

"Bem," eu disse, "são coisas com o mesmo nome, independentemente de serem maiores ou menores entre si, semelhantes ou dessemelhantes relativamente àquilo a que se aplica esse nome?"

"Semelhantes."

"*Então um homem justo não diferirá de modo algum de um Estado* b *justo relativamente à forma da justiça, mas será semelhante a ele*."[454]

"Semelhante."

"Mas considerou-se que um Estado é justo quando cada uma das suas *três classes naturais*[455] cumpre a função ou atividade que lhe é própria, e que é moderado, corajoso e sábio devido a certos outros *estados e hábitos*[456] dessas classes."

"É verdade."

"Assim, meu amigo, possuindo o indivíduo *essas mesmas formas em sua alma*[457], é de se esperar que receba corretamente as mesmas c designações que o Estado, isto porque abriga em si estados idênticos."

"Necessariamente."

"Com isso, admirável amigo, mais uma vez somos conduzidos a uma investigação fácil sobre a alma, qual seja, possui ela em si essas três formas ou não?"

"A mim não se afigura fácil. Talvez, Sócrates, haja verdade no provérbio segundo o qual *as coisas nobres são difíceis*."[458]

"É o que parece. Mas saibas, Gláucon, que, a meu ver, jamais

compreederemos rigorosamente essa questão com os nossos presentes d métodos de discussão, ainda que haja um outro caminho mais longo e mais completo para efetivamente compreendê-la. Talvez possamos, entretanto, abordá-la ao nível de nossas declarações e investigações anteriores."

"E não será isso satisfatório? Bastaria perfeitamente para mim no presente."

"Nesse caso, dar-me-ei também por totalmente satisfeito."

"Então, não te dês por cansado", ele disse, "e prossegue com a investigação."

"Por certo", eu disse, "estamos compelidos, então, a concordar que cada um de nós tem no interior de si as mesmas *formas e hábitos*[459] e do Estado? Afinal, que outra origem poderiam ter? Seria, com efeito, absurdo alguém pensar que a animosidade não provém nos Estados *dos indivíduos particulares*[460] que se supõe sejam possuidores de animosidade, como os trácios, cítios e outros aproximadamente das regiões ao norte ou que algo idêntico não se aplique ao amor ao conhecimento, 436a o qual é principalmente associado com a nossa região, ou o amor ao dinheiro, o qual, estamos facultados a dizer, é manifestamente exibido pelos fenícios e os egípcios."

"Decerto seria."

"Trata-se, de uma forma ou outra de um fato, e não é difícil reconhecê-lo."

"Certamente não."

"O que é difícil reconhecer é *isso*: se executamos as coisas com a mesma parte de nós mesmos ou as executamos com três partes distintas. Aprendemos com uma parte, ficamos irados com uma outra e com uma terceira desejamos os prazeres do alimento, e do *sexo*[461] e outros b que lhes são aparentados, ou quando procedemos a algo atuamos com a totalidade da alma em cada caso.[462] É isso que será realmente difícil determinarmos de uma forma compatível com nossos argumentos."

"É o que penso também."

"Mas, tentemos determinar por essa maneira se essas partes são idênticas ou diferentes entre si."

"E como?"

"É evidente que a mesma coisa não se predisporá a produzir ou sofrer opostos na mesma parte de si mesma, em relação à mesma coisa e

simultaneamente. Assim, se acontecer de algum dia descobrirmos esse tipo de ocorrência em nós mesmos, saberemos que não estamos lidando c com uma coisa idêntica, mas com a pluralidade."

"Muito bem."

"Em seguida considera o que vou dizer."

"Pois diz."

"É possível para a mesma coisa estar em repouso e se mover ao mesmo tempo na mesma parte de si mesma?"

"De modo algum."

"Estabeleçamos com rigor nossa concordância a respeito disso, de forma a nos poupar de divergências posteriores. Se alguém dissesse que um indivíduo que permanece imóvel, mas movendo suas mãos e cabeça está em movimento e em repouso simultaneamente, não admitiríamos, acho eu, que devesse se expressar desse modo, mas que uma d parte do indivíduo está em repouso e uma outra está em movimento. Não é isso?"

"É."

"E se nosso interlocutor levasse seu gracejo adiante e fosse sutil a ponto de dizer que os *piões*[463] ao girarem a qualquer velocidade permanecem imóveis como um todo ao mesmo tempo que estão em movimento sobre sua ponta fixa num ponto de rotação e que o mesmo se aplica a qualquer outra coisa que executa um movimento circular sobre o mesmo ponto, não concordaríamos, porque não é envolvendo e as mesmas partes de si próprias que essas coisas permanecem imóveis e se movem. Diríamos que possuem um *eixo geométrico*[464] e uma circunferência e que a permanência em repouso diz respeito ao eixo, uma vez que não há inclinação para lado algum, mas que o movimento circular diz respeito à circunferência. Mas se houver uma inclinação para a direita ou para a esquerda, para a frente ou para trás enquanto giram, não estão de modo algum em repouso."

"E estaríamos certos."

"Uma tal afirmação, portanto, não nos causará pasmo ou nos persuadirá de que a mesma coisa pode ser submetida a opostos, ser ou 437a produzi-los ao mesmo tempo, no mesmo aspecto e relativamente à mesma coisa."

"Garanto que a mim não convencerão."

"Entretanto, visando a não nos forçar ao exame de todas essas objeções, gastando muito tempo para confirmar sua falsidade, prossigamos com base na hipótese de que é assim – isso, todavia, com nossa concordância de que se em

algum momento ficar demonstrado que não é assim, todas as conclusões que houvermos tirado dessa hipótese perderão a sua validade.”

“Isso é o que devemos fazer.”

b “Não colocarias na classe de *ações ou paixões*[465] mutuamente opostas o assentimento e a discordância, o desejo de possuir algo e a sua rejeição, o acolher algo e o repeli-lo e tudo o mais similar a isso?”

“Não, nenhum deles, mas são opostos.”

“E o que achas”, eu disse, “se incluíssemos a sede, a fome, os c apetites em geral e também *o consentir e o desejar*[466] na classe que acabamos de mencionar? Não dirias, por exemplo, que a alma de alguém que alimenta um apetite deseja o objeto de seu apetite e toma para si aquilo cuja posse sua vontade determina, ou que, que na medida em que esse alguém deseja que alguma coisa lhe seja concedida, sua alma – desejosa da realização disso – dá-lhe assentimento como se dando resposta a uma questão?”

“Acho que estaria bem.”

“E quanto ao não desejar, *não consentir e nem experimentar um apetite*,[467] não estão entre os próprios opostos, ou seja, quando a alma repele e afasta as coisas?”

d “Claro que sim.”

“Diante disso, diremos que há uma classe dos *apetites*[468] e que os seus componentes mais visíveis são o que chamamos de sede e fome?”

“Diremos.”

“Um deles é para a bebida e o outro é para o alimento?”

“Sim.”

“Então, no caso de ser a sede, seria sede de alguma coisa mais do que aquilo de que dizemos que é um apetite na alma? Eu exemplifico: é a sede *sede* por uma bebida quente ou fria, muita ou pouca, ou – numa palavra – é por um gole de uma certa bebida em particular? Ou, e ao contrário, o que ocorre é que onde o calor está presente juntamente com a sede, faz que o apetite também seja por algo frio, e quando é o frio que está presente, o apetite é por algo quente, e onde houver muita sede devido à presença do *muito*, fará que o apetite seja por muito, e onde for pouco… por pouco? Mas a própria sede jamais será por qualquer coisa senão aquilo que é determinado por sua natureza ser, a saber, a própria bebida, e a fome por alimento.”

“É assim que é”, ele disse, “cada apetite ele próprio se dirige somente ao seu objeto natural, ao passo que o apetite por algo em particular depende de

acréscimos.”

438a “Portanto,” eu disse, “que ninguém nos surpreenda desatentos ou nos lance à perplexidade com a alegação de que não se tem apetite por bebida, mas sim por *boa bebida*[469], nem por alimento, mas por bom *alimento*[470], fundamentando-se que todos, com efeito, têm apetites por coisas boas, de sorte que, se a sede é um apetite, o é por uma boa bebida ou tudo aquilo que seja bom; e analogamente quanto aos demais apetites.”

“Ora”, ele disse, “tenho a impressão que pode haver algo no que diz tal pessoa.”

“E minha impressão”, eu disse, “é que entre coisas relativas aquelas que são qualificadas de alguma forma estão relacionadas a um b correlativo qualificado, ao passo que aquelas que se limitam a ser elas próprias [estão relacionadas] a um correlativo que se restringe a ser ele mesmo.”

“Não compreendo.”

“Não compreendes que o maior o é enquanto maior do que alguma coisa?”

“Decerto.”

“Do que o menor?”

“Sim.”

“E o *muito* maior do que o *muito* menor, certo?”

“Sim.”

“*E o outrora maior do que o outrora menor e o que será maior do que o que será menor*?”[471]

“Certamente.”

“E o mesmo não se aplica ao mais e ao menos, ao dobro e à metade e c similares, bem como ao mais pesado e ao mais leve, ao mais rápido e ao mais lento, ao quente e ao frio e a todos os demais casos desse gênero?”

“Evidentemente.”

“E quanto às *formas de conhecimento*[472]? Não lhes é aplicável a mesma coisa? A própria ciência é ciência do próprio *conhecimento*[473] em si mesmo (ou seja lá o que for do que é constituída a ciência), enquanto uma ciência particular (uma forma particular de d conhecimento) trata de um tipo particular de coisa. Quero dizer o seguinte: no momento em que nasceu a *ciência da construção de casas*[474] esta não se diferenciou das demais ciências, com o que foi denominada *arquitetura*[475]?”

“Com certeza.”

“E não foi assim porque ela era de um tipo particular diferente de todas as outras?”

“Sim.”

“E não foi porque seu objeto era uma coisa particular que ela própria se tornou um tipo particular de ciência? E analogamente no tocante às outras artes e ciências?”

“É isso.”

“Era isso que eu tencionava dizer – se o apreendeste agora – ao enunciar que, entre todos as coisas relativas relacionadas a algo, aquelas que são simplesmente elas próprias estão relacionadas a coisas que são apenas elas próprias, ao passo que aquelas de um tipo particular e estão relacionadas a coisas de um tipo particular. Todavia, não quero dizer que os tipos em pauta sejam necessariamente os mesmos para ambos os casos, *de modo que a ciência da saúde ou doença fosse saudável ou doente, e a do bem e do mal fosse benigna ou maligna*;[476] quero dizer somente que quando a ciência se tornou não a ciência apenas do objeto da ciência, mas de um tipo particular de coisa [, de um objeto particular,], a saber, saúde ou doença, o resultado foi ela mesma tornar-se uma ciência particular, o que fez que não fosse mais classificada como *conhecimento simplesmente*[477], mas sim – com o acréscimo da tipicidade particular – como *ciência médica*[478].”

“[Agora] compreendo e penso que é realmente assim.”

439a “Portanto, no que se refere à sede, não a colocarias entre as coisas relacionadas a algo? Certamente a sede está relacionada à…”

“…bebida”, ele completou.

“Por conseguinte, sendo a bebida de um tipo particular também o é a sede. Mas a sede, ela mesma, não é para muito ou pouco, bom ou mau ou – em suma – para uma bebida de uma espécie particular. Pelo contrário, a própria sede, segundo sua natureza, concerne somente à bebida ela mesma.”

“Precisamente.”

“*Consequentemente, a alma do sedento enquanto sente sede não* b *deseja nada mais senão beber, o anseia e para isso é impulsionada*.”[479]

“Está claro que sim.”

“Portanto, se alguma coisa retrai a alma enquanto experimenta a sede, não seria essa coisa algo diferente nela de tudo que a torna sedenta e a impele *como um animal selvagem*[480] para beber? Não é possível – nós o afirmamos – que a mesma coisa através da mesma parte de si mesma, com referência a si

mesma e ao mesmo tempo produza coisas opostas."

"Não é possível."

"*Precisamente como, suponho, não é correto dizer do arqueiro que suas mãos ao mesmo tempo afastam e aproximam o arco de si, mas dizer que uma mão o afasta enquanto a outra o aproxima*."[481]

c "Exatamente."

"Será que poderíamos afirmar que algumas vezes há indivíduos sedentos que, contudo, não querem beber?"

"Certamente", ele disse. "Isso acontece com frequência a muitos indivíduos."

"Bem, e o que se deveria declarar a respeito deles? Será que há algo em suas almas ordenando que bebam e algo os proibindo de fazê-lo, algo distinto que controla o algo que ordena?"

"É o que eu acho."

"Será que o que proíbe essas ações surge como um resultado de um d cálculo da razão, enquanto o que as impulsiona e arrasta é um produto de *paixões e doenças*[482]?"

"É o que parece."

"Por conseguinte, não deixa de ser razoável", eu disse, "asseverarmos que são *dois* e distintos um do outro, e denominarmos o elemento da alma com o qual esta *raciocina*[483] *elemento racional*[484] e aquele com o qual ela *experimenta desejo sexual*[485], sente fome, sede e fica excitada em função de outros apetites *elemento irracional e apetitivo, companheiro de certas satisfações aos desejos e prazeres*.[486]"

e "Sim," ele disse, "de fato isso seria razoável."

"Portanto, que essas *duas formas*[487] sejam distinguidas na alma. Mas é *a animosidade*[488] graças a qual ficamos irados um terceiro elemento ou possui a mesma natureza de um ou outro dos outros dois?"

"Talvez se identificasse com um dos outros, ou seja, o elemento apetitivo."

"Mas ouvi algo de certa importância referente a isso e dou-lhe crédito. Leôncio, filho de Aglaion, subia do Pireu pelo lado externo da muralha norte quando percebeu alguns *cadáveres estendidos aos pés do carrasco público*.[489] Experimentou um desejo de observá-los, mas 440a ao mesmo tempo aversão e se afastou; durante algum tempo resistiu e cobriu o rosto, mas finalmente, vencido pelo desejo, abriu bem os olhos e se precipitou na

direção dos cadáveres, exclamando: '[*Olhai*,] *desgraçados, e locupletai-vos com o belo espetáculo*!'[490]."

"Eu também ouvi isso."

"Que certamente significa que a *ira*[491] às vezes entra em conflito com os apetites como coisas estranhas entre si.

"É realmente o que significa." Ademais, não é frequente notarmos b em outros casos que quando o apetite força alguém contra a razão, o indivíduo censura a si mesmo e se zanga com aquilo no seu interior, exerce o constrangimento, de modo que das duas facções *em conflito*,[492] a animosidade se alia com a razão. Mas não acho que poderias dizer que já a tenhas observado em ti mesmo ou em qualquer outra pessoa aliar-se a um apetite para fazer algo contrário à decisão da razão de não fazer."

"Não, por Zeus!"

"E quanto a quando alguém pensa que cometeu algo injusto? Não é c verdade que quanto mais nobre for, menos será capaz de ira ainda que sofrendo fome e frio e tudo o mais nas mãos daquele que ele acredita estar agindo justamente nesse caso, de forma que sua animosidade, eu o digo, se recusa a ser ativada?"

"É verdade."

"Mas o que acontece se, ao contrário disso, ele acredita ter sido vítima da injustiça de alguém? Não estará, então, a animosidade dentro dele em ebulição e gerando furor, lutando pelo que ele julga ser justo? Não suportará ela como sua aliada a fome, o frio e tudo o mais d semelhante a isso mantendo a luta até sagrar-se vitoriosa, não desistindo das ações nobres até vencer, perecer ou abrandar-se intimada pela razão no interior dele, *como um cão por um pastor*[493]?"

"É certamente como dizes. E a analogia é excelente: moldamos os auxiliares em nosso Estado como cães que são obedientes aos governantes, os quais, por sua vez, são como pastores de um Estado."

"Entendeste bem," eu disse, "o que eu procurava expressar. Mas percebeste também este outro ponto?"

e "Qual?"

"O que entendemos por animosidade parece ser o oposto daquilo que julgamos anteriormente. Antes a consideramos como algo apetitivo, ao passo que agora dizemos que está longe de o ser, pois no conflito de facções no interior da alma ela acompanha muito mais o elemento racional."

“Decididamente.”

“Será distinta do elemento racional, ou será alguma forma dele, de modo a haver dois elementos na alma – o racional e o apetitivo – em 441a lugar de três? Ou como havia três classes no Estado que o constituíam (os ganhadores de dinheiro, os auxiliares, os conselheiros),[494] existe também um terceiro elemento na alma, a animosidade, que é, por natureza o *auxiliar* do elemento racional, a não ser que tenha sido corrompido por uma má criação?”

“É necessariamente um terceiro elemento.”

“Sim, desde que seja mostrado que é distinto do elemento racional, como foi mostrado anteriormente que é distinto do apetitivo.”

“O que não é difícil de ser mostrado. Com efeito, mesmo em criancinhas pode-se perceber que são cheias de animosidade desde o b nascimento, enquanto no que tange à razão algumas parecem jamais dela participar, a maioria passando a participar dela bem mais tarde.”

“Por Zeus, tu o disseste muito bem. E no tocante aos animais, igualmente, pode-se notar que aquilo que dizes é verdadeiro. Ademais, a nossa citação anterior de Homero o testemunha, qual seja: *Ele bateu no peito e falou ao seu coração*.[495]

“Pois aqui Homero apresenta claramente o elemento que ponderou c sobre o melhor e o pior como diferente do elemento que abriga ira destituída de razão.”

“Estás perfeitamente correto no que dizes.”

“Realizamos, assim, o percurso de nossa viagem executando uma difícil travessia a nado. Estamos agora plenamente de acordo que o mesmo número e os mesmos tipos de classes que há no Estado são encontrados na alma de cada um de nós.”[496]

“É isso mesmo.”

“Não se segue daí necessariamente que o indivíduo é sábio da mesma forma e no mesmo elemento de si próprio que o é o Estado?”

“Certamente.”

“E não é corajoso o indivíduo da mesma forma e no mesmo d elemento de si próprio que o é o Estado? E não deverão ambos encerrar todos os demais atributos da virtude igualmente?”

“Necessariamente.”

“Além disso, Gláucon, presumo que afirmaremos que um homem é justo como o é um Estado.”

“Isso também se impõe inteiramente.”

“E certamente não esquecemos que o Estado era justo porque cada uma das três classes nele existentes realizava o trabalho que lhe é próprio.”

“Penso que não o esquecemos”

“Então também devemos lembrar que e cada um de nós, no qual cada elemento cumpre sua própria função, será justo e fará o que lhe cabe.”

“Decerto,” ele disse, “que devemos.”

“Assim posto, não seria apropriado que o elemento racional governasse, sendo ele sábio e exercendo previsão a favor da alma inteira, cabendo ao elemento de animosidade obedecer-lhe e ser seu aliado?”

“Certamente.”

“E não é, como o dizíamos, uma combinação de música e poesia com ginástica que tornará os dois elementos harmoniosos, fortalecendo e estimulando o racional com belos discursos e conhecimentos e 442a atenuando o outro elemento através de narrativas reconfortantes, além de abrandá-lo por meio de harmonia e ritmo?”

“Precisamente.”

“E esses dois elementos, tendo sido assim nutridos e aprendido verdadeiramente suas próprias funções e nelas recebido a educação, governarão *o elemento apetitivo, o qual é o elemento maior [e majoritário] da alma de cada um e é, por natureza, o mais insaciável por dinheiro*;[497] eles o vigiarão para que não se torne repleto dos chamados prazeres relativos ao corpo e por esses infectado, e para que não se torne tão grande e poderoso a ponto de não cumprir mais a função que lhe b é própria, resultando na sua tentativa de subjugar e dominar as classes que não lhe cabe governar, com o que a vida de todos como um todo seria por ele subvertida [e aniquilada].”

“Está certo.”

“E então esses dois elementos”, eu disse, “não cumpririam também a suprema tarefa de proteger contra os inimigos externos, guardando alma e corpo em sua integridade, – o elemento racional no aconselhamento e a animosidade na luta seguindo seu comando e executando as deliberações do comandante através de sua coragem?”

“Realmente a cumpririam.”

“E é em função do elemento de animosidade, eu suponho, que c classificamos um indivíduo de corajoso, a saber, quando a animosidade preserva, em meio a dores e prazeres, os ditames da razão sobre o que é para

ser temido e o que não é para sê-lo.”

“Correto.”

“Enquanto o qualificaremos de sábio em função daquele pequeno elemento de si que nele governa, produz esses ditames e encerra dentro de si o conhecimento do que é proveitoso para cada elemento e para o todo, que é a associação de todos os três.”

“Positivamente.”

“Ademais, não é ele moderado em função das relações amistosas e harmoniosas entre esses mesmos elementos, a saber, quando o governante e os governados concordam que o elemento racional deve d governar e não entram em conflito com este?”

“Decerto a moderação”, ele disse, “é isso e nada mais tanto na [esfera do] Estado quanto na [esfera do] indivíduo.”

“Mas, é claro, um indivíduo será justo devido ao que vimos mencionando assiduamente e da maneira que indicamos.”

“Forçosamente.”

“*Bem,*” *eu disse,* “*a justiça é imprecisa no que se refere a nós [indivíduos]? Parece ser algo diferente daquilo que se mostrou no Estado?*”[498]

“Não é o que parece para mim.”

e “Se ainda restarem quaisquer dúvidas em nossas almas a respeito disso, poderíamos corroborar completamente o que respondeste e nossa convicção recorrendo a casos prosaicos.”

“Quais?”

“Por exemplo, se tivéssemos de chegar a um consenso sobre se um homem que se assemelhasse, em natureza e formação ao nosso Estado, apropriou-se fraudulentamente de um depósito de ouro ou prata que lhe 443a foi confiado, quem pensas que julgaria ter ele mais provavelmente feito tal coisa do que indivíduos que não são semelhantes a ele?”

“Ninguém.”

“E não seria ele totalmente estranho a assaltos a templos, furtos, traições de amigos na vida privada ou do Estado na vida pública?”

“Totalmente estranho.”

“E, além disso, não se mostraria de modo algum não confiável quanto a cumprir seus juramentos ou outros compromissos.”

“E como poderia?”

“Adultério, negligência com os pais e quanto aos devidos serviços aos deuses teriam a ver com quaisquer outras pessoas menos com tal homem.”

“Com quaisquer outras pessoas menos ele.”

“E não seria a causa de tudo isso o fato de cada um dos elementos b no interior dele desempenhar sua própria função no que respeita a governar ou ser governado?”

“Sim. Isso e nada mais do que isso.”

“Assim sendo, ainda manténs tua busca, esperando que a justiça seja algo distinto desse poder que produz *homens*[499] e Estados do tipo que apresentamos?”

“Por Zeus! Não.”

“Então nosso sonho foi inteiramente concretizado: a nossa suspeita c de que graças a algum deus havíamos topado com a origem e padrão da justiça no próprio começo da fundação do Estado.”

“Com toda a certeza.”

“Realmente, Gláucon, o princípio segundo o qual é correto para um indivíduo que é, por vocação natural, sapateiro praticar exclusivamente o ofício de sapateiro, para o carpinteiro praticar [exclusivamente] a carpintaria, o mesmo valendo para os outros, constitui *uma espécie de imagem da justiça*[500], sendo por isso benéfico.”

“É o que parece.”

“E verdadeiramente a justiça é, pelo que parece, algo dessa espécie. Entretanto, não diz respeito à ação externa daquilo que é próprio a alguém, mas àquilo que se acha no interior desse alguém, àquilo que é genuinamente ele próprio e que verdadeiramente lhe é inerente. O d indivíduo que é justo não permite que nenhum elemento de si mesmo cumpra a função de um outro elemento nem que os distintos elementos na sua alma produzam uma recíproca intromissão. Ele é capaz de regular bem o que verdadeiramente lhe é próprio e governa a si mesmo; instaura a ordem em si mesmo, é seu próprio amigo e harmoniza os três elementos [de sua alma] como três notas limites: *a alta, a baixa e a mediana*.[501] Une esses elementos e quaisquer outros que possam haver entre eles, e da multiplicidade que ele era se faz unidade, moderado e e harmonioso. E somente então volta-se para a ação. E quando realiza qualquer coisa, seja a aquisição de riqueza, o cuidado de seu corpo, a prática política, seja os negócios particulares – em tudo isso crê que a ação *justa* e honrada é a que preserva essa harmonia interna e que ajuda a

conquistá-la, assim a nomeando, e tem na conta de sábio o conhecimento que preside tais ações. E acredita que a ação que destrói essa harmonia é *injusta*, nomeando-a assim, tendo na conta de ignorância 444a a crença que preside tal ação."

"O que dizes", declarou, "é totalmente verdadeiro."

"Bem," eu disse, "se afirmarmos ter descoberto o *homem* justo, o Estado justo e o que é realmente justiça neles, suponho que não deveremos estar muito equivocados."

"Por Zeus! Certamente não estaremos."

"Nós então o afirmaremos?"

"Afirmaremos."

"Que assim seja. Em seguida, presumo que temos de investigar a injustiça."

"É claro."

b "Não será ela uma espécie de guerra civil entre esses três elementos, com uma recíproca interferência incluindo a troca de funções de cada um e uma rebelião levada a cabo por algum elemento contra o todo da alma com a finalidade de governá-la inadequadamente? O elemento rebelde tem a aptidão natural para ser escravo, ao passo que o outro elemento não possui essa aptidão, pertencendo *à classe governante*[502]. *Suponho que diremos algo assim e que a confusão e o desvio deles são a injustiça, o desregramento, a covardia, a ignorância e, em síntese, a totalidade do mal*."[503]

"É exatamente o que são."

"Assim," eu disse, "se os significados dos termos injustiça e justiça c estão muito claros para nós, então os significados de agir injustamente, cometer injustiça e agir justamente também estão claros."

"Como?"

"Porque essas ações são na alma o que o sadio e o doentio são no corpo."

"De que forma?"

"Coisas sadias geram saúde, enquanto as doentias geram doença."

"Sim."

"E as ações justas não produzem justiça ao passo que as injustas d produzem injustiça?"

"Necessariamente."

"*Gerar saúde é organizar os elementos no corpo numa relação natural de controle e ser controlado um pelo outro, enquanto gerar doença é*

estabelecer uma relação de governar e ser governado contrária à natureza.”[504]

“Realmente é isso.”

“*Portanto*,” *eu disse*, “*não é produzir justiça organizar os elementos da alma numa relação natural de controle, um pelo outro, enquanto produzir injustiça é estabelecer uma relação de governar e ser governado contrária à natureza?*”[505]

“É precisamente isso.”

“[Nesse quadro] a virtude se afigura como sendo uma espécie de e saúde, nobreza e boa condição da alma, ao passo que o vício, doença, vileza e debilidade.”

“É o que é.”

“E também não é verdadeiro que hábitos nobres na vida levam os indivíduos à posse da virtude e hábitos vis à posse do vício?”

“Necessariamente.”

“Portanto, resta agora, é minha impressão, investigar se é vantajoso 445a agir justamente, conduzir-se nobremente e ser justo – *quer* isso seja de conhecimento público das pessoas, *quer* não o seja – ou se a vantagem está em agir injustamente e ser injusto, desde que [,mantido fora do conhecimento das pessoas,] não se seja punido por isso e se torne melhor como resultado da punição.”

“Mas, Sócrates,” ele disse, “tal investigação me parece ridícula agora que se mostrou serem a justiça e a injustiça como as havíamos descrito. Mesmo que alguém possua todo tipo de comida e bebida, toda a riqueza e toda espécie de poder para exercer domínio, não vale b a pena viver quando a constituição do corpo está arruinada. E mesmo que alguém possa fazer o que bem lhe aprouver, mas afastando aquilo que o libertaria do vício e da injustiça e o levaria a ter acesso à justiça e à virtude, de que valeria a vida se *aquilo por meio do que ele vive*[506] está confuso e arruinado?”

“É”, eu disse, “é ridícula. Todavia, agora que chegamos a este ponto, não devemos renunciar ao esforço de apurar com a máxima clareza possível que essas coisas são o que são.”

“Por Zeus! É positivamente a última coisa que devemos fazer.”

c “Por conseguinte, anima-te agora para que possas ver quantas formas do mal existem. Refiro-me àquelas que vale a pena observar e discernir.”

“Eu estou te acompanhando. Basta dizer.”

“Bem, agora que alcançamos em nossa argumentação este ponto elevado parece-me que vejo uma forma de virtude e um número ilimitado de formas de vício, quatro das quais merecem ser mencionadas.”

“O que queres dizer?”

“Parece provável existir tantos tipos de almas quanto tipos específicos de formas de governo político.”

“E qual é esse número?”

d “*Há*”, *eu disse*, “*cinco [tipos] de governo político e cinco [tipos] de alma*.”[507]

“Diz quais são.”

“Um seria a forma de governo que estivemos descrevendo, a qual pode receber dois nomes: se um único homem de mérito excepcional surge entre os governantes, essa forma de governo é designada como *realeza*;[508] se mais de um, é chamada de aristocracia.”[509]

“É verdade.”

“Assim,” eu disse, “é essa uma das formas. Quer se destaque um único homem ou mais de um, isso não alteraria em nenhum grau e significativo as leis do Estado, contanto que eles tenham sido instruídos segundo o sistema de criação e educação descrito por nós.”

“Com efeito, é provável que não.”

LIVRO QUINTO

449a “Este é o tipo de Estado, portanto, acompanhado de sua forma de governo político que reputo como bom e correto, também o sendo o tipo correspondente de *homem*; e se, efetivamente, é o correto, todos os demais (pense-se no governo político ou na formação do caráter da alma individual) são maus e incorretos. E o são em quatro formas de governo.”

“E quais são elas?”, ele indagou.

Preparava-me para indicá-las e explicar como, segundo parecia, evoluíam uma da outra,[510] mas Polemarco, que estava sentado um b pouco distante de Adimanto, estendeu a mão e segurou o manto dele na altura do ombro. Puxou Adimanto para si ao mesmo tempo que se inclinava para a frente murmurando algo ao seu ouvido. Não foi possível para nós ouvir o que disse, salvo “Vamos permitir que ele passe adiante ou o que faremos?”

“Certamente não deixaremos que passe adiante”, Adimanto disse então em voz alta.

E eu perguntei: “Quem é esse, afinal, que não vão deixar passar adiante?”.

“Tu”, ele disse.

c“E por qual razão em particular?”

“*Achamos que estás esmorecendo*”, *ele disse*,[511] “e que nos ludibriaste quanto a uma parte inteira e importante da discussão a fim de evitar a necessidade de se ocupar dela. Esperavas esquivar-te ao observar, como se fosse algo trivial, que, no tocante a esposas e filhos, todos evidentemente podiam compreender que posses entre amigos serão comuns.”

“E não julgas isso correto, Adimanto?”

“Sim”, ele disse. “Mas *esse ‘correto’*[512], tal como as outras coisas, requer uma explicação… da maneira que devem ser mantidos em comum, d posto que há vários modos de fazê-lo. Portanto, não te omitas quanto a dizeres qual a maneira que tens em mente. Temos aguardado já há bastante tempo que te puseste a discorrer sobre a geração de filhos: como serão gerados e como

serão educados e que te ocupasses de todo o tópico de ter esposas e filhos em comum. Somos da opinião de que a administração acertada ou equívoca desse aspecto faz uma diferença de grande peso, na verdade toda a diferença, no sentido de determinar se uma forma de governo político é certa ou não. E agora, como estavas na iminência de descrever uma outra forma de governo antes de discutir 450a adequadamente esta, nos resolvemos, como pudeste ouvir por alto, não permitir que vás adiante até que tenhas explicado tudo isso tão cabalmente como fizeste com o resto."

"Podes incluir-me", disse Gláucon, "como um dos que deliberaram quanto a essa resolução."

"Sem dúvida," disse Trasímaco, "podes considerar ser essa a resolução de todos nós, Sócrates."

"O que fizestes", exclamei, "me interrompendo com essa barreira! E que debate colossal reacendestes, por assim dizer, acerca da forma de governo! Isto quando eu experimentava prazer ao supor ter sido esse tópico suficientemente descrito e exposto e me sentia satisfeito por já ter tais coisas admitidas como haviam sido estabelecidas antes. Não fazeis b ideia do *enxame de raciocínios*[513] que atiçastes com essa exigência que me apresentais. Previ e esquivei-me desse assunto para nos poupar de uma grande quantidade de problemas."

"Bem", replicou Trasímaco, "*achas que estamos agora aqui em busca de ouro ou para ouvir raciocínios?*"[514]

"Sim, admito isso", eu disse, "mas dentro de uma medida razoável."

"A medida razoável, Sócrates," disse Gláucon, "para pessoas de entendimento ouvirem esses raciocínios, é a vida inteira. Assim, não c te preocupes conosco e não esmoreças. Pelo contrário, expõe-nos o que pensas sobre o tópico que indagamos, a saber: como será administrada essa comunidade de esposas e filhos entre os guardiões e como serão educadas as crianças enquanto pequenas, no período entre o nascimento e o começo da instrução formal, que parece ser o mais difícil de todos. Portanto, tenta nos explicar de que maneira terá de ser essa educação."

"Não é um assunto de fácil explicação, meu caro, pois suscita ainda mais dúvidas do que os tópicos que cobrimos até agora. Talvez as pessoas não acreditem que o que propomos seja possível e mesmo admitindo sua possibilidade e exequibilidade poder-se-ia questionar d se é o melhor. Daí a hesitação em trazer essa questão à baila, ou seja, como se nossa teoria fosse

apenas uma ideia embalada pelo desejo, caro amigo."[515]

"Pois bem! Não hesites, visto que estes que te ouvem não são irrefletidos, incrédulos ou hostis."

"E eu disse: estás tentando me encorajar ao dizer isso, meu amigo?"

"Estou."

"Bem, o efeito que conseguirás será o contrário. Teu *encorajamento*[516] seria ótimo se eu estivesse seguro de estar discursando com conhecimento, pois experimenta-se tanto firmeza quanto confiança quando se detém a verdade sobre os temas mais importantes e valiosos e e deles falamos entre os que são sábios e amigos. Mas para falar nas condições em que o faço agora, em meio à incerteza e do processo de investigação, é algo temível e inseguro. Não receio me tornar alvo 451a do riso – o que realmente seria pueril de minha parte –, mas receio, no caso de faltar à verdade precisamente onde é capital não o fazer, não apenas causar minha própria queda, como também arrastar meus amigos comigo. Assim eu saúdo Adrasteia[517] prosternando-me Gláucon pelo que estou prestes a dizer, pois creio ser o assassinato involuntário b menor crime do que enganar as pessoas a respeito do que é honroso, bom e justo. Visto que é melhor correr tal risco entre inimigos do que entre amigos, teu encorajamento de nada vale!"

Gláucon riu e disse: "Bem, Sócrates, se formos prejudicados com qualquer nota dissonante produzida por ti na argumentação, nós te isentaremos de toda culpa como *num [caso de] homicídio*,[518] tuas mãos estarão limpas e não terás nos enganado. Assim, anima-te e fala."

"Bem, alguém que mata involuntariamente está isento de culpa quando é absolvido pela lei. Assim é presumível que o mesmo seja válido também em meu caso."

"Com isso a título de tua defesa, fala!"

c "Diante disso", eu disse, "terei de voltar ao que deveria, talvez, ter sido dito na sequência, embora, afinal, possamos concluir que este método se mostre, de fato, correto, e após a conclusão do *papel masculino*[519], devêssemos nos dedicar ao feminino, principalmente devido a tua insistência e premência. Realmente, para homens nascidos e educados como expusemos, não há, a meu ver, outro meio acertado de obter e usar mulheres e filhos senão segundo o impulso no qual os iniciamos. Empenhamo-nos, na nossa argumentação, em instaurar esses homens *como guardiões de um rebanho*[520]."

“Sim.”

d “Vamos então manter a analogia e dar-lhes um nascimento e criação compatíveis com ela e verificar se isso nos convém ou não.”

“Como?”

“Da seguinte maneira [e te pergunto]: achas que *as fêmeas*[521] de nossos cães de guarda deveriam guardar o que os machos guardam, caçar com eles e fazer tudo o mais em comum com eles ou deveríamos mantê-las em casa, como incapazes de fazê-lo, uma vez que elas têm de partejar e criar os filhotes, enquanto os machos trabalham e assumem todo o cuidado do rebanho?”

e “*Tudo em comum*”, *ele disse*, “:*exceto pelo fato de tratarmos as fêmeas como mais fracas e os machos como mais fortes*.”[522]

“E é possível”, eu disse, “utilizar quaisquer animais nas mesmas tarefas se não ministras a eles o mesmo treinamento e educação?”

“Não, não é.”

“Por conseguinte, se utilizarmos as mulheres para as mesmas tarefas dos homens, a elas deverão ser também ensinadas as mesmas coisas.”

452a “Sim.”

“Ora, nós os educamos com música e ginástica.”

“Sim.”

“Então teremos de proporcionar essas artes, além das relativas à guerra, às mulheres também para que as empreguem do mesmo modo.”

“Isso parece provável a partir do que dizes.”

“Mas talvez muito do que estamos dizendo, visto que *é contrário ao costume*,[523] nos venha expor ao ridículo se for posto na prática segundo a nossa descrição.”

“Não há dúvida quanto a isso.”

“E o que há de mais ridículo nisso? Não será obviamente as mulheres treinando nuas com os homens *nos locais de exercício de lutadores*[524]? b E não apenas as jovens, como as mais velhas também, a se comportarem como velhos nos ginásios que, a despeito de enrugados e desagradáveis à vista, ainda gostam de praticar ginástica.”[525]

“Por Zeus! Isso realmente pareceria ridículo do ponto de vista das atuais condições.”

“Mas, já que principiamos a abordar esse assunto, não nos cabe temer os gracejos que as pessoas espirituosas farão a respeito desse c tipo de mudança

na ginástica, música e poesia e, o que não é menos importante: no portar armas e montar cavalos.”

“Estás certo.”

“Mas como começamos a tratar disso, temos de passar à parte mais difícil da lei, rogando a essas pessoas que não gracejem – ainda que esse seja o seu próprio ofício[526] –, mas que encarem o assunto com seriedade, lembrando-se de que não faz muito tempo os gregos julgavam vergonhoso e ridículo – como a maioria dos bárbaros atualmente o julga – que homens fossem vistos nus. E quando foi iniciada a prática do atletismo, primeiro com os cretenses e posteriormente com os lacedemônios, admitia-se que as pessoas espirituosas daquela época d fizessem dessas práticas objeto de suas zombarias. Ou não pensas assim?”

“Penso.”

“Mas quando, suponho, após ser descoberto pela experiência ser melhor despir-se do que ocultar as partes [do corpo], então o que parecia ridículo diante dos olhos se dissipou perante o que a razão mostrava ser o melhor. O resultado foi ficar claro que é tolice considerar como grotesco algo além do mal ou tentar suscitar uma risada ao contemplar e algo além daquilo que é insensato ou mau, ou – é fútil tomar seriamente qualquer padrão do que é nobre e belo distinto do padrão do bem.”

“Com toda a certeza.”

“Entretanto, não devemos nós em primeiro lugar obter um consenso quanto a se nossas propostas são possíveis ou não? E devemos dar oportunidade a quem quer que deseje, à força de gracejos ou 453a seriamente, nos questionar sobre se a *natureza humana feminina*[527] é capaz de compartilhar de todas as ocupações da masculina, ou de nenhuma delas, ou de algumas mas não outras, e indagar em que classe está enquadrada a arte da guerra. Não seria esse, como melhor começo, provavelmente também o que resultaria no melhor desfecho?”

“Com toda a certeza.”

“Conduziremos então a argumentação por nós mesmos em nome daqueles que partilham dessas reservas, de sorte que seu lado não permaneça sem defesa e como que negligenciado?”

b “Nada há”, ele disse, “que o barre.”

“Então digamos o seguinte em nome deles: ‘Sócrates e Gláucon, é desnecessário aos outros discutirem convosco, já que vós mesmos, quando

principiastes a fundação de vosso Estado, concordaram que cada um devia fazer seu próprio trabalho em consonância com sua aptidão natural.’.”

“E creio que de fato por certo concordamos quanto a isso.”

“*Pode-se negar, então, que uma mulher é por natureza sumamente diferente de um homem?*[528].”

“E como negar tal diferença?

“E não é, portanto, apropriado destinar distintas ocupações a cada um em consonância com sua natureza?”

c “Certamente.”

“Como então não admitir que estais errados e contradizendo a vós mesmos quando afirmais que homens e mulheres devem realizar as mesmas coisas, ainda que suas naturezas sejam tão independentes e distintas?’ ‘Tens alguma defesa, homem admirável, contra esse ataque?”

“Não é fácil atinar com uma de imediato”, ele respondeu, “mas”, eu disse, “te solicito também apresentar o nosso argumento, seja ele qual for.”

“Essa e muitas outras coisas parecidas, Gláucon, que previ antes, eram o que eu temia, e por isso vacilei em tocar no assunto da lei d relativa à obtenção e educação das mulheres e crianças.”

“Por Zeus! Tenho a impressão, realmente, de que não se trata de um tema fácil.”

“*Não é. Mas o fato é: tenha alguém caído numa pequena piscina ou tenha caído no meio do maior dos oceanos, do mesmo modo tem de nadar.*”[529]

“Decerto que sim.”

“Assim sendo, nós também teremos de nadar e procurar nos safar *do mar dos raciocínios*[530], na esperança de que algum *golfinho*[531] nos carregará sobre o dorso[532] ou que seremos salvos graças a algum outro meio de salvação quase impossível.”

e “É o que parece.”

“Avancemos, então. Vejamos se somos capazes de encontrar *a solução*[533]. Assentimos que diferentes naturezas devem ter diferentes ocupações e que homens e mulheres são diferentes. Mas agora dizemos que essas naturezas diferentes devem adotar as mesmas ocupações. É essa a acusação que nos fazem?”

“É precisamente essa.”

454a “Ah, Gláucon, grandioso é o poder da *arte da disputa*!”[534]

“Mas a que vem isso?”

“Porque parece que muitos são aqueles que se emaranham nela contra suas vontades, pensando que não estão disputando, mas dialogando porque são incapazes de aplicar as divisões e distinções apropriadas ao assunto em exame. Procedem meramente a oposições verbais, assim praticando entre si disputa e não um diálogo.”

“Isso realmente sucede com inúmeras pessoas,” ele disse, “mas não se aplica a nós no momento, se aplica?”

b “Com toda a certeza se aplica, pois receio que de um forma ou outra estamos involuntariamente incorrendo em disputa [verbal].”

“Como?”

“Estamos – e que se o diga *brava e contenciosamente*[535] – de maneira meramente verbal acolhendo o princípio de que naturezas que não são idênticas devem ter distintas ocupações. Mas quando destinamos diferentes ocupações a diferentes naturezas e idênticas ocupações a naturezas idênticas, não nos detemos para examinar a forma da diversidade e da identidade naturais que tínhamos em mente e com referência ao que tentávamos distingui-las.”

“Não, nós não o examinamos.”

c “Portanto, poderíamos, pela mesma razão, nos indagar se as naturezas de homens calvos e de longos cabelos são as mesmas ou opostas. E em seguida, após concordarmos que são opostas, se os calvos forem sapateiros, proibirmos que os homens de longos cabelos sejam sapateiros e se os homens de longos cabelos forem sapateiros, interditar essa profissão aos calvos.”

“O que seria ridículo”, ele disse.

“E não estamos nós nessa posição ridícula porque naquela ocasião não introduzimos toda forma de identidade e diversidade na natureza, porém nos concentramos apenas na única forma de *diversidade*[536] e d identidade que se aplicava às próprias ocupações? Queríamos dizer, por exemplo, que aquele e aquela que têm alma médica são da mesma natureza.[537] Ou não o achas?”

“Acho.”

“Mas um médico e um carpinteiro têm naturezas diversas?”

“Decerto completamente diversas.”

“Por conseguinte, caso se evidencie que o sexo masculino é diferente do feminino relativamente a uma certa arte ou ocupação, teremos de afirmar que devem ser destinadas respectivamente a cada um deles. Mas caso se

evidencie que diferem somente no fato de *a fêmea parir ao passo que o macho fecunda*,[538] diremos que ainda não se provou e que as mulheres são diferentes dos homens no que toca ao objeto de nossa discussão e continuaremos a pensar que nossos guardiões e suas esposas devem ter as mesmas ocupações."

"E o diremos acertadamente."

"A seguir, diremos a quem for que sustente o contrário que nos 455a instrua sobre qual ofício ou ocupação presente na forma de governo do Estado as naturezas masculina e feminina não são idênticas mas diversas."

"Uma questão justa, de fato."

"E talvez ele replicasse, como o fizeste há pouco, que não é fácil dar uma pronta resposta, mas que mediante suficiente exame não haveria dificuldade."

"De fato, ele poderia dizer isso."

"Pediremos a quem levanta essa objeção que nos siga e constate se somos capazes de mostrar-lhe que nenhuma atividade ligada à b administração do Estado é própria das mulheres?"

"Certamente."

"'Vamos', diremos a ele, 'responde: será isso que quiseste dizer de uma pessoa ser naturalmente apta para alguma coisa e uma outra ser inapta, a saber, que uma aprendeu facilmente e a outra com dificuldade; que uma, após escassa instrução, se capacitou a descobrir muito para si mesma, ao passo que a outra, depois de muita instrução, não conseguiu sequer lembrar o que aprendera; *e que o corpo de uma* c *serviu adequadamente ao seu intelecto, enquanto no caso da outra constituiu um obstáculo*[539]? Há outros elementos além desses pelas quais distinguiste os que são aptos para qualquer coisa dos que não o são?'"

"Ninguém afirmará que existem quaisquer outros", ele disse.

"Conheces algo praticado por seres humanos em que o sexo masculino não é superior ao feminino em todos esses pontos? Ou teremos de nos estender nos referindo à tecelagem, à assadura de bolos e à ocupação com os cozidos nos quais se acredita ser o sexo feminino d superior e no que seria *sumamente ridículo*[540] que fosse superado?"

"É verdade o que dizes, "ele disse": um sexo supera o outro largamente em quase tudo, ainda que muitas mulheres se mostrem superiores a muitos homens em muitas coisas. *Mas no geral é como dizes*.[541]"

"Por conseguinte, meu amigo, não há uma ocupação dos administradores

de um Estado que diga respeito a uma mulher porque ela é uma mulher ou a um homem porque ele é um homem, mas sim as várias capacidades naturais estão distribuídas da mesma forma entre ambos esses seres vivos *e a mulher partilha, por natureza, de todas as* e *atividades tal como o homen, porém, em todas, a mulher é mais fraca do que o homem*.[542]"

"Certamente."

"E então destinaremos todas as atividades aos homens e nenhuma às mulheres?"

"E como poderíamos?"

"Diremos, suponho, pelo contrário, que uma mulher é [por natureza] médica, uma outra não e que uma é naturalmente musical e uma outra não."

"Claro."

"E, consequentemente, não é uma naturalmente atleta ou 456a guerreira, enquanto uma outra não tem aptidão bélica e não é aficionada à ginástica?"

"É o que suponho."

"Ademais, não é uma mulher amante da sabedoria enquanto outra detesta a sabedoria? E não é uma cheia de animosidade e outra privada de animosidade?"

"Também é isso o que ocorre."

"A conclusão é que uma mulher pode ter aptidão natural para guardiã e outra não. Afinal, não foram qualidades desse tipo que procuramos nas naturezas dos homens que selecionamos como guardiões?"

"Decerto que foram."

"Portanto, mulher e homem são naturalmente idênticos no tocante à guarda do Estado, apenas com a ressalva de que a mulher é mais fraca e o homem é mais forte."

"É o que parece."

"Conclui-se que mulheres desse gênero precisam ser selecionadas juntamente com homens de gênero idêntico para que vivam com eles b e como eles sirvam como guardiãs, uma vez que são adequadas para essa incumbência e têm afinidade natural com esses homens."

"Certamente."

"E não temos de atribuir as mesmas ocupações às naturezas idênticas?"

"As mesmas."

"Voltamos, portanto, ao que dissemos anteriormente e concordamos que não contraria a natureza conceder uma educação na música, poesia e ginástica

às esposas dos guardiões.”

“Positivamente.”

c “Então não estamos legislando impossibilidades nem cedendo a ideias embaladas por desejos, já que a lei que estabelecemos se harmoniza com a natureza. É, pelo contrário, a forma em que estão acontecendo as coisas atualmente que parece contrariar a natureza.”

“Assim parece.”

“Bem, o que realizávamos não era *o exame*[543] de se nossas propostas eram *exequíveis*[544] e as melhores?”

“Sim, era.”

“E não estamos de acordo de que são exequíveis?”

“Sim.”

“Não deveria o nosso próximo passo ser a obtenção de um consenso quanto a serem elas o melhor?”

“Claro que sim.”

“Deveríamos ter uma educação para produzir guardiãs e uma outra para produzir guardiões, especialmente porque a base deles são d naturezas idênticas?”

“Não. Não deveria haver diferença de educação.”

“Nesse caso, o que pensas a respeito disto?”

“Disto o quê?”

“A respeito de um homem ser melhor e outro pior. Ou achas que são todos semelhantes?”

“De modo algum.”

“Portanto, no Estado que estamos estabelecendo, quem pensas que se revelarão homens melhores: os guardiões, que recebem a educação descrita por nós, ou os sapateiros, que são instruídos no ofício de sapateiro?”

“*O que indagas*”, *ele disse*, “*é descabido*.[545]”

e “Compreendo, mas ainda assim os melhores cidadãos são os primeiros?”

“Eles o são muito mais.”

“E quanto às guardiãs? Não são elas as melhores entre as mulheres?”

“Com enorme vantagem elas são as melhores.”

“E há coisa melhor para um Estado do que produzir as melhores mulheres e homens possíveis?”

“Não há.”

457a “E não é a música, a poesia e a ginástica aplicadas do modo que descrevemos que produzem esse resultado?”

“E como negá-lo?”

“Então, a lei que estabelecemos não é somente possível, como também excelente para o Estado.”

“Sim.”

“*Portanto, as mulheres dos guardiões têm de se despir* [*para a ginástica*,] *uma vez que se vestirão de virtude em lugar de roupas*,[546] e têm de participar da guerra e das tarefas dos outros guardiões no Estado e não ter outras ocupações. Entretanto, entre essas tarefas as mais leves devem ser destinadas a elas devido à fragilidade de seu b sexo. E o homem que rir de mulheres nuas que fazem ginástica a favor do que é melhor estará ‘*colhendo o fruto verde do riso*’[547] e não sabe, pelo que parece, do que está rindo ou o que está fazendo, pois o mais belo discurso feito e que sempre será feito é o que afirma que *o benéfico é nobre ao passo que o danoso é vil*.”

“Com certeza.”

“Podemos dizer, por conseguinte, que nos safamos como se fosse de uma onda na nossa discussão da lei concernente às mulheres e que não fomos completamente inundados [por essa onda] ao estabelecer c que guardiões e guardiãs devem partilhar todas as suas ocupações e que nosso argumento é coerente ao enunciar que isso é tanto possível quanto benéfico.”

“E não foi”, ele disse, “uma pequena onda essa de que escapaste.”

“Não pensarás”, eu disse, “que é tão grande assim quando avistares a próxima.”

“Ora, fala-me qual é e decidirei.”

“Suponho que a lei a seguir constitui a sequência da última e das outras que a precederam.”

“Qual?”

“Que essas mulheres pertencerão em comum a todos os homens, que nenhuma delas viverá particularmente com homem algum e que d inclusive as crianças constituirão uma posse comum, de forma que nenhum pai ou mãe conhecerá seus próprios filhos e nenhuma criança seu pai ou sua mãe.”

“Essa [onda] é sumamente maior do que a outra, pois desperta desconfiança tanto quanto sobre sua possibilidade e exequibilidade como sobre se é benéfica ou não.”

“Não julgo”, eu disse, “que se questionaria ser ela benéfica ou que se negaria que a comunidade de mulheres e crianças seria o maior bem, presumindo que seja possível. Mas julgo que haveria muita divergência em torno de ser ou não possível.”

e “Poderia muito bem haver divergência em torno de ambas as coisas.”

“Queres dizer que serei forçado a enfrentar uma união de argumentos. Achei que tivesse escapado de um deles na hipótese de teres acreditado no benefício ou utilidade da coisa, e que restaria apenas um, ou seja, o da exequibilidade.”

“Mas não passaste despercebido quando tentavas a evasão, de modo que deves fornecer uma argumentação para ambas as coisas.”

“Vejo que terei de sofrer uma punição. Mas faz-me o seguinte favor: permite a mim, como se fosse num dia de folga, imitar o que preguiçosos mentais costumam realizar festejando com suas próprias 458a ideias *quando caminham solitários*[548]. Em lugar de descobrir como o que desejam poderia concretizar-se, esses indivíduos descartam o assunto visando a fugir de árduas deliberações quanto ao que é possível e o que não é, partindo do pressuposto de que o que desejam está disponível e prosseguindo no sentido de dispor o restante [imaginativamente], extraindo prazer no retratar tudo que farão quando tiverem o que querem, *com isso tornando uma alma ociosa ainda mais ociosa*[549]. b Sinto-me sucumbir a essa fraqueza no momento, de modo a desejar adiar o exame da exequibilidade e, com tua permissão, presumirei agora que é exequível e examinarei como os governantes lidarão com esses detalhes na prática quando surgirem. E tentarei mostrar que nada poderia ser mais benéfico ao Estado e aos seus guardiões do que esse lidar. É o que investigarei contigo em primeiro lugar, transferindo a outra questão para mais tarde, isto, porém, somente se me permitires que proceda assim.”

“Tens minha permissão”, ele disse, “e, portanto, prossegue com teu exame.”

“Suponho que os governantes – se realmente dignos desse nome – e c seus auxiliares estarão predispostos a comandar e a acatar ordens respectivamente; em alguns casos os próprios governantes estarão obedecendo a nossas leis, enquanto em outros, especificamente os casos que deixamos ao seu critério, eles oferecerão diretrizes enquadradas no espírito dessas nossas leis.”

“É provável.”

“Então tu,” eu disse, “como seu legislador, selecionarás mulheres tal como selecionaste homens, dotadas de naturezas o mais semelhantes possível à deles e as entregarás aos homens. E visto que habitam em d moradias comuns e fazem refeições comuns, nada possuindo nesse sentido de privado, vivem juntos e se misturam tanto na prática da ginástica quanto nos demais aspectos de sua educação, serão por força de uma necessidade inata levados a praticar sexo entre si. Ou não achas que nos referimos a necessidades?”

“*Não a necessidades geométricas*”, *ele disse*, “*mas sexuais*”[550], “que são provavelmente mais agudas e mais eficientes do que as outras para persuadir e constranger a maioria dos indivíduos.”

“Não há dúvida que são”, eu disse. “Mas o próximo ponto a ser e considerado, Gláucon, é que a indisciplina e a promiscuidade nessas uniões ou em tudo o mais a isso associado são ímpias num Estado de indivíduos felizes e os governantes não as permitirão.”

“Realmente não são certas.”

“Diante disso, fica claro que o que temos a fazer a seguir é tornar as *uniões conjugais*[551] o mais sagradas possível. E os casamentos sagrados seriam os que fossem os mais benéficos.”

“Com certeza.”

“E como serão os mais benéficos? *Diz-me, Gláucon: vejo que tens* 459a *em casa cães de caça e um bando e tanto de aves de raça*.[552] Já observaste, *por Zeus*[553], alguma coisa sobre o seu acasalamento e criação?”

“Como o quê?”

“Em primeiro lugar, embora sejam todos de raça seleta, não haverá entre eles alguns que se revelam como sendo os melhores?”

“Há.”

“E obténs crias de todos indiscriminadamente ou procuras obtê-las o máximo possível dos melhores [espécimens]?”

“Procuro obtê-las dos melhores [espécimens].”

“E obténs crias dos mais novos, dos mais velhos ou, tanto quanto b possível, *dos que se acham no vigor dos anos*[554]?”

“Daqueles que estão no vigor dos anos.”

“E achas que se a criação adotada não fosse essa terias aves e cães muito piores?”

“Acho”, ele disse.

“E no que toca a cavalos e outros animais? É diferente no caso deles?”

“Seria estranho se o fosse.”

“Céus!”, exclamei. “Se o mesmo se aplicar também aos seres humanos, caro amigo, nossa necessidade de excelentes governantes será realmente imperiosa.”

c “E decerto se aplica. Mas e daí?”

“O problema é que nossos governantes, nesse caso, terão de fazer uso de *muitos medicamentos*,[555] e enquanto um médico inferior basta para corpos aptos a seguir um regime e que dispensam remédios, quando medicamentos são necessários sabemos que se requer um médico *mais arrojado*[556].”

“Isso é verdade, mas o que exatamente queres dizer?”

“É o seguinte: parece que os governantes terão de fazer d considerável uso de mentiras e enganos para benefício dos governados. E dissemos que todos eles são úteis como uma forma de remédio.”

“E estava certo.”

“Bem, parece que sim – especialmente no que se refere aos casamentos e à geração de filhos.”

“E de que forma?”

“*É consequência de nossos acordos anteriores*”, *eu disse*, “*que os melhores [homens] devam ter relações sexuais com as melhores [mulheres] o mais frequentemente possível, e os piores com as piores o mais raramente possível*[557], e que se o *rebanho*[558] é para ser da e mais elevada categoria, a prole dos primeiros [casais] deve ser criada, mas a dos segundos, não. E isso deve ser levado a cabo sem que seja do conhecimento de ninguém salvo dos governantes, de modo que na medida do possível o *rebanho* de guardiões estará livre de dissensões.”[559]

“Inteiramente acertado”, ele disse.

“Consequentemente, certos festivais e sacrifícios serão estabelecidos por lei e nesses reuniremos *as noivas e os noivos*[560], e caberá aos nossos poetas compor hinos apropriados aos casamentos então 460a celebrados. Deixaremos o número de casamentos a critério dos governantes, entendendo, todavia, que seu objetivo será conservar a quantidade *dos homens*[561] a mais estável possível, levando em consideração as guerras, as doenças e todas as coisas semelhantes, de maneira que o Estado, na medida do possível, não se torne nem demasiado grande, nem demasiado pequeno.”

“Está certo.”

“Suponho, assim, que deverão ser concebidos certos *sorteios*[562]

engenhosos[563] para que os indivíduos inferiores, ao não serem escolhidos, o atribuam à *sorte*[564] e não aos governantes."

"Decerto."

"E quanto a prêmios e honras, os jovens que se provarem excelentes b na guerra e em outras atividades terão permissão para manter relações sexuais com as mulheres mais frequentemente, o que será, ao mesmo tempo, um bom pretexto para que gerem o máximo de filhos possível."

"Está certo."

"E, uma vez nascidas as crianças, passarão aos cuidados dos funcionários do Estado nomeados para tal cargo, homens ou mulheres, ou ambos, posto que os *cargos públicos*[565] são comuns a mulheres e homens."

"Sim."

"Penso que levarão os filhos dos pais íntegros às creches situadas numa parte separada da cidade, entregando-os a certas amas c responsáveis pela criação; os filhos de pais inferiores e quaisquer filhos dos outros pais que tenham nascido defeituosos, serão *ocultados num lugar secreto e desconhecido, como convém*."[566]

"Seria essa a condição", ele disse, "para preservar a pureza da estirpe dos guardiões."

"E as amas conduzirão as mães que já possam amamentar à creche, empregando todos os expedientes para que nenhuma venha a reconhecer o próprio filho, sendo também providenciadas amas de leite no d caso de o leite materno ser insuficiente. E elas cuidariam para que as mães amamentassem as crianças apenas durante um curto período e que o incômodo de noites em vigília e outros transtornos desse gênero fossem transferidos às amas de leite e outras assistentes."

"Estás facilitando enormemente", ele disse, "a concepção das esposas dos guardiões."

"É, com efeito," eu disse, "o que convém. Assim avancemos para o próximo ponto. Dissemos que as crianças deveriam provir de pais no vigor da idade."[567]

"É verdade."

e "Concordas que o período de vigor da mulher dura cerca de vinte anos e o do homem cerca de trinta?"

"E quais são os períodos?"

"As mulheres deverão conceber filhos para o Estado desde a idade de

vinte anos até os quarenta anos; quanto aos homens, desde a ocasião em que superarem sua própria marca como corredores até os cinquenta e cinco anos.”

461a “De um modo ou outro,” eu disse, “trata-se do período de vigor [e maturidade] físicos e mentais de ambos.”

“Assim, se um homem acima ou abaixo dessa faixa etária se põe a procriar para o Estado, diremos que sua falta é uma impiedade e uma injustiça, pois o filho que ele gera para o Estado, se não for descoberto, nascerá na obscuridade e clandestinidade por força de uma perigosa licenciosidade e privado do benefício dos sacrifícios e preces oferecidos por ocasião de toda festividade matrimonial, na qual sacerdotes b e sacerdotisas, juntamente com a cidade inteira, pedem para que os filhos dos pais íntegros e benéficos possam sempre se revelar eles mesmos ainda melhores e mais benéficos.”

“Está correto.”

“A mesma lei”, eu disse, “será aplicável a um homem que, ainda em idade de procriação, tiver um filho com uma mulher em idade de concepção, mas sem que o governante tenha aprovado essa união. Diremos que ele estará impondo ao Estado uma criança ilegítima, não autorizada e não santificada.”

“Inteiramente certo.”

“Contudo, penso que quando mulheres e homens ultrapassarem a faixa etária de procriação [segundo a lei], os liberaremos para que tenham vida sexual com quem quiserem, salvo as seguintes exceções: c *no caso de um homem* ficam interditados sua filha, sua mãe, os filhos de sua filha e os ascendentes de sua mãe; *no caso de uma mulher* ficam interditados [analogamente] seu filho e descendentes deste, seu pai e ascendentes deste. Uma vez cientes dessas instruções, deverão ter extremo cuidado no sentido de não permitir que um único rebento veja a luz do dia; mas se houver uma concepção, terão de dar conta do problema cientes de que não poderemos criar esses filhos.”

“É indubitável que isso soa sensato. Mas como poderão eles d reconhecer seus pais, suas filhas e os outros parentes que mencionaste?”

“Não os reconhecerão de modo algum”, eu disse.[568] Mas um homem chamará de seus filhos todos os meninos nascidos no décimo e sétimo mês após ter-se tornado noivo e de suas filhas todas as meninas [nascidas nesses mesmos períodos], e eles e elas o chamarão de pai. Do mesmo modo, ele chamará de seus netos os filhos de seus filhos e eles chamarão o seu grupo de

avôs e avós. E os que nasceram no período em que suas mães e pais estavam tendo filhos eles chamarão de seus e irmãos e irmãs. Resulta que, como dizíamos, os grupos relevantes evitarão relações sexuais entre si. Mas a lei permitirá que irmãos e irmãs mantenham relações sexuais entre si se o sorteio assim o determinar e mediante a aprovação da *Pítia*.”[569]

“Plenamente correto.”

“É essa, Gláucon, a forma pela qual os guardiões *de teu Estado*[570] terão esposas e filhos em comum. Temos de comprovar a seguir racionalmente ser esse sistema tanto coerente com o resto da organização civil e política quanto *largamente*[571] o melhor. Ou como daremos prosseguimento a essa discussão?”

462a “Dessa maneira, por Zeus!.”

“Então não constituirá o primeiro passo rumo ao entendimento indagar de nós mesmos o que julgamos ser o maior bem para a concepção de um Estado e o bem visado pelo legislador quando esse cria as leis e o que seja o maior mal? E apurar se o sistema que acabamos de estabelecer se ajusta às pegadas do bem e não se ajusta àquelas do mal?”

“Decididamente.”

b “*Há mal maior de que saibamos para um Estado do que aquele que o fragmenta e o torna múltiplo em lugar de uno? Ou bem maior do que aquele que o integra e o torna uno?*”[572]

“Não. Não há.”

“E quando, na medida do possível, todos os cidadãos experimentam alegria e sofrimento causados pelos mesmos nascimentos e mortes, esse compartilhar de prazeres e dores não servirá para unir?”

“Com toda a certeza.”

“Mas quando alguns sofrem imensamente enquanto outros largamente se regozijam em meio aos mesmos acontecimentos que afetam o Estado e os indivíduos, essa particularização de sentimentos não c provocará a dissolução do Estado?”

“Claro que sim.”

“E não é isso que ocorre todas as vezes que expressões como ‘*o meu*’ *e* ‘*o não meu*’[573] não são utilizadas em uníssono e igualmente com a palavra ‘*alheio*’[574]?”

“Precisamente.”

“Então, o Estado mais bem governado é aquele no qual a maioria das

pessoas diz ‘o meu’ e ‘o não meu’ das mesmas coisas do mesmo modo?”

“Em muito o mais bem governado.”

“E quanto ao Estado que é maximamente semelhante a um indivíduo *humano*[575]? Por exemplo, quando algum de nós machuca o dedo, o organismo inteiro que une corpo e alma num sistema comum, graças ao elemento de governo dentro dele, o percebe e o todo experimenta d a dor, embora seja uma parte que padece, o que nos leva a dizer que a pessoa experimenta dor *em seu dedo*. E o mesmo discurso vale em relação a qualquer parte de um ser humano, quer relativamente à dor que experimenta, quer relativamente ao prazer que experimenta ao encontrar alívio.”

“Com efeito, é o mesmo”, ele disse. “E quanto a tua indagação, o Estado detentor do melhor governo é sumamente semelhante a esse organismo.”

“Assim, sempre que algo bom ou mau afeta um de seus cidadãos, e tal Estado – mais do que qualquer outro – declarará que a parte afetada está a ele integrada e partilhará do prazer ou da dor como um todo.”

“*Caso seja regido por leis satisfatórias*[576], forçosamente é o que tem de acontecer.”

“É hora”, eu disse, “de retornarmos ao nosso próprio Estado visando a apurar se ele, mais do que qualquer outro, encerra os traços com relação aos quais chegamos a um acordo.”

“É, com efeito, o que devemos fazer.”

“Bem, e quanto aos outros Estados? Há neles governantes e 463a *governados*[577], como no nosso?”

“Há.”

“E todos eles se tratarão entre si como concidadãos?”

“Decerto que sim.”

“Mas além de concidadãos, como os outros povos chamam os seus governantes?”

“Em muitos desses Estados eles os chamam de *senhores*,[578] mas nos Estados democráticos são chamados simplesmente de *governantes*[579].”

“E no caso do povo no nosso Estado? Qual o outro nome que dariam aos seus governantes além de concidadãos?”

b “*Preservadores e auxiliares*.”[580]

“E quais os nomes que esses atribuiriam ao povo?”

“*Provedores de salários e mantenedores*.”[581]

“E qual o nome que os governantes dão ao povo em outros Estados?”

“*Escravos*.”[582]

“E como os governantes se chamam entre si?”

“*Cogovernantes*.”[583]

“E os nossos?”

“*Coguardiões*.”[584]

“Podes dizer-me se um governante desses outros Estados poderia se dirigir a alguns de seus *cogovernantes*[585] como pertencente à família e a outros como estranhos?”

“Sim, muitos o fariam.”

“E ele não considera como pertencente a si o seu parente e não c se dirige a ele como tal, ao passo que considera o estranho como não pertencente a si?”

“Sim.”

“E quanto aos teus guardiões? Poderia algum deles considerar um coguardião como um estranho ou a ele dirigir-se como tal?”

“Impossível para ele,” ele disse, “pois quando encontra qualquer um deles sente como se estivesse diante de um irmão ou irmã, de um pai ou uma mãe, de um filho ou de uma filha ou de algum ascendente ou descendente deles.”

“Muito bem expresso. Mas diz-me: as leis exigirão que eles simplesmente usem nomes que indicam parentesco ou deverá toda sua d conduta se coadunar com os nomes? Deverão eles manifestar aos seus ‘pais’ o respeito, a solicitude e a obediência que manifestamos por nossos pais legais? Não cairão no desfavor de deuses e seres humanos, como pessoas cujas ações são ímpias e injustas, se agirem diferentemente? Serão esses os hinos entoados e por eles ouvidos de todos os cidadãos a partir do nascimento de teus filhos ou ouvirão algo mais sobre seus pais – ou aqueles que lhes disseram ser seus pais – e outros parentes?”

“Seria ridículo, com efeito, que se limitassem a pronunciar nomes e que indicam parentesco sem que agissem em consonância com eles.”

“Portanto, nesse Estado, mais do que em qualquer outro, *proferirão em uníssono*[586] as palavras que mencionamos há pouco quando qualquer um deles estiver obtendo sucesso ou insucesso, dizendo: ‘*os meus [negócios] estão indo bem’ ou ‘os meus [negócios] estão indo mal*’.”[587]

“É a plena verdade.”

“E não dissemos que essa convicção e discurso são rigorosamente 464a acompanhados pelo experimentar prazeres e dores em comum?”

“Dissemo-lo e acertadamente.”

“E não será o caso desses cidadãos, mais do que quaisquer outros, terem a mesma coisa em comum, aquilo que qualificam como ‘meu’, com o que, mais do que quaisquer outros, terão prazeres e dores comuns?”

“Evidentemente.”

“E, além das demais instituições, não é causa disso o fato de os guardiões possuírem esposas e filhos em comum?”

“Isso certamente é a maior causa.”

“Mas assentimos [igualmente] que o experimentar dores e prazeres em comum constitui o maior dos bens a b um Estado e comparamos um Estado bem governado à reação do corpo à dor ou ao prazer em qualquer uma de suas partes.”

“E nosso assentimento foi acertado.”

“Assim, ficou demonstrado que a causa do maior dos bens para nosso Estado é a posse comum de esposas e filhos por parte dos auxiliares.”

“Positivamente.”

“E isso é coerente com o que afirmamos anteriormente, pois dissemos em alguma oportunidade que, se iriam ser verdadeiramente guardiões, não deveriam ter casas, terras ou quaisquer outras posses c particulares, mas ser sustentados pelos outros cidadãos a título de pagamento por sua função de guardiões e usufruí-lo em comum.”

“Certo.”

“Então não será verdade – como asseverei – que o que estamos dizendo agora, somado ao que dissemos antes, faz deles ainda guardiões mais autênticos e os impede de desagregar a cidade por aplicar a palavra ‘*meu*’[588] não a coisas idênticas, mas sim a coisas diferentes? Não seria este o caso de um indivíduo arrastar para sua própria casa tudo que fosse capaz de separar dos outros, um outro indivíduo levar coisas para o d interior de uma outra casa para uma esposa e filhos diferentes, o que redundaria em prazeres e dores particulares nas coisas particulares? Eles, ao contrário, conceberão como suas coisas idênticas [e comuns], almejarão a mesma meta e, na medida do possível, experimentarão em conjunto e em uníssono prazer e dor.”

“Precisamente”, ele disse.

“E não é de se esperar que *processos legais e acusações*[589] mútuas desaparecerão completamente entre eles, já que possuem tudo em comum exceto seus próprios corpos? Afinal, não estarão livres dos desentendimentos que surgem entre as pessoas, cuja origem é a posse e de dinheiro, filhos e

famílias?”

“Necessariamente.”

“Tampouco poderiam ocorrer legitimamente processos por insulto ou agressão física entre eles, pois declararemos como *nobre e justo*[590] que as pessoas se defendam de outras da mesma idade, com o que, inclusive, seriam obrigadas a se manter em boa forma física.”

“Certo.”

465a “E há uma razão adicional”, eu disse, “para o acerto dessa lei: se uma pessoa cheia de animosidade libera sua ira dessa forma, é menos provável que seja conduzida em sua disputa a extremos.”

“Com toda certeza.”

“*Certamente, a pessoa mais velha será encarregada de exercer autoridade sobre todas as mais jovens, bem como puni-las*.”[591]

“É óbvio.”

“E certamente [deve ser tido] também como óbvio que a pessoa mais jovem, como convém, não agredirá ou praticará qualquer forma de violência contra a mais velha, bem como lhe faltará ao respeito de outras maneiras, a não ser que para isso seja ordenada pelos governantes; há dois *guardiões* suficientes a impedi-la de cometer tais ações: *temor e vergonha*[592]. A vergonha a impedirá de bater em seus pais, e b o mesmo fará o temor de que outros venham em socorro da *vítima*[593], alguns como seus filhos, alguns como seus irmãos e alguns como seus pais.”

“Decerto é assim que acontece”, ele disse.

“Não seria para concluirmos que em todas as situações as leis induziriam os homens a viver em *paz*[594] entre si?”

“Muita paz.”

“E não reinando discórdia entre eles não haverá perigo de o resto do Estado entrar em conflito, seja contra eles, seja entre eles mesmos.”

“Não haverá.”

“Hesito em mencionar, tão indecorosos são, os males mais triviais c dos quais os guardiões se livrariam: {*a bajulação dos pobres aos ricos*},[595] os embaraços e sofrimentos [para os pobres] na educação dos filhos e na obtenção do dinheiro necessário à manutenção da vida doméstica, os empréstimos, os endividamentos e pagamentos, e de um modo ou outro prover dinheiro suficiente às esposas e o exigido à administração dos servidores domésticos incluindo, meu amigo, todos os problemas que os

homens suportam no âmbito desses assuntos, a um tempo óbvios, ignóbeis e que não merecem ser abordados.”

d “Com efeito, óbvios,” ele disse, “até para um cego.”[596]

“Estarão livres de todos eles e viverão uma vida mais feliz do que a dos *vitoriosos nos jogos olímpicos*[597].”

“Como?”

“Esses últimos são considerados felizes devido a apenas uma pequena parte do que é assegurado aos nossos guardiões, pois a vitória destes é mais nobre, e sua manutenção baseada em fundos públicos mais completa. A vitória por eles conquistada é a preservação de todo e o Estado, e a coroa [e prêmio] da vitória que eles e seus filhos recebem é sua manutenção e [a satisfação de] todas as necessidades da vida. Enquanto vivem, recebem recompensas de seu próprio Estado: e, ao morrerem, são objeto de um digno funeral.”

“De fato”, ele disse, “nobres recompensas.”

“Lembra-te de que anteriormente, em nosso diálogo, alguém[598] nos censurou ao dizer que não havíamos tornado felizes os nossos 466a guardiões, que embora pudessem ter tudo pertencente aos cidadãos, nada tinham? Dissemos, a meu ver, que essa era uma questão a que retornaríamos se surgisse o ensejo para tanto, mas que nossa preocupação naquele momento era fazer de nossos guardiões, e do Estado como um todo o mais feliz que pudéssemos, em lugar de considerar qualquer grupo nele contido e moldá-lo para ser feliz.”

“Lembro-me.”

“Bem, se então agora *a vida de nossos* ***auxiliares***[599] parece ser muito mais nobre e melhor do que a dos vitoriosos nos jogos olímpicos, b haverá alguma necessidade de compará-la às vidas dos sapateiros, dos outros artesãos e trabalhadores ou dos agricultores?”

“A meu ver, não.”

“Mas, então, será decerto correto repetir aqui o que disse naquela ocasião, a saber, se o guardião busca se tornar feliz de tal maneira que deixe de ser guardião e não se satisfaça com uma vida moderada, estável e, conforme afirmamos, melhor, *mas uma concepção irrefletida* c *e pueril*[600] de felicidade toma conta dele e o leva a empregar seu poder para se apossar de tudo na cidade, descobrirá ter sido Hesíodo realmente sábio ao dizer que de alguma forma ‘*a metade é mais do que o todo*’.”[601]

“Se ele aceitar meu conselho,” ele disse, “manterá o seu próprio estilo de vida.”

“Admites, portanto, que mulheres e homens deveriam comungar entre si em matéria de educação, no que respeita aos filhos e no que concerne a guardar os demais cidadãos do modo que descrevemos; que tanto estando na cidade quanto quando forem à guerra *devem* d manter a guarda juntos *e caçar juntos como cães*[602] e compartilharem de tudo na medida do possível; e que assim agindo estarão fazendo o que é melhor e não algo contrário, quer à natureza feminina comparada à masculina, quer à sua mútua associação.”

“Admito.”

“Por conseguinte, o que ainda nos cabe determinar não é se é possível realizar essa associação entre seres humanos como o é entre os animais e indicar como poderia ser levada a cabo?”

“Antecipaste”, ele disse, “a questão que eu estava prestes a levantar.”

e “Bem, no que tange à guerra, penso estar claro como a travarão.”

“E como a travarão?”

“Homens e mulheres marcharão juntos. Levarão, inclusive, os filhos robustos com eles, de modo que, como as crianças dos indivíduos de outros ofícios, possam ver o que deverão fazer quando adultos. Mas, além de observar, poderão ser úteis e auxiliar em tudo que se refere 467a à guerra e ajudar seus pais e mães. Nunca notaste nos outros ofícios como os filhos dos oleiros, por exemplo, prestam auxílio e observam por um longo tempo antes de iniciar a confecção de quaisquer utensílios de barro?”

“Com certeza, já notei.”

“E deveriam esses artífices ser mais ciosos no treinamento de seus filhos através de observação e experiência do que os guardiões?”

“Isso seria inteiramente ridículo.”

b “Além disso, todo animal luta melhor na presença de seus filhotes.”

“Assim é. Mas, Sócrates, o risco não é pequeno no caso de uma derrota – o que é possível acontecer numa guerra – de perderem as vidas de seus filhos, bem como as suas próprias, impossibilitando qualquer recuperação do resto dos integrantes do Estado.”

“O que declaras”, eu disse, “é verdadeiro. Mas pensas que a primeira coisa a ser providenciada é o safar-se de todo risco?”

“Em absoluto.”

“E se tiverem de enfrentar o perigo não deveria sê-lo no interesse de algo

em que o êxito os aperfeiçoará?”

“Evidentemente.”

“E és da opinião de que se homens que serão guerreiros observarem c ou não a guerra quando ainda meninos isso fará uma diferença tão insignificante que não valha a pena correrem o risco de observá-la?”

“Não, não sou dessa opinião. Acho que fará uma grande diferença do ponto de vista da finalidade a que te referiste.”

“Na hipótese, portanto, de levarmos as crianças a serem observadoras da guerra, se concebermos algum meio de conservá-las em segurança, tudo estará bem, não estará?”

“Sim.”

“Bem, em primeiro lugar,” eu disse, “seus pais não revelarão ignorância sobre quais campanhas são perigosas e quais não são, mas d sim, pelo contrário, serão os maiores conhecedores disso no limite que seres humanos possam ser.”

“É o que é provável.”

“Consequentemente as levarão a algumas campanhas e não a outras?”

“Exato.”

“E colocarão como encarregados delas não os mais desqualificados, mas os funcionários cuja idade e experiência os qualificam a serem *guias e condutores das crianças*[603].”

“Isso seria o apropriado.”

“*Mas, diremos que o inesperado acontece a muitos com frequência*.”[604]

“Realmente.” “Diante disso, meu amigo, teremos de dotar as crianças de asas desde cedo, de modo que, se necessário possam alçar voo para longe e escapar.”

e “O que queres dizer com isso?”

“Deveremos fazê-las montar cavalos na primeira infância, não cavalos fogosos nem agressivos, mas os mais céleres e dóceis, e uma vez instruídas quanto a como cavalgar, serão levadas aos pontos de observação da guerra. Dessa forma, poderão ter a melhor visão do seu próprio trabalho [futuro] e também, em caso de necessidade, poderão com máxima segurança escapar ilesas, seguindo os seus guias mais velhos.”

“Penso”, ele disse, “que tens razão.”

468a “E quanto à guerra? Qual a postura a ser utilizada por teus soldados entre si e em relação ao inimigo? São as minhas opiniões certas ou não?”

“Primeiro comunica-me tuas opiniões.”

“Se um deles abandonar seu posto, ou depor suas *armas*[605], ou fizer qualquer coisa desse gênero por covardia, não deveria ser reduzido a um artesão ou agricultor?”

“Com toda certeza.”

“E qualquer um que fosse capturado vivo pelo inimigo não deveria ser deixado aos seus captores a título de presente para que fizessem dele o que quisessem?”

b “Não há a menor dúvida.”

“Mas achas que todo aquele que se destaca e conquista alta estima deveria em campanha primeiro ser coroado com grinaldas por cada um dos adolescentes e crianças que acompanham a expedição militar? Ou não achas?”

“Acho.”

“E quanto a ser cumprimentado com a mão direita?”

“Também.”

“Mas suponho que não irias tão longe quanto isto?”

“Isto o quê?”

“Que beijasse e fosse beijado por cada um deles.”

“Isso com toda a certeza”, ele disse, “e eu acrescentaria isto à lei: enquanto durasse a campanha, nenhuma pessoa que ele quisesse beijar teria c a permissão de esquivar-se a isso, pois se suceder que algum deles esteja apaixonado por algum outro, homem ou mulher, se mostrará sumamente ansioso para conquistar os prêmios por bravura.”

“Excelente. E já indicamos que visto ser ele uma boa pessoa, haverá para ele mais oportunidades de uniões conjugais, sendo seleciona-do para elas mais frequentemente do que os outros, de modo que gerará o máximo possível de filhos.”

“Realmente. Nós o dissemos.”

“Mas também de acordo com Homero, é justo honrar de tais formas d os jovens que demonstram ser bons. Homero diz que Ajax, quando se destacou em batalha, ‘foi honrado com *todo o lombo*[606] [do touro]’. E trata-se de honra apropriada a um jovem corajoso, posto que ao mesmo tempo lhe será honroso e aumentará sua força.”

“Inteiramente correto.”

“Então”, eu disse, “acataremos Homero ao menos nisso. E na medida em

que bons indivíduos se revelarem bons, nós os honraremos nos sacrifícios e em todas as ocasiões semelhantes com hinos, ‘*assentos de honra, carnes e taças cheias de vinho*’[607] e de todas as outras formas e a que nos referimos, de modo a comungarmos honras a bons homens e boas mulheres ao treinamento deles.”

“Ótimo.”

“Muito bem. E quanto aos que pereceram em campanha, se suas mortes foram gloriosas não diremos em primeiro lugar que são da *raça de ouro*?”[608]

“É o que diremos em primeiro lugar.”

“E não acreditaremos em Hesíodo que sempre que os dessa raça morrem tornam-se…

496a *Daímons santificados que se acham sobre a Terra, Defensores contra o mal, nobres guardiões de mortais falantes?*”[609]

“Certamente acreditaremos nele.”

“*Então perguntaremos ao deus*[610] qual o tipo de distinção a ser prestada nos funerais de indivíduos cujos atributos os identificam com *daímons* e deuses e seguiremos suas instruções.”

“E como contemporizar quanto a isso?”

“*E a partir de então*[611] cuidaremos de seus túmulos e os b veneraremos como *daímons*. E adotaremos os mesmos ritos quando qualquer pessoa que julgarmos ter vivido uma vida excepcionalmente boa tiver morrido por força da idade avançada ou de alguma outra forma?”

“Isso”, ele disse, “seria apenas justo.”

“E quanto aos inimigos? Como os nossos soldados os tratarão?”

“Em que aspecto?”

“Em primeiro lugar, no que toca à escravização. Achas justo gregos reduzirem Estados gregos à escravidão ou, pelo contrário, na medida do possível não deveriam barrar que outros Estados assim agissem, c criando o hábito de poupar a raça grega, a título de precaução contra a possibilidade de serem escravizados pelos bárbaros?”

“Não há a menor dúvida”, ele disse, “que é melhor em todos os sentidos poupar os gregos.”

“Então não lhes cabe não adquirir escravos gregos, devendo, inclusive, aconselhar outros gregos a imitá-los?”

“Com toda a certeza”, ele disse, “e desse modo seria mais provável que se voltassem contra os bárbaros e não se ferissem entre si.”[612]

“E quanto a despojar os mortos? É correto, após uma vitória, d despojar os mortos de tudo além de suas armas? Ou não farão os covardes disso um pretexto para não combater o inimigo… como se estivessem realizando algo sumamente importante ao remexer em um morto? E muitos exércitos não se perderam por causa dessa espécie de saque?”

“De fato, sim.”

“Não achas que é *vil*[613] e revelador de amor ao dinheiro despojar um cadáver? E não é *feminino e de uma inteligência tacanha*[614] considerar o corpo do morto como teu inimigo, quando o próprio inimigo já evolou, deixando atrás apenas aquilo com o que lutou?[615] Ou julgas tal e comportamento em algo diferente daquele de cães que se enraivecem com as pedras que os atingiram e deixam ileso aquele que as arremessou?”

“Não há a menor diferença.”

“Então deixaremos de despojar os corpos e permitiremos ao inimigo recolher os seus mortos?”

“Sim, por Zeus. Decerto o permitiremos.”

“Ademais, não conduziremos suas armas aos templos na qualidade de oferendas e, se nos importarmos *com as boas relações com os demais gregos*[616], não agiremos assim, especialmente com as armas 470a deles. Pelo contrário, recearemos macular os templos trazendo a eles tais coisas de nosso próprio povo, salvo se *o deus*[617] nos dissesse para agir de outra forma.”

“Inteiramente acertado.”

“E quanto a devastar as terras dos gregos e queimar suas casas? Teus soldados se comportarão assim contra seus inimigos?”

“Gostaria”, ele disse, “de ouvir tua opinião acerca disso.”

“Bem,” eu disse, “acho que não deveriam fazer nenhuma dessas b duas coisas, limitando-se a tomar a safra de um ano. Queres que te diga por quê?”

“Certamente.”

“Parece-me que como dispomos de dois termos, *guerra e guerra civil*,[618] há também duas coisas nomeadas, tais nomes se aplicando a duas formas distintas de desentendimento. *As duas coisas a que me refiro são o que é próprio e aparentado por um lado, e o que é alheio e estrangeiro, por outro*.[619] A expressão *guerra civil* diz respeito a hostilidades internas, envolvendo o que nos é próprio e nossos compatriotas, ao passo que o termo *guerra* diz respeito a hostilidades feitas contra estrangeiros.”

“Isso é com certeza correto.”

“Então averigua se isto também está correto: digo que a raça grega c é o que é *próprio e aparentado a si mesmo*, mas *estrangeiro e alheio* aos bárbaros.”

“Está certo.”

“Portanto, quando gregos combatem bárbaros ou bárbaros combatem gregos, diremos que são inimigos naturais e que essas hostilidades devem ser chamadas apropriadamente de *guerra*. Mas quando gregos combatem gregos, diremos que são amigos naturais e que neste caso a d Grécia está *enferma* e dividida por facções, devendo tais hostilidades ser chamadas de *guerra civil*.”

“Não me oponho à tua terminologia.”

“Ora, observa que onde algo do tipo do que é chamado agora de guerra civil ocorre e um Estado é dividido, se uma facção ou outra devasta a terra e queima as casas alheias julga-se esse ato *como nefasto*[620] e que nenhuma das facções é *patriota*[621], visto que, caso contrário, jamais teriam devastado sua própria nutriz e mãe. Entretanto, julga-se ato moderado os vencedores arrebatarem as colheitas dos vencidos. e Contudo, sua postura deverá ser aquela de indivíduos predispostos à futura reconciliação e que não estarão sempre em guerra.”

“Realmente essa forma de pensar é muitíssimo mais civilizada do que a outra.”

“E o Estado que estás estabelecendo não será grego?”

“Forçoso é que o seja.”

“Consequentemente, [teus cidadãos] serão bons e civilizados?”

“Por certo que serão.”

“E então não serão *amantes da Grécia*[622] e considerarão a Grécia como o que lhes é próprio além de partilhar os templos comuns com os demais gregos?”

“Sim, de fato.”

“E não encararão suas divergências com os gregos, seu próprio 471a povo, não como guerra, mas como guerra civil?”

“Com certeza.”

“E não divergirão sempre na expectativa de que um dia irão se reconciliar?”

“Com toda a certeza.”

“A conclusão é que serão moderados com seus adversários mediante um espírito benevolente, não os castigando com a escravização e o

aniquilamento, uma vez que são *corretores*[623] e não inimigos [naturais].”

“Está certo.”

“E sendo gregos, não devastarão a Grécia nem queimarão suas habitações; tampouco concordarão que em quaisquer de seus Estados todos os habitantes (homens, mulheres e crianças) sejam seus inimigos, mas que os desentendimentos são causados por uns poucos inimigos. E b devido a isto, considerando que a maioria é amigável, não devastarão o campo nem destruirão as casas, continuando o conflito somente até o ponto em que os que o causaram sejam forçados à punição pelas mãos daqueles que não o causaram, mas o sofreram.”

“Concordo”, ele disse, “ser esse o meio pelo qual nossos cidadãos devem tratar seus oponentes gregos, e devem tratar os bárbaros do modo que os gregos atualmente se tratam entre si.”

“Se assim é, imporemos também esta lei aos guardiões: nem c devastar as terras, nem queimar as casas?”

“Podes tê-la como imposta”, ele concordou, “e igualmente vamos supor essa lei bem como as que a precederam como todas excelentes. Mas julgo, Sócrates, que se permitirmos que continues abordando esse assunto, jamais te disporás a tratar daquele que deixaste de lado para que pudesses dizer tudo isso, *ou seja*, se é possível a realização dessa *forma de governo político*[624] e de que maneira poderia ser concretizada. Admito que se fosse exequível tudo seria bom para o Estado no qual fosse implantada. E acrescentarei algo que omitiste. Os guardiões se revelariam excelentes guerreiros, porque a d probabilidade de se abandonarem entre si seria a mínima, visto que sua relação é de irmãos, pais e filhos, chamando-se, inclusive, entre si, por esses nomes. Ademais, se suas mulheres a eles se juntassem em suas campanhas, ou nas mesmas fileiras ou na retaguarda a fim de amedrontar o inimigo, no caso de algum dia surgir a necessidade de sua ajuda, tenho comigo que isso os tornaria *imbatíveis*[625]. E também posso visualizar todos os benefícios domésticos sobre os quais silenciaste. Mas, e tomando como certo meu reconhecimento de que essas e inumeráveis outras coisas aconteceriam se essa forma de governo viesse a existir, não prossigas mais no exame desse ponto. Ao contrário, tentemos a partir de agora convencer a nós mesmos de que é possível e como, descartando todo o resto.”

472a “*É um ataque súbito*”, *eu disse*, “*que executaste contra minha teoria e sem qualquer indulgência ante minha tergiversação*.[626] Talvez não compreendas que mal escapei das duas primeiras ondas e já trazes à tona a

terceira – *a maior e mais difícil*[627] – para que se lance sobre mim. Quando vires e ouvires [o que tenho a dizer] seguramente te mostrarás totalmente indulgente e reconhecerás que foi, afinal, adequado de minha parte vacilar e recear enunciar e discutir um ponto de vista tão *paradoxal*[628].”

“Quanto mais desculpas apresentares”, ele replicou, “menos deixaremos de pressioná-lo a nos dizer de que maneira possibilitar a b existência dessa forma de governo. Assim, fala e não desperdices o tempo.”

“Temos, então, de nos lembrar primeiramente que atingimos esse ponto tentando descobrir o que são a justiça e a injustiça.”

“Decerto que temos. Mas e daí?”

“Nada… Mas se descobrirmos o que é a justiça, afirmaremos também que o homem justo não é de modo algum diferente dela, de sorte c que se assemelha à justiça em todos os aspectos? Ou nos daremos por satisfeitos se ele se aproximar dela o máximo possível, dela participando bem mais do que qualquer outra pessoa?”

“Ficaremos satisfeitos com isso.”

“Um *modelo*[629], portanto, era o que queríamos quando buscávamos descobrir o que é a justiça e perguntávamos qual seria o caráter *do homem perfeitamente justo*[630] – na suposição de que esse homem viesse a existir – e, analogamente – quanto à injustiça e ao mais injusto dos homens. Quisemos fixar nosso olhar neles na relação que nos parecia terem com a felicidade ou o contrário, de modo que isso se aplicaria necessariamente a nós no sentido de que qualquer indivíduo que mais d se assemelhasse a eles teria uma porção de felicidade mais semelhante a deles. Nosso propósito, porém, não foi demonstrar a possibilidade de uma realização.”

“Nisso”, ele disse, “falas a verdade.”

“Achas que alguém será um *pintor*[631] pior se, após haver pintado um modelo daquilo ao que se assemelharia o mais belo dos seres humanos e tendo retratado adequadamente todos os detalhes de seu quadro, fosse incapaz de provar que tal ser humano poderia passar a existir?”

“Por Zeus! Não acho.”

“Bem, e quanto ao nosso próprio caso, não dissemos que estávamos e construindo em teoria o modelo de um bom Estado?”

“Com certeza.”

“Consequentemente achas que estaríamos nos expressando menos bem se nos mostrássemos incapazes de provar que é possível administrar um Estado

de acordo com nossa teoria?”

“Em absoluto.”

“Então temos aí a verdade da matéria. Mas se para te agradar teremos também de nos empenharmos em demonstrar como e sob quais condições haveria a maior das possibilidades de realizar isso, então deverias, por tua vez, assentir em fazer concessões idênticas a mim no que tange ao que visa essa demonstração.”

“Quais concessões?”

“*É possível realizar na ação qualquer coisa que se profere no discurso ou está na natureza da ação apreender a verdade menos do que o faz o* 473a *discurso, ainda que alguns não pensem assim?*[632] Concordarias com isso ou não?”

“Concordaria.”

“Então não me obrigues a demonstrar que aquilo que descrevemos teoricamente deve vir a existir na prática *inteiramente*[633] como o descrevemos. Mas se formos capazes de descobrir como um Estado poderia vir a ser governado de uma forma que o mais estreitamente se aproximasse de nossa descrição, diremos que descobrimos o que b nos determinaste descobrir, a saber, *que a existência de nosso Estado é possível*. Ou não ficarias satisfeito com isso? De minha parte, eu ficaria.”

“Eu também.”

“A seguir parece que deveríamos tentar descobrir e indicar o que é atualmente mal administrado nos Estados e que os impede de serem governados da forma que concordamos anteriormente e qual é a mais ligeira alteração que os capacitaria a atingir nossa forma de governo, – *uma* alteração, de preferência, ou, se não uma, *duas*, e se não duas, o menor número possível de alterações e as menos expressivas.”

c “Perfeitamente.”

“Há uma”, eu disse, “que poderíamos apontar que, a meu ver, daria conta desse nosso propósito. *Certamente não é nem pequena, nem fácil, mas possível*.”[634]

“E qual é ela?”

“Bem, chego agora ao que comparamos à maior das ondas. Mas direi o que me cabe dizer mesmo que fosse como se uma onda de riso simplesmente me inundasse no ridículo e no desprezo. Assim, considera o que estou prestes a dizer.”

“Diz.”

“Enquanto os filósofos não se tornarem reis nos Estados ou aqueles que são hoje chamados de reis e soberanos não filosofarem sincera e adequadamente, isto é, enquanto poder político e filosofia não forem d completamente conjugados, enquanto as múltiplas naturezas que presentemente aplicam exclusivamente um ou outra não forem compulsoriamente *barradas*[635], os Estados jamais se livrarão dos males, caro Gláucon, e tampouco – penso – a espécie humana. E enquanto isso não suceder, a forma de governo que estivemos teoricamente descrevendo e jamais será concretizada dentro dos limites da possibilidade ou verá a luz do sol. Foi por ter percebido o quão paradoxal seria essa declaração que relutei durante tanto tempo em fazê-la; com efeito, não é fácil encarar o fato de que não pode haver, de outro modo, felicidade alguma, privada ou pública.”[636]

“Sócrates, depois de arremessar sobre nós um tal discurso e tal declaração, deves esperar que um grande número de pessoas – e de não pouca notoriedade – lançarão ao chão os seus mantos e destes 474a despidos apanharão a primeira arma disponível ao seu alcance e se arrojarão com firmeza sobre ti, prontos para perpetrar atos espantosos. E se não fores capaz de detê-los por força dos argumentos e esquivar-se ao seu assalto, com certeza serás punido com o sarcasmo e a zombaria.”

“E não foste tu”, eu disse, “o responsável por isso?”

“E agi corretamente ao fazê-lo”, ele disse. “Contudo, não te trairei. Ao contrário, defender-te-ei de todas as formas que puder: por meio de minha boa vontade, meu encorajamento e talvez sendo capaz de proporcionar-te respostas mais apropriadas do que outras pessoas. Assim, de posse desta assistência, tenta mostrar *aos que não crêem*[637] que b há verdade no que dizes.”

“Devo tentá-lo, especialmente porque te dispões a ser um aliado de grande envergadura. Se pretendemos escapar dos atacantes que mencionaste, penso ser necessário definirmos para eles o que entendemos por filósofos (quem são os filósofos) *que ousamos dizer que devem governar*.[638] Uma vez esteja isso claro, estaremos capacitados a nos defendermos, demonstrando que os indivíduos a que nos referimos são naturalmente aptos tanto para o estudo da filosofia quanto para c governar o Estado, enquanto cabe ao resto dos indivíduos deixar de lado a filosofia e seguir aquele que conduz.”

“Seria bastante oportuno”, ele disse, “que desses essa definição.”

“Então vem, segue-me e veremos como de uma maneira ou outra podemos explicar adequadamente o que queremos dizer.”

“Vai em frente.”

“Será necessário lembrar-te ou lembras que se é correto dizer que alguém que ama alguma coisa forçoso é que não ame uma parte dela e não uma outra, mas que evidentemente deve amá-la toda?”[639]

d “Parece”, ele disse, “que terás de lembrar-me, pois não consigo de modo algum captar o que dizes.”

“Esta resposta, Gláucon,” eu disse, “caberia a uma outra pessoa, mas não a ti. Não é apropriado a um homem com propensão erótica esquecer que todos os adolescentes excitam e incitam o interesse de um *amante de garotos*[640] e o despertam, parecendo tudo isso a esse digno de seu cuidado e desejável. Ou não é esse o comportamento de indivíduos como tu diante do belo? Aprecias a beleza de um por seu nariz arrebitado, considerarás a beleza de um outro como *régia*[641] devido ao seu nariz aquilino; um outro tipo intermediário terás na conta de bem e proporcionado, *os morenos se afiguram viris e os de pele pálida são filhos dos deuses*[642]. E quanto ao garoto de pele *cor de mel*[643], achas que a própria expressão é um eufemismo criado por um amante que não encontra dificuldade em tolerar a palidez indicada pelo amarelamento, 475a contanto que seja acompanhada pelo viço da juventude? Em resumo, não te faltam expressões e pretextos para não rejeitar ninguém que esteja na flor da idade.”

“Se queres”, ele disse, “tomar-me como exemplo da conduta de homens de inclinação erótica em benefício da argumentação, eu o admito.”

“Ademais,” eu disse, “não notas que os *amantes do vinho*[644] se comportam do mesmo modo? Não apreciam todos os vinhos, encontrando todos os pretextos para acolhê-los calorosamente?”

“É certamente o que ocorre.”

“E suponho que já observaste os *amantes das honras*[645], os quais, não podendo ser generais, *são capitães*[646], *e se não conseguem ser honrados por pessoas importantes e ilustres, se contentam em ser* b *objeto de estima de pessoas insignificantes e inferiores, pois desejam e requerem toda espécie de honra*.”[647]

“É exato.”

“Então concordas ou não com o seguinte: quando dizemos que alguém deseja alguma coisa, queremos dizer que deseja o todo ou que deseja uma

parte dele mas não outra?”

“O todo.”

“Por conseguinte, não diremos igualmente que o *amante da sabedoria*[648] não deseja uma parte da sabedoria de preferência a uma outra, mas toda ela?”

“É verdade.”

“E quanto ao estudante que é difícil de contentar-se a respeito do que aprende, especialmente se for jovem e incapaz de avaliar c racionalmente o que é útil e o que não é, não diremos que é um *amante do conhecimento*[649] ou um amante da sabedoria, pois não estaríamos dispostos a afirmar que alguém *enjoado* a respeito de comida está realmente faminto, esteja com apetite por comida ou seja um *amante de comida*[650], mas diríamos que é um *mau comedor*[651].”

“E o diremos acertadamente.”

“Mas aquele que de boa vontade experimenta todas as formas de conhecimento, que se devota com júbilo ao conhecimento e é insaciável por ele, é qualificado apropriadamente como um filósofo, não é?”

d A isso Gláucon replicou: “Muitos indivíduos estranhos nesse caso serão filósofos, pois todos os *amantes dos espetáculos*[652] – parece-me – deverão ser incluídos, uma vez que experimentam prazer em aprender alguma coisa. E os *amantes dos sons*[653], que apreciam ouvir novidades, se afiguram *bastante bizarros*[654] para que os denominemos *filósofos*; com efeito, jamais se dedicariam voluntariamente a uma séria discussão ou despenderiam o seu tempo numa e, no entanto, eles se movem por todos os lados, comparecendo a todos os festivais de Dionísio, não faltando a nenhum, ocorram esses em cidades ou povoados, como se seus ouvidos houvessem firmado um contrato para ouvir todos os e corais. Estaremos dispostos a dizer que todas essas pessoas e as capazes de aprender coisas similares ou artes menores são filósofos?”

“*De modo algum*,” *eu disse*, “*mas assemelham-se a filósofos*.”[655]

“E quem dizes que são os autênticos filósofos?”

“Aqueles que amam o espetáculo da verdade.”

“Está correto, mas o queres dizer com isso?”

“Não seria, de modo algum, fácil explicá-lo a uma outra pessoa, mas creio que concordarás com isto…”

“Isto o quê?”

“Considerando-se que o *belo*[656] é o oposto do *disforme*[657], eles são dois.”

476a “E como negá-lo?”

“E posto que são *dois*, cada um deles é *um*?”

“Admito-o também.”

“E o mesmo raciocínio se aplica ao justo e o injusto, ao bom e o mau e a todas as *Formas*;[658] cada uma delas é ela mesma uma, mas porque se manifestam em todas as partes em comunhão com ações, corpos e em recíproca associação (as *Formas* entre si), *cada uma parece ser múltipla*.”[659]

“Certo.”

“Portanto, concluo por esta distinção: aqueles que acabaste de chamar de *amantes dos espetáculos*, *amantes das artes* e *indivíduos* b *práticos*;[660] e aqueles sobre os quais estamos dialogando e que, com exclusividade, é correto chamar de *filósofos* ou amantes da sabedoria.”

“O que queres dizer?”

“Os amantes dos sons e dos espetáculos”, eu disse, “acolhem prazeirosamente os belos sons, as belas cores e formas e tudo aquilo que é confeccionado a partir deles, porém sua inteligência é incapaz de ver e acolher prazeirosamente a natureza do belo em si.”

“Com efeito,” ele disse, “é isso mesmo.”

“Na verdade, pouquíssimos indivíduos seriam capazes de ter acesso ao *próprio belo*[661] e contemplá-lo isoladamente. Não é assim?”

c “Não há dúvida.”

“E quanto a alguém que acredita em *coisas*[662] belas, mas não no próprio belo e não é capaz de seguir alguém que procura conduzi-lo ao conhecimento do próprio belo? *Não acharias que sua vida é um sonho e não um estado de vigília?*[663] Não será um sonho – esteja alguém adormecido ou acordado – pensar que uma semelhança não é uma semelhança, mas a própria coisa com que se assemelha?”

“Eu certamente acharia que quem assim o pensa está sonhando.”

“Mas alguém que – examinando nós o caso contrário – crê no próprio belo e é capaz tanto de contemplá-lo quanto as coisas *que dele* d *participam*, e não supõe que o que participa do belo é o belo ou que esse é o que dele participa – pensas que está vivendo desperto ou num sonho?”

“Está”, ele disse, “bem acordado.”

“Então acertaríamos em qualificar a disposição mental dele como *conhecimento*[664], visto que ele conhece, ao passo que deveríamos classificar a disposição mental da outra pessoa como *opinião*[665], visto que opina?”

“Com certeza.”

“E se a pessoa que detém opinião, porém não conhecimento, irar-se conosco e questionar o que estamos dizendo como não verdadeiro? e Haverá algum meio de acalmá-la e persuadi-la gentilmente ao mesmo tempo que não lhe deixamos demasiado claro que não tem razão?”

“Deve haver.”

“Considera, então, o que diremos a ela. Não a questionaremos nesses termos? Primeiramente lhe diremos que ninguém está invejando o conhecimento detido possivelmente por ela e que adoraríamos descobrir que ela conhece algo. Em seguida lhe diremos: ‘Por favor, nos diz: a pessoa que tem conhecimento conhece alguma coisa ou nada?’. Responde-me por ela.”

“Conhece alguma coisa”, ele disse.

“*Alguma coisa que é ou que não é?*”[666]

477a “*Alguma coisa que é, pois como poderia o que não é ser conhecido?*”[667]

“Então contamos com uma suficiente compreensão disto: independentemente de quantos modos utilizemos para investigá-lo, *aquilo que* ***é*** *completamente* é completamente cognoscível, e *aquilo que de modo algum* ***é*** é em todos os aspectos incognoscível?”

“Inteiramente suficiente.”

“Ótimo. Se alguma coisa, portanto, é tal de maneira a *ser e também não ser*[668] não será intermediária entre o que *é* absolutamente e o que de modo algum *é*?”

“Será intermediária.”

“Bem, então como o *conhecimento*[669] é daquilo que *é* enquanto a *ignorância*[670] é necessariamente daquilo que *não é*, não teremos nós de buscar um intermediário entre a ignorância e o conhecimento[671] b que seja pertinente ao intermediário entre o que *é* e o que *não é*, se é que isso existe?”

“Com toda a certeza.”

“Dizemos que a opinião é uma coisa?”

“Claro.”

“Uma *faculdade*[672] distinta do conhecimento ou a mesma?”

“Distinta.”

“Assim, a opinião se aplica a uma coisa, ao passo que o conhecimento se aplica a uma outra por serem faculdades distintas.”

“É isso.”

“Ora, não é o conhecimento – por sua natureza – aplicado ao que *é*, conhecimento do que é e como é? Mas antes talvez fosse necessário sermos um pouco mais explícitos.”

“Sobre o quê?”

c “Diremos que faculdades constituem uma classe *dos seres*[673] que nos capacitam e a todas as outras coisas a fazer o que somos capazes de fazer? A visão e a audição, por exemplo, são faculdades, se estás entendendo a que classe me refiro.”

“Estou entendendo.”

“Escuta o que penso a respeito. Não vejo, com efeito, numa faculdade cor, nem forma, nem qualquer característica do tipo que muitas outras coisas possuem nas quais fixo meu olhar a fim de distingui-las entre si. No caso de uma faculdade, detenho-me apenas num ponto d – aquilo ao que está ela relacionada e o que ela efetua, e tomando isso como referencial me disponho a qualificar cada uma delas como uma faculdade; aquilo que é aplicado às mesmas coisas e executa a mesma coisa, classifico como a mesma faculdade; o que se aplica a alguma coisa diferente e executa algo diferente, classifico como uma outra faculdade. E quanto a ti? Como fazes?”

“Do mesmo modo.”

“Assim sendo, voltemos um pouco, meu amigo. O conhecimento é uma faculdade, ou como o classificarias?”

“É uma faculdade,” ele disse, “a mais poderosa de todas.”

e “E a opinião é também uma faculdade ou pertence a alguma outra classe?”

“De modo algum! É uma faculdade porque é o que nos capacita a opinar.”

“Mas há poucos momentos atrás concordaste que conhecimento e opinião não são idênticos.”

“Como poderia,” ele disse, “uma pessoa de senso afirmar que o *infalível*[674] é idêntico ao *falível*[675]?”

478a “Ótimo. Portanto, convimos claramente que a opinião é distinta do conhecimento.”

“Sim, distinta.”

“Por conseguinte cada um deles, sendo faculdade distinta é naturalmente aplicável a algo distinto?”

“Necessariamente.”

“O conhecimento se aplica ao que é para conhecê-lo como é?”

“Sim.”

“E a opinião, dizemos, opina?”

“Sim.”

“Opina a mesma coisa que o conhecimento conhece, de forma que *cognoscível e opinável*[676] serão idênticos ou é isso impossível?”

“É impossível”, ele disse, “diante do que concordamos, pois se uma b faculdade distinta se aplica a alguma coisa distinta naturalmente – e opinião e conhecimento são faculdades distintas –, então o cognoscível e o opinável não podem ser idênticos.”

“Portanto, se o que *é* é cognoscível, o opinável deve ser algo distinto daquilo que *é* ?”

“Sim, distinto.”

“Nossa opinião então é sobre o que *não é*. Ou será impossível opinar sobre *o que não é*? Reflete sobre isto. Alguém que opina aplica sua opinião sobre alguma coisa ou será possível opinar sobre o nada?”

“Impossível.”

“Portanto, quem opina *opina* sobre alguma coisa?”

“Sim.”

“Mas decerto a expressão mais correta para aquilo que *não é* não c é ‘alguma coisa’ mas ‘*nada*[677]’?”

“Certamente.”

“Mas tivemos de relacionar necessariamente a ignorância com o que *não é* e o conhecimento com o que *é*?”

“Está correto.”

“Assim, nem o que *é*, nem o que *não é, são* o objeto da opinião.”

“E como negá-lo?”

“Consequentemente a opinião não é nem ignorância, nem conhecimento.”

“Parece que não.”

“Então ela ultrapassa uma ou outro apresentando mais *clareza*[678] do que o conhecimento ou mais *obscuridade*[679] do que a ignorância?”

“Nem uma coisa, nem outra.”

“*Mas a ti parece, então*,” *eu disse*, “*ser a opinião mais obscura do que o conhecimento, porém mais dotada de clareza do que a ignorância*?”[680]

“E muito.”

d “Então situa-se entre ambos?”

“Sim.”

“A conclusão é que a opinião é intermediária entre os dois?”

“Positivamente.”

“Não dissemos há pouco que caso se viesse a demonstrar, que alguma coisa *é* e *não é* simultaneamente seria intermediária entre o que *é* absolutamente e o que absolutamente *não é*, e que nem o conhecimento, nem a ignorância a ela se relacionariam, mas sim alguma coisa intermediária entre a ignorância e o conhecimento?”

“Correto.”

“E agora aquilo que chamamos de opinião se revelou como sendo intermediário entre eles.”

“É… se revelou.”

“Pelo que parece, então, só nos resta descobrir o que participa de e ambos, do *ser* e do *não ser* e que não pode ser corretamente chamado *em absoluto* de um ou outro, a fim de que, caso o descubramos, o possamos com justiça qualificar de *o opinável*, e com isso estabelecer os extremos nos extremos e o intermediário no intermediário. Não é assim?”

“É.”

“Uma vez determinados esses pontos, dirijo uma pergunta ao bom 479a homem que não crê no próprio belo (o belo em si) ou em qualquer *Forma*[681] do próprio belo em si que permanece idêntica e imutável, mas que crê nas múltiplas coisas belas – o amante dos espetáculos que não admite ninguém dizer que o belo em si é uno, que o justo é uno ou todos os demais. ‘Meu amigo’, diremos, ‘entre muitas *coisas belas*[682] haverá uma que não parecerá também *disforme*[683]? Ou há uma daquelas coisas justas que não parecerá também injusta? Ou uma daquelas coisas piedosas que não parecerá também ímpia?’”

b “Não”, ele respondeu, “pois é necessário que pareçam ser belas e também disformes de uma maneira, o mesmo ocorrendo com as outras coisas que indagaste.”

“E quanto às muitas coisas duplas? Parecerão tampouco mais metades do que duplos?”

“Tampouco.”

“E quanto aos *grandes* e *pequenos*, *leves* e *pesados*: será algum deles mais a coisa que alguém diz que é do que o seu oposto?”

“Não”, ele disse. “Cada um deles sempre participa de ambos os opostos.”

“Então é cada um dos múltiplos o que alguém diz que é mais do que não é o que diz que é?”

“Eles são”, ele disse, “como os duplos sentidos com os quais as pessoas são entretidas nos banquetes *ou o enigma das crianças sobre* c *o eunuco que arremessou algo contra o morcego*[684] – sobre o que ele arremessou contra o morcego, de que maneira o feriu e de onde o feriu; *são ambiguidades*[685] e não se pode entendê-las como *sendo* ou *não sendo*, firmemente, ou como ambos, ou nem um nem outro.”

“Então sabes como lidar com elas?”, eu lhe perguntei, “ou podes encontrar um lugar mais apropriado para elas do que o intermediário entre *ser e o não ser?*[686] Decerto não podem ser mais do que aquilo que *é* ou não ser mais do que aquilo que *não é*, pois aparentemente d nada é mais obscuro do que o que *não é* ou mais dotado de clareza do que o que *é*.”

“Sumamente verdadeiro.”

“Tenho a impressão de que descobrimos, então, que as muitas *convenções*[687] da maioria das pessoas sobre o belo ou o nobre e as outras coisas recaem no intermediário entre *o que não é e o que absolutamente é*.”[688]

“Nós o descobrimos.”

“Mas concordamos anteriormente que qualquer coisa desse tipo teria de ser classificada como opinável e não como cognoscível – *o intermediário errante*[689] apreendido pela faculdade intermediária.”

“Concordamos.”

“E quanto aos que contemplam a multiplicidade de coisas belas e ou nobres mas não veem o próprio belo ou nobre e são incapazes de seguir alguém que os conduza a ele, que contemplam múltiplas coisas justas, mas não o próprio justo – e assim em tudo o mais – diremos que opinam sobre tudo, mas não têm conhecimento algum de qualquer coisa sobre as quais opinam.”

“Necessariamente.”

“E quanto aos que em cada caso contemplam as próprias coisas, que são sempre as mesmas e imutáveis? Não diremos que têm conhecimento, mas não opinam?”

“Necessariamente, também.”

480a “Diremos, que uns acolhem e amam as coisas relacionadas ao

conhecimento, enquanto os outros o fazem com as que a opinião está relacionada? Será que lembramos que afirmamos que esses últimos amavam e consideravam sons e belas cores e similares, mas que não admitiam a realidade do belo em si?”

“Nós o lembramos.”

“Não incorreremos em erro, portanto, se os chamarmos de *amantes da opinião*[690] e não de *filósofos* ou amantes da sabedoria? Ficarão zangados conosco se nos expressarmos assim?”

“Não”, ele disse, “se aceitarem o meu conselho, pois não é lícito se zangar com a verdade.”

“Quanto aos que em cada caso acolhem *a realidade em si*,[691] então temos de chamá-los de filósofos, e não de amantes da opinião.”

“Decididamente.”

LIVRO SEXTO

484a “E assim, Gláucon”, eu disse, “após a discussão percorrer um caminho um tanto longo e árduo, filósofos e não filósofos revelaram cada um quem são.”

“Provavelmente”, ele observou, “não teria sido fácil um caminho mais curto.”

“Aparentemente não. Mas, de minha parte, penso que a matéria teria sido ainda mais bem esclarecida se fosse a única a ser tratada e não houvesse tantas outras coisas que restam para ser abordadas na b busca da diferença entre a vida justa e a injusta.”

“E qual é a nossa próxima matéria?”

“Que outra senão a próxima segundo a sequência? Uma vez que os capazes de apreender o que é sempre idêntico e imutável são filósofos, enquanto os incapazes de fazê-lo e que vagueiam entre as coisas múltiplas e variáveis de todas as maneiras não são filósofos, qual dos dois grupos deveria conduzir o Estado?”

“E qual seria um discurso sensato para isso?”

“Deveríamos”, eu disse, “estabelecer como guardiões os que se c revelam capazes de zelar pelas leis e pelos costumes do Estado.”

“Está certo”, ele disse.

“E não é evidente que o guardião cuja tarefa é permanecer vigilante na guarda de tudo deveria ter visão aguda em lugar de ser cego?”

“Não há dúvida de que é evidente.”

“E crês que haja alguma diferença entre os cegos e aqueles que estão efetivamente privados do conhecimento de cada ser? Não possuindo um claro modelo em suas almas, estes são incapazes – como pintores – de fixar o olhar no que é *absolutamente verdadeiro*[692], d tomá-lo sempre como referência e contemplá-lo com a maior exatidão. Consequentemente, não estão capacitados a estabelecer *aqui sobre a Terra*[693] convenções sobre o que é belo (nobre), justo ou bom quando surgir a necessidade de fazê-lo ou protegê-las e preservá-las uma vez tenham sido estabelecidas.”

“Por Zeus!”, ele disse. “Não creio haver considerável diferença entre eles.”

“Deveríamos, então, fazer desses indivíduos cegos os nossos guardiões ou, ao contrário, daqueles que conhecem cada *ser* real das coisas e que não são inferiores aos outros, quer em experiência, quer *em nenhuma outra parte da virtude*[694]?”

“Seria absurdo”, ele disse, “fazer recair nossa escolha em outros senão nos segundos, desde que não sejam deficientes nesses outros aspectos, pois esse próprio conhecimento detido com exclusividade por eles seria, talvez, a maior superioridade.”

“Então concordas que deveríamos explicar como é possível para a 485a mesma pessoa deter ambos os tipos de qualidades?”

“Com toda a certeza.”

“Bem, como dissemos no início desta discussão, deve-se começar por compreender a natureza dos filósofos; penso que, se chegarmos a um suficiente consenso sobre isso, concordaremos também que as mesmas pessoas são capazes de possuir ambas as qualidades e que somente eles deveriam governar os Estados.”

“Como assim?”

“Aceitemos como consenso que naturezas filosóficas sempre amam a espécie de conhecimento que para elas torna claro algum traço do *ser* b *que sempre é* e não perambula entre o *vir a ser* e a *cessação do ser*.”[695]

“Sim, aceitemo-lo como consenso.”

“E ademais,” eu disse, “concordemos que como os indivíduos amantes das honras e de inclinação erótica que descrevemos anteriormente, eles desejam a totalidade de tal conhecimento e não estão dispostos a renunciar a qualquer parte dele, seja grande ou pequena, mais valiosa ou menos valiosa.”

“O que dizes é certo.”

“Reflete a seguir se as pessoas a que estamos nos referindo têm c também de possuir isto em sua natureza.”

“Isto o quê?”

“Isenção de toda falsidade, recusa quanto a admitir o que é falso, abominá-lo e possuir o amor pela verdade.”

“Trata-se, por certo, de algo razoável.”

“Não apenas razoável, meu amigo, mas *absolutamente necessário*[696]. Afinal é necessário a alguém naturalmente inclinado para o sexo amar tudo que tem afinidade ou pertinência com o rapaz que ama.”

“Está certo.”

“E poderias descobrir qualquer coisa que tivesse maior afinidade com a *sabedoria*[697] do que a *verdade*[698]?”

“E como?”

d “Então é possível a uma mesma natureza ser amante da sabedoria (filósofo) e amante da falsidade?”

“De modo algum.”

“Assim, o real amante do conhecimento tem, acima de tudo, de se empenhar por toda forma de verdade desde a infância.”

“Inteiramente.”

“Mas por certo sabemos que quando os desejos de alguém apresentam forte propensão para uma coisa, experimentam devido a isso um certo enfraquecimento em relação a outras coisas – tal como uma corrente de rio desviada para um outro canal.”

“Certamente.”

“Assim, quando os desejos fluem para o conhecimento e tudo desse gênero, o interesse da pessoa, suponho, é pelos prazeres da própria alma em si e ela seria indiferente aos prazeres dos quais o corpo é o instrumento – *se for um genuíno filósofo e não um impostor*[699].”

e “Isso seria totalmente necessário.”

“Tal indivíduo é moderado e *de modo algum um amante*[700] *do dinheiro*. Cabe a outros levar a sério as coisas para as quais o dinheiro acompanhado dos grandes gastos é ativamente buscado, mas não a ele.”

“É isso mesmo.”

486a “E há também *o seguinte* a ser considerado quando avalias se uma natureza é filosófica ou não.”

“O quê?”

“Não deves passar por alto nenhum traço de servilismo ou vileza, pois a pequenez é completamente contrária a uma alma que se mantém empenhada na busca do que é íntegro e completo nas coisas divinas e nas humanas.”[701]

“Inteiramente verdadeiro.”

“E um intelecto habituado a pensamentos grandiosos e à especulação da totalidade do tempo e do ser considera a vida humana algo importante?”

“Impossível.”

b “Então não considera a morte como algo terrível?”

“Ele menos do que qualquer outra pessoa.”

“Então parece que uma natureza covarde e vil não participa da autêntica filosofia.”

“Acho que não.”

“E haveria como uma pessoa equilibrada, que não é amante do dinheiro, servil, impostora ou covarde se tornar *de relacionamento difícil*[702] ou injusta?”

“Não haveria.”

“Ademais, quando apuras se uma alma é filosófica ou não, observarás se é justa e branda desde a juventude ou *insociável*[703] e selvagem.”

“Certamente.”

c “E eis algo, penso, que não deixarás passar despercebido.”

“O quê?”

“Se *adquire conhecimento com facilidade ou dificuldade*.[704] Ou supões que alguém poderia gostar de uma tarefa quando lhe é penoso realizá-la e quando muito empenho resulta somente em pouco retorno?”

“Não, não poderia.”

“E se nada pudesse reter do aprendizado porque repleto de esquecimento poderia deixar de estar vazio de conhecimento?”

“E como poderia?”

“E não achas que se seu esforço é em vão não acabará inevitavelmente por odiar a si mesmo e essa ação?”

“É claro.”

“*Então uma alma esquecedora*[705] não deve ser incluída entre as d que são suficientemente filosóficas; procuremos sim a *que tem boa memória*[706].”

“Com toda a certeza.”

“E certamente diríamos que a falta de harmonia e elegância na natureza de um indivíduo o leva a uma carência de medida ou proporção.”

“Decerto que sim.”

“E crês que a verdade tem afinidade com o que é carente de medida ou proporção ou com o que é proporcional?”

“Com o que é proporcional.”

“Então, a somar-se com as outras coisas, procuremos alguém cujo intelecto seja naturalmente dotado de medida e graça e facilmente conduzido *à Forma de cada ser*[707].”

“Certamente.”

“Não julgas, ademais, que as qualidades que indicamos são compatíveis entre si e que cada uma é necessária a uma alma que precisa e ter uma suficiente e perfeita apreensão do *ser*?”

487a “Todas inteiramente necessárias”, ele disse.

“Haveria, então, alguma objeção que se pudesse fazer a uma ocupação ou costume que ninguém poderia adequadamente adotar, a menos que fosse por natureza bom de memória, de fácil aprendizado, capaz de pensamentos grandiosos, dotado de elegância ou graça, *amigo e parente da verdade*[708], da justiça, da coragem e da moderação?”

“Nem o próprio *Momo*[709]”, ele disse, “encontraria uma objeção para isso.”

“Nesse caso”, eu disse, “quando esses indivíduos houvessem atingido a perfeição produzida pela educação e a maturidade, confiarias o Estado a eles e exclusivamente a eles?”

Foi quando Adimanto se manifestou: “Ninguém seria capaz de refutar as coisas que disseste, Sócrates, mas toda vez que as declaras, b teus ouvintes se sentem da seguinte maneira: acham que porque são inexperientes no *fazer perguntas e dar respostas*[710] ficam a cada pergunta um pouco desnorteados devido à argumentação, e que quando esses ‘poucos’ são somados ao fim da discussão, seu *desnorteamento*[711] é grande, já que o oposto do que disseram no início se revela. Tal como jogadores inexperientes de damas acabam em armadilhas preparadas c pelos experientes e ficam impossibilitados de efetuar um [só] movimento, também eles caem em armadilhas no fim e nada têm a declarar nesse diferente jogo de damas que não é jogado com *peças*[712], mas com palavras. Contudo, a verdade não é afetada por tal resultado. Eu o digo com o olhar voltado para o caso em pauta, pois alguém poderia dizer agora que é incapaz de contestar-te à medida que fazes cada uma de tuas perguntas e, no entanto, na prática, vê que de todos aqueles que se ocupam da filosofia – não aqueles que têm com ela meramente um contato superficial quando jovens com o propósito de completar sua d educação para, então, a deixarem, mas os que continuam o seu estudo durante um período mais longo – a maior parte deles se torna *gente excêntrica*[713], para não dizer *completamente maldosa*[714], enquanto os que são considerados pessoas *maximamente boas*[715] se tornam inúteis ao Estado devido às ocupações que recomendas.”

Ao ouvi-lo, eu disse: “Pensas que estão errados ao dizer tal coisa?”

“Não sei,” ele disse, “mas me agradaria ouvir o que pensas.”

“Ouvirias que me parece que dizem a verdade.”

e “*Como então*”, *ele disse*, “*sustentar que é correto dizer que não cessarão os males em nossos Estados enquanto os filósofos – que admitimos ser inúteis – neles não governarem?*”[716]

“O que perguntas,” eu disse, “é uma pergunta que precisa ser respondida por meio de uma imagem.”

“E tu”, ele disse, “decerto não estás acostumado a se expressar por meio de *imagens*[717]!”

“Agora”, eu disse, por minha vez, “te divertes comigo depois de me levar a uma tal dificuldade na argumentação? Em todo caso, escuta 488a minha imagem de modo a veres ainda mais *com que tenacidade me prendo a imagens*[718]. O que as pessoas maximamente boas experimentam em relação ao Estado é tão duro que não há nenhuma outra experiência particular semelhante. Consequentemente, para descobrir uma imagem disso e uma defesa para elas, é preciso partir de muitas coisas, tal como pintores pintam *bodes-cervos*[719] e similares combinando os traços de várias coisas. Imagina, então, que algo do gênero acontece em muitos b navios ou em um navio. O piloto é maior e mais forte do que todos os demais a bordo, mas tem problema de audição, é um pouco míope e seu conhecimento de navegação está no mesmo nível de sua audição e sua visão. Os marinheiros disputam entre si *a pilotagem do navio*[720], cada um deles se julgando que deveria comandar, ainda que, jamais tendo aprendido a arte de navegar, não possa indicar seu mestre ou quando a aprendeu. Na verdade, eles afirmam que não é possível ensiná-la e se dispõem a despedaçar quem quer que diga que pode. Enquanto isso, c se mantêm aglomerados em torno do piloto, implorando-lhe e fazendo tudo que é possível para convencê-lo a transferir o timão para eles. Acontece de, às vezes, os que não conseguem convencê-lo, matarem os que conseguiram ou os lançarem ao mar e, em seguida, após terem intoxicado o *digno piloto*[721] com mandrágora, bebida, ou de alguma outra forma, assumem o comando do navio, consumindo em banquetes e bebedeira todas as provisões nele existentes e navegando da maneira que indivíduos dessa espécie estão inclinados a fazer. Ademais, d louvam e qualificam de ‘navegador’, ‘capitão’ e ‘mestre de estaleiro’[722] o homem que é sumamente hábil para ajudar a convencer ou constranger o piloto a transferir-lhes o comando; aqueles que não possuem essa habilidade são considerados inúteis. Falta-lhes a compreensão de que um verdadeiro capitão tem de estar atento às estações do ano, ao céu, às estrelas, aos ventos e a tudo que diz respeito à sua

arte, se realmente pretende ser o comandante de um navio. E não acreditam haver e qualquer arte que o capacitasse a determinar como deveria pilotar o navio, com ou sem o desejo dos outros que ele o faça ou não, ou em qualquer possibilidade de conhecer profundamente essa pretensa arte ou de praticá-la ao mesmo tempo que a arte da navegação. Não achas que, com tal situação a bordo, o verdadeiro capitão será classificado como um *contemplador das estrelas*[723], um tagarela e um inútil por aqueles 489a que navegam em navios comandados dessa forma?"

"Não há a menor dúvida," concordou Adimanto.

"Presumo não haver necessidade de examinar a analogia detalhadamente para perceber que os navios correspondem aos Estados e o verdadeiro capitão ao verdadeiro filósofo. Creio que entendes o que quero dizer."

"Sem dúvida eu o entendo."

"Então principia por comunicar essa imagem a todo aquele que se espanta porque filósofos não são objeto de honra nos Estados, e tenta b convencê-lo de que seria muito mais de espantar se eles o fossem."

"Eu o comunicarei."

"Em seguida lhe diz que o que afirma é verdadeiro, ou seja, que os maximamente bons entre os filósofos são inúteis para a maioria. Diz-lhe, porém, para não responsabilizar esses indivíduos nobres por isso, mas sim aqueles que deles não fazem uso. *Não condiz com a natureza que o capitão implore aos marinheiros para serem comandados por ele, nem que os sábios se dirijam à porta dos ricos: Quem engenhosamente* c *concebeu isso mentiu*.[724] O verdadeiramente natural é que a pessoa doente, rica ou pobre, necessita dirigir-se à porta do médico, e quem quer que precise ser comandado ou governado se dirija à porta daquele que é capaz de comandá-lo ou governá-lo; não compete ao comandante ou governante – se verdadeiramente útil – suplicar aos comandados ou governados que aceitem o seu comando. Diz a ele que não cometerá erro algum ao comparar os que governam os nossos Estados atualmente à espécie de marinheiros mencionada por nós e os chamados de *tagarelas contempladores inúteis das estrelas* aos verdadeiros capitães."

"Está totalmente certo."

"Portanto, não é fácil os costumes ou ocupações mais excelentes gozarem da alta estima de pessoas que, como nas circunstâncias indicadas, adotam os costumes ou ocupações opostos. Entretanto, a d *detração*[725] sumamente

maior e mais violenta assacada à filosofia provém daqueles que dizem dela se ocupar, aqueles que tinhas em mente quando afirmaste que o acusador da filosofia declara que a maioria de seus seguidores é completamente maldosa e os sumamente bons, inúteis. E eu reconheci que o que dizias era verdadeiro, não foi?"

"Sim."

"E não explicamos a razão da inutilidade de seus bons seguidores?"

"Sim. Realmente explicamos."

"Então, seria teu desejo a seguir discutirmos por que é inevitável ser a maioria deles maus e tentar demonstrar, se pudermos, que a e filosofia tampouco não pode ser responsabilizada por isso?"

"Com toda a certeza."

"Assim, iniciemos o que nos cabe dizer e ouvir lembrando do ponto em que descrevemos a natureza necessária a alguém que haverá de 490a ser um indivíduo nobre e bom. Em primeiro lugar, se é que lembras, era preciso ter como base a verdade e adotá-la sempre em tudo, caso contrário não passaria de um jactancioso impostor que não participaria em absoluto da verdadeira filosofia."

"De fato, foi o que foi dito."

"E não é esse ponto de vista completamente oposto às opiniões correntes sobre ele?"

"Certamente."

"Então, não estará na justa medida alegarmos em sua defesa que é da natureza do genuíno amante do conhecimento empenhar-se na busca do *ser* e não permanecer envolvido com a multiplicidade das b coisas particulares que a opinião tem como o *ser*? …que, à medida que avança, ele nem perde, nem diminui sua paixão até apreender a natureza de cada coisa em si mesma através da parte de sua alma que é apta a apreendê-la devido à sua afinidade com ela? …e que uma vez se aproximando *realmente do ser*[726] e tendo com ele se unido e havendo gerado o entendimento e a verdade, atinge o conhecimento e vive verdadeiramente, é nutrido e – nesse ponto mas não antes – encontra alívio das *dores do parto*[727]?"

"Essa é a mais razoável defesa."

"Bem, participará essa pessoa do amor à falsidade ou muito pelo contrário o abominará?"

c "Ela o abominará."

"*E sendo a verdade a condutora no caminho, não diríamos – eu o suponho – que um coro de males jamais pudesse seguir em seu séquito*."[728]

"E como poderia?"

"Mas sim um caráter sadio e justo que fosse seguido pela moderação."

"Está certo", ele disse.

"Qual a necessidade, então, de repetir desde o começo nossa evidência do inevitável ordenamento *do coro da natureza do filósofo*[729]? Lembras que a coragem, a magnificência, a facilidade para aprender d e a memória lhe são pertinentes. E então objetaste, dizendo que todos seriam obrigados a concordar com o que dizíamos, mas que se deixássemos de lado o argumento e olhássemos para as próprias pessoas que eram objeto do argumento, todos concluiriam que algumas delas eram inúteis, enquanto a maioria concentrava toda espécie de vício. Assim, examinamos o motivo para tal *detração*[730] e estamos agora às voltas de explicar por que a maioria delas é má, tendo sido por essa razão que novamente tomamos a natureza dos verdadeiros filósofos e definimos o que deve ela ser necessariamente."

e "É isso mesmo."

"É preciso então", eu disse, "examinar as formas de corrupção dessa natureza, como é destruída em muitos, enquanto um pequeno número [de indivíduos] – mesmo os que são classificados como inúteis em lugar de maus – escapa. Depois disso, teremos de nos deter nas 491a naturezas das almas que imitam a natureza do filósofo e se devotam ao seu modo de vida, de sorte a compreender que tipo de pessoas são essas que, adotando um modo de vida de que não são dignas e que excede suas faculdades devido às muitas dissonâncias e desarmonias de sua conduta, dão à filosofia a reputação que dizes ter ela com todos em todos os lugares."

"E quais as formas que assume sua corrupção?"

"Tentarei", eu disse, "indicá-las para ti, se o puder. Suponho que todos concordariam que uma natureza como a que há pouco destinamos a alguém que se tornasse um perfeito filósofo é raro surgir b naturalmente entre os seres humanos e encontrada em poucos. Ou não pensas assim?"

"Estou convicto disso."

"Considera, pois, quantas e quão importantes são as formas pelas quais esses poucos podem ser corrompidos."

"Quais são elas?"

"O que te causará maior espanto quando o ouvires é que cada um dos

dons que louvamos nessa natureza tende a corromper a alma que o encerra e a desviá-la da filosofia. Refiro-me à coragem, à moderação e a todo o elenco que mencionamos."

"Isso", ele disse, "realmente soa estranho."

c "Ademais," eu disse, "tudo aquilo que se diz serem *bens*[731] também a corrompe e a desvia, a saber, *beleza, riqueza, força corporal, parentes poderosos no Estado e tudo que tem afinidade com isso*[732]. Entendes o que quero dizer?"

"Entendo e gostaria de ouvir uma exposição mais precisa a respeito."

"Se apreenderes corretamente o significado geral do que estou dizendo, ficará claro para ti e o que eu disse antes não parecerá tão estranho."

"E como me exortas a agir?"

d "Sabemos que quanto mais vigorosa for uma semente, uma planta em desenvolvimento ou um animal, mais será deficiente naquilo que lhe é próprio se privado de alimento, da estação ou do ambiente que lhe são apropriados. *Com efeito, o mal se opõe mais ao bem do que ao que é não-bem.*"[733]

"É claro."

"Então, suponho, é razoável afirmar que a melhor natureza se sai pior quando inadequadamente nutrida do que uma natureza inferior."

"É."

e "E então não diremos também acerca de almas, Adimanto, que as dotadas das melhores naturezas se tornam más quando recebem uma *má educação*[734]? Ou pensas que *as grandes injustiças e a pura maldade*[735] brotam de uma natureza inferior e não de uma vigorosa quando esta foi corrompida por sua educação? Ou que uma natureza fraca será um dia a causa quer de um grande bem, quer de um grande mal?"

"Não. Admito que tens razão."

"Ora, acho que a natureza do filósofo tal como a definimos se 492a desenvolverá necessariamente no sentido de atingir toda a virtude se receber o ensino apropriado; mas se for semeada, plantada e crescer num ambiente inadequado, o resultado será completamente oposto, *a não ser na eventualidade de algum deus vir em seu socorro*[736]. Ou te enquadras na opinião geral da maioria segundo a qual certos jovens são corrompidos pelos sofistas, que há certos sofistas que, exercendo significativa influência sobre os jovens, os corrompem *através de aulas particulares*[737]? Não serão, ao

contrário, os próprios indivíduos que afirmam isso os maiores sofistas, visto que *ministram a mais completa* b *educação*[738] e moldam segundo seus próprios desejos jovens e velhos, homens e mulheres?”

“Quando fazem tal coisa?”

“Quando *a maioria*[739] reúne-se em assembleias, tribunais, teatros, acampamentos de exércitos ou em alguma outra aglomeração pública da multidão, e contesta em altas vozes e de maneira excessiva algumas das coisas que são ditas ou feitas e aprovam outras da mesma forma, c gritando e batendo palmas, de sorte que as próprias rochas e as vizinhanças ecoam o estrondo de suas censuras ou louvores e o redobram. Em tais circunstâncias qual é o efeito – como dizem – sobre o coração do jovem? Qual o ensino particular que conseguiria resistir e não ser varrido por esse tipo de censura ou louvor e ser levado pela torrente para onde esta se dirigisse, de maneira que o jovem dirá que as mesmas coisas são *belas ou disformes*[740] como a multidão o faz, seguirá o mesmo gênero de vida desta e se tornará como ela?”

d “Isso é”, ele disse, “francamente compulsório, Sócrates.”

“E não mencionamos a maior de todas as compulsões.”

“E qual é ela?”

“É o que esses educadores e sofistas impõem por meio de suas ações se suas palavras não surtem efeito. Ou não sabes que eles castigam os que não se deixam persuadir com a *perda dos direitos civis, multas ou a morte*[741]?”

“Eles positivamente o fazem.”

“Qual o outro sofista, então, ou qual a instrução particular na tua opinião que prevalecerá opondo-se a essas?”

e “Suponho que nenhuma.”

“Efetivamente nenhuma, e seria extremamente tolo até mesmo tentar fazer-lhes oposição, pois não existe, nem existiu, nem jamais existirá alguém possuidor de um caráter diferente a ponto de ter sido educado para a virtude a despeito da educação contrária que recebeu… quero dizer, um caráter *humano*[742], meu amigo, visto que o *divino*[743] – segundo o adágio – é uma exceção da regra. Podes ter certeza de que se alguém é poupado e se sai bem nas atuais condições de governo, terá sido 493a poupado – poderias afirmá-lo sem errar – graças ao aquinhoamento de um deus.”

“Nem eu”, ele disse, “sou de outra opinião.”

“Se assim é, também irás concordar com isto.”

“O quê?”

“Cada um desses professores particulares remunerados chamados de sofistas e considerados rivais na arte ensina tão só as opiniões da maioria por ocasião de suas reuniões. E ele as classifica como sabedoria. É como se alguém estivesse adquirindo conhecimento das disposições e apetites *de um animal enorme e forte*[744] que tivesse sob b seus cuidados, como dele se aproximar e tocá-lo, quando e por meio do que ele se torna maximamente hostil ou manso, quais sons são por ele emitidos numa condição ou outra, e quais sons o acalmam ou enraivecem. E tendo se instruído através do zelo dispensado ao animal durante um certo tempo, essa pessoa chama essa destreza de sabedoria, colige suas informações como se fosse uma arte e principia a ensiná-la, na verdade, não sabendo qual dessas opiniões e desejos é nobre ou vil, c boa ou má, justa ou injusta, limitando-se a aplicar todos esses termos de acordo com os *julgamentos do grande animal*[745], classificando o que esse aprecia de bom e o que o enraivece de mau, sem nenhum outro critério de uso desses termos. E qualifica de justo e nobre o que é necessário porque não percebeu e está impossibilitado de mostrar aos outros quão grande realmente é a diferença entre o que é necessário e o que é bom. Não acharias, por Zeus, estranho um tal educador?”

“Acharia realmente.”

“E supões ser tal pessoa em algo diferente daquela que acredita ser sabedoria a compreensão das disposições de humor e prazeres de d uma maioria heterogênea que é reunida, quer se refiram à pintura, à música ou, que seja, à política? Se alguém se aproxima da maioria a fim de mostrar sua *poesia ou algum outro produto de sua arte ou um serviço ao Estado*[746] e concede à multidão um domínio sobre ele que ultrapassa o inevitável, estará submetido à *chamada necessidade de Diomedes*,[747] na qual se é compelido a realizar o tipo de coisa que agrada à multidão. Mas que aquilo que a multidão aprecia é realmente bom e nobre, já ouviste algum dia um argumento a respeito disso que não fosse simplesmente ridículo?”

e “Não”, ele disse, “e suponho que jamais o ouvirei.”

“Tendo tudo isso em mente, relembra a seguinte questão: a maioria é capaz de alguma forma de tolerar ou crer na realidade do *belo em* 494a *si*[748] em contraposição à *multiplicidade das coisas belas*[749], ou é capaz de crer em algo concebido em sua essência em contraposição à multiplicidade das coisas particulares?”

“De modo algum.”

“Conclui-se então”, eu disse, “que a multidão é incapaz de filosofar.”[750]

“Incapaz[751].”

“Consequentemente é inevitável que reprovem aqueles que filosofam?”

“Inevitável.”

“O que será igualmente imitado pelos indivíduos que se associam à maioria ou multidão na tentativa de agradá-la.”

“Obviamente.”

“Tudo isso considerado, vês alguma salvação para alguém que seja naturalmente filósofo na sua correta e perseverante dedicação à filosofia até o fim? Pondera sobre isso com base no que afirmamos b anteriormente. Assentimos que facilidade no aprendizado, uma boa memória, coragem e magnanimidade pertencem à natureza do filósofo.”

“Sim.”

“Então não será um tal indivíduo, enquanto criança entre crianças, o primeiro em tudo especialmente se a natureza de seu corpo se casar com aquela de sua alma?”

“E como poderia ele não conseguir tal coisa?”

“Então suponho que, à medida que se tornar mais velho, seus parentes e seus concidadãos desejarão empregá-lo relativamente aos seus próprios negócios.”

“É claro.”

“Consequentemente, penso que eles o cercarão com seus pedidos e c honras, antecipando com adulação o poder que será dele.”

“Bem… isso é, ao menos, o que ocorre geralmente.”

“Qual pensas que será a atitude de um tal indivíduo [jovem] em tais circunstâncias, particularmente se for, eventualmente, de uma grande cidade, na qual é rico, bem-nascido, atraente e de elevada estatura? Não se encherá ele de uma *expectativa inatingível*[752], julgando-se capaz de administrar não só os negócios dos gregos, como também os dos d bárbaros, levando-o a exaltar-se até a arrogância, acabando por tomar-se de um orgulho vazio e destituído de senso?”

“Este será certamente o seu comportamento.”

“E se alguém se aproximar de um indivíduo em tal condição e lhe disser gentilmente a verdade, que lhe falta entendimento, que ele o necessita, e que não há outro meio de adquiri-lo a não ser trabalhando como um escravo para conquistá-lo, achas que será fácil para ele dispor-se a ouvir encontrando-se em meio a tantos males?”

“Longe disso.”

“E mesmo que um jovem dessa espécie tenha alguma percepção e seja conduzido e atraído para a filosofia devido a sua nobre natureza e e sua afinidade com o discurso racional, que comportamento pensas que terão as pessoas que acreditam que o estão perdendo para o uso que tinham reservado a ele e a sua associação? Haverá algo que deixarão de dizer ou fazer a ele visando impedir que seja persuadido? Ou algo que não dirão ou farão objetivando incapacitar quem pretenda tentar persuadi-lo, *seja conspirando privadamente, seja o levando a um tribunal num processo público*[753]?”

495a “Isso”, ele disse, “será inevitável.”

“Então haverá alguma possibilidade de tal pessoa envolver-se com a filosofia?”

“Absolutamente nenhuma.”

“Vês, assim,” eu disse, “que não estávamos errados ao afirmar que quando alguém, dotado da natureza do filósofo, é mal educado, os próprios atributos de sua natureza somados aos outros assim chamados bens, tais como a riqueza e as demais vantagens similares, são eles próprios de uma certa forma a causa de seu afastamento do gênero de vida filosófico.”

“Realmente vejo, e o que afirmamos estava correto.”

“Esses são, admirável amigo, os muitos modos nos quais a melhor natureza, já suficientemente rara, como dissemos, é destruí-b da e corrompida, de forma a romper com o melhor gênero de vida. E é entre esses homens que encontramos os causadores dos maiores males aos Estados e indivíduos, e também – se acontecer de serem carregados pela corrente para aquele caminho – do maior bem, pois *uma natureza tacanha jamais produz algo grande, quer a um indivíduo, quer a um Estado*.[754]”

“Há nisso muita verdade.”

“Quando esses homens, aos quais a filosofia se ajusta c maximamente, dela se afastam, a deixando só e incompleta, eles próprios vivem vidas inadequadas e falsas. É quando outros, que são indignos dela, a ela se dirigem e a desgraçam como a um órfão privado da proteção dos que lhe são aparentados. Eis aí os responsáveis pelas censuras que dizes são lançadas à filosofia pelos seus detratores, ou seja, de que alguns que com ela se unem são uns imprestáveis, enquanto a maioria merece sofrer muitos males.”

“Sim, isso é realmente o que dizem.”

“E é algo razoável declarar,” eu disse, “que *outros pequenos seres*

humanos[755], os que são sumamente habilidosos em suas artes menores, constatando que essa ocupação, a qual está repleta de belos nomes e d ornamentos, não é preenchida, saltam alegremente dessas artes menores para a filosofia, como aqueles que, tendo escapado da prisão, se refugiam secretamente num templo. Mesmo considerando seu atual estado precário, a filosofia permanece detentora de elevado prestígio se comparada com essas outras artes, de sorte que muitos indivíduos naturalmente inaptos a têm como meta e aspiração, ainda que suas almas e estejam paralisadas e corrompidas *devido às atividades vulgares*[756], tal como seus corpos estão desfigurados por ação de suas artes e ofícios. Não é isso inevitável?"

"Decerto que sim."

"Não achas que alguém dessa espécie se parece exatamente a um *pequeno latoeiro calvo*[757] que, por haver ganho algum dinheiro e ter acabado de ser libertado da prisão, tomou um banho, envergou um novo manto, vestiu-se *como um noivo*[758] e está na iminência de desposar a filha de seu senhor porque esta está pobre e só?"

496a "Não há diferença entre eles."

"E qual tipo de filhos esses pais produzirão? Não serão ilegítimos e vis?"

"Inevitavelmente."

"E o que dizer de quando homens indignos da educação se aproxi-mam da filosofia e indignamente se unem a ela? Que tipos de pensamentos e opiniões diríamos que geram? Não produzirão realmente aquilo que com propriedade é chamado de sofismas, aquilo que carece inteiramente de autenticidade ou que não merece ser classificado de verdadeiro saber?"

"Isso", ele disse, "está absolutamente certo."

"Então, Adimanto, resta apenas um *reduzidíssimo*[759] grupo que se une e que se dedica à filosofia de um modo digno dela. Alguém bem nascido e de boa educação, por exemplo, oprimido pelo exílio, que b permanece com a filosofia em consonância com sua natureza, pois falta quem o corrompa, ou uma grande alma habitando uma pequena cidade, que despreza os negócios locais. Uns pouquíssimos poderiam ser atraídos à filosofia de outras artes que eles com justiça desprezam por conta da afinidade natural. E *o freio de nosso amigo Teages*[760] poderia atuar como impedimento; com efeito, Teages reúne todas as c demais condições para afastar-se da filosofia, mas sua condição física enfermiça, mantendo-o fora da política, o retém. O meu próprio caso mal vale a pena ser mencionado, a saber, o *signo divino*,[761] já que não

ocorreu a ninguém antes de mim ou somente a pouquíssimos. Os membros deste pequeno grupo provaram quão doce e abençoada é a *posse*[762] da filosofia e também perceberam suficientemente *a loucura*[763] da multidão e compreenderam que geralmente ninguém age com senso nos negócios públicos e que nenhum aliado existe com o d qual poderiam caminhar em socorro da justiça e se safarem do aniquilamento, que – em lugar disso – pereceriam antes que pudessem beneficiar seu Estado ou seus amigos, inúteis tanto para si mesmos quanto para os outros, tal como um homem que tombasse entre animais selvagens, não desejoso de juntar-se a eles para a perpetração da injustiça, nem suficientemente forte para se opor sozinho à selvageria geral. Tudo isso considerado, eles vivem uma existência tranquila e se atêm às suas ocupações. E, assim como alguém que encontra refúgio sob uma pequena muralha contra uma tempestade de poeira ou de granizo impulsionada pelo vento, o filósofo, tendo diante de si os outros completamente sem lei, se satisfaz se puder, de algum modo, conduzir sua vida presente livre da injustiça e dos atos ímpios e dela e partir com boas esperanças, em uma condição favorável e contente."

497a "Bem," ele disse, "não é pouca coisa a ser realizada por ele antes de partir."

"Mas também não é a maior, visto que não teve a sorte de viver sob uma forma de governo a ele ajustada. Num tal Estado seu próprio desenvolvimento seria mais completo e ele preservaria a comunidade como a si mesmo. Parece-me que discutimos acertadamente as razões por que é a filosofia caluniada e injusto o seu caluniador, a menos que tenhas algo a acrescentar."

"Nada tenho a acrescentar em relação a esse ponto. Mas qual das nossas presentes formas de governo achas que se ajusta à filosofia?"

b "Nenhuma delas," eu disse, "o que é precisamente a minha queixa. Nenhuma das atuais formas de governo do Estado é digna da natureza do filósofo, o que acarreta a perversão e a alteração dessa natureza, pois tal como é provável que uma semente semeada em solo estranho venha a ser dominada pelas espécies nativas e murche, a natureza do filósofo não c consegue preservar seu tipo e se degenera em um tipo estranho. Mas se fosse para descobrir *a melhor forma de governo*[764], como é ela mesma a melhor, ficaria claro ser ela realmente divina e que as outras naturezas e gêneros de vida são humanos. Obviamente vais perguntar na sequência qual é essa melhor forma de governo."

“Estás”, ele disse, “equivocado quanto a isso. Não ia perguntá-lo, mas se era a forma de governo que descrevemos ao estabelecermos nosso Estado ou uma outra.”

“No que toca a outros aspectos,” eu disse, “é essa. Mas mencionamos então que é preciso haver sempre alguém no Estado que disponha da mesma teoria da forma de governo que te guiou, o legislador, d quando produziste as leis.”

“Efetivamente nós o mencionamos.”

“Sim, porém não o explicamos suficientemente por medo daquilo que tuas objeções haviam deixado claro, a saber, que sua demonstração seria longa e difícil. *E, com efeito, o que resta a ser exposto não é, de modo algum, fácil*.”[765]

“E o que é?”

“*A maneira como um Estado pode se ocupar de filosofia sem ser destruído, pois todas as grandes coisas são instáveis e, como dizem, as coisas nobres são realmente difíceis*.”[766]

e “Contudo, com o fito de completar nossa exposição teremos de deixar isso claro.”

“Se impedidos de fazê-lo, não será por falta de vontade, mas por falta de capacidade. Ao menos, testemunharás a envergadura de minha vontade, pois observa novamente com que entusiasmo e temeridade estou pronto para afirmar que a maneira pela qual um Estado deve adotar o gênero de vida do filósofo é o oposto daquilo que é feito agora.”

“Como?”

“Atualmente, os que estudam filosofia o fazem como *jovens*[767] *saídos da infância*[768] e que têm ainda de assumir a *administração* 498a *doméstica*[769] e empreender o ganho de dinheiro. Quando, porém, alcançam a parte mais difícil, quero dizer, a parte que tem a ver com o discurso racional, eles a abandonam e são tidos como plenamente versados em filosofia. Mais tarde em suas vidas pensam ter se saído bem se predispostos a compor a audiência convidada de outros que realizam discussões filosóficas, pois são da opinião de que deveriam realizá-las apenas como uma atividade secundária. E, salvo por algumas poucas b exceções, quando atingem a velhice, seu entusiasmo está arrefecido de maneira mais cabal do que o *sol de Heráclito*[770], que não é jamais reacendido.”

“E o que deveriam fazer?”

“Exatamente o contrário. Enquanto jovens e crianças, deveriam ocupar-se de uma educação e filosofia que a eles se ajustassem e cuidar de seus corpos enquanto desenvolvem a masculinidade, com isso adquirindo um suporte para a filosofia. À medida que envelhecem e a alma principia a alcançar sua maturidade, deveriam aumentar seus exercícios. A seguir, com o declínio da força física e afastados da política e do serviço militar, deveriam *pastorear livremente*[771], e nada c mais fazer salvo incidentalmente… senão filosofar; refiro-me aos que se dispõem a viver felizes e, no seu desenlace, agregar um destino apropriado, naquele outro mundo, à vida que viveram.”

“Pareces discursar com genuíno ardor, Sócrates”, ele disse. “Mas penso que a maioria de teus ouvintes, a começar por Trasímaco, se oporá a ti com ardor ainda maior e absolutamente não convencidos.”

“Não cries um desentendimento entre eu e Trasímaco, que d acabamos de selar uma amizade… e sequer éramos inimigos antes. Não esmoreceremos até que tenhamos ou o convencido e aos outros, ou, de uma forma ou outra, realizado alguma coisa que os beneficie quando, renascidos, para uma nova vida se defrontarem com essa discussão novamente.”[772]

“Teu discurso contempla um curto tempo!”

“Nada comparado à *eternidade*[773]. Entretanto, não é de se surpreender que a maioria das pessoas não se convençam do que dizemos, pois jamais viram algo que se enquadre naquilo de que falamos aqui, e as palavras e frases desse gênero que elas têm ouvido são usualmente e calculadas e artificiais e não, como ocorreu agora, produto da espontaneidade e do acidente, isto é, nunca viram um homem que, ele próprio, 499a harmonizado com a virtude, a essa fosse assimilado o máximo possível e governasse num Estado de idêntica qualidade. Ou pensas que viram?”

“De modo algum.”

“Tampouco, meu caro, têm ouvido suficientemente argumentos belos, bons e independentes empenhados exclusivamente na investigação da verdade a todo custo a favor do conhecimento, mas distanciados das sutilezas e controvérsias que tanto nos tribunais como nas reuniões privadas a nada almejam senão *a opinião e a disputa*[774].”

“Decerto não têm ouvido.”

“Foi devido a isso, e o prevendo, que receamos. Todavia, a b verdade nos obrigou a afirmar que nenhum Estado, nenhuma forma de governo, nem nenhum homem jamais se tornarão perfeitos até que *ou* alguma eventualidade

force esses poucos filósofos não corrompidos, atualmente classificados como inúteis a se encarregarem do Estado – *queiram-no ou não*[775] – e force o Estado a obedecê-los, *ou* até que *com base em alguma inspiração divina*[776] os atuais governantes ou reis ou seus filhos sejam possuídos por uma *autêntica paixão*[777] pela c verdadeira filosofia. Ora, não é possível com razão sustentar, a meu ver, que uma ou outra dessas coisas, ou ambas, sejam irrealizáveis, único caso no qual poderíamos ser com justiça ridicularizados por falar como vãos sonhadores. Não é assim?"

"É."

"Então, se num passado infinitamente remoto os que se destacavam na filosofia foram constrangidos a se encarregarem de um Estado ou se isso agora ocorre em alguma *região estrangeira*[778] muito além *de* d *nosso horizonte*[779], ou ocorrerá mais tarde, estamos prontos a sustentar o argumento de que, em qualquer época que essa musa controlar um Estado, a forma de governo ou Constituição que descrevemos também a acompanhará nessa época, seja pretérita, presente ou futura. Não é algo impossível de acontecer e não estamos nos referindo a impossibilidades. Mas igualmente admitimos que é algo difícil de acontecer."

"É essa", ele disse, "a minha opinião."

"Mas a maioria", eu disse, "não pensa como tu… É isso que estás prestes a dizer?"

"Provavelmente."

"Meu caro, não deverias acusar tão radicalmente a maioria, pois indubitavelmente passará a uma opinião diversa se, em lugar de ceder e ao teu espírito de vencedor inflexível, a acalmares e tentares afastar sua *aversão*[780] ao amor do saber, indicando o que entendes por filósofos e 500a definindo sua natureza e atividade, como acabamos de fazer, de modo que possa compreender que não te referes aos mesmos indivíduos que ela. Ou, mesmo que realmente os considere assim, irias ainda negar que a maioria mudará de opinião e responderá diferentemente? Ou pensas que todo aquele que é benevolente e brando é hostil com alguém que não é nem hostil, nem malévolo? Anteciparei tua resposta dizendo que poucas pessoas apresentariam tal comportamento hostil e não o grosso da humanidade."

"Com o que, estejas certo, concordo."

b "Então não concordas também que os responsáveis pela hostilidade que a maioria exibe contra a filosofia são esses intrusos que a ela não dizem

respeito, e que irromperam como uma caterva de libertinos, que lançam abusos entre si, dispõem-se a querelas e sempre discutem sobre seres humanos *maldosamente*[781], de uma forma que não cabe de modo algum à filosofia?”

“Realmente, de modo algum.”

“Ninguém, Adimanto, cujo pensamento realmente se detém *nas coisas que são*[782], dispõe de ócio para voltar seus olhos para assuntos humanos triviais ou para alimentar de inveja e animosidade no conflito com as pessoas. Em lugar disso, ao se deter e estudar coisas ordenadas c e imutáveis, que nem cometem injustiça mútua, nem a sofrem, estando todas numa ordem ditada pela razão, empenha-se em imitá-las e tenta moldar-se segundo elas o máximo possível. Ou pensas que se pode associar-se a coisas que se admira sem imitá-las?”

“É impossível.”

“Então o filósofo, ao associar-se com o que é divino e ordenado d torna-se ele mesmo tão ordenado e divino quanto é possível a um ser humano, apesar das muitas *acusações*[783] em toda parte.”

“Com toda a certeza.”

“E se, então, acontecer de ser ele compelido a imprimir a sua *visão*[784] no *caráter das pessoas*[785], seja no indivíduo isolado, no âmbito coletivo e público, ao invés de apenas moldar o seu próprio, achas que ele se revelará um sofrível artífice da moderação, da justiça e de todas as formas de *virtude popular*?”[786]

“De modo algum.”

“Mas se a maioria perceber que o que estamos dizendo é verdadeiro, continuará hostil com os filósofos ou desconfiará de nós ao e afirmarmos que o Estado jamais encontrará a felicidade enquanto seu delineamento não for traçado por pintores que se serviram do *modelo divino*[787]?”

“Não será hostil”, ele disse, “se realmente percebê-lo. Mas que tipo 501a de traçado queres dizer?”

“Eles tratariam o Estado”, eu disse, “e o caráter dos indivíduos humanos como uma *lousa*[788], mas começariam por apagá-la completamente, algo de maneira alguma fácil de ser feito. E deves saber que esta é a diferença capital entre eles e outros, ou seja, o fato de se recusarem a tomar em suas mãos um indivíduo, ou um Estado, ou redigir leis, a menos que recebam antes uma ardósia limpa, ou possam eles mesmos a apagarem.”

“E estariam certos nessa postura.”

“Então não achas que a próxima coisa que fariam seria esboçar o perfil da forma de governo?”

“Sem dúvida.”

b “E suponho que, à medida que trabalhassem nesse sentido, olhariam frequentemente, por um lado, em toda direção, observando as naturezas do justo, do belo ou nobre, do moderado e de tudo que lhe é semelhante, e, por outro, para aquilo que tentam introduzir na humanidade, misturando e combinando os diversos gêneros de vida, até fixarem *a semelhança de um homem*[789] baseado naquilo que Homero também qualificava de *forma e semelhança de um deus*[790] quando surgia entre os seres humanos.”

“Certo.”

“E eles apagariam uma coisa, eu suponho, desenhando em seguida uma outra até que construíssem caracteres para os seres humanos que c fossem amados o máximo possível pelos deuses.”

“De qualquer forma,” ele disse, “o resultado seria o mais excelente dos desenhos.”

“Então,” eu disse, “será tudo isso persuasivo para aqueles que disseste se antecipavam para nos atacar? Que o indivíduo objeto de nosso louvor é *um pintor de formas de governo*[791]? Tomaram-se de indignação quando confiamos o Estado a ele… estarão mais tranquilos agora que ouviram o que estamos a dizer?”

“Ficarão muito mais tranquilos se revelarem alguma moderação.”

d “E como poderiam contestá-lo? *Irão negar que os filósofos são amantes do ser e da verdade*?”[792]

“Isso seria absurdo.”

“Ou que a natureza deles, como a descrevemos, é aparentada com o melhor?”

“Tampouco poderiam negar isso.”

“Ou que uma tal natureza, se fiel às suas próprias ocupações, não será tão completamente boa e filosófica quanto qualquer outra? Ou que os indivíduos que excluímos o são mais?”

e “Certamente não.”

“E assim continuarão a se mostrar enraivecidos ao afirmarmos que enquanto *a classe dos filósofos*[793] não assumir o controle do Estado, não cessará o mal nem para o Estado nem para os cidadãos, e *nem a forma de*

governo que imaginamos mediante palavras será posta em prática?”[794]

“Talvez se mostrem menos enraivecidos.”

“Então, se concordares, não digamos que eles ficarão apenas menos enraivecidos, mas que estarão completamente abrandados e 502a convencidos, de sorte que, por pura vergonha, se não por outro motivo, estarão dispostos a nos dar seu assentimento.”

“Da minha parte, concordo.”

“Vamos, portanto, supor que foram convencidos a favor desse ponto de vista. Haverá alguém que questione a possibilidade de os filhos de reis ou de governantes nascerem com *as naturezas dos filósofos*[795]?”

“Ninguém o faria.”

“Poderia alguém sustentar que, uma vez tais descendentes nascidos, serão inevitavelmente corrompidos? Nós mesmos reconhecemos que é para eles difícil preservar a integridade, mas poderia alguém b sustentar que em todo o decorrer do tempo nem sequer um deles pudesse preservá-la?”

“E como poderia?”

“Mas por certo bastaria um tal indivíduo para levar à concretização tudo aquilo que agora parece tão incrível, se ele dispusesse de um Estado que o obedecesse.”

“Bastaria um.”

“Com efeito, se um governante estabelecesse as leis e gêneros de vida que descrevemos, decerto não seria impossível que os cidadãos quisessem dar-lhes aplicação.”

“Em absoluto.”

“E seria espantoso ou impossível que outros convergissem para a mesma opinião que temos?”

c “Suponho que não.”

“Mas penso que nossa discussão anterior foi suficiente para mostrar a maior excelência dessas disposições, sob a condição de serem possíveis.”

“Realmente foi suficiente.”

“E, portanto, pelo que parece, podemos agora concluir pela maior excelência dessa legislação sob a condição de ser possível a sua realização, e que embora seja difícil a sua realização, não é impossível.”

“Com efeito,” ele disse, “é essa a conclusão.”

“E agora que essa dificuldade foi superada, é necessário nos d ocuparmos do que restou, a saber, como *os preservadores*[796] da forma de governo

passarão a existir no Estado, e quais estudos e gêneros devida produzirão o seu aparecimento e em quais idades assumirão cada um deles.”

“Efetivamente é do que devemos nos ocupar.”

“Não foi muito ladino de minha parte”, eu disse, “omitir anteriormente as dificuldades referentes *à aquisição de esposas*[797] *e procriação de crianças e à instituição de governantes*[798] precisamente porque eu e estava ciente de que a verdade plena atrairia reprovação e seria de difícil concretização, pois agora me vejo não menos obrigado a examinar essas matérias. O assunto das mulheres e crianças foi objeto da devida discussão, mas o dos governantes tem de ser retomado do ponto de partida. Dissemos, se o lembras, que eles devem se manifestar como *amantes do Estado*[799] ao serem testados através dos prazeres e das 503a dores e que devem também manifestar firmeza nessa convicção por meio de labores, medos e toda a gama de adversidades. Quem fosse incapaz da fazê-lo era para ser rejeitado, enquanto aquele que passasse incólume pelo teste – *como ouro experimentado ao fogo*[800] – era para ser instituído como governante e receber recompensas tanto durante a vida quanto após a morte. Isso era mais ou menos o que declarávamos ao mesmo tempo que nosso argumento, receoso de suscitar a b discussão que agora empreendemos, *se esgueirava furtivamente e velava seu rosto*.[801]”

“O teor do que dizes é inteiramente verdadeiro e disso eu me lembro.”

“Hesitamos, meu amigo, em dizer o que ousamos agora dizer. Assim, ousemos agora também dizer que os destinados a ser os nossos guardiões mais rigorosos têm de ser filósofos.”

“Consideremo-lo dito.”

“Então deves compreender que serão provavelmente poucos, pois é forçoso que detenham a natureza que descrevemos, e os elementos que os integram na maioria das vezes se desenvolvem separadamente, sendo raramente encontrados na mesma pessoa.”

c “O que queres dizer?”

“Sabes que facilidade no aprendizado, boa memória, vivacidade de espírito, perspicácia, paixão juvenil e magnificência, e todas as qualidades que as acompanham, raramente se prestam a desenvolver-se em combinação num intelecto disposto para uma vida ordenada, tranquila e inteiramente estável, pois os indivíduos que possuem os primeiros desses atributos são impulsionados por sua vivacidade de espírito para onde o acaso os conduzir, sendo totalmente destituídos de estabilidade.”

“Dizes a verdade.”

“Por outro lado, *os estáveis*[802], pouco volúveis, que não se d amedrontam facilmente em batalha, e os quais são mais úteis por serem mais confiáveis, exibem uma conduta idêntica quando se trata de aprenderem. É difícil despertá-los para o estudo, aprendem com dificuldade, como se entorpecidos, e se mostram marcantemente sonolentos e a bocejar toda vez que precisam se esforçar para aprender.”

“É o que é.”

“E, no entanto, dizemos que um indivíduo necessita contar com uma boa e generosa parcela de ambos os temperamentos combinados, caso contrário não estará apto a receber a mais rigorosa educação, honras, ou governar.”

“O que dizes é acertado.”

“Concluis, então, pela raridade de tais indivíduos?”

“E como não fazê-lo?”

e “O que leva à necessidade de testá-los por meio dos esforços, medos e prazeres por nós citados antes. Entretanto, terão de ser também exercitados em muitos outros estudos, que omitimos, mas devem ser agora mencionados com o fito de apurar se toleram os estudos mais 504a importantes e difíceis ou se recuam perante eles como os que se esquivam de *outras*[803] provas.”

“Revela-se apropriado”, ele disse, “proceder a esse tipo de exame, mas o que tens em mente ao dizer *estudos mais importantes*[804]?”

“Suponho que lembras que quando distinguimos três elementos na alma definimos o que são a justiça, a moderação, a coragem e a sabedoria.”

“Se não o lembrasse, sequer seria justo ouvir o resto.”

“E quanto ao que precedeu a isso?”

“E o que foi?”

b “Dissemos, creio, que visando a obter o melhor discernimento possível desses tópicos precisaríamos enveredar por um caminho mais longo, que esclareceria a todo aquele que por ele enveredasse, mas que era possível apresentar evidências de que são do mesmo nível do argumento anterior. E declaraste ser isso *suficiente*[805], embora me parecesse que faltou precisão a nossa discussão naquele momento. Mas compete a ti decidir se foi ou não suficiente.”

“Bem,” ele disse, “a mim pareceu suficiente numa justa medida e o mesmo, aparentemente, aos demais.”

c “O problema, meu amigo, é que uma *medida*[806] no tocante a tais coisas

que no grau mais ínfimo carece de realidade não representa medida alguma, pois o incompleto não constitui medida de qualquer coisa, ainda que as pessoas, por vezes, pensem que uma abordagem incompleta é, não obstante isso, adequada, dispensando uma investigação adicional.”

“Admito que a preguiça leva muitas pessoas a sentirem isso.”

“E me parece o tipo de sentimento que um guardião de um Estado e de suas leis poderia evitar, ao máximo, alimentar.”

“É provável”, ele disse.

“Ora, a ele será necessário, meu amigo, enveredar pelo caminho mais longo, reunindo tanto empenho para aprender quanto na prática da ginástica, pois se assim não for – como dizíamos – ele jamais d atingirá a meta *do mais importante*[807] dos estudos e aquilo que é para ele o que mais lhe diz respeito.”

“E não são aquelas virtudes o mais importante?” ele indagou, “há alguma coisa ainda mais importante do que a justiça e as demais virtudes que foram objeto de nossa discussão?”

“Não só há algo *mais importante*[808] como até no que toca às próprias virtudes, não basta nos limitarmos a um mero delineamento, como fizemos agora, nos omitindo do exame mais completo. Não é ridículo despender o máximo esforço para obter a máxima precisão e clareza em torno de assuntos de pouca monta e não examinar as coisas e mais importantes, que são merecedoras da maior precisão?”

“Decerto que é”, ele disse. “Mas pensas que alguém iria deixar-te escapar sem indagar qual é, afinal, esse estudo maximamente importante e ao que se refere?”

“De maneira alguma,” eu disse, “e podes indagar-me, [embora] certamente ouviste a resposta com suficiente frequência. Mas, neste momento, ou não a captaste ou pretendes causar-me transtorno novamente através de um ataque. E suspeito da segunda hipótese, pois já ouviste 505a amiúde que a coisa mais importante a ser estudada é *a Ideia do bem*[809] e que é mediante a referência a ela que coisas justas e as outras se tornam úteis e benéficas. Estou agora quase certo que sabes ser isso o que vou dizer e, ademais, que não dispomos de conhecimento adequado dela. E também que, se a desconhecemos, mesmo o mais pleno conhecimento possível das outras coisas não representa para nós benefício algum, tal como uma posse nada vale sem o bem que a acompanha. Ou achas que é de alguma forma vantajoso

dispor de qualquer tipo de posse estando b ausente o bem que lhe é concernente? Ou saber tudo o mais exceto o bem, com o que nada se sabe de nobre e bom?”

“Não, por Zeus. Não acho.”

“Mas, além disso estás ciente de que a maioria das pessoas pen-sa que o bem é o prazer, enquanto espíritos *mais sofisticados*[810] pensam que o bem é o conhecimento.”

“Certamente estou.”

“E estás ciente também, meu amigo, de que esses segundos são incapazes de nos informar de que tipo de conhecimento se trata, mas que acabam por ser forçados a dizer que é aquele *do bem*[811].”

“O que”, ele disse, “é bastante ridículo.”

c “Claro que sim. Censuram-nos por nossa ignorância do bem e, então, dão uma volta e se dirigem a nós como se o conhecêssemos. Dizem que é o conhecimento do bem como se compreendêssemos ao que se referem quando pronunciam a palavra *bem*.”

“Inteiramente verdadeiro.”

“E quanto aos que definem o bem como o prazer? Estarão menos confusos do que os outros? Ou não são levados com isso a admitir que *existem maus prazeres*[812]?”

“Com absoluta certeza.”

“Assim, suponho, eles têm de concordar que as mesmas coisas são tanto boas quanto más. Não é mesmo?”

d “Certamente.”

“Não é evidente que há uma multiplicidade de acirradas controvérsias a respeito disso?”

“E como poderia não haver?”

“E não é também isso evidente? Quanto a coisas justas e nobres, muitas pessoas se têm por satisfeitas com o que se acredita como tal, mesmo que não o sejam, e agem, adquirem e formam suas próprias crenças nesses termos. Entretanto, ninguém se sente satisfeito em adquirir coisas que meramente se acredita serem boas, e todos querem as coisas que realmente *são* boas, não aceitando nesse caso a crença.”

“É o que ocorre.”

e “Toda alma persegue o bem e faz tudo em função dele conjecturando que o bem *é* algo, mas se mantém perplexa e é incapaz de apreender

adequadamente[813] o que ele *é* e obter qualquer crença estável que possui sobre outras coisas, com o que perde o benefício, se algum há, que mesmo essas outras coisas podem proporcionar. 506a Permitiremos que os melhores indivíduos do Estado, em cujas mãos tudo depositamos, permaneçam mergulhados numa tal obscuridade acerca de algo desse jaez e de tal magnitude?”

“De modo algum.”

“Suponho, de qualquer maneira, que *coisas justas e coisas nobres*[814], se sua relação com as *boas*[815] é desconhecida, não assegurarão muito valor a um guardião, num homem assim ignorante, e prevejo que ninguém as conhecerá[816] adequadamente até que ele as conheça.”[817]

“Preveste bem.”

“Mas *a nossa Constituição*[818] não terá um ordenamento perfeito se b um guardião conhecedor dessas coisas a tiver em suas mãos?”

“Necessariamente. Mas, Sócrates, julgas ser o *bem* o conhecimento ou o prazer? Ou é uma outra coisa diferente?”

“Mas que homem!”, eu exclamei, “já há muito tempo ficou claro que opiniões alheias sobre esses assuntos não te satisfariam.”

“Bem, Sócrates,” ele disse, “não me parece certo a tua disposição de enunciar as opiniões alheias, mas não a tua, ainda mais considerando c que passaste tanto tempo tratando desses assuntos.”

“O quê? Achas que é certo discursar professando conhecimento sobre coisas que não conhecemos?”

“De modo algum professando conhecimento,” ele disse, “mas *devemos* nos predispor a enunciar as próprias opiniões.”

“O quê? Não percebeste que opiniões destituídas de conhecimento são coisas disformes? *As melhores entre elas são cegas; ou achas que aqueles que sustentam uma genuína opinião sem entendimento diferem em algo de pessoas cegas que caminham pela estrada correta?*”[819]

“De maneira alguma diferem.”

“Desejas contemplar coisas cegas e distorcidas quando podias ouvir d coisas iluminadas e belas de outras pessoas?”

“Por Zeus, Sócrates,” interferiu Gláucon, “não nos abandones quando quase já vislumbramos a própria meta. Nós nos daremos por satisfeitos se discutires o bem como discutiste a justiça, a moderação e as outras [virtudes].”

“Isso, meu amigo,” eu disse, “decerto satisfaria a mim também, mas receio não ter capacidade para tanto e na minha ânsia tornar-me inconveniente e cair em ridículo. Assim, meus caríssimos, descartemos por e enquanto a investigação a respeito do que é o bem em si mesmo, pois simplesmente alcançar minha própria suposição sobre isso já pareceu ser suficiente para a discussão na qual agora embarcamos. Mas estou disposto a falar a respeito do que parece ser *o filho do bem*[820] e gerado maximamente à sua semelhança. Seria isso de teu agrado ou preferes que deixemos o assunto de lado?”

“Ora, fala! A exposição sobre o pai será uma dívida que me pagarás numa outra oportunidade.”

507a “Espero poder saldar a dívida na sua totalidade, de modo que recebas o pagamento integral e não como agora apenas o juro. Portanto, eis aqui *esse juro e o filho do bem*[821]. Mas cuides para que eu não te engane inintencionalmente restituindo com o *falso cômputo do juro*.”[822]

“Seremos o mais cuidadosos possível, de modo que podes ir em frente.”

“Eu o farei quando tivermos entrado num acordo e relembrado o que já dissemos tanto aqui como em muitas outras ocasiões.”

b “O quê?”

“Dizemos que há muitas *coisas belas*[823] e muitas coisas boas e assim por diante em relação a cada espécie, e assim as distinguimos em nosso discurso.”

“Nós o fazemos.”

“E a beleza ela mesma e o bem ele mesmo e todas as coisas que estabelecemos como múltiplas, fazendo uma inversão, nós o formulamos segundo uma *Forma* ou *Ideia* singular de cada uma, supondo que há uma unidade e a chamamos de *o ser*[824] de cada uma.”

“É o que é.”

“E dizemos que a multiplicidade de coisas é visível, mas não inteligível, ao passo que as *Formas* (Ideias) são inteligíveis, mas não visíveis.”

“Perfeitamente.”

c “E com que parte de nós mesmos [, com qual faculdade] vemos coisas visíveis?”

“Com a visão.”

“E, as coisas audíveis são ouvidas com a audição enquanto com os outros sentidos percebemos todas as demais coisas perceptíveis?”

“Certo.”

“Já paraste para pensar quão pródigo e suntuoso foi o *artífice*[825] dos sentidos na criação *da faculdade de ver e ser visto*[826]?”

“Não posso dizer que parei para fazê-lo.”

“Bem, considera-o desta forma: necessitam a audição e o som de um veículo adicional, para que a primeira ouça e o segundo seja d ouvido, um terceiro elemento sem o qual a audição não ouviria e o som não seria ouvido?”

“De nenhum.”

“E se houver quaisquer outros [sentidos] que necessitem tal coisa não pode haver muitos deles. Ou conheces algum?”

“Eu não.”

“Não percebes que a visão e o visível têm tal necessidade?”

“E como?”

“É possível que a visão esteja nos olhos e que aquele que a possui possa tentar usá-la; é possível [, também,] que as cores estejam presentes nas coisas, porém, a não ser que uma terceira coisa se faça presente e e esteja naturalmente adaptada a esse propósito específico, sabes que a visão nada verá, e as cores permanecerão invisíveis.”

“E a que tipo de coisa te referes?”

“Refiro-me”, eu disse, “ao que chamas de *luz*[827].”

“O que dizes é verdade.”

“De modo que não é um vínculo sem valor aquele que liga o sentido 508a da visão à faculdade de ser visto; é um vínculo mais valioso do que quaisquer outros vínculos que unem outros pares de coisas, se julgarmos que a luz seja algo valioso.”

“Mas está claro que é valiosíssima.”

“Qual *dos deuses no céu*[828] indicarias como causa e controle disso, ou seja, aquele cuja luz faz que nossa visão veja da melhor forma e que as coisas visíveis sejam vistas?”

“O mesmo que tu”, ele disse, “e outros indicariam. É óbvio que tua pergunta se refere ao *sol*.”[829]

“E não é a visão por natureza vinculada a esse deus desta maneira…”

“Que maneira?”

b “Nem a própria visão, nem o seu órgão, que chamamos de olho, são o

sol.”

“Decerto que não.”

“*Mas penso que é o mais solar dos órgãos da percepção sensorial*.”[830]

“E o é com enorme vantagem sobre os outros.”

“E recebe do sol o poder que possui tal como um influxo proveniente de uma fonte copiosa?”

“Certamente.”

“O sol não é a visão, mas não é a causa da própria visão e visto por ela?”

“Sim, é isso.”

“*Digamos, portanto*,” *eu disse*, “*que este*[831] *é o que chamei de filho do bem, o que o bem gerou como seu próprio análogo; o* c *que ele próprio é na região inteligível em relação à inteligência e aos objetos inteligíveis, este é na região visível em relação à visão e às coisas visíveis*.”[832]

“Como? Explicita-o mais.”

“Estás ciente de que, quando voltamos nosso olhar para coi-sas coloridas sem a presença da luz do dia e que só contam com a obscuridade noturna, os olhos ficam turvos e parecem quase cegos, como se não houvesse mais neles a visão pura.”

“Não há dúvida.”

“Entretanto, é o que suponho, toda vez que os voltamos para d coisas iluminadas pelo sol, eles veem com nitidez, e a visão aparece naqueles mesmíssimos olhos.”

“Realmente.”

“Ora, tenta compreender a *alma*[833] do mesmo modo. Quando ela se fixa em algo iluminado pela *verdade e o ser*[834], ela compreende, sabe e parece possuir inteligência; mas quando se volta para o mesclado com obscuridade, para *o que vem a ser* e *deixa de ser*,[835] ela opina e fica turva, muda suas opiniões voluvelmente e parece não possuir inteligência.”

“Realmente é o que parece.”

“Portanto, o que concede verdade às coisas conhecidas e e faculdade cognoscente ao conhecedor é *a Forma (Ideia) do bem*[836]. E embora seja causa do conhecimento e da verdade, também é objeto do conhecimento. Conhecimento e verdade são ambos *belos*[837], mas o bem é distinto deles e os supera em beleza. No mundo visível é com acerto que se considera a luz e a visão como 509a *semelhantes ao sol*[838], mas é equívoco pensar que são o sol, tal como aqui é acertado considerar o conhecimento e a verdade como

semelhantes ao bem[839], mas equívoco pensar que um ou outra é o bem; o hábito do bem é ainda mais valioso."

"Tua referência é a algo inconcebivelmente belo, uma vez que é fonte de conhecimento e verdade e os supera em beleza. Decerto não pensas que algo assim seria o mesmo que o prazer."

"Silêncio!…", eu disse. "Examinemos a sua semelhança mais detalhadamente da maneira que se segue."

b "Como?"

"Estás inclinado a dizer, suponho, que o sol não apenas dota as coisas visíveis do poder de serem vistas, como também da geração, do crescimento e da nutrição, *embora não seja ele mesmo geração*[840]."

"E como poderia?"

"Por conseguinte, deverias também dizer que não apenas os objetos do conhecimento devem o *ser conhecidos* ao bem, *mas, inclusive, o seu ser e a essência*[841], ainda que o bem seja distinto da essência e a esta transcenda em dignidade e poder."

c Ao que Gláucon obtemperou em tom cômico: "*Por Apolo,*" *ele disse*, "*que divina superação!*[842]"

"A culpa é tua", eu disse, "pois me forçaste a transmitir-te minha opinião sobre isso."

"E não desejo, inclusive, que te detenhas, de modo que deves continuar a explicar sua semelhança com o sol, caso tenhas omitido alguma coisa."

"Não resta dúvida de que estou omitindo muita coisa."

"Bem, não o faças… nem quanto ao menos significante."

"Creio que terei de omitir muito, mas na medida do possível agora nada omitirei voluntariamente."

"Não o faças."

d "Compreendes, então, que, como dissemos, há essas duas coisas, sendo que uma delas reina sobre o *gênero e região inteligíveis*[843], enquanto a outra sobre o visível, para não dizer 'do céu', *pelo que poderia parecer a ti que imito o sofista jogando com o nome*.[844] De qualquer modo, tens dois tipos: o visível e o inteligível."

"Certo."

"Como se fosse uma linha dividida em duas seções desiguais. Divide, então, cada seção (a do gênero visível e a do inteligível) na mesma proporção da linha. Contando agora com termos de e *nitidez e obscuridade*[845] relativas,

terás uma subseção do visível 510a consistente de imagens. Por *imagens*[846] entendo, em primeiro lugar, sombras, em seguida reflexos na água em todas as superfícies de textura densa, lisa e reluzente, e tudo desse gênero, se é que me entendes."

"Entendo."

"Na outra subseção, dispõe os originais dessas imagens, a saber, os animais que nos cercam, todas as plantas e toda a gama de objetos artificiais."

"Considera tudo disposto."

"Estarias", eu disse, "pronto a admitir que, no que concerne ao verdadeiro e ao falso, a divisão obedece à proporção seguinte: como o opinável está para o cognoscível, assim está a semelhança para aquilo de que constitui uma semelhança?"

b "Estaria certamente."

"Considera agora o modo de dividir a seção do inteligível."

"E como o será?"

"Numa subseção, a alma, utilizando como imagens as coisas que foram imitadas antes, é constrangida a investigar *a partir de hipóteses*[847], procedendo não rumo a um primeiro princípio, mas rumo a uma conclusão; na outra subseção, contudo, ela ruma para um primeiro princípio que não é uma hipótese, embora proceda de uma, mas sem as imagens usadas na subseção anterior, dependendo das próprias *Formas* (Ideias) e realizando sua investigação através delas."

"Não entendo", ele disse, "ainda plenamente o que queres dizer."

c "Tentemos novamente. Entenderás com mais facilidade depois de um preâmbulo, qual seja: acho que sabes que estudantes de geometria, cálculo e matérias similares começam por conjeturar o ímpar e o par, as várias figuras, os três tipos de ângulos e outras coisas aparentadas a essas em cada uma das investigações, considerando-as como conhecidas. Fazem essas suas hipóteses e não julgam necessário realizar qualquer exposição adicional delas, quer a si mesmos, quer d a outros, como se evidentes para todos. E tomando isso como ponto de partida para as etapas restantes, concluem com consenso o que se propuseram a investigar."

"Certamente", ele disse, "estou bem a par disso."

"Então deves saber também que embora utilizem figuras visíveis e discursem acerca delas, não é nelas que pensam, mas naquelas coisas às quais se assemelham. Falam do quadrado em si e da diagonal e em si, não da

diagonal que traçam, e analogamente quanto às demais figuras. Essas figuras que eles modelam e traçam, das quais sombras e reflexos na água são imagens, eles agora utilizam, por sua vez, como imagens procurando 511a obter uma visão daquelas realidades que só podem ser vistas pelo *intelecto*[848]."

"É verdade", ele disse, "o que dizes."

"Esse, então, é o tipo que, por um lado, descrevi como inteligível e, por outro, tal que a alma é constrangida a usar hipóteses na sua investigação, não rumando para um primeiro princípio (posto que não pode transpor suas hipóteses), mas usando como imagens aquelas próprias coisas das quais as imagens são produzidas na seção abaixo e que, por comparação a suas imagens, são julgadas claras e assim valoradas."

b "Entendo", ele disse, "que aludes ao que acontece na geometria e *ciências*[849] a ela aparentadas."

"Então entende também que pela outra subseção do inteligível entendo aquilo que *a própria razão*[850] apreende por meio do poder da dialética, não considerando essas hipóteses como primeiros princípios, mas literalmente como hipóteses, pontos de apoio para o impulso que servem de ponto de partida que permita alcançar o primeiro princípio *não hipotético*[851] de tudo. Uma vez apreendido esse princípio, ela reverte a si mesma e, retendo o que disso resulta, aporta a uma conclusão sem fazer qualquer uso do sensível, mas c somente das próprias *Formas* (Ideias), movendo-se de Ideias para Ideias e terminando em Ideias."

"Eu compreendo," ele disse, "embora não de maneira suficiente, pois creio que tens em mente uma tarefa e tanto. Contudo, posso entender que pretendes distinguir o elemento inteligível daquilo que *é*, o elemento estudado pela *ciência dialética*[852],como [mais verdadeiro e] mais exato do que o elemento estudado pelas chamadas *ciências*[853], para as quais suas hipóteses são primeiros princípios. E embora aqueles que estudam os objetos destas últimas sejam obrigados a fazê-lo por meio de seu entendimento racional e não d pela percepção sensorial, ainda assim, pelo fato de não retornarem a um primeiro princípio genuíno, mas partirem de conjeturas, não pen-sas que eles detêm autêntico entendimento delas, embora as próprias coisas sejam inteligíveis quando captadas em conjunção com um primeiro princípio. E tenho comigo que chamarias a disposição mental dos geômetras e outros semelhantes de *intelecção*, mas não de *entendimento*,[854] a intelecção sendo intermediária entre a opinião e o entendimento."

“Tua interpretação é maximamente adequada. Temos então quatro dessas *disposições na alma*[855] que correspondem às quatro subseções que indicamos: entendimento para a subseção mais elevada, intelecção para a segunda, *crença*[856] e para a terceira e *conjectura*[857] para a última. Organiza-as numa proporção, considerando que participam em clareza no mesmo grau que seus objetos participam da verdade.”

“Eu entendo,” ele disse, “dou meu assentimento e as organizo como dizes.”

LIVRO SÉTIMO

514a “Em seguida,” eu disse, “compara o efeito da *educação*[858] e da *falta de educação*[859] na nossa natureza a uma experiência como a seguinte: imagina seres humanos habitando uma espécie de caverna subterrânea, com uma longa *entrada*[860] acima aberta para a luz e tão larga como a própria *caverna*[861]. Estão ali desde a infância, imobilizados no mesmo lugar, com pernas e pescoços sob grilhões, unicamente capazes de ver à frente, seus grilhões os impedindo de virar suas cabeças. Imagina b também a luz de uma fogueira acesa a certa distância num ponto superior e atrás deles, *e entre a fogueira e os prisioneiros uma vereda acima*[862]. Imagina que foi construído ao longo dessa vereda um muro baixo, como o anteparo diante de manipuladores de marionetes acima do qual eles as exibem.”

“Eu estou vendo.”

“Então também *vê*[863] que ao longo do muro pessoas carregam todo c tipo de artefatos que são erguidos acima do nível do muro: estátuas de seres humanos e de outros animais, confeccionadas de pedra, madeira 515a e todo material. E, como seria de se supor, alguns desses carregadores conversam, ao passo que outros estão calados.”

“Descreves uma imagem estranha”, ele comentou, “e prisioneiros estranhos.”

“São semelhantes a nós. Supões, em primeiro lugar, que esses indivíduos veem alguma coisa de si mesmos e entre si além das sombras que a fogueira projeta sobre o muro da caverna à frente deles?”

“E como poderiam, se são forçados a manter suas cabeças imóveis b através da vida?”

“E quanto às coisas que são carregadas? O mesmo se aplica a elas?”

“Decerto.”

“Se eles pudessem conversar entre si, não achas que suporiam que ao nomear as coisas que vissem estariam nomeando as coisas que passam diante de seus olhos?”

“Necessariamente.”

“E se sua prisão produzisse um eco que viesse do muro que se opõe a eles? Achas que acreditariam não ser as sombras que passam diante deles quem estivesse *falando* toda vez que um dos carregadores que caminhasse ao longo do muro emitisse um som?”

“Por Zeus, não acho.”

c “Por conseguinte, os prisioneiros acreditariam cabalmente que o *real*[864] não seria nada mais senão as sombras desses artefatos.”

“Isso seria totalmente inevitável.”

“Considera, então, de que caráter seria a libertação dessas correntes e a cura dessa insensatez se algo naturalmente assim acontecesse: quando um deles fosse libertado e *subitamente*[865] obrigado a se levantar, virar o pescoço, caminhar e – erguendo o olhar – fitar a luz, experimentaria dor devido à ofuscação da vista e ficaria incapacitado d para ver as coisas cujas sombras vira antes. O que achas que ele diria se lhe fosse dito que o que vira antes era tudo uma *tolice*[866], mas que agora, estando ele mais próximo *da realidade e voltado para coisas mais reais*[867], ele vê mais corretamente? E se apontássemos para cada uma das coisas que passam diante dele e lhe perguntássemos impe-riosamente o que é cada uma delas, não achas que ele ficaria confuso e que acreditaria que os objetos que havia visto antes eram *mais reais*[868] do que os que agora lhe eram mostrados?”

“Muitíssimo mais reais.”

e “E se alguém o forçasse a fitar *a própria luz*[869], seus olhos não doeriam e não daria ele as costas, fugindo na direção das coisas que é capaz de ver, convicto de que são positivamente mais nítidas e exatas do que as que lhe estão sendo mostradas?”

“É o que ele faria.”

“E se alguém o arrastasse dali à força em sentido ascendente através do caminho acidentado e abrupto, e não o deixasse escapar até que o tivesse arrastado até *a luz do sol*[870], não se sentiria ele atormentado 516a e furioso com essa atitude? E quando mergulhado na luz, seus olhos invadidos pelos raios do sol, não ficaria incapacitado para ver uma só daquelas coisas que agora se diz ser reais?”

“Bem,” ele disse, “de imediato ele estaria incapacitado de vê-las.”

“Suponho, então, que ele precisaria de um período de adaptação para poder ver coisas na parte superior. No começo veria sombras *com máxima*

facilidade[871], depois imagens ou reflexos de pessoas e outras coisas na água, e posteriormente as próprias coisas, e, a partir disso, passaria a perscrutar *as coisas celestes e o próprio céu*[872], mais b facilmente à noite, contemplando a luz das estrelas e a lua, do que de dia, contemplando o sol e a luz deste.”

“E como negá-lo?”

“Finalmente, suponho, se capacitaria a ver o próprio sol, não seus *reflexos*[873] na água ou *em lugar estranho*[874], mas o próprio sol em seu próprio posto, se tornando capaz de perscrutá-lo.”

“Necessariamente”, ele disse.

“E a esse ponto ele concluiria que o sol é a fonte das estações e dos c anos, governa tudo na *região visível*[875] e é, de alguma forma, a causa de todas as coisas que ele estava acostumado a ver.”

“É óbvio”, ele disse, “que este seria o seu próximo passo.”

“E o que aconteceria quando se lembrasse de sua primeira morada, daquilo que ali passava por ser sabedoria e dos companheiros cativos? Não achas que se consideraria feliz com a mudança e teria pena dos outros?”

“Com toda a certeza.”

“E se houvessem honras, louvores ou prêmios entre eles para aquele que se revelasse o mais hábil na identificação das sombras à medida que se projetassem e quem melhor se lembrasse quais geralmente se d antecipavam, quais se apresentavam mais tarde e quais simultaneamente e quem pudesse, assim, melhor prever o futuro, achas que ele desejaria essas recompensas ou sentiria inveja daqueles entre os prisioneiros que fossem objeto das honras e que fossem transformados em senhores? Ou será que, ao contrário, não partilharia do sentimento de Homero, preferindo ardentemente ‘trabalhar o solo como servo de um outro homem, alguém destituído de posses’,[876] e padecer qualquer coisa do que partilhar das opiniões deles e viver como vivem?”

e “Suponho que se submeteria a sofrer qualquer coisa a viver desse modo.”

“Pois considera também o seguinte”, ele disse: “Se esse homem descesse novamente e reassumisse seu antigo posto, seus olhos – privados assim repentinamente da luz do sol – não ficariam *repletos de escuridão*[877]?”

“Com certeza ficariam”, ele disse.

“E antes que seus olhos se reacostumassem com a escuridão – o que não ocorreria rapidamente –, enquanto sua visão estivesse ainda 517a turva, se

tivesse ele de competir de novo com os *perpétuos prisioneiros*[878] no reconhecimento das sombras, não atrairia o ridículo sobre si? Não se comentaria acerca de sua pessoa que retornara de sua viagem à região superior com sua visão arruinada e que não valia a pena sequer fazer a tentativa da viagem à região mais elevada? E no caso de alguém libertar prisioneiros e conduzi-los para cima, se fosse apanhado eles não o matariam?"

"Certamente o matariam."

b "Essa imagem, caro Gláucon, deve ser aplicada na sua íntegra, ao que dissemos anteriormente. A região revelada deveria ser comparada à morada, que é a prisão, e a luz da fogueira nela ao poder do sol. E se considerares a subida e a contemplação das coisas acima como a ascensão da alma à *região inteligível*[879], terás captado o que espero transmitir, uma vez que isso é o que queres ouvir. Se isso é verdadeiro ou não, só o *deus*[880] o sabe. De qualquer modo, o que a mim se mostra é que no domínio do cognoscível, *a Ideia do bem*[881] é a última coisa a ser vista, sendo atingida somente com dificuldade; entretanto, c uma vez que alguém a tenha contemplado, será imperioso concluir que é a causa de tudo que é correto e belo em quaisquer coisas, produzindo a luz e sua fonte na região visível e na região inteligível comandando e gerando verdade e entendimento, de sorte que todos que se predispõem a agir com sensatez privada ou publicamente têm dela percepção."

"Ocorreu-me o mesmo pensamento, ao menos na medida do que sou capaz."

"Vem, então, juntar-te a mim neste pensamento e não te surpreendas que os que atingem esse patamar não estão predispostos a se ocuparem de assuntos humanos, experimentando sempre *as almas*[882] deles a premência da ascensão e o anelo da permanência acima; com d efeito, isso é provavelmente o que esperaríamos, se é que efetivamente as coisas se enquadram na imagem acima."

"Certamente é provável."

"E quanto ao que sucede quando alguém abandona a especulação divina para se ocupar das misérias da vida humana? Achas que é surpreendente que, estando ainda sua visão turva e não tendo ele ainda se acostumado com a escuridão que o circunda, se comporte desajeitadamente e pareça totalmente ridículo se for constrangido nos tribunais, ou em outra parte, a polemizar sobre as sombras da justiça ou sobre as estátuas que projetam as sombras e a

disputar sobre as noções pelas quais e essas coisas são compreendidas por aqueles que jamais contemplaram a justiça mesma?”

“Nada há de surpreendente nisso.”

518a “De fato não há. Mas toda pessoa detentora de algum senso se lembraria de que os olhos podem se confundir de dois modos e devido a duas causas, a saber: *quando saem da luz para ingressar na escuridão e quando emergem da escuridão para ingressar na luz*[883]; julgando que o mesmo sucede à alma, quando nota uma alma perturbada e incapaz de ver alguma coisa, não se porá a rir *irrefletidamente*[884], mas investigará se tendo saído *de uma vida mais resplandecente*[885] sua visão se encontra embotada por não ter ainda se habituado à escuridão, ou se tendo saído de uma maior ignorância para algo mais resplandecente está ofuscada b pelo brilho maior. E então declarará a primeira alma como feliz em sua *experiência*[886] e vida e lamentará a segunda; mas mesmo que ele se disponha a se divertir à custa dela, ao menos se revelará menos ridículo do que se ridicularizasse uma alma que veio da luz superior.”

“O que dizes”, ele disse, “é bastante razoável.”

“Se isso for verdadeiro, o que deveremos pensar sobre tais matérias é que a educação não é o que alguns indivíduos proclamam ser ela, a saber, *inserir conhecimento na alma que dele carece, como inserir* c *visão em olhos cegos*.[887]”

“Eles realmente o proclamam.”

“Todavia, nossa atual discussão, por outro lado,” eu disse, “indica que o poder do aprendizado está presente na alma de todos e que o instrumento do aprendizado de cada um é como um olho que não é capaz de ser girado da escuridão para a luz sem que se gire o corpo inteiro. Não é possível girar esse instrumento a partir *do que está vindo ao ser*[888] (do que está sendo gerado) sem efetuar um giro axial da alma inteira até que essa se capacite a suportar contemplar *o ser e o mais* d *resplandecente entre os seres*[889], a saber, aquele que dizemos que é *o bem*[890]. Não é mesmo?”

“Sim.”

“A conclusão é que disso poderia haver uma arte, ou seja, desse giro, e como pode a alma mais fácil e eficientemente ser levada a realizá-lo. Não é a arte de introduzir visão na alma. Tem-se como certo que a visão já está presente na alma, mas esta não a dirige corretamente e não arroja o seu olhar para onde deveria; trata-se da arte da redirigir a visão.”

“É o que se afigura”, ele disse.

“Parece que as outras assim denominadas virtudes da alma têm afinidade com as do corpo, pois realmente não são preexistentes, mas e sim produzidas posteriormente através do *hábito e da prática*[891]. Porém, *a do pensar*[892] parece pertencer a uma qualidade mais divina, que nunca perde seu poder, mas que é ou útil e benéfica ou inútil e danosa, 519a dependendo do rumo de seu giro ou conversão. Ou nunca ouviste falar das pessoas tidas como más ainda que sagazes, sobre quão aguda é a visão da *pequena alma*[893] e quão nitidamente ela distingue as coisas para as quais se voltou? Isso mostra que sua visão não é precária, mas sim compelida a servir maus propósitos, de modo que quanto mais aguda sua visão, mais mal realiza.”

“Certamente já ouvi falar.”

“Entretanto, se uma natureza desse tipo houvesse sido forjada, trabalhada continuamente desde a infância e libertada, por assim dizer, dos *pesos de chumbo*[894] da afinidade com [a geração e] o *devir*,[895] que b a ela foram vinculados pela glutonice, a avidez e os demais prazeres similares e que levam *a visão da alma*[896] para baixo; se, sendo libertada de tudo isso, experimentasse uma conversão para que contemplasse *as coisas verdadeiras*[897] –, afirmo que a mesma visão da mesma pessoa veria essas coisas com o máximo de nitidez, tal como acontece com as coisas para as quais está agora voltada.”

“É provável que seja assim.”

“E quanto aos não educados e inexperientes da verdade? Não é provável também estarmos facultados a concluir necessariamente do que dissemos antes que jamais governarão adequadamente o Estado? Mas, tampouco, o farão aqueles aos quais foi permitido esgotar suas c vidas inteiras, até o fim, na educação. Os primeiros não conseguiriam porque não possuem uma meta única necessariamente visada por todas suas ações *privadas e públicas*[898]; enquanto os segundos porque não se disporiam a agir, no pensamento de que haviam se instalado vivos nas longínquas *Ilhas dos Abençoados*[899].”

“É verdade.”

“Como fundadores, é nossa tarefa, portanto,” eu disse, “compelir as melhores naturezas a alcançar o conhecimento que, conforme afirmamos antes, é o mais importante, a saber, empreender a ascensão e ter d a visão do bem. Mas quando tiverem alcançado as alturas e houverem experimentado dele visão suficiente, não deveremos permitir-lhes o que lhes é agora

permitido fazer.”

“E o que é isso?”

“Que lá permaneçam e se recusem a descer novamente até os prisioneiros na caverna e compartilhar de seus labores e honras, sejam esses de menor ou maior valor.”

“Então,” ele disse, “deveríamos contra eles cometer uma injustiça fazendo-os viver uma vida pior quando seria possível que vivessem uma melhor?”

e “Esqueceste novamente, meu amigo, que a lei não se preocupa em tornar classe alguma do Estado especialmente feliz, mas sim em produzir felicidade no Estado, conduzindo os cidadãos à harmonização por meio da *persuasão ou compulsão*[900], e fazendo-os compartilhar entre si os benefícios que cada classe é capaz de conferir à 520a comunidade, e ela é a produtora desses *homens*[901] no Estado não com o propósito de permitir que cada um se volte para qualquer direção que queira, mas para usá-los na unificação do Estado em termos de uma comunidade.”[902]

“É verdade. Eu efetivamente o esqueci.”

“Observa, assim, Gláucon, que não estaremos cometendo injustiça contra aqueles que se tornaram filósofos entre nós e que aquilo que a eles diremos quando os constrangermos a guardar e zelar pelos outros será justo. Diremos, com efeito: ‘Quando indivíduos como vós surgem b em outros Estados, justifica-se não participarem dos labores de seus Estados, pois eles crescem *espontâneos*[903] se opondo à vontade de cada um dos governos. E quem cresce espontaneamente e por conta própria e nenhum débito assume por sua nutrição e formação tem a justiça ao seu lado quando não é cioso de pagar a alguém por essa nutrição e formação. Mas nós vos geramos para vós mesmos e os demais no Estado para serem como líderes na colmeia e reis.[904] Fostes melhor e c mais plenamente educados do que os outros e detendes melhor aptidão para partilhar de ambos os estilos de vida. Tendes, cada um de vós, alternadamente, de descer para viver na morada comum dos outros e vos habituar a enxergar *o que é escuro*[905]. E quando vos habituardes, vossa visão se revelará enormemente superior àquela dos indivíduos que aí vivem. E por que vistes a verdade sobre as coisas belas, justas e boas, sabereis o que cada imagem é e do que é ela uma semelhança. Assim, o Estado será governado por nós e vós, não como a maioria dos Estados atualmente, como em um sonho, por pessoas que *combatem sombras*[906] e pugnam entre si para governar – como se isso fosse um grande bem –, d mas por pessoas que estão

despertas e não sonhando, uma vez que a verdade é esta: um Estado no qual os governantes em perspectiva estão minimamente ansiosos para governar deverá ser *necessariamente o mais livre de guerras civis*[907], ao passo que um Estado com a espécie oposta de governantes será governado da maneira contrária'."

"Decididamente."

"Pensas, nesse caso, que aqueles que nutrimos e educamos nos desobedecerão e se recusarão a partilhar dos labores do Estado, cada um por sua vez, embora habitem a maior parte de seu tempo entre si *na região pura*[908]?"

e "Impossível, já que estaremos dando ordens justas a indivíduos justos. Cada um deles certamente se prestará a governar como que diante do compulsório, porém com uma disposição oposta àquela dos atuais governantes dos Estados."

"Com efeito, meu amigo, se puderes descobrir uma forma de vida que para os governantes vindouros seja melhor do 512a que governar [, do que o próprio poder,] teu Estado bem governado se tornará possível, *pois nele somente os verdadeiramente ricos governarão, não aqueles que o são em ouro, mas aqueles abastados na riqueza necessária aos felizes, a saber, uma vida boa e sábia*[909]. Mas se *mendigos e carentes de bens pessoais*[910] ingressam na vida pública imbuídos do pensamento de que os bens ali se encontram para que sejam apanhados, então o Estado bem governado será impossível, pois o governar será objeto de contenção, e esta guerra civil e doméstica destrói essas mesmas pessoas e também o resto do Estado."

"Sumamente verdadeiro", ele disse.

b "Podes indicar algum outro gênero de vida que considera com desprezo os cargos políticos além daquele da verdadeira filosofia?"

"Não, por Zeus!", ele disse.

"Mas certamente cabe aos que não são amantes do governar assumir o governo, pois, caso contrário, os amantes do governar, que são *amantes rivais*[911], por ele lutarão."

"Com certeza assim é."

"Então quem constrangerás a assumir a guarda do Estado senão aqueles que compreendem melhor o que interessa ao bom governo e que se caracterizam por distinções que não são as políticas e por uma vida preferível à vida política?"

"A *ninguém mais*."[912]

"Queres que examinemos, então, como podem tais homens surgir c em um Estado e como, tal como se diz que alguns ascenderam do Hades aos deuses, conduzi-los à *luz*[913]?"

"É claro que quero."

"*Isso não é, pelo que parece, lançar e fazer rodopiar uma concha, mas sim converter uma alma de um dia, que é uma espécie de noite, para um dia verdadeiro – aquela ascensão ao ser que afirmamos ser a autêntica filosofia*."[914]

"Efetivamente."

"Então não é forçoso que tentemos sondar quais as formas de d conhecimento que proporcionam o poder de realizar tal coisa?"

"É claro."

"Por conseguinte, qual é a forma de conhecimento, Gláucon, que retira a alma do vir a ser para o *ser*? E me ocorre, enquanto falo, que dissemos que é necessário aos futuros governantes, quando jovens, ser atletas na guerra. Não é mesmo"

"Sim, nós o dissemos."

"Então a forma de conhecimento que procuramos tem também de possuir essa qualidade a somar-se à primeira."

"Qual?"

"Não ser inútil aos guerreiros."

"Bem, não deve… se possível."

"Mas, antes disso, nós os educamos por meio de música e poesia e além de ginástica."

"Educamos."

"E a ginástica concerne ao que nasce e morre, uma vez que supervisiona o crescimento e o declínio do corpo."

"É o que se evidencia."

"Assim, não poderia ser a forma de conhecimento que procuramos."

522a "Não poderia."

"Então seria a música e a poesia que descrevemos antes?"

"Não," ele disse, "pois isso é a contraparte da ginástica, se é que te lembras. Educava os guardiões através de *hábitos*[915]. Sua melodia transmitia-lhes uma certa harmonia, mas não *conhecimento*[916]; seus ritmos transmitiam-

lhes uma certa *cadência*[917]; e suas histórias, fossem fábulas ou próximas da verdade, preservavam outros hábitos aparentados b a esses. Mas quanto à forma de conhecimento que agora buscas, dela nada há na música e poesia."

"Tua lembrança é sumamente exata", eu disse. "Nada há, com efeito, dela na música e na poesia. Mas, divino Gláucon, qual seria essa forma de conhecimento? Opinamos que as artes e os ofícios eram todos vis e mecânicos."

"E como negá-lo? Mas além da música e poesia, da ginástica e das artes e ofícios, qual a forma de conhecimento que resta?"

"Ora, se não podemos descobrir alguma coisa além dessas, consideremos algo que diga respeito a todas."

"O quê?"

"Por exemplo, aquela coisa comum que toda arte ou ofício, toda c forma de pensamento e toda ciência empregam e que se encontra entre os primeiros assuntos que todos estão obrigados a aprender."

"O que é isso?"

"O assunto trivial de distinguir o um, o dois e o três. Em suma, me refiro *ao número e ao cálculo*[918], pois não é verdade que toda arte e ciência têm que deles participar?"

"Realmente."

"*Inclusive a arte bélica*[919]?"

"Necessariamente."

"Nas tragédias, de um modo ou de outro, Palamedes[920] não cessa de mostrar Agamenon como um general *totalmente ridículo*[921]. Não d o notaste? Ele diz que com sua invenção dos números estabeleceu quantas tropas existiam no exército troiano; contou, ademais, os navios da frota troiana e tudo o mais, dando a entender que não haviam sido contados antes e que Agamenon – que aparentemente não sabia contar – não sabia sequer quantos pés possuía. Que tipo de general pensas que isso dele faria?"

"Um general estranhíssimo, se isso for verdadeiro."

e "Então," eu disse, "estabeleceremos essa matéria obrigatoriamente aos guerreiros, impondo que sejam capazes de contar e calcular?"

"Com toda a certeza, se esperamos que o general tudo conheça acerca de dispor suas tropas – ou se simplesmente esperamos que seja um humano."

"Então percebes o que eu percebo sobre esse assunto?"

"O quê?"

“Parece provável que é uma dessas matérias, estudos ou formas de conhecimento que estamos buscando que conduz naturalmente ao 523a despertar do entendimento. Mas ninguém o utiliza corretamente, ou seja, como algo que é efetivamente adequado para nos atrair inteiramente rumo ao *ser* e ao real.”

“O que queres dizer?”

“Tentarei expor claramente minha opinião. Distinguirei as coisas que conduzem ou não conduzem a nossa meta e terás de estudá-las comigo, concordando ou discordando, e dessa forma poderemos chegar a saber com maior clareza se as coisas são realmente como suponho.”

“Indica-as.”

“Eu as indicarei então, se puderes apreender que algumas percepções não convidam o entendimento a sondá-las, porque o julgamento b da *percepção sensorial*[922] é adequado, ao passo que outras o estimulam de todas as formas a sondá-las, porque a percepção sensorial parece não produzir nenhum resultado confiável.”

“Estás obviamente fazendo referência às coisas que aparecem a distância e a *pinturas das quais entrevemos apenas os contornos*[923].”

“Não estás,” eu disse, “de modo algum, me entendendo.”

“O que queres dizer?”

“Aquelas percepções que não convidam o entendimento são as que, ao mesmo tempo, não surgem numa percepção oposta. Mas aquelas que c realmente produzem esse efeito qualifico de *convidativas*[924] – sempre que a percepção sensorial não mostra mais uma coisa do que o seu oposto, não importa se o objeto que atinge os sentidos está próximo ou distante. Ficará mais claro o que quero dizer se o formular nestes termos: estes, dizemos, são três dedos: *o mindinho, o anular e o médio*[925].”

“Está certo.”

“Supõe que me refiro a eles os vendo próximos. Eis, porém, o que tens a considerar.”

“O quê?”

“Cada um deles parece ser igualmente um dedo e não faz diferença alguma nesse sentido se é observado como intermediário ou num d extremo ou outro, se é pálido ou escuro, grosso ou fino, ou se detém qualquer outra qualidade similar, pois em todos esses casos *a alma da maioria das pessoas*[926] não é compelida a indagar ao entendimento o que é um dedo, uma

vez que a visão não lhe sugere que um dedo é simultaneamente o oposto de um dedo."

"Não. Não sugere."

"Portanto," eu disse, "não é provável que algo desse gênero e incitasse ou despertasse o entendimento."

"Não. Não é provável."

"Mas e quanto à sua grandeza e pequenez? A visão as percebe adequadamente? Não fará diferença a ela se o dedo ocupa uma posição mediana ou está situado no extremo? E ocorrerá o mesmo com o sentido do tato relativamente ao grosso e ao fino, ao mole e ao duro? 524a E os outros sentidos não revelam tais coisas insuficientemente? Não produzirá, ao contrário, cada um deles o seguinte: que o sentido cuja função é julgar sobre o duro é, em primeiro lugar, necessariamente também aquele cuja função é julgar sobre o mole e que comunica à alma que a mesma coisa é para sua percepção tanto dura quanto mole?"

"É o que ocorre."

"E não será forçoso que em tais casos fique a alma confusa quanto a que significação esse sentido atribui ao *duro* se indicar que a mesma coisa é também *mole*, ou o que quer dizer por *leve* e *pesado* se apontar que o pesado é leve ou o leve, pesado?"

b "Sim, sem dúvida", ele disse. "São informações extravagantes comunicadas a alma e que exigem realmente exame."

"Por conseguinte," eu disse, "é provável que nesses casos a alma, ao convidar o cálculo e o entendimento, comece por tentar determinar se cada uma das coisas que lhe são comunicadas é *una* ou *dupla*."

"E como negá-lo?"

"E revelando-se dupla, não se revelará cada uma tanto distinta quanto una?"

"Sim."

"Então, se cada é distinta e una e ambas formam a duplicidade, o próprio significado do *duplo* (dois[927]) é que a alma os entenderá como c distintos, pois se assim não o fossem, não se cogitaria de *dois*, mas de *um*."

"Está certo."

"A visão, entretanto, via o grande e o pequeno não como distintos, mas como confundidos, combinados. Não é assim?"

"É."

“E a fim de atingir a clareza em torno de tudo isso, *o entendimento*[928] foi obrigado a ver o grande e o pequeno não confundidos, associados, mas sim separados, ou seja, da maneira oposta da visão.”

“É verdade.”

“E não foi a partir desses casos que primeiramente nos ocorreu indagar o que é o grande e o que é o pequeno?”

“Certamente.”

“E em razão disso chamamos um de *inteligível* e o outro de *visível*.”[929]

d “Correto.”

“Isso, portanto, é precisamente o que eu estava tentando expressar antes quando disse que algumas coisas convidam o entendimento, enquanto outras, não. Chamo de *convidativas* as que atingem os sentidos ao mesmo tempo que seus opostos; as que não o fazem não despertam o entendimento.”

“Agora compreendo”, ele disse, “e penso desse modo.”

“Bem, a qual dessas classes pertencem *o número e a unidade*?”[930]

“Isso eu não consigo conceber.”

“Ora, raciocina partindo do que foi dito antes. Se o uno é adequadamente visto ele mesmo por si mesmo ou é assim apreendido por algum outro sentido, então – como dizíamos no que se refere aos dedos – não e atrairia [a alma] para o ser. Mas se algo oposto a ele é sempre visto concomitantemente, de sorte que nada seja aparentemente mais uno do que o seu oposto, então haveria a necessidade de algo que julgasse entre eles. A alma ficaria, nesse caso, desnorteada, investigaria, despertaria 525a seu entendimento e indagaria sobre a essência do próprio uno. E assim *o estudo no tocante à unidade*[931] estará entre os que conduzem a alma e fazem a sua conversão para a contemplação do [verdadeiro] ser.”

“Mas”, ele disse, “certamente a percepção visual da unidade possui isso num grau notável, *pois vemos a mesma coisa simultaneamente como una e como uma pluralidade ilimitada*.”[932]

“Então,” eu disse, “se isso é válido no que concerne ao *um*, não será também válido no que toca a todos os números?”

“É como negá-lo?”

“Ora, o cálculo e a aritmética são inteiramente a respeito de números.”

“Certamente.”

b “Assim, é evidente que eles nos conduzem à apreensão da verdade.”

“Acima de qualquer outra coisa.”

“Então, pelo que parece, dizem respeito aos estudos e matérias que estamos buscando. Impõem-se aos guerreiros devido à ordem de suas fileiras [no exército] e aos filósofos, porque estes precisam aprender ascender da [região da] *geração*[933] e apreender o ser, se esperamos que algum dia se tornem racionais.”

“É o que é.”

“E o nosso guardião tem de ser ao mesmo tempo guerreiro e filósofo.”

“Certamente.”

“Assim sendo, Gláucon, seria apropriado estabelecer por força de lei esse ramo do conhecimento para aqueles que vão participar dos mais elevados cargos do Estado e persuadi-los a se dedicarem ao estudo do c cálculo e o abraçarem não como os leigos o fazem, mas o seguirem até atingir a contemplação da natureza dos números por meio *do próprio entendimento*[934], não como mercadores e varejistas com o propósito de comprar e vender, *mas visando à guerra e a facilitar a conversão da própria alma, do [mundo da] geração rumo à verdade e ao ser*.”[935]

“Formulaste-o bem.”

“Ademais, me ocorre – agora que foi mencionado *o estudo do cálculo*[936] – quão sofisticado e de quantas maneiras é útil aos nossos d objetivos, desde que o cálculo seja praticado *a serviço do conhecimento*[937] e não daquele do comércio.”

“E como o é?”

“Do próprio modo sobre o qual discursávamos. Conduz a alma intensamente para o alto e a impulsiona para a discussão dos números puros, jamais permitindo que alguém proponha que se discorra acerca de números vinculados a corpos visíveis ou tangíveis. Sabes ao que se assemelham os versados nessas matérias: se no desenrolar do e argumento alguém tenta dividir o próprio *um*, eles riem e não o permitem. Se o divides, eles o multiplicam, cuidando para que a unidade sempre surja não como unidade, *mas como uma multiplicidade de partes*.”[938]

“O que dizes é sumamente verdadeiro.”

“Então, o que supões que sucederia, Gláucon, se alguém se 526a prestasse a indagar-lhes: ‘Admiráveis amigos, que números são esses aos quais vos referis, nos quais o *um* é como supondes que o seja, cada unidade igual a todas as demais sem a mais ligeira diferença e sem admitir qualquer divisão em partes internas?’.”

“Penso que responderiam que se referem àqueles números que só podem ser concebidos pelo pensamento, não sendo possível deles se ocupar de qualquer outro modo.”

b “Vês então, meu amigo, que é provável realmente que esse ramo do conhecimento seja indispensável para nós, uma vez que claramente compele a alma a empregar o próprio entendimento visando à verdade mesma.”

“Com efeito, é o que ele realiza da maneira mais enfática.”

“E quanto aos que são naturalmente capazes de cálculo já notaste que são naturalmente *ágeis*, por assim dizer, virtualmente em todos os estudos, enquanto os que são *lentos* em cálculo, se forem nele educados e exercitados, mesmo que não obtenham nenhum outro proveito com isso, melhoram e se tornam mais ágeis do que eram?”

“É um fato.”

“Ademais, penso que não encontraremos facilmente assuntos cujo c aprendizado e prática sejam mais difíceis do que esse, e tampouco muitos.”

“Positivamente não.”

“*Então, devido a todas essas razões, esse estudo não deve ser negligenciado, mas as melhores naturezas devem nele ser educadas.*”[939]

“Concordo.”

“Estando isso decidido, vejamos, em segundo lugar, se a matéria seguinte também se enquadra em nossos propósitos.”

“Que matéria é essa? Terias em mente a geometria?”

“Precisamente”, eu disse.

d “No que diz respeito à guerra,” ele disse, “obviamente se enquadra, pois quando se trata de acampar, ocupar uma região, reunir tropas, seu deslocamento, ou relativamente a quaisquer outras formações adotadas por um exército em batalha ou em marcha, existe uma enorme diferença quanto a alguém ser geômetra ou não.”

“Mas, para coisas como essas,” eu disse, “basta um pouco de geometria e cálculo. O que é imperioso investigarmos é se a parte maior e e mais avançada dela tende a facilitar a contemplação da *Ideia do bem*[940]. E afirmamos que qualquer matéria de estudo possui essa tendência se constranger a alma a realizar sua conversão rumo à região onde habita *o mais venturoso dos seres*[941], aquele que a alma tem de contemplar a todo custo.”

“Estás certo.”

“Concluímos que se a geometria constrange a alma a contemplar o ser, é

adequada [aos nossos propósitos], mas se a constrange a contemplar a *geração e a mutação*[942], é inadequada."

"Ao menos foi o que dissemos."

527a "Ora, ninguém que seja ao menos ligeiramente familiarizado com a geometria contestará que essa ciência é inteiramente o oposto daquilo que sobre ela se diz nos discursos de seus adeptos."

"O que queres dizer?"

"Proferem discursos ridículos a respeito dela, ainda que não possam evitá-lo na medida em que falam como *agentes*[943] e todos os seus discursos se reportam à ação, à realização de coisas. Falam de b *esquadrar*, *ajustar*, *adicionar* e coisas semelhantes, enquanto de fato o propósito real de todo o estudo é o conhecimento [puro]."

"Certamente."

"E deveremos nos pôr de acordo num ponto a mais?"

"E qual é ele?"

"*Que se trata de um conhecimento daquilo que sempre é, e não daquilo que em alguma ocasião nasce e perece*."[944]

"Isso é facilmente admissível, já que a geometria é o conhecimento do que é ou existe sempre."

"Assim, meu nobre amigo, ela tenderá a atrair a alma para a verdade e produzirá um *pensamento de filósofo*[945] dirigindo para o alto o que agora erroneamente dirigimos para baixo."

"Isso na medida do possível", ele disse.

c "Então na medida do que seja possível *a nós* deveremos exigir que os homens em *tua bela cidade*[946] de modo algum negligenciem a geometria, pois até mesmo os seus subprodutos não são insignificantes."

"E quais são eles?"

"Aqueles que mencionaste e que concernem à guerra. Mas também por certo sabemos que quando se trata de ter um melhor entendimento de qualquer assunto, há uma absoluta diferença entre alguém que aprendeu e compreendeu a geometria e alguém que não o fez."

"Por Zeus! Assim é. Uma imensa diferença."

"Então deveremos estabelecê-la como segunda matéria de estudo para os jovens?"

"Façamo-lo", ele concordou.

"E quanto à astronomia? Faremos dela a terceira matéria de estudo? d Ou

discordas?”

“Não tenho por que discordar,” ele disse, “visto que uma melhor percepção das estações, meses e anos não é menos útil no comando militar do que na agricultura e na navegação.”

“Tu me divertes. Parece que tens medo que a maioria achará que estás recomendando matérias de estudo inúteis. Não é tarefa fácil, mas pelo contrário, dificílima, compreender que em toda alma há um *instrumento*[947] que é purificado e reacendido por tais matérias e de estudo quando ela foi conduzida ao aniquilamento e à cegueira por outras ocupações, um instrumento cuja preservação vale mais do que a de *dez mil olhos*[948], uma vez que é somente com ele que a verdade pode ser vista. Os que partilham de tua crença julgarão que discursas incrivelmente bem, ao passo que aqueles que jamais tiveram notícia dela julgarão, provavelmente, que não dizes nada, visto que não percebem a presença de benefício algum digno de menção nessas 528a matérias de estudo. Impõe-se que te decidas agora a qual grupo estás te dirigindo. Ou não são tuas palavras para nenhum deles e estás acima de tudo levando à frente esta discussão por ti mesmo, embora não manifestes relutância se alguém mais for capaz de extrair um benefício ou outro dela?”

“Enquadro-me nesse último caso. Disponho-me a falar, indagar e responder principalmente para o meu próprio benefício.”

“Então recuemos um tanto atrás, pois estávamos errados há pouco acerca da matéria que vem depois da geometria.”

“E qual foi nosso erro?”

“Após as superfícies planas, passamos à revolução b de sólidos antes de os estudarmos em si mesmos. *Mas o correto é tratar da terceira dimensão logo depois da segunda*.[949] E a terceira, suponho, é a dimensão dos cubos e de tudo que possui profundidade.”

“Está certo, mas essa matéria, Sócrates, *parece não ter sido descoberta ainda*.”[950]

“Para o que há duas razões: primeiro esse difícil ramo do conhecimento é pouco investigado, porque nenhum Estado o valoriza; em segundo lugar, os pesquisadores necessitam de um *orientador*[951], sem o qual não descobrirão coisa alguma. Tal orientador ou diretor, para c começar, é difícil de ser encontrado e, mesmo que o seja, na presente situação, os que usualmente investigam nesse campo se mostrariam demasiado arrogantes para se submeter à sua orientação.[952] Se, entretanto, um Estado inteiro o respaldasse

na supervisão desse estudo, e fosse pioneiro na sua valorização, tal orientador seria seguido, e se essa forma de conhecimento fosse pesquisada com vigor, coerência [e continuidade], logo se desenvolveria. Mesmo agora, quando goza de pouco apreço e é desprezada pela maioria, sendo o objeto de estudo de investigadores incapazes de demonstrar as razões de sua utilidade, ainda assim, a despeito de todas essas deficiências, a força de sua graça já gerou para si algum desenvolvimento, de modo que não seria surpreendente que chegasse a ganhar um novo fôlego mesmo estando as coisas como estão."

d "Essa matéria [de fato] apresenta um encanto extraordinário," ele disse, "mas explica com maior clareza o que acabaste de afirmar. Chamas de geometria o *estudo*[953] que se ocupa *da superfície plana*[954]."

"Sim", eu disse.

"E antes colocaste a astronomia a seguir, mas depois voltaste atrás nisso."

"Sim, na minha pressa de cobri-las todas, tudo que fiz foi progredir mais lentamente. A matéria que trata da *dimensão da profundidade*[955] era a seguinte. Mas devido à condição ridícula em que se encontra [devido à nossa negligência no seu estudo], eu a omiti e me referi à e astronomia, a qual se ocupa do movimento do que tem profundidade, *em seguida à geometria*."[956]

"O que dizes está certo."

"Portanto, estabeleçamos a astronomia como a *quarta* matéria de estudo, supondo que a geometria *dos sólidos* estará disponível se o Estado a adotar."[957]

"Isso soa razoável. E posto que há pouco, Sócrates, me censuraste por louvar a astronomia de uma maneira vulgar, eu a louvarei agora do teu modo, já que penso que é evidente para todos que a astronomia 529a induz a alma a contemplar o alto e a afasta das coisas daqui levando-a para coisas mais elevadas."

"Talvez pareça evidente a todos exceto a mim," eu disse, "pois não penso assim."

"Assim sendo, qual é a tua opinião?"

"[Se julgarmos] por sua prática hoje pelos que ensinam filosofia, [teremos de concluir que] leva a alma a contemplar o que está muitíssimo baixo."[958]

"O que queres dizer?"

"A meu ver," eu disse, "tua concepção de 'estudos superiores' é demasiadamente liberal, pois se alguém se pusesse a estudar algo voltando a cabeça para trás e fitando as decorações do teto, parece-me que dirias b que

não *contempla*[959] com seus olhos, mas com seu entendimento. Talvez estejas certo e eu seja *tolo*[960], mas não consigo atinar como qualquer matéria de estudo possa fazer a alma contemplar o alto, salvo aquela *acerca do ser e do invisível*.[961] Se qualquer um tentar aprender a respeito de coisas sensíveis, quer olhando de boca aberta para o alto, quer c piscando para baixo, eu diria – uma vez que inexiste conhecimento sobre essas coisas – que jamais realmente aprende e que, mesmo se estudar deitado de costas sobre o solo ou flutuar de costas sobre o mar, sua alma estará olhando não para o alto, mas para baixo."[962]

"Foi com justiça", ele disse, "que me censuraste e fui punido corretamente, mas o que quiseste dizer ao afirmar que a astronomia deve ser aprendida de uma maneira oposta àquela em que é aprendida atualmente, se desejarmos que se revele uma matéria de estudo útil aos nossos propósitos?"

"É o seguinte", eu disse: "Mostra-se compreensível e até recomendável considerarmos *as constelações no céu*[963] como o que há de mais belo e mais exato das coisas visíveis, vendo que se encontram como que bordadas sobre uma superfície visível. Mas deveríamos [também] d reconhecer que seus movimentos são sumamente inferiores aos verdadeiros – movimentos que são realmente rápidos ou lentos em números verdadeiros, que traçam autênticas figuras, que estão todos em relação recíproca e que são os movimentos verdadeiros das coisas que veiculam e contêm. E esses podem ser apreendidos pela razão e pelo pensamento, não pela visão. Ou pensas diferentemente?"

"De modo algum."

"Assim sendo, deveríamos utilizar as constelações do céu como um modelo no estudo dessas outras coisas. Se alguém versado na e geometria topasse por acaso com projetos cuidadosamente traçados e elaborados por Dédalo, ou algum outro *artífice ou artista*,[964] ele os consideraria primorosamente executados, mas julgaria ridículo 530a examiná-los seriamente com o fito de descobrir neles a verdade sobre o igual, o duplo ou quaisquer outras proporções."

"E como poderia ser outra coisa senão ridículo?"

"Então," eu disse, "não pensas que um autêntico astrônomo sentirá o mesmo ao contemplar os movimentos dos astros? Estará disposto a acreditar que o *artesão do céu*[965] os ordenou e tudo que neles está contido da melhor maneira possível. Mas quanto às proporções entre noite e dia, entre os dias e um mês, entre um mês e um ano ou dos movimentos dos astros com qualquer

um desses e entre si, não achas b que ele consideraria estranha a crença de que tais coisas se mantêm sempre imutáveis ou sem o menor desvio,[966] dispensando qualquer tentativa ou esforço de qualquer espécie no sentido de apreender a verdade a respeito delas, uma vez que são corpos e objetos visíveis?"

"É, ao menos, o que penso", ele disse, "agora que ouço tal opinião de ti."

"Portanto, é por meio de problemas," eu disse, "como fazemos na geometria, que estudaremos também a astronomia, deixando de lado as coisas no céu, isto se efetivamente desejamos participar da astronomia, tornando útil, em lugar de inútil, o elemento naturalmente inteligente c da alma."

"A tarefa que prescreves é muito mais múltipla do que qualquer outra atualmente empreendida na astronomia."

"E suponho", eu disse, "que, uma vez pretendamos ser de alguma valia como legisladores, nossas prescrições relativas às outras matérias serão do mesmo calibre. Mas tens qualquer outra matéria de estudo apropriada a sugerir?"

"Nada", ele disse, "de imediato."

"Entretanto," eu disse, "não há apenas uma forma de movimento, d porém várias, a meu ver. Talvez um sábio pudesse enumerá-las todas, mas há duas que são *evidentes*[967] mesmo para nós."

"Quais são elas?"

"Além daquela sobre a qual discorremos, há também sua contraparte."

"O que é?"

"Arriscamo-nos a pensar que tal como os olhos são estruturados para a astronomia, os ouvidos o são para os movimentos da harmonia e que as ciências da astronomia e da harmonia são, de algum modo, mutuamente afins, como afirmam os pitagóricos, Gláucon. Concordamos, com isso, não é mesmo?"

"Concordamos."

e "Por conseguinte, visto ser a tarefa tão vasta, não deveríamos indagar-lhes o que têm a dizer e se existe algo mais, ao mesmo tempo mantendo a nossa meta rigorosamente em vista?"

"A que te referes?"

"Ao fato de que aqueles cuja criação empreendemos jamais deveriam tentar aprender algo que não atinja o fim que tudo deveria 531a atingir, aquele que mencionamos há pouco no caso da astronomia. Ou não sabes que fazem

algo similar com respeito à harmonia? Ao medir contrastivamente entre si acordes e sons audíveis se esforçam em vão exatamente como os astrônomos."

"Pelos deuses, de fato assim é, no que também há muito de ridículo. Falam de algo a que dão o nome de *notas condensadas*,[968] aproximando seus ouvidos dos instrumentos como alguém que tentasse ouvir o que dizem os vizinhos [na casa ao lado]. E alguns afirmam que ouvem uma b nota intermediária e que essa é o intervalo mínimo que serve de unidade de medida, ao passo que outros afirmam que as cordas dos instrumentos produzem agora sons idênticos. Tanto uns quanto outros preferem seus ouvidos ao intelecto."

"Tu te referes", eu disse, "a esses *devotados indivíduos*[969] que submetem suas cordas a um tormento e as *torcem*[970] até as cavilhas. Não me estenderei na analogia me referindo a golpes com o plectro *ou às acusações ou às recusas e vanglórias das cordas*[971]; deixarei a figura de lado e direi que essas não são as pessoas às quais aludo. Aquelas às quais me refiro são as que acabamos de dizer que íamos interrogar a respeito de harmonia, porque fazem precisamente o mesmo que os c astrônomos. Buscam os números a serem descobertos nesses acordes audíveis, mas não formulam problemas; não investigam, por exemplo, quais números são harmoniosos e quais não são e o porquê de cada caso."

"Falas de uma tarefa *sobre-humana*[972]."

"Ainda que útil na investigação do belo e do bom; empreendida com outro propósito, é inútil."

"É provável."

"Ademais," eu disse, "entendo d que se a investigação de todas essas matérias fizer vir à tona a associação e parentesco entre elas e permitir que se tire conclusões acerca de sua afinidade, efetivamente contribuirá para o atingimento de nossa meta e não constituirá um trabalho em vão; caso contrário, será vã."

"Eu também suponho que seja assim, mas o fato é que continuas aludindo a um *trabalho descomunal*[973], Sócrates."

"Tua referência é ao prelúdio ou ao quê? Ou ignoras que todas essas matérias de estudo não passam de prelúdios à própria *canção,*[974] cujo aprendizado também é necessário? Decerto não pensas que pessoas e especialistas nessas matérias são outros tantos dialéticos."

“Não, por Zeus…,” ele disse, “ainda que tenha encontrado algumas exceções.”

“Mas chegaste a pensar que aqueles incapazes de apresentar ou acompanhar uma exposição [de opiniões] sabem algo das coisas que afirmamos terem eles necessidade de saber?”

“Minha resposta a isso é também negativa.”

532a “Então não é essa, afinal, Gláucon, *a canção*[975] entoada pela dialética? Toca ao inteligível, porém é imitada pela faculdade da visão. Dissemos que a visão se empenha em contemplar os próprios seres vivos, os próprios astros e, finalmente, o próprio sol. Do mesmo modo, toda vez que alguém dialeticamente tenta *por meio do discurso racional e independentemente de todas as percepções sensoriais*[976] ter acesso *ao próprio ser*[977] de cada coisa, e não desiste enquanto não apreende b *a essência do próprio bem*[978] por meio do entendimento ele mesmo, alcançará *o fim do inteligível*[979], tal como o outro atingiu aquele do *visível*[980].”

“Com toda a certeza.”

“E quanto a essa trajetória do pensamento, não a chamarias de dialética?”

“Chamaria.”

“Então,” eu disse, “a libertação dos grilhões e a conversão das sombras para as *estátuas*[981] e a luz da fogueira, mais a subida para fora da caverna rumo à luz do sol e, ali, a contínua incapacidade de contemplar diretamente *os animais, as plantas e a luz do sol*[982], mas também a capacidade de contemplar *as imagens divinas na água e* c *sombras das coisas que são*[983] em lugar de, como antes, meramente as sombras de estátuas arrojadas por uma outra luz que é ela mesma uma sombra se comparada ao sol – toda essa ocupação das artes e ciências que mencionamos tem o poder de despertar o melhor elemento da alma e fazê-lo ascender à contemplação do que é o melhor entre as coisas que são, tal como antes o órgão *mais claro*[984] no corpo foi conduzido à contemplação daquilo que é *o mais resplandecente*[985] *na* d *região corpórea e visível*[986].”

“Admitirei”, ele disse, “que assim é, embora me pareça, por um lado, muito difícil admiti-lo e, por outro, difícil não o aceitar. Todavia, uma vez que teremos de retornar a isso com frequência no futuro e não apenas ouvir a seu respeito nesta ocasião, vamos supor ser isso como disseste e nos voltarmos para a própria *canção*, discutindo-a da mesma forma que discutimos o prelúdio. Portanto, diz-nos qual é a natureza do e poder da

dialética, em quais formas é dividida e quais *caminhos*[987] são seguidos por ela? Pois estes conduzem – é o que parece – àquele lugar onde poderemos, por assim dizer, repousar na estrada e então chegar ao fim de nossa viagem."

533a "Não serás", eu disse, "capaz de seguir-me mais, caro Gláucon, ainda que não me falte *entusiasmo*[988] para conduzir-te; não estarias, nesse caso, mais contemplando uma imagem do que queremos dizer, mas a própria verdade. De um modo ou outro, é como me parece, embora não seja cabível que se continue afirmando que assim realmente é, porém, que há alguma coisa desse jaez a ser contemplada – isto é, algo em que devemos insistir. Não é mesmo?"

"Claro que sim."

"E não temos também de insistir que apenas o poder da dialética poderia revelá-lo e somente a alguém experiente nas matérias que descrevemos e que não poderia revelá-lo de qualquer outro modo?"

"Isso também", ele disse, "merece nossa insistência."

b "De qualquer modo, ninguém nos contestará se afirmarmos que não há outra investigação na qual se tente sistematicamente apreender – relativamente a cada coisa em si mesma – qual é o seu *ser*, pois todas as demais artes dizem respeito a opiniões e desejos humanos, à geração e composição, e à combinação ou ao cuidado das coisas que crescem ou são combinadas. Quanto ao resto – refiro-me à geometria e às matérias de estudo que lhe dão continuidade, as descrevemos como em uma certa medida apreendendo aquilo que *é*, uma vez que vimos que ao efetivamente sonharem com aquilo que *é* não lhes é possível c uma visão desperta daquilo que *é* enquanto fazem uso de hipóteses deixadas por elas intactas e das quais não podem dar nenhuma conta. Onde, com efeito, o *ponto de partida*[989] é algo que aquele que raciocina desconhece e onde a conclusão e tudo que a entremeia constituem uma trama de coisas realmente não conhecidas, que possibilidade existe do assentimento em tais casos poder algum dia ser convertido em conhecimento verdadeiro?"

"Nenhuma."

"Por conseguinte, a dialética é o único *processo investigatório*[990] d que progride desse modo, suprimindo hipóteses e procedendo ao próprio primeiro princípio, de sorte a oferecer segurança [e confirmação]. E quando *o olho da alma*[991] está realmente enterrado numa espécie de *pântano bárbaro*,[992] a dialética o exuma e faz ascender o seu olhar, empregando as matérias de

estudo que indicamos para que auxiliem e cooperem com ele na conversão da alma. Por força de hábito, chamamos frequentemente essas matérias de ciências, porém necessitam de outra designação, mais clara do que a opinião e mais obscura do que o conhecimento. A palavra de que nos servimos anteriormente alhures foi e *intelecção*.[993] Mas suponho que não iremos polemizar em torno de um nome quando há tantas matérias de maior peso para investigarmos."

"Decerto que não."

"Bastará, portanto, chamar a primeira seção de *conhecimento ou ciência*[994], a segunda de *intelecção*, a terceira de *crença*[995] e a quarta de *imaginação ou conjetura*[996], como fizemos antes. Chamamos a 534a associação das duas últimas [crença e imaginação] de *opinião*[997], e a associação das duas primeiras [conhecimento e intelecção] de *intelecto*[998]. A opinião diz respeito à *geração*[999]; o intelecto concerne ao *ser*[1000]. E tal como o ser está para a geração, está o intelecto para a opinião, e tal como o intelecto está para a opinião, está o conhecimento ou ciência para a crença e a intelecção para a imaginação ou conjetura. Mas quanto à *correspondência*[1001] entre seus correlatos e a *divisão*[1002] em duas partes de cada um destes, ou seja, o opinável e o inteligível, deixemo-las de lado, Gláucon, uma vez que isso nos envolveria em discussões muito mais longas do que aquelas às quais já nos dedicamos."

b "Concordo contigo", ele disse, "acerca das demais discussões na medida em que puder acompanhar-te."

"Então, chamas de dialético alguém que é capaz de produzir um discurso racional sobre o *ser* de cada coisa? Pelo contrário, na medida em que é incapaz de fazê-lo, seja para si mesmo, seja para outrem, negas que detenha ele qualquer entendimento?"

"E como poderia afirmar que detém?"

"Igualmente no tocante ao *bem*. Diante de alguém que seja capaz de distinguir num discurso racional a Ideia do bem de tudo o c mais, que possa superar toda refutação, como se fosse numa batalha, empenhando-se em julgar as coisas não de acordo com a opinião, mas em conformidade com o *ser* e sair de tudo isso com seu discurso ainda incólume, dirás que o homem ao qual falta essa capacidade não conhece o bem em si mesmo ou qualquer outro bem em particular. Mas se esse homem captar alguma imagem dele, dirás que isso ocorre mediante a opinião e não o conhecimento; e *sonhando e dormindo*[1003] durante sua vida presente, e antes de aqui despertar chegará ao

Hades d e adormecerá para sempre.”

“Por Zeus… eu enfaticamente afirmarei tudo isso.”

“Mas, no que diz respeito a estes teus filhos que crias e educas com palavras, se chegares a criá-los de fato, não creio que a eles permitirás que governem no Estado ou estejam no controle das mais importantes coisas enquanto forem tão irracionais quanto linhas cuja medição não é possível.”

“Certamente não.”

“Então promulgarás leis para que deem máxima atenção à educação, que os capacitará a formular e a responder questões com sumo conhecimento?”

e “*Assim legislarei*”, *ele disse*, “*em associação contigo*.”[1004]

“Achas então que colocamos a dialética acima das outras matérias de estudo como um *coroamento*[1005] de todas e que nenhum outro assunto poderia acertadamente ser colocado em posição superior a ela, de modo que nossa exposição das matérias 535a de estudo que um futuro governante deverá aprender aqui findou?”

“É o que acho”, ele disse.

“Então restou a ti”, eu disse, “tratar da distribuição dessas matérias, incluindo a quem destiná-las e como fazê-lo.”

“Evidentemente.”

“Lembras, então, qual o tipo de homens que escolhemos em nossa prévia seleção dos governantes?”

“Decerto que sim.”

“Nos demais aspectos, trata-se de eleger as mesmas naturezas. *Deve-se selecionar, de preferência, os mais estáveis, os mais corajosos e, na medida do possível, os mais graciosos*[1006]. Complementarmente, b é preciso que não nos restrinjamos a buscar os que tenham um caráter nobre e firme, mas pessoas que incluam as qualidades naturais que se coadunam com o tipo de educação que sustentamos.”

“Quais qualidades exatamente?”

“Têm, meu caro, de ser perspicazes no trato das matérias e aprendê--las com facilidade, pois as almas tendem a desistir muito mais facilmente diante do estudo árduo do que diante da ginástica, uma vez que o esforço penoso, sendo peculiar a elas e não partilhado com seus corpos, as toca mais intimamente.”

“É verdade.”

c “Temos também de buscar alguém que seja detentor de boa memória,

perseverante *e, em todos os aspectos, amante do trabalho árduo*.[1007] Caso contrário, como supões ser possível contar com sua boa vontade tanto na execução dos labores físicos quanto na dedicação a tanto estudo e disciplina?"

"Ninguém se disporia a tudo isso a não ser que fosse favoravelmente dotado em todos os aspectos."

"O erro atual, que – como antes asseverei – é causa de a filosofia não gozar de estima, é que ela é abordada por indivíduos que dela são indignos. Não deveria ser permitido que *bastardos*[1008] empreendessem o seu estudo, mas somente estudantes *legítimos*[1009]."

"Sê explícito."

d "Em primeiro lugar," eu disse, "nenhum estudante deveria ser *claudicante*[1010] no seu esforço, amando uma metade deste e esquivando-se à outra. Isso acontece quando alguém é amante da ginástica, da caça ou de toda outra forma de esforço físico, mas não é aficionado do aprender, do ouvir ou do investigar, detestando o trabalho em tudo isso. E alguém cujo amor ao esforço vai na direção oposta também é claudicante."

"Inteiramente verdadeiro."

"Analogamente, relativamente à verdade," eu disse, "não diremos que uma alma se acha *mutilada*[1011] do mesmo modo se abominar uma falsidade voluntária, suportar penosamente uma mentira no seio de e si mesma e se mostrar grandemente indignada quando essa falsidade existir em outras, mas – e não obstante isso – aceitar alegremente a falsidade involuntária, não se indignar ao ser apontada como ignorante, dispondo-se a admitir sua falta de conhecimento confortavelmente, mas que chafurda na lama da ignorância facilmente como um porco selvagem?"

536a "Certamente."

"*E no que toca à moderação*," *eu disse*, "*a coragem, magnificência e todas as partes da virtude*,[1012] deve-se vigiar especialmente no sentido de distinguir o bastardo do legítimo, pois quando *um indivíduo ou um Estado*[1013] não sabe como distingui-los, ele insciente [e indiscriminadamente] emprega o coxo e o bastardo na qualidade de amigos ou governantes em quaisquer funções."

"É exatamente o que ocorre."

"Consequentemente, é imperioso que sejamos cuidadosos em todos esses assuntos, pois se encaminharmos indivíduos de membros e intelecto sadios a

uma matéria de estudo e treinamento de tal importância b e neles os educarmos, não teremos por recear a reprovação da própria justiça, e preservaremos *tanto o Estado quanto a forma de governo*[1014]. Mas se encaminharmos indivíduos da outra espécie, obteremos precisamente o resultado oposto e permitiremos que circule livremente uma torrente ainda maior de ridicularização sobre a filosofia."

"E seria vergonhoso sermos os agentes disso", ele disse.

"Certamente seria," eu disse, "mas parece que precisamente agora incorro num pouco de ridículo."

"De que maneira?"

"Esqueci que estávamos gracejando, e com isso discursei com c excessiva veemência, pois voltava meus olhos para a filosofia à medida que falava e vendo como é imerecidamente ultrajada, parece que fiquei indignado e disse o que tinha de dizer demasiado seriamente, como se estivesse irado com os causadores disso."

"Por Zeus," ele disse, "essa certamente não foi minha impressão ao ouvir-te."

"Mas foi a minha como aquele que discursava. De qualquer modo, não esqueçamos que em nossa prévia *seleção*[1015] elegemos indivíduos velhos, mas que isso é proibido nesta, pois não devemos crer em d Sólon[1016] quando ele diz que *ao envelhecer nos capacitamos a aprender muito*[1017]. É ainda menos capaz de fazê-lo do que participar de uma corrida. Todos os labores pesados e frequentes dizem respeito aos jovens."

"[Assim é] necessariamente."

"Portanto, o cálculo, a geometria e toda a *educação preliminar*[1018] necessária à dialética precisam ser ministrados a eles na sua infância, além do que não deve ser a eles imposto como instrução compulsória."

"E por que isso?"

e "Porque", respondi, "nenhum indivíduo livre deveria aprender isto ou aquilo como um escravo. O exercício corporal forçado não produz dano algum ao corpo, mas nada que seja ensinado compulsoriamente é retido pela alma."

"É verdade."

"Assim, meu amigo, não empregues força alguma ao educar as crianças nessas matérias, mas ensina-as através do jogo ou folguedo. Essa 537a forma, inclusive, melhor revelará a ti as vocações naturais de cada uma delas."

“O que dizes se afigura racional.”

“Lembras que afirmamos que as crianças deviam ser conduzidas à guerra montadas em cavalos como observadores e que, onde fosse seguro fazê-lo, deveriam ser levadas à frente de batalha *e provar sangue, como filhotes de cães*[1019]?”

“Eu me lembro.”

“Em tudo isso: labores, estudos e medos, aquelas que continuamente se destacam, revelando mais desenvoltura devem ser inscritas em uma lista.”

b “A que idade?”

“Quando forem liberadas da ginástica obrigatória, uma vez que durante esse tempo, dois ou três anos, são incapazes de fazer qualquer outra coisa, já que a fadiga e o sono são inimigos do aprendizado. E ao mesmo tempo, o seu desempenho nos exercícios físicos constitui ele mesmo uma prova não menos importante.”

“Decerto que sim.”

“E depois desse período, isto é, a partir dos vinte anos, as escolhidas também receberão mais honras do que as outras. E as matérias que c aprenderam de maneira isolada como crianças terão agora de congregar a fim de formar uma visão de conjunto e unificada da afinidade recíproca existente tanto entre elas quanto com *a natureza daquilo que é*.[1020]”

“De uma forma ou outra,” ele disse, “somente uma instrução assim é retida naqueles que a recebem.”

“E constitui também a maior prova para distinguir a natureza dialética daquela que não é, pois todo aquele que é capaz de alcançar uma visão de conjunto é dialético, ao passo que todo aquele que não é capaz de fazê-lo não é.”

“Concordo.”

“Bem, terás de realizar uma seleção daqueles que possuem majoritariamente essa capacidade em si próprios e que também revelam d persistência em seus estudos, na atividade bélica e nas demais atividades determinadas pela lei. E depois de terem alcançado os trinta anos de idade, os selecionarás em um segundo turno entre os selecionados no primeiro, atribuindo-lhes honras ainda maiores. Em seguida terás de testá-los por meio do poder da dialética a fim de descobrir qual deles é capaz de desconsiderar os olhos e demais sentidos e prosseguir *em companhia da verdade*[1021] rumo àquilo que *é* por si mesmo. Neste estágio, meu amigo, impõe-se sumo

cuidado.”

“Qual a razão disso?”

e “Não compreendes que um grande mal provém da dialética como é atualmente praticada?”

“Que mal é esse?”

“Os que a praticam estão cheios de *ilicitude*.”[1022]

“Decerto que estão.”

“Achas espantoso que isso aconteça a eles e não o julgas *perdoável*[1023]?”

“Por que seria espantoso e por que deveria eu julgá-lo perdoável?”

“Porque” respondi “é semelhante ao caso de um filho que é educado tendo a sua volta muita riqueza e muitos bajuladores no seio de uma 538a família grande e numerosa; esse menino, uma vez crescido, descobre que não é o filho daqueles que se dizem seus pais e se vê impossibilitado de encontrar seus pais verdadeiros. Podes supor qual será sua atitude frente aos bajuladores, por um lado, e frente aos seus pretensos pais, por outro, na ignorância dos fatos sobre sua adoção e qual seria sua atitude quando tivesse descoberto a verdade dos fatos? Ou desejarias ouvir o que presumo a respeito?”

“Desejaria ouvir o que presumes.”

b “Bem, suponho que honraria seus pretensos pais e os outros parentes mais do que o faria em relação aos bajuladores, que daria maior atenção às suas necessidades, que seria menos provável que os tratasse em violação às leis fosse em palavras ou em atos, e que seria mais provável que acatasse suas instruções do que as dos bajuladores em quaisquer assuntos importantes, isto durante o tempo em que ignorasse a verdade.”

“É provável que fosse assim.”

“Uma vez ciente da verdade, entretanto, sua atitude no sentido de honrar sua família e sua devoção por ela perderiam intensidade, ao mesmo tempo que ocorreria um aumento de sua atenção pelos bajuladores, levando-o a acatá-los muito mais do que antes, imitá-los na sua c forma de vida e estar ostensivamente na companhia deles; e, a menos que fosse naturalmente *de excelente índole*[1024], não teria mais o menor cuidado com seu pai ou qualquer outro membro da família que o adotou.”

“Tudo que disseste provavelmente é o que aconteceria, mas onde está a semelhança entre isso e aqueles que são aspirantes ou noviços *em matéria de argumentação*[1025]?”

“No seguinte: temos desde a infância certas *convicções*[1026] em torno de coisas justas e nobres; com elas somos educados por nossos pais; obedecemos a elas e as honramos.”

“De fato assim é.”

d “Há, todavia, outras formas de viver que se opõem à forma conforme tais convicções e que são repletas de prazeres, que lisonjeiam nossa alma e a atraem para eles, mas que não convencem indivíduos moderados, que continuam honrando e obedecendo às convicções [herdadas] de seus pais.”

“É isso.”

“E então surge alguém com a seguinte *questão*[1027]: ‘O que é o *nobre*?’ E quando um indivíduo moderado desses responde o que tem ouvido do legislador, vê-se refutado pelo argumento, e por força de ser refutado frequentemente e em muitos lugares sofre o abalo de suas convicções, sendo levado a crer que aquilo que é *nobre* não é mais e nobre do que vil, o mesmo valendo para o justo, o bom e as coisas que ele mais honrou. Qual pensas que será sua atitude diante de tudo isso relativamente a honrar e a obedecer suas antigas convicções?”

“Será inevitável”, ele disse, “não as honrar e acatar mais da mesma maneira.”

“Consequentemente, quando não honrar e acatar mais essas convicções como lhe sendo próprias e se vir incapaz de descobrir as 539a verdadeiras, será provável que adote qualquer outro modo de vida a não ser o oferecido pelos bajuladores?”

“Não, ele não adotará outro.”

“A consequência, presumo, é que ele, de acatador da lei, se transformará num *violador da lei*[1028].”

“Necessariamente.”

“Então – como perguntei anteriormente – seria de se espantar ser isso o que acontece aos que assim encaram as discussões e não seriam estes *muito perdoáveis*[1029]?”

“Sim, além do que mereceriam *compaixão*[1030].”

“Por conseguinte, para que teus discípulos de trinta anos não sejam objetos dessa compaixão, não terás de exercer sumo cuidado quanto a introduzi-los ao estudo *da dialética*[1031]?”

“Sem dúvida.”

“E não será uma importante precaução não permitir que b experimentem

tal estudo enquanto jovens? Suponho que não tenhas deixado de perceber que, quando jovens experimentam pela primeira vez o manejo dos argumentos, destes abusam, os tratando *como jogo*[1032] que envolve sempre controvérsia. Imitam aqueles que os refutaram refutando eles próprios a outros, e, como filhotes de cães, extraem incessantemente prazer em arrastar e despedaçar por meio de argumentos os que se encontram a sua volta."

"Eles o apreciam excessivamente."

"Na sequência, quando tiverem refutado muitos e forem por estes, c por sua vez, refutados, cairão intensa e rapidamente na descrença do que antes acreditavam. O resultado é que tanto eles quanto a totalidade da filosofia caem [finalmente] no descrédito dos outros."

"Isso é plenamente verdadeiro."

"Mas um indivíduo *mais velho*[1033] não terá participação nessa *loucura*[1034]. Seguirá alguém que está predisposto a discutir visando a verdade d e não alguém que se presta meramente a um jogo de controvérsias por esporte. Ele próprio agirá com mais moderação, trazendo para o gênero filosófico de vida crédito e não descrédito."

"Está certo."

"E quando dissemos antes que aqueles aos quais seria dada permissão para participar de discussões deveriam ser naturalmente ordenados e estáveis, não como na atualidade, quando se permite que qualquer um deles participe, não foi isso dito a título de precaução?"

"É claro que sim", ele disse.

"Por conseguinte, devotar-se a discussões *contínua e infatigavelmente*[1035], nelas se exercitando com exclusividade tal como fez na ginástica com o corpo – que é a sua contraparte –, digamos o dobro dos anos desta, será isso o suficiente?"

e "Queres dizer seis anos ou quatro?"

"Sossega! Que sejam cinco. E depois disso terás de fazê-los descer novamente à caverna e obrigá-los a assumir a direção de assuntos bélicos, além de ocupar os outros cargos adequados a jovens, de modo que não fiquem aquém dos outros em experiência. E também, no que se refere a esses cargos, terão de ser submetidos a provas a fim 540a de verificar se permanecerão firmes sob diversas solicitações ou se retrocederão e se desviarão."

"Quanto tempo atribuirias para isso?" ele perguntou "*Quinze*[1036] anos",

eu disse, “e, então, na idade de *cinquenta*[1037] anos, aqueles que tivessem se preservado após as provas e houvessem se mostrado os melhores tanto nas tarefas práticas quanto nas ciências teriam finalmente de ser conduzidos ao objetivo; *e nós os obrigaremos a erguer a luz radiante de suas almas e fitar aquilo que por si mesmo a tudo* b *concede luz, e quando houverem contemplado o bem ele mesmo, deste se servirão como um modelo para a organização do Estado, dos cidadão e de si mesmos pelo resto de suas vidas; cada um despenderá a maior parte de seu tempo nas discussões filosóficas, mas quando alternadamente chegar a hora para cada um, deverá trabalhar arduamente em favor do Estado e nos cargos políticos, assim agindo não como se tratasse de algo bom, mas de algo necessário; e tendo educado outros como ele mesmo para o substituírem na qualidade de guardiões do Estado, partirá para* c *as ilhas dos abençoados e aí habitará, e se a pítia der sua aprovação, o Estado instaurará memoriais e sacrifícios públicos para ele como uma divindade, e se não, como alguém feliz e divino*.”[1038]

“Como um escultor, Sócrates, moldaste *homens governantes*[1039] com um acabamento primoroso.”

“E *mulheres governantes*[1040], também, Gláucon, pois não deves pensar que o que eu disse se aplica mais a homens do que a mulheres que entre eles tenham nascido com as *naturezas adequadas*.”[1041]

“Está certo, se realmente devem elas participar de tudo igualmente com os homens, como estabelecemos.”

d “Bem, concordas que nossa concepção do Estado e de sua forma de governo não é, de modo algum, uma mera aspiração [,um sonho diurno de alguém acordado,] que sua realização é difícil, mas não impossível? E também concordas que somente é realizável da forma que indicamos, a saber, quando um ou mais autênticos filósofos assumem o poder no e Estado, desprezam as honras atuais, julgando-as vis e indignas, e dão apreço ao que é correto e às honras que provêm do que é correto acima de tudo, e têm a justiça como a coisa mais importante e mais necessária, servindo-a e ampliando-a enquanto organizam seu Estado?”

“Ora, a questão é: como farão isso?”

“Enviarão”, eu disse, “todos na cidade que têm mais de dez anos 541a para o campo. Tomarão posse, então, das crianças, delas eliminarão os *hábitos*[1042] de seus pais, e as educarão segundo seus próprios costumes e leis, que são os que descrevemos. Esse constitui o modo mais rápido e mais fácil de instalar o Estado e a forma de governo discutidos por nós, tornar felizes as pessoas que

nele vivem e proporcionar a estas o máximo de benefícios.”

“De longe o mais rápido e mais fácil. E a meu ver, Sócrates, b expuseste bem como ele passaria a existir, *se algum dia viesse a existir*[1043].”

“Então, não dissemos o bastante a respeito desse Estado e do *homem*[1044]que a ele se assemelha? Decerto ficou claro que homem, nós o diremos, precisará ser.”

“Ficou claro,” ele disse, “e quanto à tua pergunta, penso que encerramos esse assunto.”

LIVRO OITAVO

543a “Bem, concordamos, assim, Gláucon, que se esperamos que um Estado alcance o máximo em matéria de bom governo, esposas deverão ser em comum, crianças e toda sua educação em comum, e igualmente suas *ocupações*[1045] – *na paz ou na guerra*[1046] – deverão ser em comum e seus reis deverão ser aqueles entre eles que se tornaram os melhores tanto na filosofia quanto na guerra.”

“Temos um consenso”, ele confirmou.

“Ademais, também concordamos que logo que os governantes estiverem b à frente do poder, eles conduzirão os soldados e os instalarão no tipo de habitações que descrevemos, as quais não são, de maneira alguma, particulares, mas comuns a todos. E também assentimos, se é que te lembras, além do tipo de habitações que espécie de posses que os soldados terão.”

“Lembro-me”, ele disse, “de que achamos que nenhum deles deveria adquirir qualquer um dos itens que o soldado atualmente adquire, mas que, como atletas da guerra e guardiões, deveriam receber sua c manutenção anual dos outros a título de uma remuneração por sua atividade de guardiões, e se devotarem por inteiro ao cuidado de si mesmos e do [resto do] Estado.”

“Positivo, mas uma vez que concluímos essa discussão, relembremos o ponto no qual enveredamos na digressão que nos trouxe até aqui, de sorte que possamos prosseguir na mesma senda na qual partimos.”

“Isso será fácil, visto que naquela oportunidade, quase exatamente como agora, supondo que havias findado a descrição do Estado, te prontificavas a dizer que conjeturaste um tal Estado, segundo o descreveste, d e o tipo a ele semelhante de homem como bons, embora, pelo que parece, tinhas um Estado e tipo de homem ainda melhores 544a dos quais nos falar. Mas, num caso ou outro, dizias que se esse Estado era o correto, os restantes eram *falhos*[1047]. Disseste, a confiar em minha memória, que havia quatro tipos de formas de governo restantes dignas de discussão, que apresentavam *falhas*[1048] que cabiam a nós observar, fazendo o mesmo relativamente às

pessoas que se assemelham a essas formas de governo; tratava-se de observá-las todas, chegar a um consenso quanto ao melhor homem e ao pior e, nos possibilitando determinar se o melhor é o mais feliz, e o pior, o mais infeliz, ou se é diferente disto. Eu te indagava quais eram as quatro formas de governo b que tinhas em mente quando Polemarco e Adimanto interromperam,[1049] sendo nesse momento que empreendeste a discussão que nos conduziu até este ponto."

"Lembraste com plena exatidão", eu disse.

"Bem, então *como um lutador*[1050], concede-me a mesma oportunidade novamente e quando eu fizer a mesma indagação, tenta dar a resposta que estavas na iminência de comunicar."

"Darei se eu puder."

"Gostaria de saber, realmente, a que quatro formas de governo te referes."

c "Isso não será difícil, pois refiro-me exatamente àquelas para as quais dispomos de nomes [de uso corrente e comum]. Em primeiro lugar, há aquela louvada por muitos, a saber, a cretense e *lacônica*;[1051] a segunda, também segunda no louvor de que é objeto, é chamada de oligarquia e é *uma forma de governo repleta de numerosos males*[1052]; a terceira, na ordem e antagônica a essa última, é a democracia; e, finalmente, temos *a nobre tirania*,[1053] que a todas supera, a quarta e última doença de um Estado. Ou te ocorre algum outro tipo de forma de governo?… Quero dizer, um outro cuja forma seja distinta dessas. *Principados hereditários*,[1054] *reinos comprados*[1055] e outras formas similares, d que podemos descobrir não menos entre os bárbaros do que entre os gregos, se distribuem em algum ponto intermediário entre as quatro [formas de governo]."[1056]

"Ocorre efetivamente", ele disse, "a menção de muitas espécies estranhas."

"E estás ciente de que necessariamente há tantos tipos humanos quanto formas de governo? Ou crês que as formas de governo nascem '*do carvalho ou da rocha*'[1057] e não dos hábitos e caráter dos indivíduos e que habitam nas cidades governadas por eles, os quais pelo seu peso na balança, por assim dizer, arrastam o resto com eles?"

"Não. Não creio que provenham de outra fonte senão dessa."

"Então, se existem *cinco*[1058] formas de Estado, deverá também haver cinco formas de alma dos indivíduos."

"Com certeza."

“Bem, tudo indica que já descrevemos a forma de alma humana que se assemelha à aristocracia, a qual sustentamos com acerto como sendo boa e justa.”

545a “Descrevemos.”

“Então não deveríamos, na sequência, examinar as formas inferiores, ou seja, a alma do indivíduo amante das vitórias e das honras (que corresponde à forma de governo lacônica), a seguir o [indivíduo de alma] oligárquica, democrática ou tirânica, de modo que, tendo detectado [o indivíduo de] alma mais injusta de todos, o possamos opor ao de alma mais justa? Por meio desse método, poderemos concluir nossa investigação a respeito da relação entre justiça pura e injustiça pura do ponto de vista da *felicidade*[1059] ou *infelicidade*[1060] daqueles que as possuem; assim, ou nos veremos persuadidos por Trasímaco no sentido de praticar a injustiça, b ou pelo argumento que agora se revela, no sentido de praticar a justiça.”

“É precisamente”, ele disse, “o que nos cabe fazer.”

“Então, como começamos pela busca das *virtudes éticas*[1061] nas formas de governo dos Estados antes de buscá-las nos indivíduos, supondo que se evidenciariam melhor naquelas, não deveríamos principiar por examinar a forma de governo baseada no *amor às honras*[1062]? Desconheço uma outra designação para ela, mas deveria ser chamada *ou de timocracia ou de timarquia*.[1063] Em seguida deveríamos examinar o homem vinculado a essa forma de governo e, depois disso, a oligarquia c e o homem *oligárquico*, e de novo tendo os olhos na democracia, examinaremos o homem democrático. Finalmente em quarto lugar, tendo chegado a um Estado governado por um tirano e o tendo examinado, não deveríamos sondar uma alma *tirânica*, tentando por esse método nos transformar em juízes satisfatórios do assunto de que tratamos?”

“Esse seria, no mínimo, um método razoável no qual observaríamos e avaliaríamos.”

“Bem,” eu disse, “então vamos tentar esclarecer como a timocracia emerge da aristocracia. Ou é um princípio simples, invariável [e evidente por si] aquele segundo o qual a causa da mudança de qualquer forma de governo é uma *cisão ou guerra civil*[1064] que irrompe no seio da própria d classe governante, mas que se essa classe – não importa quão pequena seja – permanecer *una em torno de um pensamento*[1065], nenhuma agitação política será possível?”

“Sim, é assim mesmo.”

“Como, então, Gláucon, ocorrerá agitação em nosso Estado? Como irromper a agitação política ou guerra civil, quer entre os auxiliares e os governantes, quer entre estes últimos? Ou queres que imitemos e Homero invocando as Musas para que nos relatem ‘como irrompeu pela primeira vez a dissensão?’[1066] E diremos que elas a nós se dirigem em um tom entre zeloso, zombeteiro e trágico e brincando conosco e nos provocando como se fôssemos crianças?”

“E como será?”

546a “Algo assim: ‘ É difícil a um Estado assim constituído sofrer agitação política; porém, como tudo que nasce perece, nem mesmo uma organização política como essa durará para sempre. Também ela, por certo, acabará se dissolvendo, e eis como será sua *dissolução*[1067]: as plantas que crescem *da terra*[1068] bem como os animais que crescem *sobre a terra*[1069] apresentam um ciclo de *fecundidade e esterilidade*[1070] tanto de seus corpos quanto de suas almas na frequência em que as revoluções de suas órbitas atingem um círculo completo, em cursos efêmeros para os de vida curta e contrariamente no caso de seus opostos. O problema é que os indivíduos que educaste com o fito de serem os dirigentes de teu Estado, b ainda que sábios, não irão – por meio do raciocínio somado à percepção sensorial – atinar com a fertilidade favorável ou esterilidade de tua raça, as quais lhes escaparão, de modo que haverá uma ocasião na qual gerarão filhos num período impróprio. Isso porque, para a geração divina, há um período ou ciclo *abarcado por um número perfeito*[1071]. *Para um ser humano, é o primeiro número no qual são encontrados aumentos por raiz quadrada, compreendendo três afastamentos e quatro limites de elementos que tornam as coisas semelhantes e dessemelhantes, que* c *fazem que cresçam e minguem e tornam todas as coisas reciprocamente harmonizáveis e racionais*[1072]. *Desses elementos, quatro e três na sua relação, casados com cinco*[1073], *produzem duas harmonias quando aumentados três vezes; um deles é o produto de fatores iguais tomados uma centena de vezes, ao passo que o outro é de igual extensão numa direção, mas oblongo. Uma de suas dimensões é a centésima raiz quadrada do diâmetro racional de cinco menos um cada um ou a centésima raiz quadrada do diâmetro irracional menos dois cada um. A outra dimensão é a centésima raiz cúbica do três*[1074]. *Esse número geométrico inteiro determina nascimentos melhores e piores*,[1075] e quando teus guardiões, ignorando isso, unirem noivas e noivos no período equívoco, d *os rebentos não serão nem*

naturalmente bem dotados, nem felizes.[1076] A geração anterior escolherá os melhores desses rebentos, que, todavia, sendo indignos, uma vez hajam assumido os poderes de seus pais, principiarão, na qualidade de guardiões, a nos negligenciar, dando de início pouca atenção à música e à poesia, passando depois a descurar a ginástica, resultando que nossos jovens terão uma educação cultural e (música e poesia) inferior. Daí os governantes eleitos entre eles não se mostrarão capazes de bem preservar o teste das raças de ouro, de prata, 547a de bronze e de ferro, que são de Hesíodo e nossas.[1077] A mistura do ferro com a prata e do bronze com o ouro engendrará falta de similitude e desigualdade desarmoniosa, o que sempre gera guerra e hostilidade em todo lugar em que surjam. A dissensão, temos que declará-lo, sempre e em toda parte pertence a essa *estirpe*[1078].'"

"E declararemos", ele disse, "que o que dizem é certo."

"É necessário que assim seja, uma vez que se trata das Musas."

b "E o que", indagou, "dizem as Musas depois?"

"Uma vez irrompida a guerra civil, as raças de ferro e de bronze impelem o governo para o ganho de dinheiro e a aquisição de terras, habitações, ouro e prata, ao passo que as raças de ouro e de prata – *não sendo pobres, mas por natureza ricas em suas almas*[1079] – procuram reverter o governo para a virtude e a antiga ordem. E assim, empregando violência e lutando entre si, acabam por firmar um acordo mediano: distribuem a terra e as habitações entre eles mesmos, convertendo-as em propriedades privadas, escravizam os vizinhos e serviçais que anteriormente c guardavam na condição de amigos livres e mantenedores e passam a se ocupar com a guerra e com a proteção de si mesmos contra aqueles que reduziram à escravidão."

"Creio ser assim que *a transformação*[1080] principia."

"Não achas que daí resulta ser essa forma de governo uma espécie de ponto intermediário entre a aristocracia e a oligarquia?"

"Com toda a certeza."

"Essa transformação, portanto, causará o surgimento dessa forma de governo. Mas após a transformação, qual será a administração? Não d parece óbvio que imitará a forma de governo aristocrática em alguns aspectos e a oligárquica em outros, uma vez que está a meio caminho entre as duas, e que também terá algumas características suas?"

"Está certo", ele disse.

"Nesse caso, os governantes serão respeitados. A classe guerreira não se

dedicará à agricultura, ao artesanato ou a outras formas de ganhar dinheiro; fará refeições comuns e se devotará à ginástica e ao *treinamento bélico*[1081]. E em tudo isso essa forma de governo não estará imitando a aristocracia?”

“Sim.”

“Todavia, essa forma de governo temerá conduzir homens sábios e ao poder, com o fundamento de que esses não são mais *simples e diretos*[1082], mas miscigenados, e se inclinarão para indivíduos mais simples e de maior animosidade, naturalmente mais aptos para a guerra do que para a paz. Esse governo terá grande apreço pelos artifícios e 548a estratagemas bélicos e passará seu tempo sempre guerreando. Não são a maioria dessas qualidades características dele mesmo?”

“Sim.”

“Tais indivíduos”, eu disse, “serão ávidos de dinheiro como aqueles nas oligarquias, conferindo, ademais, um *apreço passional ao ouro e à prata em segredo*[1083], e possuirão tesouros e depósitos particulares onde manterão sua riqueza oculta e, inclusive, casas para encerrá-la, bem como *retiros pessoais*[1084] nos quais lhes é possível esbanjar sua b riqueza com mulheres ou com quem quiserem.”

“Inteiramente verdadeiro”, ele disse.

“Serão mesquinhos com seu próprio dinheiro, uma vez que o têm em alto estima e não lhes é permitido adquiri-lo ou possuí-lo abertamente; entretanto, se mostrarão pródigos com a riqueza alheia por força de seus apetites. Fruirão de seus prazeres secretamente e escapando da lei *como filhos dos pais*[1085], pois uma vez que negligenciaram a verdadeira Musa, ou seja, aquela que acompanha a discussão e a filosofia, c e deram maior valor à ginástica do que à música e poesia, não foram educados pela persuasão, mas pela força.”

“Descreves absolutamente”, ele disse, “uma forma de governo que mescla bem e mal.”

“Sim, com efeito, é mista, mas a predominância da animosidade faz com que somente uma coisa nela se destaque e se evidencie, a saber, o amor pela vitória e o amor pelas honras.”

“Isso intensamente.”

“Esses, portanto, seriam a origem e o perfil dessa forma de governo, pois, afinal, nos limitamos a esboçar teoricamente sua configuração, d sem dela apresentar uma exposição precisa, já que bastaria um esboço para podermos distinguir o indivíduo mais justo e o mais injusto. E, além disso, seria uma

tarefa *inexequível*[1086] descrever todas as formas de governo e todos os caracteres e costumes [humanos] sem omitir qualquer detalhe."

"Está certo."

"Então, qual o *homem*[1087] que corresponde a essa forma de governo? *Como passa a existir e qual é sua natureza?*[1088]"

"Suponho", disse Adimanto, "que ele seria algo próximo de Gláucon, ao menos no que se refere ao amor à vitória."

"Nesse aspecto, talvez", eu disse, "porém quanto aos seguintes, não penso que suas naturezas seriam semelhantes."

e "Quais?"

"Ele teria que ser mais autossuficiente e *menos educado na poesia e na música*[1089], embora fosse um aficionado desta e adorasse ouvir discursos e argumentações, ainda que não fosse, de maneira alguma, um retórico; esse indivíduo seria cruel com seus escravos, não os olhando 549a '*de cima para baixo*'[1090] como faz uma pessoa suficientemente educada; seria brando com pessoas livres e bastante submisso aos governantes e detentores de autoridade, sendo ele próprio um amante do governar e das honras. Entretanto, sua pretensão de governar não é baseada em sua capacidade de discursar ou em qualquer coisa desse tipo, mas – visto que é um amante da ginástica e *amante da caça*[1091] – em suas proezas na guerra e atividades preparatórias para a guerra."

"Sim," ele disse, "é esse, com efeito, o caráter correspondente a essa forma de governo."

"Um tal indivíduo não desprezaria o dinheiro quando fosse jovem, passando, porém, a amá-lo mais e mais à medida que envelhecesse, já b que participa da *natureza aficionada pelo dinheiro*[1092] e sua virtude não é genuína? E não é assim porque nele falta o melhor do guardião?"

"E que guardião é esse?", indagou Adimanto.

"A *razão*[1093]", eu disse, "combinada com música e poesia, pois somente ela habita a pessoa que a possui na qualidade de preservadora vitalícia de sua virtude."

"Formulaste-o bem."

"Esse é, portanto, o caráter do jovem timocrático, semelhante ao Estado que a ele corresponde."

c "Com toda a certeza."

"E ele surge mais ou menos da seguinte maneira: algumas vezes *é o*

jovem filho de um bom pai que vive num Estado mal governado[1094], que se esquiva a honras, a cargos públicos, a demandas e a toda intromissão nos negócios alheios e que está, inclusive, disposto a ser reduzido a uma posição inferior a fim de evitar problemas."

"Mas, então, de que modo surge [como timocrático]?"

"Quando ouve, em primeiro lugar, sua mãe lamentar que seu marido não é um dos governantes, o que resulta em sua posição inferior comparada à das outras mulheres; quando ela percebe que ele não se d interessa muito por dinheiro e que não contra-ataca quando é insultado, quer na vida particular, quer em público nos tribunais, encarando, ao contrário, *indiferentemente*[1095] tudo isso. Ela também o vê absorto sempre em seus próprios pensamentos, sem considerá-la ou desconsiderá--la absolutamente. Em consequência de tudo isso, ela diz ao seu filho que seu pai *não é homem algum*[1096] e *frouxo* demais e todas aquelas e outras coisas que as mulheres não cessam de dizer em tais casos."

"Sim," disse Adimanto, "é do feitio delas ter muitas dessas queixas."

"Sabes, então," eu disse, "que os próprios servos de homens como esse – aqueles que são considerados leais e amigáveis com a família – dizem igualmente coisas semelhantes ao filho dele em particular. Quando veem o pai deixando de processar um devedor ou uma pessoa 550a que o tenha prejudicado de alguma outra forma, incitam o filho a se vingar de todas essas pessoas quando ele se torna adulto e ser *mais homem*[1097] do que seu pai. E o rapaz ouve e vê o mesmo quando se ausenta de casa; os que se ocupam exclusivamente de seu trabalho e de seus assuntos são qualificados de *tolos*[1098] e são objeto de pouca estima, ao passo que os que interferem nos negócios alheios são objeto de grande estima e louvados. Acontece de o jovem ouvir e ver tudo b isso, mas também escutar o que diz seu pai, observar suas ocupações de perto e comparar seu modo de viver com aqueles dos outros, de maneira que é influenciado pelos dois lados, seu pai nutrindo *o elemento racional*[1099] em sua alma, fazendo-o desenvolver-se; os outros nutrem *os elementos dos apetites e da animosidade*[1100]. Por *não ser naturalmente um mau homem*[1101], mas tornar-se presa de más companhias, ao sofrer essas duas influências passa a posicionar-se no meio e entrega o controle de si próprio ao elemento mediano: o do amor pela vitória e da animosidade, e se torna um homem *orgulhoso*[1102] e ávido de honras."

"Estou convicto", ele disse, "que expuseste plenamente como surge esse tipo de homem."

c “Então temos agora diante de nós a segunda forma de governo e o segundo tipo de homem.”

“Temos.”

“Assim, falaremos a seguir, como Ésquilo, de ‘um outro [homem] ordenado como um outro Estado’,[1103] ou seguiremos o nosso projeto nos referindo primeiramente ao Estado?”

“Certamente nosso projeto.”

“E suponho que a forma de governo que vem após a forma em pauta é a oligarquia.”

“E que tipo de forma de governo queres dizer com oligarquia?”

“Aquele baseado na *avaliação pela fortuna*[1104], no qual o governo d [do Estado] está a cargo dos ricos e do qual o homem pobre está excluído.”[1105]

“Compreendo”, ele disse.

“Assim, não devemos começar explicando como a timarquia ou timocracia se transforma em oligarquia?”

“Sim.”

“E certamente o modo pelo qual ocorre essa transformação é claro até mesmo para um cego.”

“E como é ele?”

“A tesouraria repleta de ouro possuída por cada um aniquila essa forma de governo. Principiam por descobrir meios de gastar dinheiro para si mesmos; em seguida pervertem as leis para esse propósito e, finalmente, eles e suas esposas simplesmente as desobedecem totalmente.”

“Isso é o provável.”

“E à medida que um indivíduo vê outro assim agindo, mediante um e processo de emulação recíproca, a maioria se torna como os primeiros.”

“É o provável.”

“A partir desse ponto procedem para a atividade de amealhamento de dinheiro, e quanto mais lhe atribuem apreço, menos apreço atribuem à virtude. Ou não são a riqueza e a virtude tão opostas que se fossem colocadas nos pratos de uma balança sempre inclinariam para direções contrárias?”

“Sim, de fato é assim”, ele disse.

“*Portanto, quando a riqueza e os ricos são objetos de honra num* 551a *Estado, a virtude e as pessoas boas são menos objetos de honra*.”[1106]

“Obviamente.”

“E aquilo que é sempre objeto de honra é praticado, enquanto o que não é honrado se torna objeto de descuido.”

“Assim é.”

“O resultado é por fim os homens amantes da vitória e das honras se converterem em amantes do ganho e do lucro ou aficionados do dinheiro. E louvam e admiram indivíduos ricos, concedem-lhes o governo, ao mesmo tempo que votam desprezo ao homem pobre.”

“Certamente.”

“E então não aprovarão uma lei característica de uma forma de governo oligárquica que estabelece uma qualificação baseada na riqueza –,uma soma mais elevada onde o governo é mais oligárquico, menos b elevada onde o é menos, proclamando que aqueles cuja riqueza não atinge a soma estabelecida não estão *qualificados* para participar do governo? E ou executam essa lei por força das armas, ou sem recorrer a isso, instauram seu governo difundindo o terror no meio da população. Não é assim?”

“É assim.”

“Pode-se dizer, portanto, que desse modo essa forma de governo é estabelecida.”

“Sim, mas qual é o caráter dessa forma de governo? E quais as c falhas que afirmamos que ela possui?”

“Primeiramente,” eu disse, “o próprio princípio que a define constitui uma falha, pois o que aconteceria se alguém escolhesse pilotos ou capitães de navios com base em avaliação de fortuna, recusando-se a confiar seus navios a um indivíduo pobre mesmo que esse fosse melhor piloto?”

“O resultado seria uma viagem lamentável.”

“E isso também não é aplicável ao comando ou governo de qualquer outra coisa?”

“Acho que sim.”

“Exceto de um Estado? Ou também é aplicável a um Estado?”

“A ele mais do que a qualquer outra coisa, porque o seu governo é o mais difícil e o mais importante de todos.”

d “O que nos leva a concluir ser essa uma grande falha na oligarquia.”

“É o que parece.”

“E quanto a esta? Será menor do que a outra?”

“Que falha?”

“*O fato de necessariamente não termos um Estado, mas dois: um dos*

pobres e um dos ricos, habitando todos num mesmo lugar e sempre tramando entre si.”[1107]

“Por Zeus! Trata-se de uma falha não menor do que a primeira.”

“Mas a seguinte não é tampouco uma qualidade positiva, ou seja, o fato de oligarcas provavelmente não serem capazes de travar guerras, pois *ou* se veriam obrigados a armar e utilizar a maioria, com e o que teriam que temê-la mais do que o inimigo, *ou* a não a utilizar e se mostrarem como *verdadeiramente oligarcas*[1108], uns poucos em número no campo de batalha.[1109] Ademais, não estariam dispostos a arcar *com custos da guerra*[1110] mercenários devido ao amor que dedicam ao dinheiro.”

“Por certo essa não é uma qualidade positiva.”

“E no que toca à intromissão nos negócios alheios que anteriormente reprovamos? Nessa forma de governo não serão os mesmos indivíduos simultaneamente agricultores, ganhadores de dinheiro e 552a soldados? Achas que seria correto que assim fossem?”

“De modo algum.”

“Agora, vejamos se essa forma de governo é a primeira a admitir o maior de todos os males.”

“E qual é?”

“Permitir que um indivíduo venda todas as coisas que possui e que alguém mais as compre; em seguida, permitir que quem as vendeu continue a viver no Estado ainda que não pertencendo mais a nenhuma de suas partes; com efeito, não é um ganhador de dinheiro, um artífice, um cavaleiro ou um hoplita, mas um pobre sem recursos.”

b “Vejo que é a primeira a admiti-lo.”

“Decerto, esse tipo de coisa não é proibida nas oligarquias; *se fosse, alguns de seus cidadãos não seriam excessivamente ricos, enquanto outros absolutamente pobres*[1111].”

“Está certo.”

“Agora, observa bem isso. Quando esse indivíduo rico gastava seu dinheiro, era ele então mais útil ao Estado dentro dos padrões que mencionamos?… ou meramente parecia *pertencer à classe governante*[1112] enquanto na verdade não era nem governante, nem servidor no Estado, mas apenas um *pronto dissipador*[1113]?”

“É certo”, ele disse. “Parecia ser um integrante do Estado, mas não c passava de um dissipador.”

“Deveríamos dizer, portanto, desse indivíduo que como um *zangão*[1114] surge num alvéolo e constitui um *flagelo*[1115] para a colmeia, do mesmo modo ele constitui um zangão que surge em casa e um flagelo para o Estado?”

“Isso, sem dúvida, Sócrates.”

“E, Adimanto, não criou *o deus*[1116] todos os zangões alados sem ferrões, bem como alguns sem asas, ao passo que outros sem asas possuem ferrões terríveis? E dos zangões sem ferrões não acabam d por surgir *mendigos*[1117] por ocasião da velhice, enquanto aqueles que possuem ferrão se tornam todos os que chamamos de *malfeitores*[1118]?”

“Inteiramente verdadeiro.”

“É óbvio, portanto,” eu disse, “que na cidade em que vês mendigos, há ocultos ladrões, batedores de bolsas, ladrões de templos *e toda essa súcia de malfeitores*[1119].”

“É óbvio que sim.”

“E quanto aos Estados oligárquicos? Não vês mendigos nesses Estados?”

“Neles poucos não são, ou seja, todos são mendigos à exceção dos membros da classe governante.”

e “Então não teremos de supor que há neles também muitos malfeitores dotados de ferrões, os quais os governantes mantêm sob controle através da força?”

“Certamente teremos de supô-lo”, ele disse.

“E diremos que a presença de tais indivíduos é o resultado da falta de educação, de uma criação má e de uma forma de governo equívoca?”

“Diremos.”

“Isso, então, é o Estado oligárquico, o qual encerra todos esses males e provavelmente ainda outros.”

“É decididamente algo próximo disso.”

“Então,” eu disse, “consideremos como tratada a forma de governo 553a denominada oligarquia, isto é, aquela na qual os governantes são determinados com base na avaliação por fortuna, e examinemos o homem que a ela se assemelha, como ele surge e qual o seu caráter.”

“Muito bem.”

“A transformação do timocrata num oligarca ocorre principalmente assim?”

“Assim como?”

“Quando o filho do timocrata começa por rivalizar com seu pai e b segue os seus passos; na sequência o vê subitamente colidindo contra o Estado como um navio *contra um recife*[1120], fazendo soçobrar não só todas suas posses, como também ele próprio. Presume-se que tenha sido um general ou haja ocupado um outro importante cargo público, foi levado ao tribunal por *falsas testemunhas*[1121] e foi ou condenado à morte e executado, ou exilado, ou privado de seus direitos civis, com todos os seus *bens*[1122] confiscados.”

“Isso é provável.”

“O filho, meu amigo, assiste a tudo isso, sofre, perde suas propriedades e temendo por sua vida logo expulsa do trono de sua própria alma o elemento de amor à honra e de animosidade que era ali preponderante. c Humilhado pela pobreza, volta-se para o ganho de dinheiro e, pouco a pouco, ávida e mesquinhamente poupando e trabalhando, acumula posses. Não achas que essa pessoa instalaria naquele trono o elemento dos apetites e da cobiça, instaurando-o como um grande rei dentro de si mesmo, adornando-o com tiaras e colares de ouro e pondo à sua cintura uma *cimitarra*?”[1123]

“Acho.”

“Ele obriga os elementos racional e de animosidade [da alma] a d se prostrarem, *de um lado e do outro*[1124] do apetite, reduzindo-os a escravos. Não permitirá que o primeiro atue no cálculo ou exame de nada, exceto na forma de transformar um pouco de dinheiro numa grande fortuna; tampouco permitirá que o segundo admire ou estime nada a não ser a riqueza e as pessoas ricas; determina como única ambição a aquisição da riqueza, ou seja, o que for que contribua para obtê-la.”

“Não existe”, ele disse, “uma outra transformação de um jovem amante das honras num jovem amante do dinheiro tão célere e segura como essa.”

e “É este, então,” indaguei, “um homem oligárquico?”

“Uma coisa é certa: ele se desenvolve a partir de um homem que se assemelhava à forma de governo da qual proveio a oligarquia.”

“Vejamos, então, se possuirá um caráter semelhante.”

554a “Vejamos.”

“Não se assemelhará a ela, para começar, por atribuir suprema importância ao *dinheiro*[1125]?”

“E como negá-lo?”

“E, além disso, por ser parcimonioso e laborioso, ele satisfaz apenas seus *apetites necessários*[1126], não arca com outras despesas e subjuga seus outros

apetites, considerando-os fúteis.”

“Com toda a certeza.”

“Um homem *esquálido*[1127],” eu disse, “que obtém lucro com tudo e é um *açambarcador*[1128], o tipo louvado pela multidão. Não é esse aquele b que se assemelha a essa forma de governo?”

“É isso, ao menos, o que penso. De uma maneira ou outra, o dinheiro recebe apreço acima de qualquer outra coisa tanto por esse Estado quanto por esse tipo de homem.”

“Suponho”, eu disse, “que um tal homem em momento algum deu alguma atenção à educação.”

“*Não creio,*” *ele disse*, “*pois se desse não teria guindado um guia cego para o seu coro, honrando-o acima de todos*.”[1129]

“Ótimo. Mas considera o seguinte: não diremos que, devido à sua falta de educação, os *apetites de zangão*[1130] – alguns de indigentes e outros de malfeitores – nele surgem, mas que são mantidos sob controle c pela força graças a sua vigilância?”

“Certamente diremos.”

“Sabes”, perguntei, “para o que deverias olhar a fim de ver as ações más desses indivíduos?”

“Para o quê?”

“Para a guarda dos órfãos ou algo que o valha, onde eles dispõem de grandes oportunidades para cometer injustiça impunemente.”

“É verdade.”

“E não deixará isso claro que em outras *relações contratuais*[1131], nas quais ele goza de boa reputação e é tido como justo, ele mantém sob freio seus outros apetites maus por meio de alguma parte boa d de si mesmo? Considere-se que os mantém sob controle não os persuadindo de que é melhor não agir sob seu impulso ou domando-os mediante a razão, mas à força de coação e medo, tremendo em função de seus outros bens.”

“Está certo.”

“E, por Zeus,” eu disse, “meu amigo, descobrirás que a maioria deles tem apetites aparentados àqueles do zangão sempre que dispor do dinheiro alheio para gastar.”

“Isso,” ele disse, “da maneira mais incisiva.”

“E então alguém assim não estaria *inteiramente livre de uma cisão*[1132] interna e não seria *um*, mas de algum modo *dois*, ainda que e geralmente seus

apetites melhores exercessem o controle dos piores.”

“É assim.”

“Por essa razão, suponho ele seria mais respeitável do que muitos outros, mas a autêntica virtude de uma alma una, íntegra e harmoniosa estaria nele completamente ausente.”

“É o que eu acho.”

“Ademais, esse homem parcimonioso [e mesquinho] seria pessoal-mente um precário *competidor*[1133] no Estado pela vitória ou por qualquer 555a outra coisa honrosa e admirável, pois não desejaria gastar dinheiro a favor de uma *boa reputação*[1134] ou competição por tais coisas; receia despertar seus apetites de prodigalidade ou conclamá-los como aliados para granjear a vitória, de modo que luta oligarquicamente contando apenas com alguns de seus recursos, do que resulta que acaba geralmente derrotado, porém permanece rico.”

“É positivamente isso.”

“Então resta-nos alguma outra dúvida quanto a semelhança de um b ganhador de dinheiro parcimonioso e um Estado oligárquico?”

“Absolutamente nenhuma.”

“Assim, pelo que parece deveremos na sequência considerar a democracia, como ela surge e qual o caráter que então apresenta, de modo que, uma vez cientes do caráter de um homem que a ela se assemelha, possamos colocá-lo ao lado dos outros para o nosso julgamento.”

“Isso se revelaria coerente com o procedimento que temos empregado até aqui.”

“Bem, não se transformaria o Estado oligárquico no democrático da maneira a seguir, em função do desejo insaciável do Estado oligárquico de atingir o que estabeleceu para si mesmo como o *bem*, a saber, a necessidade de tornar-se *o mais rico*[1135] possível?”

“E qual é essa maneira?”

c “Como os que governam o Estado o fazem porque têm grandes posses, presumo que não se mostrariam desejosos de promulgar leis para proibir que jovens desregrados gastassem e dilapidassem seus recursos financeiros, de forma que fazendo empréstimos a eles com as propriedades desses últimos como garantia e as transferindo para si [em caso de não pagamento dos empréstimos], eles próprios se tornariam ainda mais ricos e mais estimados.”

“Toda uma atividade bem ao gosto deles.”

“Portanto, não fica claro a essa altura que é impossível a um Estado atribuir estima à riqueza e ao mesmo tempo esperar moderação de d seus cidadãos, mas que, sendo incompatíveis, a adoção de uma coisa acarreta necessariamente a negligência da outra?”

“Suficientemente claro.”

“Devido a essa negligência e porque estimulam o desregramento, as oligarquias frequentemente reduzem indivíduos que não são de baixa extração à pobreza.”

“Certamente.”

“E esses indivíduos sentam-se ociosos no interior da cidade, eu o suponho, com seus *ferrões* e armas, alguns deles endividados, alguns privados de direitos civis, alguns atingidos por ambas as coisas, alimentando o ódio contra os que adquiriram suas propriedades, conspirando e contra eles e o resto dos cidadãos e *intensamente desejosos de uma revolução*[1136].”

“É o que fazem.”

“Os ganhadores de dinheiro, de sua parte, com suas cabeças inclinadas para baixo, fingem sequer ver esses indivíduos e, prosseguindo com empréstimos, mutilam financeiramente os restantes que resistem, 556a cobram juros multiplicadores do principal, com o que promovem o aumento dos zangões e mendigos no Estado.”

“Realmente os multiplicam.”

“De qualquer modo, não desejam extinguir esse mal à medida que se propaga, quer da maneira que mencionamos – ou seja, por meio de uma lei que proíba às pessoas fazerem o que bem entendem com o que lhes pertence –, quer mediante esta outra lei que solucionaria o problema.”

“Que lei?”

“A segunda melhor lei, a qual obriga os *cidadãos*[1137] a zelar pela virtude. Com efeito, havendo uma lei determinando que a maioria dos b *contratos voluntários*[1138] seja celebrada ao próprio risco do emprestador, os emprestadores seriam menos desavergonhados em sua busca de dinheiro no Estado e menos desses males que acabamos de indicar nele se desenvolveriam.”

“Muito menos.”

“Mas sendo como é, por todas essas razões, os governantes do Estado reduzem os governados a essa condição. No que respeita a eles próprios e a seus filhos, porém, não tornam seus jovens preguiçosos e c sensuais, *avessos*

a esforços físicos ou intelectuais[1139], demasiado moles para mostrar firmeza diante de prazeres ou dores, além de ociosos?”

“É claro.”

“E não descuidarão eles próprios de tudo, salvo o ganho do dinheiro, não se importando mais com a virtude, tão indiferentes a ela quanto os pobres?”

“Não há como negá-lo.”

“Mas quando governantes e governados, nessa condição, se reúnem numa viagem ou em algum outro empreendimento comum, possivelmente um festival, ou uma campanha militar, ou como companheiros a bordo de um navio ou na guerra – e se veem mutuamente em perigo, d nessas situações são os pobres de algum modo desprezados pelos ricos? Ou, ao contrário, não é frequente o *homem pobre, magro, bronzeado à força do sol*[1140], postar-se no campo de batalha próximo ao *rico, criado à sombra e repleto de carnes estranhas*[1141], vendo-o arquejante e com dificuldades? E não achas que ele julgaria que é graças *à sua covardia*[1142] que tais indivíduos se mantêm ricos e que um homem pobre diria e a um outro ao se encontrarem em particular: ‘*Nossos homens são uns imprestáveis*[1143]’?”

“Sei muito bem”, ele disse, “que o fariam.”

“E então, como um corpo enfermiço necessita apenas de uma ligeira sacudida externa para adoecer e, às vezes, se acha numa cisão interna consigo próprio mesmo sem ela, de modo análogo um Estado em condição idêntica necessita somente de um *pretexto insignificante*[1144] – digamos uma facção trazer aliados de um Estado oligárquico ou a outra de um democrático – para adoecer e travar uma guerra consigo mesmo, mergulhando por vezes na guerra civil até mesmo sem qualquer influência externa.”

557a “Com certeza.”

“E eu suponho que a democracia surge quando os pobres, sagrando--se vitoriosos, matam alguns da outra facção, expulsam outros, e concedem aos cidadãos restantes uma igual participação no governo e nos cargos públicos, na maior parte dos casos atribuindo cargos de direção por meio de *sorteio*[1145].”

“Sim,” ele disse, “é como a democracia é instalada, ou seja, quer pela força das armas, quer porque uma das facções[1146] é expulsa *através do terror*[1147].”

“E como vivem esses indivíduos e qual é a natureza de sua forma de b governo? Está claro que um indivíduo dessa mesma natureza revelará o

indivíduo *democrático*."

"Está claro."

"Em primeiro lugar, não são livres e não é o Estado repleto de liberdade e *liberdade de expressão*[1148]? E não gozam todos nele da *liberdade*[1149] de fazer o que querem?"

"É o que eles dizem."

"E onde existe essa liberdade, é evidente que cada um organizará sua própria vida da maneira que bem o agradar."

"É evidente."

"Suponho que é principalmente num Estado sob essa forma de c governo que surgem seres humanos de todos os tipos."

"E como negá-lo?"

"Então é possível que se trate da mais bela forma de governo; como um traje multicolorido, bordado em todos os tipos de cores brilhantes, esse Estado, bordado com os mais variados tipos de caráter revelar-se-ia o mais belo; e talvez" acrescentei "muitos o julgassem como tal, *como as crianças e as mulheres ao contemplarem as coisas multicoloridas*."[1150]

"Sem dúvida."

d "Também é um lugar conveniente, meu caro, para se procurar uma forma de governo."

"E por quê?"

"Porque contém todas as formas de governo devido à liberdade que concede. A impressão que se tem, assim, é que alguém que desejasse construir um Estado, como agora estamos fazendo, teria que se dirigir a um Estado democrático, como a um *bazar*[1151] de formas de governo, escolher a que lhe agrada e instituir o seu Estado."

e "Ao menos," ele disse, " provavelmente não teria dificuldades quanto a achar modelos."

"Nesse Estado não há a obrigatoriedade quanto a governar, mesmo que sejas qualificado para fazê-lo, ou até aquela de ser governado se não quiseres sê-lo, ou ir à guerra quando os outros vão, ou ficar em paz como os outros a menos que desejes a paz. E não és obrigado a não ocupar um cargo público servindo como jurado, se acontecer de 558a desejares atuar como tal, mesmo se houver uma lei que proíba que assim se faça. Não é mesmo uma *forma de vida*[1152] divina e agradável… enquanto dura?"

"Talvez… enquanto dura."

“E quanto à brandura de alguns de seus *criminosos sentenciados*[1153]? Não chega a ser uma sofisticação? Ou nunca viste indivíduos condenados à morte ou ao exílio em tais Estados permanecerem, a despeito disso no centro dos acontecimentos, desfilando como os fantasmas de heróis mortos, sem que ninguém os encare ou atente para eles?”

“Sim, já vi muitos deles.”

b “E quanto à *indulgência*[1154] desse Estado? De um modo ou outro sua superioridade a todas as nossas exigências minuciosas, seu menoscabo por nossos discursos solenes quando fundávamos nosso Estado, segundo os quais, exceto no caso de dons naturais *transcendentes*[1155], nenhum indivíduo poderia jamais se tornar um bom homem a menos que desde a infância seus jogos e coisas nobres fossem o objeto de suas atividades… quão *grandiosamente*[1156] esse Estado pisoteia tudo isso, não cogitando em absoluto daquilo que alguém realizava antes c de ingressar na carreira política e o cobrindo de honras, bastando que declare que deseja o bem da maioria.”

“Decerto, é uma *nobre*[1157] forma de governo!”

“São essas e outras similares as características da democracia. E pareceria ser uma prazerosa forma de governo, anárquica, cheia de variedades e que distribui *uma espécie de igualdade do mesmo modo aos iguais e aos desiguais*[1158].”

“Certamente é de nosso conhecimento o que queres dizer.”[1159]

“Observa cuidadosamente, então, qual o indivíduo que se assemelha a esse governo, ou deveríamos principiar investigando, como o fizemos em relação ao Estado, sobre a forma de seu surgimento?”

“Sim.”

“Bem, será que não aconteceria assim, ou seja, não achas que o filho d daquele oligarca parcimonioso seria educado segundo os costumes de seu pai?”

“E como não?”

“E ele controlaria pela força os seus apetites por prazeres que, ao invés de amealharem riqueza, a dissipam, isto é, os chamados apetites *desnecessários*[1160].”

“Claro que sim.”

“Mas para que não discutamos isso *no escuro*[1161],” eu disse, “gostarias que primeiro definíssemos quais são os apetites necessários e quais os desnecessários?”

“Gostaria”, ele disse.

“Não são aqueles dos quais não podemos nos afastar ou suprimir e aqueles cuja satisfação nos beneficia os chamados acertadamente de e *necessários*, pois a natureza nos impõe satisfazer ambos? Não é assim?”

“Com toda certeza.”

559a “De modo que estaríamos corretos ao empregar o termo *necessários*[1162] para eles?”

“Estaríamos corretos.”

“E quanto àqueles dos quais alguém poderia se livrar se para isso se empenhasse através da disciplina desde a juventude, apetites cuja presença não produz bem algum ou mesmo produz o oposto? Se classificássemos todos eles de *desnecessários*[1163], estaríamos certos?”

“Estaríamos certos.”

“Selecionemos um *exemplo*[1164] de cada para que possamos apreender os *tipos*[1165].”

“É o que deveríamos fazer.”

“Serão os seguintes apetites necessários… ou seja: o de comer para b manter a saúde e o bem-estar e o apetite pelo pão e os *alimentos que o acompanham*?”[1166]

“Suponho que sim.”

“O apetite pelo *pão*[1167] é necessário em dois aspectos: é benéfico e vital, pois se não o comemos, morremos.”

“Sim.”

“O apetite pelo que ingerimos com o pão é também necessário na medida em que contribui para o bem-estar.”

“Certamente.”

“E o que dizermos do apetite que ultrapassa tudo isso e procura outros tipos de alimentos, do qual na maioria dos casos é possível se livrar se esse tipo for restringido pela correção e educação da pessoa desde sua juventude – tipo de alimento que é nocivo tanto ao corpo c quanto à alma, constituindo para esta um obstáculo no seu atingimento da inteligência e da moderação? Não seria chamado acertadamente de *desnecessário*?”

“Com efeito, o seria com total acerto.”

“E não diríamos também que tais apetites são dissipadores, enquanto os primeiros são *produtivos*,[1168] porque concorrem [direta ou indiretamente] para as nossas obras?”

“Certamente.”

“E diremos o mesmo do *apetite sexual*[1169] e de outros?”

“O mesmo.”

“E não dissemos que o indivíduo que há pouco chamamos de *zangão* está carregado de tais prazeres e apetites, uma vez que é governado d pelos seus apetites desnecessários, ao passo que o oligarca parcimonioso é governado pelos seus apetites necessários?”

“Por certo que dissemos.”

“Recuando então um pouco, nos veremos na necessidade de explicar como o homem democrático é formado a partir do oligárquico. Parece-me que acontece frequentemente da seguinte forma.”

“Como?”

“Quando um jovem, que é criado da maneira mesquinha e rude que descrevemos há pouco, prova o *mel*[1170] dos zangões e se associa com criaturas selvagens e perigosas que podem proporcionar toda gama de e prazeres diversificados, podes conceber que estás diante do começo da transformação da oligarquia em seu íntimo em democracia.”

“É inteiramente inevitável que seja assim.”

“E tal como o Estado se transformou quando uma facção foi apoiada por aliados externos simpatizantes das ideias dessa facção, o jovem não se transforma quando uma *facção* de seus apetites é apoiada por apetites externos que com eles têm afinidade e apresentam a mesma forma?”

“É decididamente assim.”

“E suponho que se qualquer apoio contrário chegar à facção oligárquica em seu íntimo, seja proveniente de seu pai ou dos outros parentes, 560a que o exortam e censuram, então irromperá uma revolução e uma contrarrevolução em seu interior e ele travará combates contra si mesmo.”

“Decerto.”

“E às vezes, suponho, a facção democrática cede à oligárquica, e alguns dos apetites da primeira são dominados, outros expulsos, *uma espécie de pudor nasce na alma do jovem*[1171] e a ordem é restaurada.”

“Isso realmente ocorre às vezes”, ele disse.

“E presumo que à medida que os apetites são banidos, outros aparentados a esses são nutridos ocultamente e passam despercebidos, b tomando o lugar dos primeiros, e devido à ignorância do pai quanto a como educar filho, eles se multiplicam e se fortalecem.”

“A tendência é que isso aconteça.”

“Esses apetites o levam de volta às mesmas companhias e numa *cópula secreta*[1172] engendram uma multidão de outros.”

“Certamente.”

“E finalmente, suponho, diante da cidadela da alma do jovem desprovida de estudos, de ocupações nobres e palavras de verdade – que são os melhores vigilantes e guardiões dos pensamentos dos *homens amados pelos deuses*[1173] – acabam por ocupá-la eles próprios.”

c “São, de longe, os melhores,” ele disse, “mas é o que acontece.”

“E então, suponho, discursos e crenças falsos e jactanciosos se movem rapidamente e ocupam essa parte dele.”

“É muito positivamente o que sucede.”

“Não voltará ele então a esses *comedores de lótus*[1174] passando a viver abertamente com eles? E se algum auxílio vier de sua casa para a porção parcimoniosa de sua alma, *esses discursos eivados de jactância*[1175] fecharão os portões da *muralha real* [1176] dentro dele para impedir que esse aliado ingresse, recusando até mesmo a dar acolhida às palavras de velhos amigos na qualidade de embaixadores. Combatendo e controlando d eles próprios as coisas, classificarão a reverência como tolice, *uma banida sem honra*[1177], e a moderação como *covardia*,[1178] a banindo para além das fronteiras como exilada privada de seus direitos. E ensinarão que gastos equilibrados e ordenados são mostra de rudeza e mesquinhez e aderindo a uma miríade de apetites inúteis, os expulsarão.”

“É o que efetivamente farão.”

“Tendo assim esvaziado e *expurgado*[1179] de tudo isso a alma do jovem por eles possuída e iniciada em ritos custosos e esplêndidos, prosseguem, e [agora] reencaminhando do exílio a insolência, a anarquia, a prodigalidade e a impudência, num fulgor alimentado por archotes, coroando-as com grinaldas e fazendo-as acompanhar por um imen-so coro de seguidores. Erguem louvores às ex-exiladas que retornam e lhes atribuem eufemisticamente belos nomes, chamando a insolência de *boas maneiras*, a anarquia de *liberdade*, a prodigalidade de *magnificência* e a impudência de *coragem*. E não é de um modo mais ou 561a menos assim que um jovem se transforma, depois de ter sido educado com apetites necessários até a liberação e manifestação de [apetites e] prazeres inúteis e desnecessários?”

“Sim, é visivelmente o que acontece.”

“E eu suponho que a partir de então ele despenderá tanto *dinheiro, esforço e tempo*[1180] em prazeres necessários quanto em desnecessários. Mas, se for favorecido pela boa sorte e sua agitação não for excessiva quando tornar-se mais velho, e o grande tumulto em seu íntimo tiver consumido a si mesmo, ele acolherá de volta alguns dos primeiros banidos, b deixará de ceder por completo aos frequentadores recém-chegados e instaurará e manterá todos os seus prazeres em pé de igualdade. E assim ele viverá, sempre cedendo o seu autodomínio a qualquer eventual apetite, como se esse fosse eleito por sorteio e, uma vez satisfeito, cederá o seu autocontrole a outro, sem, porém, desdenhar qualquer um deles e sim fomentando e satisfazendo a todos igualmente.”

“Inteiramente certo.”

“E ele não aceita nem admite o ingresso de qualquer palavra de verdade ao *posto de vigilância*,[1181] pois se alguém lhe diz que alguns c prazeres concernem a apetites bons e nobres e outros a apetites nocivos, e que ele deve praticar e valorizar os primeiros, e frear e subjugar os segundos, ele *meneia a cabeça num sinal de negação*[1182] e declara que todos os prazeres são iguais e têm de ser estimados igualmente.”

“É, com efeito, precisamente essa a sua postura.”

“E ele dá continuidade a sua vida nesses termos, entregando-se cada dia ao apetite do momento. Por vezes se embebeda abandonando-se à audição do som da flauta; outras vezes, limita-se a beber água e faz d dieta; às vezes devota-se à ginástica; outras vezes se mantém no ócio e descuida de tudo; e às vezes parece devotar-se à filosofia. Com frequência se envolve na política e pondo-se a saltar do seu assento diz e faz qualquer coisa que lhe venha à cabeça. Se o seu sentimento de emulação inclinar-se para a soldadesca, será atraído nesse sentido, se para os ganhadores de dinheiro, se voltará para essa direção. Em sua existência não há *ordem nem necessidade*[1183], mas ele a qualifica de agradável, livre e bem-aventurada, aderindo a ela por todos os anos de sua vida.”

e “Descreveste perfeitamente”, ele disse, “a vida de um homem que crê firmemente na igualdade.”

“Também suponho”, eu disse, “ser ele um homem multiforme, atravessado por toda uma gama de caracteres, excelentes e de diversos matizes, *tal como aquele Estado*[1184], e que *muitos e muitas*[1185] poderiam invejar sua vida, posto que essa encerra a maioria dos modelos de formas de governo e de vida.”

“Com efeito, assim é.”

562a “Então situaremos esse homem com a democracia como alguém que é acertadamente chamado de democrático?”

“Situaremos.”

“Bem, resta-nos agora discutir *a mais excelente* das formas de governo e *o mais excelente*[1186] homem, ou seja, a tirania e o tirano.”

“Certamente.”

“Então, vejamos, caro amigo, qual a origem da tirania? Está claro que se desenvolve a partir da democracia.”

“Isso está claro.”

“E não se originará da democracia do mesmo modo que a democracia b se origina da oligarquia?”

“Qual modo?”

“O *bem* que a oligarquia propõe a si mesma e que é causa de sua instauração é a riqueza, não é?”

“É.”

“E o *desejo insaciável*[1187] pela riqueza acompanhado da *indiferença*[1188] pelas outras coisas em função da aquisição de dinheiro é o agente de sua destruição.”

“É verdade.”

“E não é o desejo insaciável da democracia pelo que define como *bem* que também a leva a sua destruição?”

“E o que dizes que ela define como o *bem*?”

“*A liberdade*[1189]. Com efeito, ouves dizer-se de um Estado democrático c que a liberdade é o que possui de mais excelente, de sorte que é o único Estado digno de ser habitado para um indivíduo naturalmente livre.”

“É verdade”, ele disse. “Ouve-se dizer tal coisa muito frequentemente.”

“Ora, como estava prestes a dizer, não é o desejo insaciável de liberdade e a indiferença com outras coisas que conduzem essa forma de governo a uma transformação que abre o caminho para a necessidade de uma tirania?”

“Mas como?”

“Suponho que quando eventualmente um Estado democrático sedento de liberdade obtém maus *escanções*[1190] como seus *protetores*[1191], d de forma a se embriagar por beber demais do vinho *puro*[1192], a menos que seus ditos governantes não sejam extremamente brandos e generosos na distribuição

desse vinho da liberdade, serão punidos pelo Estado e acusados de agirem como execráveis oligarcas.”

“É. É isso o que acontece.”

“O Estado passa a insultar os que obedecem aos governantes classificando-os *como escravos voluntários e indivíduos nulos*[1193], ao passo que louva e honra – *privada e publicamente*[1194] – governantes que e são como governados e governados que são como governantes. E não é inevitável em tal Estado a liberdade ir em todas as direções?”

“E como negá-lo.”

“Abre seu caminho, meu amigo, para o interior das casas particulares e acaba por gerar anarquia até entre os animais.”

“O que queres dizer com isso?”

“Quero dizer que é habitual um pai conduzir-se como uma criança e temer seus *filhos homens*[1195], enquanto o filho se comporta como um pai, não experimentando nem vergonha, nem medo diante dos 563a pais, isso com o objetivo de ser livre. Um *estrangeiro residente*[1196] no Estado ou um simples *estrangeiro*[1197] é igualado ao *cidadão*[1198] e este é seu igual.”

“Com efeito, é isso o que acontece.”

“Acontece. E também acontecem outras coisas triviais do mesmo naipe. Numa tal situação os professores temem os seus alunos e os bajulam, ao passo que os estudantes desprezam seus professores e seus *tutores*.[1199] E, no geral, os jovens imitam os mais velhos, competindo com esses nas palavras e ações, enquanto os velhos, se ajustando aos b jovens, mostram-se espirituosos e joviais, imitando os jovens por medo de serem tidos como desagradáveis e autoritários.”

“Com toda certeza.”

“O clímax dessa liberdade para a multidão, meu amigo, é atingido nesse Estado quando *os escravos comprados tanto do sexo masculino quanto do feminino*[1200] gozam de tanta liberdade quanto seus proprietários que pagaram por eles. E eu quase me esquecia de mencionar os direitos de igualdade e o grau de liberdade na relação entre homens e mulheres e vice-versa.”

c “E iremos,” ele perguntou, “como Ésquilo, ‘dizer seja o que for que haja aflorado aos nossos lábios no momento’?”

“Certamente”, eu disse. “Formulo-o assim: ninguém que não o tenha vivido acreditaria quão mais livres são os animais submetidos aos seres humanos num Estado democrático do que em qualquer outro lugar. *Segundo*

o adágio, com efeito, os cães simplesmente se tornam como suas donas[1201]; cavalos e asnos estão habituados a se mover livre d e orgulhosamente pelas ruas, colidindo com qualquer um que fique em seu caminho. E todos os demais gozam igualmente de plena liberdade."

"*Narras*", *ele disse*, "*o que já sei*[1202]; com frequência tenho esse tipo de experiência quando viajo para o campo."

"Em resumo", eu disse, "percebes como todas essas coisas somadas tornam as almas dos cidadãos tão *sensíveis*[1203] que, se alguém atrair para si mesmo o mais ínfimo grau de escravidão, eles se indignam e e não podem suportá-lo? Finalmente, como sabes, não atentam mais para as leis escritas ou não escritas, de modo a não terem de modo algum qualquer espécie de *senhor*[1204]."

"Certamente eu sei."

"Essa, então, meu amigo," eu disse, "é a bela e vigorosa raiz da qual, segundo penso, a tirania se origina e se desenvolve."

"Decididamente vigorosa. Mas o que vem a seguir?"

"A mesma doença que surgiu na oligarquia e a destruiu também surge aqui, só que neste caso se espalha mais e é mais virulenta devido à liberdade e acaba por subjugar a democracia. Com efeito, a ação excessiva usualmente desencadeia uma reação na direção oposta, o 564a que ocorre nas estações, nas plantas, nos corpos e, por último, porém mais especialmente, nas formas de governo dos sistemas políticos."

"É o provável."

"E o provável é a liberdade excessiva conduzir a algo que não é senão uma mudança para a escravidão excessiva, seja isso aplicado a um indivíduo em sua vida privada ou a um Estado."

"Esta é a probabilidade."

"É, portanto, também provável que a tirania só pode resultar da democracia e de nenhuma outra forma de governo: *da máxima liberdade, suponho, a maior e mais cruel escravidão*[1205]."

"Isso me parece racional."

"Mas penso que essa não é a questão que levantaste. Perguntaste b qual era a doença idêntica na oligarquia e na democracia que a subjuga."

"O que dizes é verdade."

"E o que eu pensava a título de resposta era aquela classe de homens ociosos e pródigos, da qual os mais bravos e empreendedores são condutores

e os menos másculos ou mais covardes os seguidores. Nós os comparamos a zangões com ferrões e sem ferrões.”

“E com acerto.”

“Ora, esses dois tipos causam transtorno em qualquer forma de governo, *tal como a inflamação e a bile no corpo*[1206]. E é contra eles que o c bom médico e legislador de um Estado têm de estar atentos, primeiro no sentido de prevenir seu aparecimento e, em segundo lugar, no sentido de erradicá-los da colmeia, como um bom apicultor, o mais rápido possível, com alvéolos e tudo o mais no caso de já terem aparecido.”

“Sim, por Zeus”, ele disse. “É preciso que os erradique por completo.”

“Então, formulemos a questão da maneira seguinte, de modo a enxergarmos mais nitidamente o que queremos.”

“Como?”

“Dividamos teoricamente um Estado democrático em três partes, como na verdade é sua divisão de fato. Uma parte é essa classe de d ociosos que aqui cresce não menos do que num Estado oligárquico por causa da liberdade irrestrita.”

“Certo.”

“Contudo, é muito mais impetuosa na democracia do que naquele outro sistema.”

“Explica de que forma.”

“Numa oligarquia é impetuosa porque não é objeto de estima, mas visto que é impedida de participar do governo, não se exercita e não se torna vigorosa. Numa democracia, entretanto, salvo por umas poucas exceções, se apresenta como classe dominante; seus membros mais impetuosos monopolizam discursos e ações, enquanto o resto, como um enxame de abelhas, se instala nas proximidades do palanque e ‘*zumbe*’[1207], e se nega a tolerar a oposição, de sorte que sob uma forma e democrática de governo – excluídas algumas exceções – essa classe controla tudo.”[1208]

“Com toda certeza.”

“Em seguida, surge uma outra classe que sempre se distingue da maioria da população.”

“E qual é ela?”

“Quando todos se empenham em ganhar dinheiro e fazer fortuna, os que são naturalmente mais organizados geralmente se tornam os mais ricos.”

“Isso é provável.”

“E então, suponho, seriam a fonte mais abundante de mel para os zangões e de onde o mel seria o mais facilmente extraído.”

“Realmente, pois como se poderia extrair mel daqueles que possuem pouco?”

“Bem, então suponho que poderíamos chamar essa classe de indivíduos *ricos*[1209] de *pasto dos zangões*[1210]?”

“Alguma coisa do gênero.”

“O *povo*[1211] – constituído por *todos aqueles que trabalham a* 565a *terra com suas próprias mãos tranquilamente*[1212] – é a *terceira classe*[1213]. Tem poucas posses, mas, quando reunido, é a classe *maior e mais poderosa na democracia*[1214].”

“Com efeito, é”, ele disse. “*Mas não se mostrará predisposto a se reunir com frequência, a não ser que receba uma parcela do mel*.”[1215]

“E o povo sempre recebe uma porção do mel, ainda que a classe governante, ao tomar a riqueza dos ricos e possibilitar sua distribuição ao povo, guarde a maior parte para ela própria.”

b “É… é assim que o povo recebe sua parcela.”

“E eu suponho que aqueles que se veem despojados de sua riqueza são impulsionados a se defender por meio de discursos *na assembleia do povo*[1216] e através de todas as ações que estejam em seu poder.”

“É claro.”

“E então são acusados pelos *outros*[1217] de conspirarem contra o povo e de agirem como oligarcas, ainda que possam não ter qualquer intenção revolucionária.”

“Certamente.”

“E, finalmente, quando veem o povo tentando prejudicá-los, realmente c se tornam oligarcas e acolhem os males da oligarquia, quer queiram, quer não, nenhuma classe agindo assim por vontade própria; pelo contrário, o povo age como age por ignorância ou por compreender mal a situação e ser ludibriado pelos *zangões* caluniadores, enquanto os ricos agem como agem por serem induzidos a essa conduta pelas *ferroadas* desses mesmos zangões.”

“Exatamente.”

“Isso resulta na eclosão de impedimentos, julgamentos e demandas entre uns e outros.”

“De fato.”

“E não é sempre hábito regular do povo promover um indivíduo como

seu paladino e protetor especial, o nutrindo e engrandecendo?”

“É.”

d “E fica claro”, eu disse, “que, ao surgir o tirano, a única raiz de que ele brota é essa liderança protetora especial.”

“Bastante claro.”

“E quando o líder principia a se converter em tirano? Não é evidente que isso acontece quando o líder começa a reproduzir o comportamento do mito narrado acerca *do templo do Zeus lício*[1218] na Arcádia?”

“Que mito é esse?”

“É aquele segundo o qual qualquer um que provar um bocado de entranhas humanas esquartejadas juntamente com outras vítimas e dos sacrifícios se transformará necessariamente em um lobo. Não ouviste esse conto?”

“Ouvi.”

“O mesmo não se aplica a um condutor do povo que domina uma multidão dócil e não contém a si mesmo quanto a derramar o *sangue dos familiares*[1219]? Ele leva um cidadão a julgamento com base em falsas acusações e o assassina, e dessa forma destruindo a vida de um homem, sua língua e lábios ímpios experimentam o sangue de alguém que lhe é aparentado. Submete alguns ao banimento, outros à morte 566a e sugere ao povo a abolição das dívidas e a redistribuição da terra. E em consequência de tudo isso, não estará ele inevitavelmente fadado ou a ser morto por seus inimigos ou a se transformar em um lobo, tornando-se um tirano?”

“Completamente inevitável.”

“É ele que passa a liderar a rebelião contra os ricos.”

“É.”

“E se acontecer de ser ele exilado, mas conseguir, a despeito de seus inimigos, retornar, não é de se esperar que retorne como um rematado tirano?”

“Obviamente.”

“E se esses inimigos se mostrarem incapazes de expulsá-lo ou b condená-lo à morte acusando-o perante o Estado, tramarão para assassiná-lo secretamente.”

“Ao menos, é o que costuma acontecer.”

“E, por conseguinte, aqueles que chegaram a esse estágio logo descobrirão a famosa *solicitação*[1220] do tirano, qual seja, que o povo lhe dê

um guarda-costas para manter seu defensor seguro para ele, o povo.”

“É o que descobrirão.”

“E o povo o concede a ele, suponho, porque é cioso da segurança dele, mas não está preocupado de modo algum com a sua.”

c “Realmente.”

“E quando o homem possuidor de riquezas contempla isso e é acusado de ser um *inimigo do povo*[1221] por causa de sua riqueza, então, meu amigo, como o expressa o oráculo a Creso, ele…

…foge para as margens semeadas de seixos do Hermos, onde nem permanece nem se envergonha de sua covardia.”[1222]

“Jamais teria”, ele disse, “uma segunda chance de se envergo-nhar.”

“E suponho que quem fosse apanhado, seria executado.”

“Necessariamente.”

“Mas, quanto ao líder, obviamente não jaz prostrado ‘potente em seu poder’,[1223] mas, tendo derrubado muitos outros, se alteia na biga d do Estado, um tirano consumado que fora um líder.”

“E que mais provável [poderia suceder]?”

“Então descreveremos a felicidade desse homem e do Estado onde um mortal como ele surge?”

“Certamente devemos descrevê-la.”

“Nos primeiros dias e ainda por algum tempo depois, não achas que ele distribuirá sorrisos de boas-vindas a todos que encontrar, negando que seja um tirano, prometendo muitas coisas tanto privadamente e quanto em público, liberando as pessoas de dívidas, redistribuindo as terras entre elas e seus seguidores e simulando graça e brandura com todos?”

“Necessariamente.”

“Contudo, suponho que uma vez tenha chegado a um acordo com seus inimigos exilados celebrando a paz com alguns e destruindo outros, de maneira a assegurar a tranquilidade nesse aspecto, sua primeira ação será sempre desencadear alguma guerra, de modo que o povo continue a experimentar a necessidade de um *líder*[1224].”

“É o que se afigura provável.”

“Ajunte-se a isso que o povo empobrecerá à força de pagar tributos 567a de guerra, tendo com isso de se devotar tão assiduamente às suas necessidades e negócios diários que será menos provável que tenha disposição e tempo para conspirar contra ele.”

“Está claro que sim.”

“Além disso, caso ele suspeite, presumo, que algumas pessoas têm *ideias de liberdade*[1225] que não favorecem seu domínio e governo, não irá encontrar um pretexto para jogá-las nas garras dos inimigos a fim de destruí-las? E não serão todas essas razões determinantes da necessidade que experimenta o tirano de se manter fomentando a guerra?”

“É forçado a fazê-lo.”

b “E devido a essa conduta não será ele cada vez mais objeto do ódio crescente dos cidadãos?”

“Claro que sim.”

“Ademais, não é provável que os mais corajosos entre os que o ajudaram a instaurar a tirania e que agora ocupam posições de poder nesse governo tirânico falem livremente entre si e com ele, manifestando sua reprovação diante do que está acontecendo?”

“É provável.”

“Então o tirano terá de se livrar de todos eles se pretender governar, até que à sua volta não reste *nem amigos nem inimigos*[1226] de alguma dignidade.”

“É evidente.”

“Ele deve conservar um olhar vigilante e agudo a desocultar os que são corajosos, dotados de grandeza de alma, sábios ou ricos. E tal c é sua felicidade que, queira ou não, ele terá de ser o inimigo deles e se manter tramando contra eles até que haja deles purificado o Estado.”

“*Uma bela purificação*”, *ele disse*.[1227]

“Sim,” eu disse, “o oposto daquela que os médicos realizam no nosso corpo. Eles removem o pior e deixam o melhor, enquanto ele faz o contrário.”

“Parece”, ele disse, “ser necessário que assim o faça se é que pretende realmente governar.”

d “Na verdade ele está preso a uma necessidade *venturosa*[1228], a qual exige dele ou viver com a multidão vil que o odeia, ou não viver de modo algum.”

“É essa a sua condição.”

“E não precisará ele de um número cada vez maior de leais guarda--costas à medida que suas ações cada vez mais fazem os cidadãos odiá-lo?”

“E como negar isso?”

“E quem serão esses indivíduos nos quais poderá confiar? De onde ele os tirará?”

“Bem, caso ele os pague, eles próprios espontaneamente se aglomerarão feito um enxame a sua volta.”

“*Zangões*,” eu disse, “*em nome do cão*![1229] Toda uma malta de e zangões estrangeiros! Penso que é a isso que te referes.”

“Pois é verdade o que pensas.”

“Mas quanto ao que existe no próprio lugar? Não estaria ele disposto a recorrer a isso?”

“Como?”

“Despojando os cidadãos de seus escravos, libertando-os e recrutando-os na sua equipe de guarda-costas?”

“Ele decerto estaria disposto a recorrer a isso desde que pudesse neles depositar máxima confiança.”

“Em que indivíduo *venturoso* transformaste o tirano, se esse for 568a o tipo de amigos e pessoas de confiança após ter aniquilado os anteriores!”

“Entretanto,” ele disse, “esse é realmente o tipo de gente que ele emprega.”

“E esses companheiros o admiram”, eu disse, “e esses novos cidadãos são os que lhe fazem companhia, *enquanto as pessoas boas o odeiam e o evitam*?[1230]”

“E por que não?”

“Não é, portanto, por acaso que a tragédia em geral tem a reputação de ser sábia, sabedoria na qual julga-se que Eurípides se destaca.”

“A que vem isso?”

“Porque, em meio à sua *inteligência plena de sabedoria*[1231], ele disse que, ‘*os tiranos sábios são os que se relacionam com os* b *sábios*’.[1232] E por *‘sábios’* entende evidentemente ele a espécie de gente que constatamos ser as companhias dos tiranos.”

“E ele e os outros poetas”, ele disse, “louvam a tirania classificando-a como *digna de um deus*[1233] e afirmam muitas outras coisas parecidas a respeito dela.”

“Então, uma vez que são sábios, *os poetas trágicos*[1234] nos perdoarão, e àqueles cujas formas de governo são semelhantes à nossa, por não os admitirmos em nosso Estado, já que eles louvam a tirania.”

c “Suponho que os mais engenhosos entre eles nos perdoarão.”

“E eu, de minha parte, consequentemente suponho que eles visitam outros Estados, reúnem multidões, contratam indivíduos possuidores de belas, vigorosas e persuasivas vozes e conduzem suas formas de governo à tirania e à democracia.”

“É o que fazem realmente.”

“E além disso, recebem remunerações e honras, especialmente como seria de se esperar dos tiranos e, em segundo lugar, das democracias; porém, quanto mais alto se movem na escala ascendente das d formas de governo, mais suas honras se debilitam, como se incapazes de prosseguir por carência de fôlego.”

“Com toda a certeza.”

“Mas estamos”, eu disse, “divagando. Retornemos àquela bela, numerosa, diversificada e jamais idêntica equipe de guarda--costas do tirano e expliquemos como ele a remunera.”

“Obviamente”, ele se apressou em dizer, “se houver tesouros sagrados no Estado, ele os empregará com essa finalidade até se esgotarem, bem como as propriedades dos indivíduos por ele destruídos, com isso cobrando menos impostos do povo.”

e “E quando não houver mais tais recursos?”

“Bem”, ele disse, “está claro que então, tanto ele quanto seus companheiros e companheiras de festim, terão de se nutrir do patrimônio do *pai dele*.”

“Entendo. Queres dizer que o povo, gerador do tirano, terá de sustentá-lo e aos seus companheiros.”

“Isso será para o povo uma necessidade inescapável.”

“E o que dirias se o povo se enfurecesse e declarasse que não é certo que um filho adulto seja sustentado por seu pai, mas que, pelo contrário, deve ser o inverso; em segundo lugar, que ele, o povo, não o 569a gerara e o instalara no poder para que, quando ele se tornasse poderoso, o povo fosse escravizado por seu próprio escravo, tendo de sustentar tanto a ele como a seus escravos, somados a uma ralé indiscriminada de estrangeiros, mas porque ele, o povo, nutria a expectativa de que, com ele na qualidade de seu líder, ficasse livre dos ricos e das pessoas da chamada classe ‘superior’ do Estado; que, por conseguinte, agora lhe ordenava e aos seus companheiros que deixassem o Estado, tal como um pai podia expulsar um filho e seus incômodos companheiros de orgia de sua casa. O que dirias sobre isso?”

“Bem, por Zeus,” ele disse, “neste caso o povo conhecerá que criatura gerou, fez crescer e fortaleceu e que ele, o povo é o mais fraco b tentando expulsar o mais forte.”

“Que queres dizer?”, perguntei. “Ousará o tirano empregar violência contra *o pai*[1235] ou feri-lo caso este não se submeta a ele?”

“Sim, uma vez que já tenha se apoderado de suas armas.”

“Queres dizer que o tirano é um *parricida*[1236] e *uma ama cruel dos velhos*[1237], que seu governo, pelo que parece, finalmente se converteu em uma conspícua e reconhecida tirania e que, como diz o brocardo, ao tentar se esquivar da *panela quente da sujeição aos homens livres*[1238], o c povo caiu no fogo de ter senhores que são escravos, e que no lugar da ampla e inadequada liberdade da qual fruía, trajou-se da mais cruel e mais amarga escravidão, que é ser escravo de escravos.”

“É precisamente isso”, ele disse, “que acontece.”

“Bem, justifica-se dizermos agora que descrevemos adequadamente como a democracia se converte em tirania e qual é a natureza desta última?”

“Com toda a certeza adequadamente”, ele disse.

LIVRO NONO

571a “Resta”, eu disse, “considerar o próprio *homem tirânico*[1239], como ele é formado a partir de um democrata, qual seu caráter ou natureza ao surgir seu gênero de vida e se ele é *infeliz ou feliz*[1240].”

“Sim,” ele assentiu, “ele é quem ainda falta.”

“E sabes o que me parece estar também faltando?”

“O quê?”

“No tocante aos *apetites*[1241] penso que ainda não discernimos apropriadamente seus gêneros e número e, se isso permanecer lacunar, b nossa investigação inteira será prejudicada no que concerne à clareza.”

“Bem,” ele disse, “não será agora um bom momento para examiná--lo?”

“Certamente. Examina, ademais, o que desejo saber sobre nossos apetites. É o seguinte: alguns de nossos prazeres e apetites desnecessários me parecem *ilícitos*[1242]. Provavelmente se manifestam em todos os indivíduos, porém são mantidos sob controle pelas leis e pelos *apetites superiores*[1243] acompanhados da razão, sendo que em alguns indivíduos c foram completamente erradicados ou apenas alguns débeis persistem, ao passo que em outros indivíduos os restantes se mostram mais poderosos e mais numerosos.”

“A que apetites te referes?”

“Àqueles que são despertos durante o sono quando o resto da alma, o elemento racional, brando e dominante, está adormecido. Todavia, o elemento animal e selvagem, repleto de alimento e bebida, afugentando o sono, procura encontrar uma forma de gratificar *seu próprio intenso vigor*[1244]. Estás ciente de que neste caso nada há que ele não ouse realizar, livre de todo freio do pudor e da razão. Não recuará diante d da tentativa de ter relações sexuais com uma mãe, como se supõe, ou com qualquer um, seja um ser humano, um deus ou um animal. Estará predisposto a cometer qualquer assassinato hediondo, e não deixará de ingerir qualquer alimento. Numa palavra, não se abstém de ato algum de loucura ou impudência.”

“O que dizes é inteiramente verdadeiro.”

“Suponho, entretanto, que quando alguém saudável e moderado consigo mesmo vai dormir somente o fará após ter feito o seguinte: primeiro estimula seu elemento racional o entretendo com *belas palavras e reflexões*[1245]; e em seguida, nem condena radicalmente seu elemento apetitivo ao jejum, nem o empanturra com excessos, de maneira que possa adormecer e não perturbará seu elemento superior por força 572a de seu prazer ou sua dor, mas o deixará em paz, puro e sozinho, de modo a prosseguir em suas investigações, *aspirar e perceber algo que desconhece, passado, presente ou futuro*[1246]; tranquiliza, então, analogamente *o elemento de animosidade*[1247] [da alma], digamos não adormecendo com esse elemento ainda agitado após uma explosão de ira. Tendo tranquilizado esses dois elementos e despertado o terceiro, no qual reside a razão, e assim empreendendo o seu repouso, saberás b que em tal situação é mais provável que apreenda a verdade e que *as visões que aparecem em seus sonhos*[1248] sejam minimamente ilícitas.”

“Concordo inteiramente.”

“Todavia, fomos distanciados daquilo que queríamos observar, a saber, nosso *sono*[1249], parece, patenteia que há uma forma perigosa, selvagem e ilícita de apetite em cada um, mesmo em alguns entre nós tidos como completamente moderados ou equilibrados. Vê se digo algo de alguma substância e se concordas.”

“Realmente concordo.”

“Lembra, então, do que dissemos ser o homem democrático. Foi formado por uma educação desde a juventude ministrada por um pai c parcimonioso que estimava somente os apetites que promovem o ganho do dinheiro e que desdenhava os apetites desnecessários que visam o entretenimento e o exibicionismo. Não é isso?”

“Sim.”

“E ao associar-se a homens mais sofisticados, que abrigam uma plêiade desses apetites desnecessários, ele passa a se entregar a toda espécie de *desmedida*[1250] e a imitar o comportamento daqueles homens, devido à aversão pela parcimônia ou mesquinhez de seu pai. Mas, pelo fato de ser dotado de uma natureza melhor do que a de seus corruptores, é em ambas as direções que é movido e se posiciona num ponto mediano, entre a forma de vida de seu pai e a deles; e gozando moderadamente cada uma das posições antagônicas – segundo o que ele supõe –, d leva ele uma vida que não julga

ser nem servil, nem ilícita, e tendo sido oligárquico se torna democrático.”

“Com efeito, essa era e é nossa opinião desse tipo de homem.”

“Supõe agora”, eu disse, “que esse homem, por sua vez, ficou mais velho e que tem um filho que é educado segundo o hábito e caráter do pai.”

“É o que estou supondo.”

“Supõe, ademais, que as mesmas coisas que aconteceram ao seu pai e voltam a acontecer com ele. Para começar, é levado a todo tipo de ato ilícito que aqueles que o influenciam qualificam como liberdade plena. Seu pai e o resto da família promovem os apetites medianos, enquanto os outros promovem os outros apetites. Na sequência, quando esses *terríveis magos e produtores de tiranos*[1251] perdem as esperanças de controlar o jovem de qualquer outro modo, se dispõem a nele implantar uma imperiosa paixão, como um grande zangão alado, para que seja o condutor daqueles apetites 573a pródigos que despendem *tudo que estiver disponível*[1252]. Ou pensas que a paixão nesses indivíduos é outra coisa?”

“Não acho que pudesse ser outra coisa”, ele disse.

“E quando os outros apetites, repletos de incenso, mirra, grinaldas, vinho e os demais prazeres liberados nesses encontros zumbem em torno do zangão, nutrindo-o e aumentando seu porte o máximo possível, eles inserem o *ferrão do desejo*[1253] nele. Então esse *condutor da* b *alma* [1254] acolhe a loucura como sua guarda-costas e se torna alucinado. Se encontra quaisquer crenças ou apetites num homem considerado digno ou que ainda é suscetível de envergonhar-se, ele os destrói e os remove, até o *esvaziar*[1255] de toda moderação e o encher de *loucura*[1256] de origem externa.”

“Descreveste perfeitamente”, ele disse, “o processo de geração do homem tirânico.”

“Será essa a razão por que há muito se chama *Eros*[1257] de *tirano*?”[1258]

“É o que parece”, ele respondeu.

“Então o homem embriagado, meu amigo, não tem algo dessa c disposição tirânica?”

“Sim, ele tem.”

“E o homem louco e alucinado tenta governar não apenas seres humanos, como também deuses e espera ser capaz disso.”

“Com toda a certeza o tenta.”

“Portanto, um *homem*[1259], nobre amigo, se torna tirânico no exato sentido do termo quando sua natureza ou seu modo de vida, ou ambos, o tornam

embriagado, erótico e *de humor sombrio*[1260]."

"Certamente."

"É assim, pelo que parece, que surge esse homem. Mas como vive ele?"

d "Irás me contar, tal como as pessoas brincalhonas costumam dizer."

"Irei contar. Penso que alguém em cuja alma habita o tirano *Eros*, na qual ele tudo dirige, se volta para banquetes, festas, orgias, cortesãs e toda essa espécie de coisas."

"Necessariamente."

"E muitos apetites terríveis não se desenvolvem *diuturnamente*[1261] junto a ele, necessitando de muitas coisas para satisfazê-los?"

"Realmente muitas."

"Consequentemente qualquer renda disponível é logo despendida."

"E como ser diferente?"

e "*O que é seguido por empréstimos a juros e a perda dos bens*."[1262]

"E como ser de outro modo?"

"E quando nada mais resta, a multidão violenta de apetites que nele se aninhou não bradará inevitavelmente indignada? E impulsionado pelos aguilhões dos outros apetites e particularmente pela própria paixão erótica, na qualidade, por assim dizer, de comandante de sua equipe de guarda-costas, não se tornará ele alucinado, pondo-se 574a a procurar quem possua algo que ele pudesse tirar fraudulentamente ou à força?"

"Com absoluta certeza."

"A consequência é ou ele obrigatoriamente obter riqueza de qualquer fonte ou viver em meio a angústias e padecimentos."

"Obrigatoriamente."

"E tal como os prazeres novos e mais recentes superam os antigos e eliminam suas satisfações, esse próprio indivíduo não se verá no direito de sobrepujar seu pai e sua mãe, ainda que seja mais jovem do que eles, a ponto de dissipar a riqueza do pai, depois de gastar sua própria parte?"

"Não há dúvida."

"E se eles se opuserem a isso, não é de se esperar que ele tente em b primeiro lugar furtá-la de seus pais através de meios fraudulentos?"

"Com toda a certeza."

"E se isso não surtir efeito, ele não irá se apoderar dela por meio da força?"

“É o que eu suponho.”

“E se os velhos oferecerem resistência, admirável amigo, terá ele o cuidado de refrear-se quanto a agir como um tirano?”

“Eu teria os meus receios no que toca ao destino dos pais de um tal indivíduo.”

“Mas, por Zeus, Adimanto, achas que ele iria ferir sua mãe querida e com quem está estreitamente ligado pelo sangue por causa de c uma *amante*[1263] recente com a qual não tem nenhum vínculo estreito e de parentesco, ou que por causa de *um amante recente no viço da juventude*[1264], porém sem qualquer laço de sangue, ele feriria seu pai idoso e com quem está pelo sangue intimamente ligado, e o seu mais velho amigo… ou ainda que ele faria de seus pais os escravos dessas pessoas caso os reunisse na mesma casa?”[1265]

“Sim, por Zeus, é o que acho que ele faria.”

“Parece ser uma tremenda bênção gerar um filho tirânico!”[1266]

“Decerto que é.”

“E quando esgotarem as posses de seu pai e de sua mãe? Fustigado d por esse grande *enxame de prazeres*[1267] no seu interior, não se porá ele a tentar primeiramente *invadir*[1268] a casa de alguém ou furtar o manto de alguém na calada da noite? E não será sua próxima ação tentar *roubar algum templo*[1269]? E em tudo isso as velhas opiniões que ele alimentara desde a infância sobre o que é nobre ou vil, opiniões estimadas como justas, são soprepujadas pelas opiniões recentemente libertadas de um jugo, que são agora as guarda-costas da paixão erótica, a esta se aliando; e quando ele próprio se submetia às leis e ao seu pai e conservava dentro de si uma *forma democrática de governo*, tais opiniões eram anteriormente liberadas durante o sono. Agora, entretanto, sob a tirania da paixão erótica, ele se tornou permanentemente, e enquanto desperto, o que estava habituado a se tornar esporadicamente enquanto adormecido, e ele não recuará diante de qualquer crime horrendo de morte, 575a ante qualquer alimento ou ato; pelo contrário, a paixão erótica vive tiranicamente dentro de sua alma, em completa anarquia e ilegalidade, e como é uma *autocrata*[1270], o impele, como se ele fosse um Estado, a desafiar qualquer coisa que garanta o seu próprio sustento e aquele da multidão desgovernada que o rodeia, da qual alguns integrantes têm origem externa, por ter ele más companhias, enquanto outros têm origem interna, liberados e soltos por hábitos de vida idênticos aos seus. Não é essa a

existência vivida por um homem tirânico?”

“Realmente é”, confirmou.

“E caso haja apenas alguns homens dessa espécie num Estado, b o resto da população sendo moderado, tais homens abandonarão o Estado e se empregarão como guarda-costas de um outro tirano ou servirão como tropa de mercenários caso ocorra uma guerra em algum lugar. Mas se surgirem em tempos de paz e tranquilidade e tiverem a chance de viver no seio destas, seus integrantes permanecerão no Estado e *realizam muitos pequenos males*[1271].”

“A que espécie de males te referes?”

“Furtam, invadem casas para roubar, surrupiam bolsas, se apropriam de roupas alheias, saqueiam templos, praticam o comércio de escravos; se forem capazes de falar bem, *se tornam sicofantas*[1272], prestam falsos testemunhos e aceitam subornos.”

“Dizes *pequenos* males,” ele disse, “mas vamos considerá-los como c tais desde que aconteça de haver somente uns poucos indivíduos dessa laia.”

“Sim, de fato as pequenas coisas são pequenas relativamente às grandes; e quando se trata de produzir maldade e infelicidade num Estado, todos esses males somados, como diz o adágio, *não chegam perto*[1273] do governo de um tirano. Mas quando esses indivíduos e seus seguidores se tornam numerosos no Estado e cientes de seu número, são eles, *junto com a estupidez do povo*[1274] que criam um tirano, o qual, nisto superando todos os demais, possui em sua alma o maior e mais d poderoso tirano.”

“Naturalmente,” ele disse, “uma vez que seria o mais tirânico.”

“Isso se acontecer de o Estado submeter-se voluntariamente, mas se este resistir a ele, então, tal como ele castigou sua mãe e seu pai, fará o mesmo com sua *pátria*[1275], se puder, nela introduzindo novos companheiros [de farra] e fazendo de sua *velha querida terra-mãe – como a chamam os cretenses – e da pátria*[1276] suas escravas e assim as mantendo, pois esse é o fim ao qual são dirigidos os apetites desse homem.”

e “É esse com toda a certeza.”

“Ora, na vida privada,” eu disse, “antes de um homem desse tipo alcançar o poder, não é ele quem se associa primeiramente com *bajuladores*[1277] que estão prontos a submeter-se a ele em tudo? Ou se ele próprio vier a precisar de alguma coisa de outros não recorrerá à adulação e a uma postura exterior de quem quer granjear amizade, como se 576a estivesse lidando com sua própria família? Mas uma vez tenha alcançado seu objetivo, não se tornarão

novamente estranhos para ele?”

“É positivamente o que ocorrerá.”

“Por conseguinte, ele vive uma existência inteira sem ser amigo de quem quer que seja; é sempre alternadamente senhor ou escravo e nunca prova a natureza tirânica o sabor da liberdade ou da genuína amizade.”

“Com toda a certeza.”

“Não estaríamos acertando ao classificarmos alguém assim como *indigno de confiança*[1278]?”

“E como não?”

b “E também não será ele maximamente injusto?… se de fato o que concordamos anteriormente acerca da justiça estava correto.”

“Mas com certeza estava correto.”

“Então, *sintetizemos*[1279] o pior tipo de indivíduo: suas horas de vigília são como o sonho que mencionamos.”

“Com toda a certeza.”

“E ele se desenvolve partindo de alguém que sendo naturalmente o sumo tirano atinge a autocracia. E quanto mais tempo vive como tirano, mais sua vida se identifica com aquele sonho.”

“É inevitável”, disse Gláucon, assumindo a discussão.

“E, nesse caso,” eu disse, por minha vez, “é aquele que é visivelmente o mais perverso também visivelmente o mais infeliz? E é aquele c que pelo período mais longo é maximamente tirânico maximamente infeliz pelo mais longo período?… se entendemos que compete à verdade responder a essas perguntas, ainda que muitas opiniões sejam por muitos apresentadas.”

“Isso, ao menos, é necessariamente certo.”

“E não é o homem tirânico”, eu disse, “comparável ao Estado governado por um tirano, o homem democrático ao Estado governado democraticamente analogamente com referência aos demais?”

“É claro.”

“E não estamos autorizados a concluir que as relações entre os Estados no tocante à virtude e à felicidade são idênticas *às relações entre os homens*?”[1280]

d “Certamente.”

“E como relacionar, do ponto de vista da virtude, o Estado governado por um tirano com o Estado governado por reis que primeiramente descrevemos?”

“São totalmente opostos,” ele disse, “um é o melhor, ao passo que o outro é o pior.”

“Não te perguntarei qual é qual, já que isso é evidente, mas é tua avaliação a mesma ou diferente no que respeita à felicidade e infelicidade deles? Não nos permitamos, contudo, ter os olhos ofuscados pela visão de um só homem, a saber, o tirano ou dos poucos que o cercam, e mas entremos nesse Estado e examinêmo-lo inteiramente, como é correto fazer para só então declarar nossa opinião após ter assim penetrado em todos os seus cantos e recessos.”

“Fazes um desafio acertado, pois está claro para todos que não há Estado mais infeliz do que aquele governado por um tirano, *e nenhum mais feliz do que o governado por um rei*.”[1281]

“Seria acertado, então,” eu disse, “fazer o mesmo repto no que 577a tange aos homens, mediante a aceitação de que a pessoa apta a julgá-los é alguém que em pensamento é capaz de penetrar *no caráter de um homem*[1282] e com discernimento sondá-lo?… alguém que não julga com base no externo – do modo que faz uma criança – que se deslumbra com a pompa que os tiranos exibem para a contemplação do mundo externo, mas que está habilitado a enxergar *através* de tudo isso? E supondo que é alguém (com efeito todos nós o ouviríamos se ele o fosse) competente para julgar, porque viveu sob o mesmo teto com um tirano e testemunhou o comportamento deste em casa e observou de perto o b tratamento por ele dado a cada um em sua casa, uma vez despido de seu *traje de teatro*[1283], e também viu qual o comportamento dele quando ameaçado pelo olhar do povo, em meio aos perigos da vida pública. Deveríamos solicitar à pessoa que a tudo isso assistiu que nos fale da felicidade ou infelicidade do tirano comparada a de outros homens?”

“Tal repto também seria o mais acertado.”

“Então queres que simulemos que estamos no grupo daqueles capazes de emitir tal julgamento e que já conhecemos e convivemos com tais indivíduos, de modo que possamos ter alguém que responda nossas questões?”

“Certamente quero.”

c “Vamos, então, e examina da seguinte forma para mim: lembrando a semelhança entre o Estado e o homem, examina cada um alternadamente e descreve o que experimenta.”

“Que tipo de coisas?”

“Primeiro, no que se refere ao Estado, dirias ser o Estado governado por

um tirano livre ou escravizado?”

“Tanto quanto possível é absolutamente escravizado.”

“E ainda assim nele vês indivíduos que são *senhores e livres*[1284].”

“Realmente vejo uma pequena parte deles nessa condição, mas o Estado como um todo, por assim dizer, e *a parte mais excelente*[1285] dele são escravos desonrosa e miseravelmente.”

d “Então, supondo que o *homem* guarda semelhança com o Estado, não seria forçoso que a mesma proporção fosse também nele encontrada? E não devia sua alma estar necessariamente repleta de escravidão e *servilidade*,[1286] e os seus elementos mais nobres escravizados, ao passo que um elemento inferior, o mais vicioso e mais insano, atua como seu senhor?”

“É forçoso que assim seja.”

“Dirás, portanto, que essa alma é escrava ou livre?”

“Diria que certamente escrava.”

“E não é o Estado escravizado e tiranizado o menos passível de fazer o que realmente quer?”

“Com toda a certeza.”

“Por conseguinte, *uma alma* ***tiranizada*** – refiro-me ao todo da alma e – será também a menos passível de fazer o que quer e, forçosamente, picada e dilacerada sempre pelos ferrões de um *moscardo*[1287], estará repleta de confusão e arrependimento.”

“E como poderia ser de outra forma?”

“O Estado governado tiranicamente é necessariamente rico ou pobre?”

“Pobre.”

578a “*Então uma alma tirânica*,[1288] também, deverá necessariamente sempre ser pobre e insaciável.”

“Assim é.”

“E quanto ao medo? Não são um Estado e um homem nessas condições repletos dele?”

“Com toda a certeza.”

“E achas que descobrirás mais lamentações, gemidos, queixas e angústias em qualquer outro Estado?”

“De modo algum.”

“E no que toca ao homem, pensas que toparias com essas coisas mais num outro homem do que no *tirânico*,[1289] que é enlouquecido por seus

apetites e paixões[1290]?”

“E como poderia ser assim?”

“Ora, foi em vista de todas essas considerações e outras similares, b suponho, que julgaste ser esse Estado o mais infeliz dos Estados.”

“E eu não estava certo?”, ele replicou.

“Estavas. Mas o que dizes acerca do homem tirânico ao observares essas mesmas coisas?”

“Que ele é, de longe, o mais infeliz de todos.”

“Nesse ponto deixas de estar certo.”

“E por quê?”

“Não julgo que esse homem atingiu ainda o extremo da infelicidade.”

“Mas quem o terá atingido?”

“Talvez concordes que aquele que estou prestes a indicar é ainda mais infeliz.”

“Quem?”

c “Aquele”, eu disse, “que, tendo um perfil tirânico, não se dedica a uma *vida privada*[1291], mas é desafortunado a ponto de alguma circunstância infeliz possibilitar que se torne um efetivo tirano.”

“Com base no que foi afirmado anteriormente, acho que há verdade no que dizes.”

“Sim. Entretanto, quando se trata de coisas desse gênero, não bastam suposições; é preciso investigá-las bem, à força de argumentação, uma vez que a investigação toca o que há de mais importante, ou seja, *a vida boa e a má*[1292].”

“Isso é completamente certo.”

“Então vê se há substância ou não no que digo, pois penso que é d preciso alcançarmos um sentido pelos seguintes exemplos.”

“Quais?”

“Aqueles proporcionados por todos os cidadãos particulares ricos em nossos Estados que possuem muitos escravos, pois, como o tirano, eles são senhores de muitos, ainda que não de tantos, como o tirano.”

“Sim, eles não deixam de ser senhores.”

“E sabes, a propósito, que eles se sentem seguros e não temem seus escravos?”

“E o que poderiam eles temer, afinal?”

“Nada. Mas sabes a causa disso?”

“Sim. É porque o Estado inteiro está pronto a defender cada um dos cidadãos.”

e “O que dizes está certo. Mas supõe que algum deus retirasse da cidade um desses homens, seus cinquenta ou mais escravos, sua esposa e filhos e os colocasse juntamente com suas demais posses, além dos escravos, num lugar deserto, onde nenhum indivíduo livre pudesse vir em seu socorro. Fazes ideia do grau de medo que experimentaria diante de uma possibilidade de ser morto, ele, sua esposa e filhos pelos escravos?”

“*Eu diria*” *declarou* “*que experimentaria muito medo*.”[1293]

“E não se veria forçado a adular alguns de seus próprios escravos, 579a prometer-lhes muitas coisas e mesmo libertá-los, embora nada disso constituísse seu desejo? E não se tornaria ele, dessa forma, um bajulador de escravos?”

“Seria inteiramente necessário que se tornasse, caso contrário pereceria.”

“Supõe que o deus instalasse muitos vizinhos ao redor dele, os quais não tolerassem a pretensão de um homem de ser senhor de um outro e que, inclusive, infligissem os mais severos castigos em qualquer um que apanhassem assim agindo.”

b “Penso”, ele disse, “que ele estaria com isso em situação ainda pior, uma vez que todos ao seu redor seriam inimigos vigilantes.”

“E não é esse o tipo de prisão no qual está encerrado o tirano, aquele cuja natureza é a que descrevemos antes, repleta de temores e paixões de toda ordem? A despeito de sua alma realmente ansiar por isso, só ele em todo o Estado está impossibilitado de viajar ao estrangeiro ou apreciar os espetáculos que outros indivíduos livres gostam de apreciar. Em lugar disso, ele vive a maior parte do tempo confinado em sua própria casa, *como uma mulher*[1294], com inveja de qualquer c outro cidadão que pode viajar para o estrangeiro e ver alguma coisa que valha a pena.”

“Com toda a certeza, assim é.”

“Então essa profusão de males não constitui uma medida da diferença entre o homem que é mal governado em seu íntimo, o homem tirânico que acabaste de estimar como o mais infeliz de todos, e aquele que, possuindo o perfil do tirano, não tem uma vida particular, sendo obrigado, devido a algum infortúnio e ante alguma cincunstância a tornar-se realmente um, ele que tenta dominar outros quando não é capaz sequer de dominar a si mesmo? Ele

é como um corpo esgotado d e destituído de autocontrole que, em vez de ater-se a uma vida privada, é obrigado a competir e a lutar a vida inteira com outros corpos."

"É precisamente com o que ele se assemelha, e o que dizes é inteiramente verdadeiro, Sócrates."

"E então, caro Gláucon, não é essa uma *experiência completamente infeliz*[1295] e não suporta esse último tipo de tirano uma vida ainda mais árdua do que aquela que julgaste ser a mais árdua?"

"Certamente que sim."

"Na verdade, então, e a despeito do que algumas pessoas possam pensar, o efetivo tirano é o efetivo escravo forçado a participar da pior espécie de adulação, servilismo e bajulação dirigida à *pior espécie* e *de gente*[1296]; e está tão longe de satisfazer seus apetites, isto se é que alguém sabe como observar sua alma no seu todo, que permanece presa da necessidade mais premente de um máximo de coisas, revelando--se verdadeiramente um homem pobre. E se de fato sua condição é semelhante à do Estado que governa, podemos concluir que ele é um repositório de temores, convulsões e padecimentos ao longo de toda sua vida. É a isso que ele se assemelha, não é mesmo?"

"Decerto que sim."

580a "Atribuiremos, ademais, a ele o que mencionamos antes, que é inescapavelmente invejoso, indigno de confiança, injusto, hostil, ímpio, *hospedeiro e nutriz de todo vício*[1297], e que o governo que exerce o torna ainda mais assim, do que resulta ser ele extremamente infeliz, além de tornar todos que o cercam como ele próprio."

"Ninguém que tivesse senso poderia contradizer-te", ele disse.

"Então vamos, e como o juiz que profere a sentença final, me diz b agora quem na tua opinião entre os cinco homens: o *monárquico*,[1298] o timocrático, o oligárquico, o democrático e o tirânico, se coloca como o primeiro em felicidade, como o segundo e assim sucessivamente."

"*Mas*", *ele disse*, "*a decisão é fácil*."[1299] "Eu os classifico em termos de virtude e vício, em termos de felicidade e seu oposto, na ordem de sua aparição, tal como se fossem coros."

"Deveremos nós contratar um *arauto*[1300] ou proclamarei eu mesmo c que proferiu *o filho de Aríston que o melhor*[1301] homem, o mais justo e o mais feliz é *o mais real*[1302] e que governa como um rei sobre si mesmo, e que o pior homem, o mais injusto e o mais infeliz é o mais tirânico, o qual tiraniza

maximamente a si mesmo e ao Estado?”

“Que seja proclamado por ti.”

“E deverei acrescentar à proclamação a cláusula ‘quer essas coisas sejam conhecidas de todos os seres humanos e deuses ou não o sejam’?”

“Acrescenta-a.”

“Ótimo. Então essa será uma de nossas provas. Mas haveria uma d segunda, se é que vês algum significado nisto…”

“No quê?”

“Posto que a alma se divide em três elementos, tal como o Estado é dividido em três tipos, nela estando presente a razão, suponho haver uma outra prova.”

“E qual é ela?”

“Seria a seguinte: parece-me que há três tipos de prazeres referentes aos três elementos da alma, cada um característico de cada elemento, e analogamente referentes a apetites e formas de controle.”

“O que queres dizer?”

“O primeiro – podemos dizê-lo – constitui o elemento mediante o qual o ser humano aprende; segue-se aquele com o qual ele experimenta a ira; quanto ao terceiro, não é fácil designá-lo, uma vez que apresenta *múltiplas formas*,[1303] de modo que o designamos em função e do que há de principal e mais poderoso nele, chamando-o de *elemento apetitivo*[1304] *devido à intensidade de seus apetites no tocante a alimento, bebida, sexo e tudo aquilo que acompanha essas coisas*[1305], embora também o chamemos de elemento *aficionado ao dinheiro*[1306], posto que é o dinheiro, sobretudo, que serve para satisfazer tais apetites.”

581a “A designação é correta.”

“E se dissermos que o prazer e o *amor*[1307] que lhes dizem respeito são por ganho ou lucro, não seria melhor determinarmos a sua característica principal em nossa discussão e assegurarmos a clareza daquilo que queremos dizer quando nos referimos a essa parte da alma, justificando nossa forma de chamá-la de elemento aficionado ao dinheiro e ao lucro?”

“Ao menos, é o que penso que é”, ele disse.

“E quanto ao elemento de animosidade? Não afirmamos que é inteiramente voltado para a busca do domínio, da vitória e da boa reputação?”

b “Sem dúvida.”

“Então não seria apropriado chamá-lo de *aficionado da vitória e*

aficionado da honra?”

“Seria inteiramente apropriado.”

“Mas, está claro para todos que o empenho do elemento com o qual aprendemos é sempre totalmente no sentido de saber onde se encontra a verdade das coisas e que, dos três elementos, é o que menos concerne e se atém à riqueza e à reputação.”

“De longe é o que menos o faz.”

“Então não seria adequado que o chamássemos de *aficionado do aprendizado*[1308] e *aficionado da sabedoria*?”[1309]

“E como ser de outro jeito?”

“E esse elemento”, eu disse, “não é o que governa *nas almas*[1310], ao c passo que um dos outros elementos – seja qual for – é o dominante nas almas de outros indivíduos?”

“É assim”, ele disse.

“E não é essa a razão por que dizemos que *os três gêneros fundamentais*[1311] de seres humanos são: o filósofo ou amante da sabedoria, o aficionado da vitória e o amante do lucro?”

“Exatamente.”

“E também que há três tipos de prazer, correspondentes, respectivamente, a cada um desses gêneros?”

“Certamente.”

“E compreendes que se te dispuseres a indagar pessoas pertencentes a esses três gêneros qual de suas vidas é a mais prazerosa, cada uma cobrirá de louvores a sua própria? Não dirá um amealhador d de fortunas que o prazer de ser honrado e aquele de aprender carecem de valor comparados ao de obter lucro se não produzirem *dinheiro*[1312]?”

“É verdade.”

“E quanto ao aficionado da honra?[1313] Não pensa ele que o prazer de ganhar dinheiro é vulgar, que o prazer de aprender, salvo se o conhecimento proporcionar honra, é *fumaça e tagarelice insensata*[1314]?”

“Sim.”

“E o que supomos pensar o filósofo dos outros prazeres comparados e *ao de conhecer o domicílio do verdadeiro*[1315], além de estar sempre em tal estado durante o processo de aprendizado? Não pensará ele que tais prazeres estão extremamente distantes do referente à verdade, chamando-os de prazeres *realmente necessários*, uma vez que não teria nenhum uso para ele

se não fossem *necessários*?”

“Podemos estar certos que é o que pensará.”

“Por conseguinte, uma vez que há uma disputa entre as diversas 582a formas de prazer e entre as próprias formas de vida, não tocante a qual é mais nobre ou mais vil, pior ou melhor, mas tocante a qual é mais *prazerosa e menos dolorosa*[1316], como determinarmos qual deles *expressa maior verdade*[1317]?”

“Não sei dizê-lo.”

“Examina a matéria da seguinte maneira: como julgarmos as coisas se nossa intenção é julgá-las bem? Não terá de ser mediante *experiência, inteligência e discussão*[1318]? Ou poderia alguém dispor de critérios melhores do que esses?”

“E como poderia?”, ele disse.

“Assim sendo, prossegue examinando: qual desses três tipos de homens detém maior experiência de todos os prazeres indicados? Achas que o amante do lucro através do aprendizado da essência da verdade tem mais experiência do prazer proporcionado pelo conhecimento do b que o filósofo tem do prazer que resulta da aquisição de um lucro?”

“Há uma enorme diferença entre eles”, ele disse. “O filósofo, por uma questão de necessidade, provou os outros prazeres desde sua meninice; ao amante do lucro, contudo, não é necessário provar ou experimentar do prazer de aprender a natureza dos *seres*[1319], a sua *doçura*[1320]; mesmo que ele desejasse fazê-lo e se mostrasse ansioso para tanto, não poderia facilmente fazê-lo.”

“O filósofo – podemos então concluir – é extremamente superior ao amante do lucro em sua experiência de ambos os prazeres.”

c “Certamente é.”

“E quanto ao amante da honra? Tem ele mais experiência do prazer de conhecer do que tem o filósofo daquele de ser objeto de honras?”

“Não,” ele disse, “e isso porque a honra atende a todos eles desde que cada um cumpra seu objetivo. O homem rico é honrado por muitas pessoas, do mesmo modo o homem corajoso e o homem sábio, do que resulta terem todos experiência com o prazer proporcionado pela honra; todavia, *o da contemplação do ser*[1321] só pode ser provado pelo filósofo e por mais ninguém.”

d “Então, no que toca à experiência,” eu disse, “ele é desses três homens o

melhor juiz.”

“Com ampla vantagem.”

“E só ele, ademais, terá a experiência acompanhada pela inteligência.”[1322]

“Com certeza.”

“Além disso, o *instrumento*[1323] que é preciso para julgar não é o instrumento do amante do lucro ou do amante da honra, mas sim o do filósofo.”

“E que instrumento é esse?”

“A discussão. Não dissemos que tínhamos de julgar por meio de *discussões*[1324]?”

“Sim.”

“E elas são, por excelência, o instrumento do filósofo.”

“E como negá-lo?”

“Ora, se a riqueza e o lucro representassem os melhores critérios e para o julgamento das coisas, as coisas louvadas e censuradas pelo amante do lucro seriam necessariamente as mais verdadeiras.”

“Com toda a certeza.”

“E se a honra, a vitória e a coragem constituíssem os melhores critérios [para tanto], não seriam as coisas louvadas e censuradas pelo amante da honra e pelo amante da vitória [as mais verdadeiras]?”

“É claro.”

“Mas visto que os melhores critérios são a experiência, a inteligência e a discussão, o que concluir?”

“Que as coisas louvadas pelo amante da sabedoria e da discussão são forçosamente as mais verdadeiras.”

“Podemos, portanto, concluir que, dos três prazeres, o mais agradável 583a é aquele do *elemento da alma*[1325] com o qual aprendemos e que a pessoa em que esse elemento de sua alma governa tem a vida mais agradável?”

“E como poderia ser de outra forma?”, ele disse. “Ao menos, *o indivíduo inteligente*[1326] fala com autoridade ao encomiar sua própria vida.”

“E a qual vida e a qual prazer o juiz atribui o segundo lugar?”

“Evidentemente o atribuirá àqueles do *guerreiro e do amante das honras*[1327], pois o prazer e a vida desse tipo estão mais próximos do primeiro lugar do que [o prazer e vida] do ganhador de dinheiro.”

“Então, pelo que parece, a vida e o prazer do amante do lucro ficam em

último lugar.”

“Não há dúvida que sim.”

b “Temos, portanto, duas provas sucessivas, e duas vitórias do indivíduo justo sobre o injusto. A terceira vitória é dedicada no estilo olímpico a *Zeus olímpio*[1328], o preservador. Observa então que, à parte daqueles do indivíduo inteligente, os demais prazeres não são nem *inteiramente reais*[1329], nem puros, mas semelhantes a uma *pintura da qual entrevemos apenas os contornos*[1330], como penso ter ouvido alguma pessoa sábia dizer. No entanto, isso seria, entre os reveses, o maior e o mais decisivo.”

“De longe o maior e o mais decisivo. Mas o que queres dizer?”

c “Eu o descobrirei, uma vez que apresente as questões e tu as respondas ao longo de minha busca.”

“Pois apresenta-as.”

“Diz-me, não afirmamos que a dor é o oposto do prazer?”

“Certamente.”

“E há alguma coisa [neutra] que consiste em não sentir nem prazer, nem dor?”

“Há.”

“Será intermediária entre ambos: no meio, uma espécie de serenidade da alma com respeito a eles? Ou não o concebes dessa forma?”

“É assim que o concebo.”

“E não recordas o que as pessoas doentes dizem quando doentes?”

“O que te ocorre que diriam?”

“Que nada proporciona mais prazer do que estar com saúde, mas d que desconheciam que era o mais prazeroso até que adoecessem.”

“Recordo.”

“E também não ouviste aqueles atingidos por uma *dor aguda*[1331] declarar que nada é mais prazeroso do que o cessar de seu sofrimento?”

“Ouvi.”

“E percebes que há muitas circunstâncias similares, eu suponho, nas quais encontrarás pessoas que suportam a dor louvando não o prazer própriamente dito, mas a ausência da dor e o alívio desta como o mais elevado prazer.”

“Com efeito, é o que sucede,” ele disse, “porque em tais ocasiões um estado de *serenidade*[1332] talvez se torne agradável e satisfatório.”

e “E quando alguém cessa de sentir prazer,” eu disse, “essa cessação

seguida de serenidade lhe será penosa."

"É provável."

"Conclui-se que a serenidade que descrevemos há pouco como sendo intermediária entre o prazer e a dor será, por vezes, ambos."

"É o que parece."

"E é possível para aquilo que não é *nenhum dos dois*[1333] tornar-se ambos?"

"Acho que não."

"Ademais, o prazeroso e o doloroso gerados na alma são um tipo de *movimento*[1334], não são?"

"Sim."

"E não acabamos de concordar que não sentir nem dor, nem prazer 584a revela-se como uma serenidade e um estado intermediário entre os dois?"

"É, com efeito, como se revela."

"*Então, como ser certo pensar que não experimentar dor é prazeroso ou que não experimentar prazer é doloroso*?"[1335]

"Não há como admiti-lo."

"*Então não é real, e sim aparência*"[1336], eu disse. "Neste caso a serenidade, próxima do doloroso, parece prazerosa, e, quando está próxima do prazeroso, parece dolorosa. Entretanto, nada há de consistente nessas aparências no que concerne à verdade sobre o prazer, não passando de uma certa espécie de *magia*."[1337]

"É ao menos o que denota o argumento."

b "Observa os prazeres que não se sucedem a dores, de modo que não suporás nesse caso que a natureza do prazer seja a cessação da dor ou a da dor a cessação do prazer."

"O que devo observar e a quais prazeres te referes?"

"Há muitos outros, mas os prazeres do olfato se revelam como exemplos especialmente bons, pois eles subitamente se tornam extraordinariamente intensos sem serem precedidos pela dor, e quando cessam não deixam dor alguma atrás de si."

"É inteiramente verdadeiro."

"A conclusão é que não devemos nos deixar persuadir que o puro c prazer é libertação da dor ou que a pura dor é libertação do prazer."

"Não devemos mesmo."

“Contudo, sem dúvida,” eu disse, “a maioria dos chamados prazeres que atingem a alma através do corpo, bem como os mais intensos, pertencem a essa forma: constituem uma certa libertação da dor.”

“Realmente, é o que são.”

“E não são os prazeres e as dores por antecipação, os quais surgem da expectativa de futuros prazeres ou dores, também detentores desse mesmo caráter?”

“São do mesmo caráter.”

d “Sabes então”, indaguei, “qual é a qualidade deles e ao que mais se assemelham?”

“Não. A quê?”

“Acreditas que *há um para cima, um para baixo e um intermediário na natureza*?”[1338]

“Acredito.”

“E pensas que alguém que tenha sido trazido de baixo para o intermediário pensaria outra coisa senão que estava se movendo para cima? E se permanecesse no ponto intermediário e visse de onde tinha vindo, pensaria estar em outro lugar a não ser acima, uma vez que não viu o verdadeiramente acima?”

“Por Zeus!”, ele disse. “Não consigo conceber como poderia pensar diferentemente.”

“E se fosse trazido de volta, pensaria que estava sendo trazido para e baixo, pensamento a propósito, verdadeiro?”

“E como negá-lo?”

“E tudo isso não aconteceria a ele por lhe faltar experiência com o que é verdadeiramente e realmente o para cima, o para baixo e o intermediário?”

“Claro.”

“Seria, então, alguma surpresa se aqueles aos quais falta experiência com a verdade tivessem *opiniões viciosas*[1339] a respeito de muitas outras coisas também, e estão tão predispostos ao prazer, à dor e ao estado intermediário que, quando são movidos na direção do doloroso, verdadeiramente acreditam estar e realmente estão num 585a estado de dor, mas que quando se movem ascendentemente da dor para o estado intermediário, acreditam veementemente que atingiram a plenitude e o prazer? Não estando familiarizados com o prazer, são enganados ao compararem a dor à ausência de dor, como ocorreria se comparassem o preto com o cinza sem terem se

familiarizado com o branco.”

“Não, por Zeus, eu não ficaria surpreso. Na verdade, ficaria muito mais surpreso se fosse diferente.”

b “Acompanha-me no seguinte raciocínio: não são a fome, a sede e condições similares uma certa forma de *vazios*[1340] com referência ao estado do corpo?”

“Sem dúvida.”

“E não são a *ignorância e a loucura*[1341] um vazio com respeito ao estado da alma?”

“Decerto.”

“E aquele que recebe nutrição ou aquele que fortalece o entendimento não é preenchido?”

“Com certeza.”

“O *preenchimento mais verdadeiro*[1342] é o que encerra menos ou mais realidade do ser?”

“É claro que o que encerra mais.”

“E quais tipos mais participam do *puro ser*[1343]? São tipos tais como o do pão, bebidas, alimentos que acompanham o pão ou alimentos em geral? *Ou é o tipo da opinião verdadeira, conhecimento, intelecção e, em suma, a totalidade do que é excelente*[1344]*?* Julga-o assim: aquilo c que está relacionado ao que é sempre idêntico, imortal e verdadeiro é ele mesmo dessa espécie e vem a ser alguma coisa dessa espécie, *sendo mais* – não achas – do que aquilo que está relacionado ao que jamais é idêntico, é mortal e é ele mesmo dessa espécie e vem a ser alguma coisa dessa espécie.”

“Aquilo que está relacionado ao constantemente idêntico *é* muitíssimo *mais*.”

“*E o ser do que é diferente participa mais do ser do que do conhecimento?*”[1345]

“De modo algum.”

“Ou mais da verdade?”

“Tampouco.”

“E se menos da verdade, portanto também menos do *ser*?”

“Necessariamente.”

“E não se mostra geralmente [certo] que os tipos de preenchimento d referentes aos cuidados do corpo participam menos da verdade e do ser do que os referentes aos cuidados da alma?”

“Sim, muito menos.”

“E és da opinião de que o mesmo é aplicável ao próprio corpo no seu confronto com a alma?”

“Por certo que sim.”

“E não é aquilo que é preenchido com coisas que são *mais*, realmente mais preenchido do que aquilo que é preenchido com coisas que são *menos*?”[1346]

“Claro que sim.”

“Por conseguinte, se ser preenchido com o que é apropriado à natureza e é prazer, aquilo que é *mais* preenchido com seres que são *mais*, frui mais real e verdadeiramente um prazer mais verdadeiro, ao passo que aquilo que participa de coisas que são *menos* é menos verdadeiro e seguramente preenchido e participa de um prazer menos confiável e menos verdadeiro.”

“Isso com toda a força da necessidade.”

“Portanto, os que não dispõem da experiência da inteligência e 586a da virtude, se mantendo ocupados com banquetes e similares, são movidos para baixo, pelo que parece, e em seguida erguidos até o estado intermediário, e assim *vagam ao longo de suas vidas*[1347], jamais ultrapassando esse patamar para o que é verdadeiramente superior, condenados a não contemplá-lo nem serem movidos até ele, de sorte que não são preenchidos com aquilo que realmente *é* e nunca provam qualquer *prazer estável e puro*[1348]. Ao contrário, à maneira do gado, mantêm-se com o olhar dirigido para a terra e com suas cabeças inclinadas para suas mesas, comem, engordam e copulam. Numa mútua b emulação, para se sobrepujarem reciprocamente nessas coisas, eles se escoiceiam e dão marradas entre si com seus cornos e ferraduras, matando-se uns aos outros, nos seus desejos insaciáveis, e é furada a urna que se empenham em preencher; nem ela, nem as coisas com as quais tentam preenchê-la estão entre as coisas que *são*.”

“Sócrates,” disse Gláucon, “*proferiste um oráculo*[1349] descrevendo com exatidão a vida da maioria dos indivíduos.”

“Assim, não é a esses indivíduos imposto viver em meio a prazeres mesclados a dores, simulacros e imagens nebulosas dos prazeres verdadeiros? E a justaposição desses primeiros não faz que pareçam c intensos, resultando no surgimento de loucas paixões eróticas nos insensatos e fomentando disputa da maneira que, segundo Estesícoro,[1350] *o fantasma de Helena*[1351] foi disputado em Troia pela ignorância da verdade?”

“Que assim seja é tão só totalmente inevitável.”

“E quanto ao elemento de animosidade? Não devem coisas similares acontecer àquele que o satisfaz? Não tornará o amor à honra d desse indivíduo a ele próprio invejoso e seu amor à vitória, violento, impulsionando-o à satisfação de sua ira e de seus desejos por honras e vitórias sem reflexão ou entendimento?”

“Também nesse caso tais coisas inevitavelmente acontecem.”

“Então,” eu disse, “não podemos confiantemente asseverar que esses apetites dos elementos de amor ao lucro e amor à honra que se seguem ao conhecimento e à razão e adotam com o apoio destes aqueles prazeres aprovados pela razão atingem os mais verdadeiros e prazeres possíveis para eles, pelo fato de acatarem a verdade e aqueles que mais lhes são próprios, se de fato o que é o melhor para cada coisa é o que mais lhe é próprio?”

“Mas de fato assim é.”

“Portanto, quando a alma como um todo segue o elemento filosófico e não há qualquer conflito interno nela, cada elemento ou parte dela cumpre sua própria função exclusivamente e é justo e, em particular, 587a frui seus próprios prazeres, os melhores e, na medida do possível os mais verdadeiros.”

“Com toda certeza.”

“Mas quando um dos outros elementos conquista o controle, a consequência é não ser capaz de garantir o prazer que lhe é próprio e compelir os outros elementos a perseguir um prazer estranho e falso.”

“É isso que ocorre.”

“E não são os elementos mais distantes *da filosofia e da razão*[1352] os que com maior probabilidade produzirão essa forma de constrangimento?”

“É muito mais provável que sejam eles.”

“E não é o mais distanciado da razão – seja lá o que for – também o que mais se distancia *da lei e da ordem*[1353]?”

“Evidentemente.”

“E não ficou patente que os apetites eróticos e tirânicos são os mais b distanciados dessas coisas?”

“Imensamente distanciados.”

“E os menos distanciados os apetites *reais e de ordem*[1354]?”

“Sim.”

“Suponho, assim, que o tirano estará maximamente distante do prazer que

é verdadeiro e que lhe é próprio, ao passo que o rei estará minimamente distante.”

“Necessariamente.”

“Do que inferimos que o tirano viverá o mais desprazerosamente e o rei, o mais prazerosamente.”

“Isso de modo bastante inevitável.”

“Sabes, então, quão mais desprazerosa é a vida do tirano comparada à do rei?”

“Saberei se o disseres a mim.”

“Parece haver três prazeres, um genuíno e dois ilegítimos, e o tirano, c por esquivar-se tanto da lei quanto da razão transpõe a fronteira dos segundos e vive com um guarda-costas de certos prazeres de escravo. Mas também não é fácil afirmar exatamente quão inferior ele é, salvo, talvez, pela seguinte consideração.”

“Qual?”

“De algum modo, o tirano é encontrado no terceiro lugar a partir do oligarca; com efeito, o democrata está no meio dos dois.”

“Sim.”

“Então, se o que dissemos é verdadeiro, não vive ele com um simulacro de prazer que é o *terceiro*[1355] a partir daquele do oligarca relativamente à verdade?”

“Vive.”

“Ora, o oligarca, por sua vez, é o terceiro a partir de um rei, se d identificarmos o aristocrata com o rei.”

“De fato, ele é o terceiro.”

“Portanto, o tirano está numericamente *três vezes três* distanciado do verdadeiro prazer.”

“É o que se mostra.”

“Parece, então, com base na extensão, que o fantasma ou simulacro do prazer tirânico é um número plano.”

“Exatamente.”

“Mas daí fica claro que, elevando-o ao quadrado e ao cubo, descobriremos no que se converte essa distância.”

“Ao menos para quem calcula fica claro.”

“Então, invertendo-se, se alguém quiser determinar quão distante e está o

prazer verdadeiro de um rei daquele de um tirano, descobrirá (uma vez que complete o cálculo) que um rei vive *setecentas e vinte e nove* vezes mais prazerosamente do que um tirano e que este é o mesmo número de vezes *mais angustiado*[1356]."

588a "Temos aí um poderoso e espantoso cálculo da diferença entre o homem justo e o injusto do prisma do prazer e da dor."

"E, no entanto, um número verdadeiro e apropriado a vidas [humanas], se de fato dias, noites, meses e anos lhes são apropriados."

"É óbvio", ele disse, "que lhes são apropriados."

"Então, se a pessoa boa e justa é a tal ponto, no tocante ao prazer, vitoriosa sobre a pessoa má e injusta, não serão sua graça, nobreza e virtude incalculavelmente superiores?"

"Por Zeus, certamente serão."

b "Excelente," eu disse, "e visto que alcançamos esse ponto na discussão, retornemos aos nossos primeiros discursos, já que foram eles que nos conduziram aqui. Creio que foi declarado que a injustiça é vantajosa a uma pessoa completamente injusta que tem a reputação de justa. Não foi isso o afirmado?"

"Por certo que foi."

"Vamos, assim, raciocinar com quem o propôs[1357] agora que chegamos a um consenso quanto à força da injustiça e da ação justa."

"Como?"

"Moldando no discurso uma imagem da alma, de maneira que a pessoa que declarou tal coisa perceba o que está dizendo."

c "E que espécie de imagem?"

"Daquela de que tratavam os mitos antigos, criaturas surgidas tais como a Quimera, Cila, Cérbero, ou qualquer uma das muitas outras das quais se narra que nelas *muitas formas*[1358] foram desenvolvidas associativamente em uma."

"Sim, eles de fato nos narram tais coisas."

"Então, molda uma forma única de uma besta multicolorida dotada de várias cabeças, cujo crescimento e mudança a besta é capaz de determinar segundo quer; tais cabeças são tanto de animais domesticados quanto de animais selvagens."

d "Trata-se de obra de um hábil modelador," ele disse, "contudo, visto que o discurso é mais maleável do que a cera e os materiais similares, considera como moldada."

“Agora molda uma outra forma, de um leão, e uma outra ainda de um ser humano, construindo a primeira muito maior e a outra segunda em tamanho.”

“É mais fácil… estão feitas.”

“Agora combina as três de modo que resultem em uma para que de alguma maneira se desenvolvam associativamente.”

“Estão combinadas.”

“Em seguida, molda externamente em torno delas a imagem de uma delas, aquela do ser humano, de forma que a alguém que não pode e ver inteiramente, mas apenas vê o envoltório externo, parecerá que se trata de uma criatura única, e viva, um ser humano.”

“Está feita”, ele disse. “Incluindo o envoltório.”

“Então, se alguém sustentar que a esse ser humano é vantajoso praticar injustiça e que realizar coisas justas não é vantajoso, digamos a ele que tudo que diz é que é benéfico para ele primeiro alimentar bem a besta multiforme e fortalecê-la, e também o leão e tudo que lhe 589a diz respeito; em segundo lugar, levar à fome e enfraquecer o ser humano, de modo que seja arrastado para onde um ou outro dos outros dois conduz; por último, deixar que se mordam, lutem e se devorem entre si, distantes de qualquer familiarização ou conciliação.”

“Sim, é precisamente o que alguém que elogia a injustiça estaria dizendo.”

“Por outro lado, não estaria alguém que sustenta que coisas justas são vantajosas dizendo que todas as nossas ações e palavras deveriam b assegurar que o ser humano dentro de nós tenha o máximo controle; que deveria cuidar da besta de múltiplas cabeças imitando o *fazendeiro*[1359] com seus animais, alimentando e domesticando as cabeças dóceis e impedindo o crescimento das selvagens; finalmente, que deveria fazer da *natureza leonina*[1360] o seu aliado, zelar por sua comunidade de animais e educá-los de uma tal forma que serão amigos entre si e consigo mesmos?”

“Sim, é exatamente o que diz aquele que elogia a justiça.”

“Em todos os aspectos, portanto, aquele que louva a justiça fala com verdade, e aquele que louva a injustiça com falsidade. Quer olhemos o assunto do prisma do prazer, quer da *boa reputação ou* c *da vantagem*[1361], quem louva a justiça expressa a verdade, enquanto aquele que a censura nada tem de *íntegro*[1362] a dizer e o faz sem saber o que está censurando.”

“Ao meu ver, ele o ignora totalmente.”

“Assim sendo, vamos persuadi-lo *gentilmente*[1363] – pois não está errado voluntariamente – fazendo-lhe as seguintes perguntas: Caro amigo, deveríamos também dizer que este é o princípio das leis e convenções sobre o que é nobre e o que é vil? *Coisas* d *nobres*[1364] são as que *subordinam* a parte bestial de nossa natureza *ao humano*[1365], ou melhor, talvez, ao divino, e *vis*[1366] as que *submetem* a dócil *ao selvagem*[1367]? Concordará ele ou qual seria sua postura?”

“Concordará se seguir meu conselho.”

“Será vantajoso a alguém com base nesse argumento obter ouro injustamente se, por essa ação, submete a melhor parte de si mesmo e às mais viciosas? Supondo que haja obtido o ouro submetendo seu filho ou filha a homens truculentos e maus, isto não lhe trará vantagem, não importa qual a quantidade de ouro. Como, então, poderia deixar de ser infeliz se, de modo implacável, submete o mais divino de si mesmo ao mais *destituído de divino*[1368] e o mais impuro, e 590a recebe dádivas de ouro em troca de uma destruição mais terrível do que a de *Erífile quando recebeu o colar em troca da vida de seu marido*?”[1369]

“Uma destruição muito mais terrível,” disse Glaúcon, “eu responderei a ti por ele.”

“E não achas que a antiga condenação a este desregramento é precisamente por essas razões, ou seja, porque essa besta terrível, imensa e multiforme é solta mais do que deveria ser?”

“Claro.”

“E não são a arrogância e a irascibilidade condenadas quando b desequilibradamente ampliam e estimulam *a parte leonina e a ofídia*[1370]?”

“Certamente.”

“E não são a indolência e o efeminamento condenados quando o afrouxamento e a liberação dessa mesma parte produzem nela covardia?”

“Certamente.”

“E não são a bajulação e o servilismo condenados quando submetem esse mesmo elemento de animosidade à besta semelhante ao populacho, acostumando-a desde a juventude a suportar todo tipo de insulto por amor ao dinheiro necessário para satisfazer os apetites insaciáveis da besta, a ponto de se transformar num *macaco*[1371] em lugar de um leão?”

c “Decerto.”

“Por que pensas que o trabalho manual e o artesanato são objeto de

desprezo? Não seria porque quando o melhor elemento é naturalmente débil em alguém, é incapaz de governar *as bestas dentro de si*[1372], sendo capaz apenas de servi-las e aprender a bajulá--las?”

“É o que parece.”

“Portanto, para que alguém assim seja governado por algo semelhante ao que governa o indivíduo mais excelente, *dizemos que deve ser um escravo daquele indivíduo mais excelente que possui o* d *governante divino no interior de si mesmo*.[1373] Não é para causar dano ao escravo que tem ele de ser governado, o que é aquilo que supôs Trasímaco quanto a todos os assuntos, mas porque se mostra melhor para todos se governado pelo que é divino e racional, preferivelmente dentro de si mesmo e lhe sendo próprio, mas na falta disso imposto do exterior, permitindo, assim, na medida do possível que todos sejam semelhantes e amigos, tendo o mesmo condutor.”

“O que, ademais, é o correto.”

e “E é esse”, eu disse, “claramente o objetivo da lei, que é aliada de todos no Estado. É também nosso objetivo no controle de nossos filhos, aos quais não concedemos a liberdade até que estabeleçamos neles uma *forma de governo*[1374], tal como num Estado, e, fomentando o melhor elemento deles associativamente ao nosso, possamos neles próprios introduzir um guardião e um governante semelhantes aos 591a que nos são próprios para que assumam o nosso lugar. Então, e só então, lhes concedemos a liberdade.”

“Sim, isso está claro.”

“E diante disso, Gláucon, com que base podemos sustentar ou argumentar que a injustiça, o desregramento e a realização de atos vergonhosos são vantajosos, uma vez que mesmo que alguém possa disso extrair mais dinheiro ou poder, isso tornará piores as pessoas?”

“Não há como fazê-lo.”

“E como sustentar que cometer injustiça sem ser descoberto e ser b punido por isso é vantajoso ou proveitoso? Não se torna a pessoa que permanece sem ser detectada ainda pior, enquanto a parte animal daquela que é detectada é acalmada e domada, permitindo a liberação da parte dócil, de maneira que a *alma toda*[1375] se enquadra em sua melhor natureza, alcança moderação, justiça e sabedoria em uma condição mais valiosa do que a condição na qual se possui um corpo forte, belo, saudável, uma vez que a própria alma é mais valiosa do que o corpo?”

“Com toda a certeza”, ele disse.

“Então não concentrará uma pessoa de senso no curso de toda a c vida todos os seus esforços nesse sentiodo, a começar pela valorização das *matérias de estudo*[1376] que favorecem essa condição e o desprezo das outras?”

“É evidente que sim.”

“Em seguida, ela não entregará o condicionamento e a nutrição de seu corpo ao prazer irracional da besta, rumando sua vida nessa direção, mas nem mesmo fará da saúde sua principal meta ou atribuirá o primado ao objetivo de ser forte, saudável e bela, a não ser que possa com isso atingir eventualmente a moderação; pelo contrário, d é claro que sempre cultivará a harmonia no seu corpo em função da concórdia em sua alma.”

“É certamente o que fará”, ele assentiu, “se realmente se dispuser a ser verdadeiramente musical e poética.”

“E acatará igualmente *ordem e concórdia*[1377] no seu ganho de dinheiro? Ou, ainda que não esteja deslumbrada diante da multidão no sentido de acolher a ideia que esta tem da felicidade, aumentará o volume de sua riqueza desmesuradamente, com isto atraindo males sem conta?”

“Não é o que penso.”

e “Pelo contrário,” eu disse, “ela contemplará o governo dentro de si e zelará para nada nele conturbar-se, seja através do excesso do dinheiro ou de sua escassez. Assim, ela dirigirá tanto o aumento quanto o gasto de seu dinheiro tão longe quanto possa.”

“É exatamente o que fará.”

“E terá o mesmo em vista no que concerne às honras. De boa vontade 592a participará e fruirá daquelas que acredita farão dela uma pessoa melhor, mas se esquivará à honra *privada ou pública*[1378] que poderia levar à dissolução *o estado vigente*[1379] [de sua alma].”

“Portanto,” ele disse, “essa sendo a sua principal preocupação, não se envolverá voluntariamente na política.”

“*Pelo cão,*[1380]” eu disse, “essa pessoa decerto o fará, ao menos no Estado que lhe é próprio. Mas não estará talvez predisposta a isso em sua pátria, a não ser que, aquinhoada por alguma divina boa sorte, se veja numa conjuntura providencial de fazê-lo.”

“Eu compreendo. Queres dizer o Estado que estávamos agora fundando e descrevendo, aquele que existe *em teoria*[1381], pois não creio b que ele exista de fato em qualquer parte da Terra.”

“Mas talvez”, eu disse, “haja dele um modelo no céu para quem queira contemplá-lo, e com essa visão fazer de si mesmo o seu fundador. Não faz diferença se existe ou algum dia existirá, pois essa pessoa participaria com exclusividade dos assuntos práticos e políticos desse Estado e de nenhum outro.”[1382]

“Provavelmente”, ele disse.

LIVRO DÉCIMO

595a “Efetivamente,” eu disse, “há muitos outros fatores que me certificam que estávamos totalmente certos em fundar e organizar o Estado como o fizemos, e o digo particularmente com referência à poesia.”

“O que em relação a ela?”, indagou[1383].

“O fato de não admitirmos em absoluto nenhuma que fosse b imitativa. Agora que distinguimos cada um dos elementos da alma, fica ainda mais claro – suponho – que deveria ser certamente abolida.”

“O que queres dizer?”

“*Cá entre nós*, uma vez que não me denunciarás aos poetas trágicos ou quaisquer outros imitadores, toda essa poesia parece ultrajar o pensamento de qualquer pessoa que a ouça, a menos que possua o conhecimento de sua verdadeira natureza que atue como um *antídoto*[1384].”

“O que tens em mente ao afirmá-lo?”

“Falarei, ainda que um certo amor e respeito que tenho por Homero desde criança me freiasse a língua. *Ele parece ter sido,* c *com efeito, o primeiro mestre e guia de todos esses belos trágicos*.[1385] De qualquer modo, não se deve honrar mais um homem do que a verdade, mas, como o afirmo, isso deve ser dito.”

“Com toda a certeza.”

“Ouve então… ou melhor, responde.”

“Pergunta”, ele disse.

“Poderias dizer-me o que é a imitação em geral? De fato, eu mesmo não tenho plena compreensão do que pretende ser.”

“E achas provável que *eu*[1386] terei essa compreensão?”

“Não seria algo de se estranhar,” eu disse, “visto que ocorre com 596a frequência indivíduos de visão mais falha verem as coisas antes daqueles de visão mais aguda.”[1387]

“Assim é,” ele disse, “mas mesmo que alguma coisa a mim se mostrassse, não me entusiasmaria a discursar sobre ela na tua presença. Assim, prefiro

que te pronuncies a respeito.”

“Queres, então, que principiemos esta investigação pelo nosso procedimento usual? Habitualmente postulamos uma *Forma ou Ideia*[1388] única com respeito a cada uma das múltiplas coisas às quais atribuímos o mesmo nome. Ou não compreendes?”

“Compreendo.”

“Então, tomemos agora quaisquer coisas mútiplas que quiseres. b Por exemplo, há muitos leitos e *mesas*[1389].”

“Evidentemente.”

“Mas há somente duas *Ideias*[1390] desse tipo de mobília, uma única de leito e uma única de mesa.”

“Sim.”

“E não costumamos dizer que *o artífice*[1391] que fabrica uma ou outra contempla a *Forma* ou Ideia ao fabricar os leitos ou mesas que utilizamos, o mesmo valendo para os demais casos? Obviamente nenhum artífice produz a própria Ideia. Como poderia?”

“De modo algum poderia.”

“Mas considera como classificarias este artífice.”

c “Qual?”

“Aquele que fabrica todas as coisas que todos os outros artífices individualmente fabricam.”

“Estás te referindo a um homem extraordinariamente hábil e maravilhoso.”

“Espera e terás mais razões para afirmá-lo, pois esse mesmo artífice é capaz de fabricar não só todos os tipos de mobília e de instrumentos, como também tudo que cresce da terra, todos os seres vivos (*inclusive ele mesmo*), a Terra, o céu, os deuses, tudo no céu e no Hades sob a terra.”[1392]

d “Certamente tu te referes”, ele disse, “a um homem espantosamente *hábil*[1393]!”

“Não crês nisso? Diz-me: pensas ser simplesmente impossível haver um artífice que poderia fabricar todas essas coisas, ou que graças a algum meio poderia existir esse *criador*[1394] e graças a outro, não poderia? Ou não vês que há um meio pelo qual tu mesmo poderias fabricar todas elas?”

“Que meio é esse?”

“Não há dificuldade nisso: um atífice poderia fazê-lo rapidamente e em inúmeros lugares; estarias capacitado para tanto particularmente se estivesses

disposto a carregar um *espelho*[1395] contigo, pois esse é o meio mais rápido para tanto. Com ele podes e celeremente criar o sol, as coisas no céu, rapidamente a Terra, tu mesmo, os outros seres vivos, os objetos artificiais, os vegetais e tudo o mais a que acabamos de nos referir."

"Sim. Eu poderia produzir o aparecimento de todas essas coisas, porém não elas mesmas, ou seja, os seres verdadeiros."

"Ótimo! Abstraíste o ponto essencial do argumento. Suponho que o *pintor*[1396] é também dessa classe de artífices, não é?"

"Claro."

"Mas presumo que dirás que ele não cria verdadeiramente as coisas que cria, isso embora, de uma certa forma, o pintor *crie* uma cama, não cria?"

"Sim, ele *produz o aparecimento*[1397] de uma."

"E quanto ao carpinteiro[1398]? Não disseste há pouco que ele não cria 597a a *Forma* ou Ideia, que é a nossa palavra[1399] para *o ser de um leito*[1400], mas apenas *um* leito em particular?"

"Sim, eu o disse."

"Então, se ele não cria o ser de um leito, *não cria aquilo que é, mas sim algo que se assemelha ao que é, não aquilo que é*.[1401] Assim, se alguém afirmasse que o trabalho do carpinteiro ou de qualquer outro artífice é em sentido pleno aquilo que *é*, não estaria se arriscando a dizer algo falso?"

"Essa seria," ele disse, "ao menos, a opinião daqueles que se ocupam com esse tipo de raciocínio."

"Então, não nos espantemos se o leito do carpinteiro, também, se reduzir a um mero esboço indistinto se comparado ao verdadeiro."

b "De fato, não devemos nos espantar com isso."

"Então, desejas que tentemos descobrir o que é o imitador nos apoiando nesses mesmos exemplos?"

"Se desejares."

"Tomemos, assim, esses três leitos. Um deles é o que está na natureza e, suponho, diríamos que um deus o criou, ou seria alguém mais?"

"Suponho que ninguém mais."

"O outro é a obra do carpinteiro."

"Sim."

"E o terceiro é o produzido pelo pintor, certo?"

"Certo."

“Então o pintor, o carpinteiro e o deus são os titulares de *três* tipos de leitos?”

“Sim, três.”

“Ora, o deus, seja porque não quis, seja porque foi-lhe imposta c alguma necessidade para não criar muitos leitos, não criou mais do que um na natureza, apenas *um*, o *ser* de um leito. Dois ou mais deste jamais foram criados pelo deus e jamais serão.”

“E por quê?”

“Porque, se houvesse criado somente *dois*, surgiria então mais *um* de cuja Ideia aqueles dois participariam, sendo esse o *ser* de um leito, mas não os outros *dois*.”

“Está certo.”

“O deus estando ciente disso – eu o presumo – e, desejando ser o d efetivo criador *do* leito dotado de ser e não meramente *um* fabricante de *um* leito, produziu-o único na natureza.”

“É o que parece.”

“Queres, então, que o chamemos de seu *criador*[1402] ou algo assim?”

“Ao menos seria correto fazê-lo,” ele concordou, “uma vez que foi ele que naturalmente criou isso e tudo o mais.”

“E quanto ao carpinteiro? Não é o artífice de um leito?”

“Sim.”

“E também não é o pintor *artífice e criador*[1403] de tais coisas?”

“De maneira alguma.”

“Mas o que dirás, afinal, que ele é em relação a um leito?”

e “Esta é, na minha opinião, a forma mais razoável de qualificá--lo, a saber, ele é um imitador daquilo que os outros produzem.”

“Muito bem. Então classificarias alguém cujo produto é o terceiro a partir da natureza como o imitador?”

“Com toda a certeza.”

“Consequentemente isso também seria aplicável com respeito ao *poeta trágico*[1404], supondo ser ele um imitador. É por natureza o terceiro a partir do *rei*[1405] e da verdade, tal como são todos os outros imitadores.”

“É o que parece.”

“Atingimos um consenso sobre os imitadores. Agora, diz--me 598a o seguinte acerca do pintor: achas que em cada caso o que ele procura imitar é

a própria coisa na natureza ou *as obras dos artífices*[1406]?”

“As obras dos artífices.”

“*Como são ou como aparecem?*[1407] É preciso que o definas.”

“O que queres dizer?”

“Isto: se olhares para um leito lateralmente, frontalmente ou de qualquer outro ângulo será ele em cada oportunidade diferente de si mesmo? Ou tão só aparece como diferente, sem ser, em absoluto, diferente? E ocorre isso também com as outras coisas?”

“É assim que é: aparece diferente sem o ser de modo algum.”

“Submete, então, ao teu exame esse mesmo ponto: o que produz b a pintura em cada caso? Imita *aquilo que é como é*, ou imita *aquilo que aparece como aparece*? Trata-se da uma imitação da *aparência ou da verdade*[1408]?”

“Da aparência.”

“Conclui-se que a imitação está muitíssimo distanciada da verdade, o que, pelo que parece, explica sua capacidade de tudo produzir, na medida em que toca somente uma modesta porção de cada coisa e esta de uma aparência ou simulacro. Por exemplo, dizemos que um pintor é capaz de pintar para nós um sapateiro, um carpinteiro c ou qualquer outro artífice, a despeito de nada entender a respeito dessas *artes*[1409]. Todavia, se ele for um bom pintor, ao exibir sua pintura de um carpinteiro a distância, será capaz de iludir crianças e pessoas tolas, levando-as a pensar que se trata verdadeiramente de um carpinteiro.”

“Não posso negá-lo.”

“Então isso, suponho, meu amigo, é o que temos a reter em nossas mentes no tocante a todos esses casos. Toda vez que alguém nos informar sobre uma pessoa que conhece todas as *artes e ofícios*[1410], bem como todas as outras coisas que todos os demais individualmente conhecem, e que seu conhecimento de qualquer matéria supera d em exatidão aquele de qualquer outro indivíduo, nos veremos forçados a supor que se trata de um camarada ingênuo que aparentemente topou com algum prestidigitador ou imitador e foi induzido enganosamente a considerá-lo *onisciente*[1411], do que foi alvo pelo fato de não ser capaz de examinar criteriosamente e distinguir entre *conhecimento, ignorância e imitação*[1412].”

“Sumamente verdadeiro”, ele disse.

“Em seguida, nos cabe submeter a exame a tragédia e Homero, o qual é

nela *a autoridade preeminente*[1413], isso porque ouvimos algumas e pessoas declararem que esses poetas trágicos conhecem todas as artes, *todos os assuntos humanos tocantes à virtude e ao vício e, todos os divinos*[1414]; com efeito, se um bom poeta produz boa poesia, é forçoso que conheça as coisas que cria, caso contrário seria cabalmente incapaz de produzi-la. Consequentemente, temos de esquadrinhar a situação a fim de apurar se essas pessoas toparam com esses imitadores e foram a tal ponto iludidas por eles que não perceberam 599a que suas obras são as *terceiras* a partir *daquilo que é*[1415], sendo facilmente produzidas na ignorância da verdade, uma vez que não passam de aparências e não *coisas que são*, ou se há algum conteúdo no que essas pessoas dizem, e bons poetas efetivamente possuem conhecimento das coisas sobre as quais a maioria julga discur-sarem eles tão bem."

"Não resta dúvida de que devemos examiná-lo."

"Nesse caso, pensas que alguém que fosse capaz de produzir tanto b a coisa imitada quanto sua imagem se interessaria em entregar-se à produção de imagens, colocando isso no primeiro plano de sua vida como a melhor coisa que possuía?"

"Não, não penso."

"Suponho, porém, que, se tivesse um genuíno conhecimento das coisas que imita, demonstraria um interesse mais positivo nas coisas *reais* do que nas imitações delas, se empenharia em deixar um legado de muitas ações nobres como memoriais a si mesmo e estaria mais motivado em ser o objeto de louvor do que agente deste."

"É o que penso," ele disse, "pois não há paridade entre a honra e o benefício ou vantagem."

"Então não exijamos uma *explicação*[1416] de quaisquer dessas atividades c a Homero ou aos outros poetas indagando se qualquer um deles era um médico e não apenas um imitador do que dizem os médicos, se algum poeta antigo ou novo devolveu a saúde a alguém como fez *Asclépios*[1417], ou se deixou atrás de si estudantes de medicina, como Asclépios deixou seus descendentes. Sobre as outras artes também nada indaguemos a eles. Coloquemos tudo isso de lado. Contudo, no que toca às coisas mais importantes e mais belas sobre as quais Homero se empenhou em falar, *quais sejam, das guerras, do comando dos exércitos, do governo dos Estados e da educação do ser humano*[1418] – sobre d esses assuntos é legítimo que nos dirijamos a ele nos seguintes termos: 'Amigo, Homero, se não és o terceiro a partir da verdade no que toca à virtude – o artífice de imagens que definimos

como imitador –, mas se ocupas mesmo o segundo posto e és capaz de conhecer quais *modos de vida*[1419] tornam os indivíduos melhores ou piores na vida privada ou pública, então revela-nos quais Estados são mais bem governados devido a ti, como Lacedemônia devido a Licurgo e muitos outros Estados e – grandes ou pequenos – o são devido a muitos outros homens. Qual o Estado que te aponta como um bom legislador que o beneficiou, como apontam a Itália e a Sicília Carondas e nós apontamos Sólon? Quem te aponta como tal?' Será ele capaz de indicar um?"

"Acho que não," disse Gláucon, "pois nem mesmo os *homéridas*[1420] indicam um."

"Bem, alguém lembra de alguma guerra no tempo de Homero 600a que haja sido bem travada devido ao seu comando ou aconselha-mento?"

"Nenhuma."

"Mas, como cabe a um homem sábio, são muitas as *invenções*[1421] engenhosas no domínio das artes e das atividades atribuídas a Homero, como o são a Tales de Mileto e Anacársis, o cítio?"[1422]

"Nada desse gênero."

"Bem, se nenhum serviço de cunho público é a ele atribuído, há notícia de que Homero, quando vivo, tenha atuado como um b orientador na educação de certas pessoas que extraíam prazer de sua companhia em particular e que tenha transferido à posteridade uma espécie de estilo de vida homérico, tal como fez Pitágoras? Este é especialmente amado por isso e seus adeptos até hoje se destacam naquilo que classificam como o modo pitagórico de viver."

"Mais uma vez," ele disse, "não temos informação alguma desse gênero. Se o que se conta a respeito de Homero for verdadeiro, Sócrates, seu amigo Creófilo[1423] parece ter sido ainda mais ridículo c em matéria de educação do que aquilo sugerido por seu nome[1424]; comenta-se que enquanto Homero era vivo, Creófilo era inteiramente indiferente a ele."

"Realmente é o que se comenta. Mas, Gláucon, se Homero houvesse sido de fato capaz de educar pessoas e aperfeiçoá-las, se detivesse efetivo conhecimento e não meramente capacidade de imitador, não teria ele granjeado muitos companheiros, sendo, inclusive, honrado e amado por eles? Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos[1425] e muitos outros são capazes de convencer qualquer um que deles se aproxime em particular de que não seria capaz de administrar sua casa ou seu Estado, a menos que os contratasse como d supervisores de sua educação, e são tão intensamente amados em

função dessa sabedoria que só falta seus *discípulos*[1426] os carregarem sobre os ombros. Assim, supões que se Homero tivesse o poder de auxiliar as pessoas a alcançar a virtude seus companheiros lhe teriam permitido ou a Hesíodo que *perambulassem como rapsodos*[1427]? Ao contrário, não seria o caso de se agarrarem a eles mais firmemente do que ao ouro, os pressionando a viver com eles em suas casas ou, e caso não conseguissem persuadi-los a fazê-lo, não teriam se deixado conduzir aonde quer que fossem até serem suficientemente educados por eles?"

"Parece-me, Sócrates," ele disse, "que o que dizes é inteiramente verdadeiro."

"Então é-nos lícito concluir que todos os imitadores do rol da poesia, a começar por Homero, imitam imagens da virtude e de tudo o mais que *criam*[1428] e que não apreendem a verdade? Mas como dizíamos há pouco, o pintor, mesmo nada sabendo da arte de confeccionar calçados, cria o que se parece com um sapateiro para aqueles 601a que tanto quanto ele pouco sabem e julgam das coisas por suas cores e formas."

"Positivamente certo."

"E de modo idêntico, presumo que diremos que um imitador do rol da poesia emprega *palavras e frases*[1429] com o fito de pintar figuras coloridas de cada uma das artes; embora ignorando tudo sobre elas, ele as imita de uma maneira que outros, tão ignorantes quanto ele, os quais julgam as coisas tão só *pelas palavras*[1430], pensarão que ele discursa sumamente bem acerca da arte do sapateiro, a arte do comando militar ou qualquer outra coisa, desde (tão grande é o encantamento produzido naturalmente por isso) que ele discurse com métrica, ritmo e harmonia; com efeito, se despojares b os discursos do poeta de seu colorido musical e encará-los nuamente tal como são, creio que sabes o que revelarão. Por certo os observaste."

"Sim."

"Não parecem aos *rostos de adolescentes*[1431] que não são belos quando o viço da juventude os abandonou?"

"Plenamente."

"Bem, considera isto: *dizemos que o criador da imagem, o imitador,* c *nada conhece daquilo que é, mas somente sua aparência*[1432]. Não é assim?"

"Sim."

"Então, não deixemos a discussão desse ponto inacabada e a meio caminho, mas a examinemos adequadamente."

“Pois fala!”

“Dizemos que o pintor pinta rédeas e um cabresto?”

“Sim.”

“Mas que um *trabalhador de couro*[1433] e um ferreiro os fabrica?”

“Certamente.”

“Assim sendo, o pintor conhece como têm de ser as rédeas e o cabresto? Ou será que mesmo aquele que trabalha com couro e aquele que trabalha com metais, os quais os confeccionam, o ignoram e somente o conhece aquele que sabe como usá-los, ou seja, *o cavaleiro*[1434]?”

“Atinaste com algo absolutamente verdadeiro.”

“E não nos é permissível dizer que o mesmo se aplica a tudo?”

“O que queres dizer?”

d “Que para cada coisa há algo assim como estas três artes: uma é a arte do usuário, outra a do fabricante e a outra a do imitador.”

“Sim.”

“Então não estão a excelência, a beleza e a correção de *cada objeto artificial produzido, ser vivo e ação*[1435] relacionadas tão só ao uso para o qual cada um é produzido ou naturalmente ajustado?”

“Estão.”

“É inteiramente necessário, portanto, que o usuário de cada coisa tenha dela máxima experiência e que comunique a quem o produz os aspectos positivos ou negativos observados no uso efetivo dela. Cabe e a um flautista, por exemplo, comunicar *ao confeccionador de flautas*[1436] dados sobre as flautas que funcionam bem quando tocadas e indicar que tipo de flautas deve o confeccionador de flautas produzir, cabendo a este seguir suas instruções.”

“E como ser de outro modo?”

“Então aquele que conhece dá instruções sobre boas e más flautas e o outro nele confia e as produz segundo essas instruções?”

“Sim.”

“Portanto, aquele que produz, associando-se e obrigado a dar ouvidos a quem conhece o mesmo objeto que produz, terá uma opinião 602a confiável e correta sobre se o que produz é bom ou mau, mas aquele que o conhece é o usuário.”

“Está certo.”

“Tem o imitador conhecimento com base em experiência ou uso se as

coisas que retrata são boas ou corretas, ou tem opinião correta sobre elas por ter de se associar com aquele que conhece, lhe sendo comunicado como deve retratá-las?”

“Nem uma coisa nem outra.”

“Conclui-se, então, que o imitador não tem nem conhecimento, nem opinião correta sobre se as coisas que imita são boas ou más.”

“Parece que não.”

“Sumamente gracioso, portanto, é o imitador da área da poesia no tocante à sabedoria daquilo que cria!”[1437]

“De modo algum.”

“Contudo, ele continuará imitando, mesmo ignorando as qualidades boas ou más de qualquer coisa. Mas o que imitará, parece, é o que b se revela bom ou belo à multidão ignorante.”

“E como ser de outro modo?”

“Parece, então, que estamos positivamente de acordo que o imitador não dispõe de nenhum conhecimento valioso das coisas que imita, *mas que a imitação é uma espécie de jogo a não ser encarada seriamente*[1438], e que todos aqueles que se envolvem com a poesia trágica, quer escrevam em iâmbicos ou poesia épica, são todos ao máximo imitadores.”

“Com toda a certeza.”

c “Por Zeus!”, exclamei. “Então esse tipo de imitação diz respeito a algo que é o *terceiro* a partir da verdade, ou não é?”

“É.”

“E com qual elemento de um indivíduo seu poder está asso-ciado?”

“Ao que estás te referindo?”

“Isto: uma coisa que é olhada de perto não parece ser de igual tamanho quando é olhada de longe.”

“Não, não parece.”

“E a mesma coisa parece curva ou reta se vista respectivamente dentro ou fora da água, ou parece ao mesmo tempo côncava e convexa devido à *ilusão óptica*[1439] causada por suas cores, e toda confusão desse d tipo está claramente presente em nossa alma. E é porque explora essa perturbação de nossa natureza que a aparência enganosa, a *prestidigitação*[1440] e muitos outros artifícios similares têm poderes aos quais pouco falta de magia.”

“É verdade.”

“E a medição, o cômputo e a pesagem não nos fornecem uma oportuna

assistência nessa conjuntura, de forma a não sermos dominados por alguma coisa que se mostra maior, menor, mais numerosa ou mais pesada, passando sim para o cálculo, a medição ou a pesagem esse controle?”

“É claro.”

e “Mas isso seria trabalho do elemento racional na alma.”

“Seria.”

“Entretanto, quando esse elemento efetuou a medição e indicou que algumas coisas são maiores ou menores ou iguais a outras, é frequente haver ao mesmo tempo uma aparência do contrário.”

“Sim.”

“E não dissemos que é impossível para a *mesma coisa*[1441] ao mesmo tempo sustentar juízos contrários sobre a mesma coisa?”

“E o dissemos com acerto.”

“Portanto, o elemento da alma que emite um juízo contrário às 603a medições não poderia ser o mesmo que sustenta um juízo em harmonia com elas.”

“Realmente não poderia.”

“Mas o elemento que deposita sua confiança na medição e no cálculo é o melhor elemento da alma.”

“Certamente.”

“Consequentemente, o elemento que os contraria é um dos elementos inferiores *em nós*[1442].”

“Necessariamente.”

“Isso, então, era sobre o que eu queria encontrar um consenso quando afirmei que *a pintura e a imitação em geral*[1443] produzem obras que estão distantes da verdade, a imitação se associando a um elemento em nós que se distancia da razão, e que o resultado desse b relacionamento e amizade não é nem saudável, nem verdadeiro.”

“Plenamente acertado”, ele disse.

“Então a imitação é algo inferior *que manteve relações com*[1444] uma outra coisa inferior para gerar um descendente inferior.”

“É o que parece.”

“E isso vale apenas para as imitações que vemos ou para aquelas que ouvimos, as imitações que chamamos de poesia?”[1445]

“Provavelmente vale também para a poesia.”

“Entretanto,” eu disse, “não devemos confiar exclusivamente numa probabilidade respaldada na analogia com a pintura, mas abordar a parte de nossa mente à qual as imitações poéticas se associam c e apurar se é inferior ou a ser encarada seriamente.”

“Sim, devemos.”

“Formulemos então a questão nos seguintes termos: dizemos que a poesia imitativa imita seres humanos que agem *sob constrangimento ou voluntariamente*[1446] e que creem que como resultado dessas ações se dão bem ou mal e que em tudo isso experimentam tristeza ou alegria. É alguma coisa mais imitada [pela poesia] além disso?”

“Nada.”

“Está um indivíduo em meio a isso em harmonia consigo mesmo? Ou, tal como se encontrava em conflito consigo mesmo no domínio d da visão e abrigava em si mesmo juízos contrários sobre a mesma coisa simultaneamente, também luta consigo mesmo e se envolve numa cisão íntima no domínio das ações? Não é, porém necessário chegarmos a um acordo sobre isso agora, pois lembro-me de que já obtivemos uma conclusão conveniente nas nossas discussões anteriores, na ocasião em que asseveramos que nossa alma está repleta de uma miríade de tais oposições ou contradições em simultaneidade.”[1447]

“E o fizemos acertadamente.”

“Com efeito, acertadamente, mas creio que omitimos naquela e oportunidade coisas que é forçoso discutirmos agora.”

“E quais são elas?”

“Dissemos igualmente em alguma parte anterior[1448] que se acontecesse de um homem *decente*[1449], devido a um infortúnio, perder seu filho ou alguma outra coisa valiosa, ele o suportaria mais facilmente do que outras pessoas.”

“Certamente.”

“Mas examinemos agora o seguinte: não experimentará ele dor alguma ou, sendo isso impossível, demonstrará ele uma certa moderação na sua dor?”

“A última hipótese é mais próxima da verdade.”

“Mas diz-me o seguinte a respeito dele: achas que combaterá sua 604a dor e oferecerá maior resistência a ela quando observado por seus iguais ou quando estiver sozinho e isolado?”

“Muitíssimo mais”, ele disse, “quando observado.”

“Mas quando sozinho suponho que terá a audácia de dizer e fazer muitas coisas das quais se envergonharia caso fosse ouvido ou visto.”

“É isso mesmo.”

“E não são a razão e a lei que o orientam a resistir a sua dor, ao b passo que *o sofrê-la*[1450] o incita a ceder?”

“É verdade.”

“E quando ocorrem dois impulsos opostos *na pessoa*[1451] relativamente à mesma coisa ao mesmo tempo, dizemos que nela há necessariamente duas partes.”

“E como negá-lo?”

“E não está uma das partes pronta para seguir a lei como esta a conduz?”

“O que significa o que dizes?”

“*A lei diz, suponho, que o melhor é manter-se o mais tranquilo possível nas infelicidades e não se indignar*[1452], porquanto não está claro se tais coisas se provarão boas ou más; em segundo lugar, o c futuro não será melhorado pelo fato de nos angustiarmos por causa delas; em terceiro lugar, não vale a pena levar muito a sério os acidentes humanos da vida; e, finalmente, a dor e a angústia constituem obstáculos para aquilo de que mais necessitamos nessas circunstâncias na qualidade de ajuda urgente.”

“E ao que aludes?”

“*Ao deliberar*[1453] com relação ao que aconteceu e como na queda dos dados organizar nossos assuntos da maneira determinada pela razão como sendo a melhor. Não é o caso de cutucarmos a ferida e gastarmos nosso tempo chorando e lamentando como crianças quando caem. Deveríamos, sim, sempre acostumar a alma a abrir d caminho o mais celeremente possível para a cura da ferida e *corrigir o desastre*[1454], afastando a lamentação mediante a terapia.”

“Certamente”, ele disse, “essa seria a melhor forma de enfrentar o infortúnio e lidar com o mesmo.”

“E em consonância com isso pronunciamos que é a melhor parte de nós que se predispõe a ajustar-se a essas diretrizas ra-cionais.”

“Evidentemente.”

“E consequentemente não diremos também que a parte que nos leva a remoer na memória o sofrimento, que conduz aos lamentos e que nunca se farta dessas coisas é irracional, ociosa e *companheira da covardia*[1455]?”

“Com toda a certeza o diremos.”

“Tal caráter excitável enseja muitas imitações multicoloridas, e *enquanto o caráter racional e sereno*[1456], aquele que permanece quase sempre o mesmo, nem possibilita uma fácil imitação, nem uma fácil compreensão quando imitado, especialmente por uma multidão composta de toda sorte de indivíduos reunidos em um teatro. Com efeito a experiência que está sendo imitada lhes é estranha.”

605a “Sem dúvida.”

“É evidente, por conseguinte, que o poeta imitador não está naturalmente vinculado a esse melhor elemento da alma e que sua *habilidade*[1457] não é constituída para agradá-lo se sua intenção for conquistar a boa reputação junto à multidão, mas, ao contrário, está vinculado ao caráter excitável e multicolorido, uma vez ser este fácil de ser imitado?”

“É evidente.”

“Portanto, isso torna legítimo que o tomemos e coloquemos ao lado do pintor como sua contraparte. Como no caso do pintor, b suas criações são inferiores sob o referencial da verdade e recorrem a uma parte da alma que é, analogamente, inferior e não a melhor parte, de modo que a semelhança é dupla. A conclusão é que estávamos certos em não o admitir num Estado a ser *bem governado*[1458], visto que ele desperta, alimenta e fortalece esse elemento da alma, acarretando o aniquilamento do racional, tal como quando no Estado alguém destrói a melhor espécie de pessoas ao entregar o governo às piores. Diremos igualmente que o poeta imitador insere um mau governo na alma de cada indivíduo, moldando imagens c *muito distanciadas do verdadeiro*[1459] e gratificando *o elemento irracional*[1460], o qual é incapaz de distinguir o maior do menor, crendo que as mesmas coisas são grandes numa ocasião e pequenas numa outra.”

“Está certo.”

“Contudo, ainda não indicamos a mais importante acusação contra a imitação, qual seja, que, salvo algumas esporádicas exceções, ela é capaz de *corromper*[1461] mesmo indivíduos decentes, o que é, decerto, algo absolutamente assustador.”

“Certamente seria, se efetivamente a imitação fosse capaz de fazê-lo.”

“Ouve, então, e julga. Quando inclusive os melhores entre nós escuta Homero, ou algum outro trágico imitando um dos heróis mergulhado em aflições e *proferindo um rosário de lamentações*[1462] ou d cantando e batendo no peito, extraímos prazer disso, nos abandonamos a tal narrativa, nos

solidarizamos com o herói, levamos seus padecimentos a sério e louvamos como bom poeta aquele que com tal intensidade nos afeta dessa forma.”

“Estou ciente disso e não há como negá-lo.”

“Mas quando um de nós é atingido em sua própria vida por uma dura aflição, estás também ciente de que acontecerá o oposto. Orgulhamo-nos ante nossa capacidade de conservar a serenidade e suportar nossa angústia, pois pensamos que essa é a atitude de e um homem e que a conduta que antes elogiamos [no teatro] é a *de uma mulher*[1463].”

“Realmente sei disso.”

“E então é certo louvarmos tal conduta? Será correto observar um homem que se comporta de uma maneira que consideraríamos indigna e vergonhosa e extrairmos prazer do que observamos além de louvá-lo, em lugar de experimentarmos aversão por isso?”

“Não, por Zeus,” ele disse, “*não parece razoável*[1464].”

606a “Sim… ao menos se o observares da seguinte maneira.”

“Qual?”

“Se refletires que o elemento da alma que é forçosamente controlado nas infelicidades pessoais e que anseia por pranto, lamento e sua satisfação (visto serem coisas por ele *naturalmente* desejadas) é o *próprio* elemento ou parte que acolhe satisfação e gozo dos poetas e que o elemento em nós que é naturalmente o melhor, como não foi adequadamente educado por meio da *razão nem do hábito*[1465], relaxa sua vigilância sobre *a parte lamentadora*[1466] quando está contemplando b os *sofrimentos*[1467] de uma outra pessoa. Esse elemento pensa não haver vergonha para ele em louvar e se compadecer de alguém mais que, ainda que afirme ser um *bom homem*[1468], se aflige excessivamente. Mas, esse elemento pensa que há uma clara vantagem em assim agir, qual seja, o prazer, e não abriria mão deste desprezando a *obra*[1469] completamente. O que penso realmente é que somente alguns poucos são capazes de imaginar que o que desfrutamos nos outros será necessariamente transferido para a nossa pessoa e que *a parte que envolve piedade*[1470], se alimentada nos sofrimentos alheios, dificilmente será mantida sob controle quando nós mesmos sofrermos.”

c “Isso é inteiramente verdadeiro.”

“E não se aplicará o mesmo argumento *ao capaz de provocar riso*[1471]? Supondo que haja qualquer bufonaria que te envergonharias em relatar, mas que aprecias muito ouvir e não tens na conta de algo vil nas comédias do

teatro ou em particular, não estarias fazendo o mesmo que ocorre no caso daquilo que é digno de piedade? Aquilo em ti disposto a relatar as bufonarias, contido por tua razão, por receio de passares por um bufão, acabas então por liberar, não compreendendo que fortalecendo esse tipo de ousadia serás levado a converter-te num bufão, privadamente."

"Sim, de fato", ele disse.

d "E no que se refere ao sexo, à ira e a todos os apetites, dores e prazeres na alma que dizemos que acompanham todas nossas ações, a imitação poética exerce o mesmo efeito sobre nós: nutre-os, irriga-os e os estabelecem como nossos governantes quando deviam eles ser os governados, com o que seríamos melhores e mais felizes, em lugar de piores e mais infelizes."

"Não posso divergir de ti."

e "E assim, Gláucon, quando eventualmente encontrares com quem louva Homero e apresenta *este como o poeta que educou a Hélade*,[1472] que vale a pena estudá-lo com o objetivo de aprender a conduzir e educar os seres humanos e que deveríamos organizar a totalidade de nossas vidas segundo as diretrizes desse poeta, 607a deverias tratar amigavelmente esse indivíduo após saudá-lo, visto que é tão bom quanto está em sua capacidade ser, e deverias admitir que Homero é o mais poético de todos e o primeiro entre os poetas trágicos. Mas seria imperioso também saber que hinos aos deuses e elogios às boas pessoas são a única poesia admissível em nosso Estado. Se admitires a Musa doadora de doçuras, seja através da poesia lírica ou da épica, o prazer e a dor serão reis em teu Estado em lugar da lei ou daquilo que sempre trouxe para si a reputação de ser o melhor diante da razão comum."

"Inteiramente verdadeiro."

"Então," eu disse, "que seja essa a nossa defesa, de volta ao tópico b da poesia, ou seja, que, em vista de sua natureza, houve motivos para bani-la do Estado, tendo a razão nos compelido a assim agir. E no caso de sermos acusados de uma certa rudeza e grosseria, lembremos à poesia que há uma antiga rixa entre a poesia e a filosofia; com efeito, frases tais como '*a cadela que uiva a ladrar para seu dono*'[1473], c '*grandioso no discurso vazio dos tolos*'[1474], '*a turba que domina*[1475] *os que são para si sábios demais*' e '*os sutis pensadores a considerarem que, afinal, são pobres*[1476], e uma miríade de outras constituem sinais dessa antiga oposição.'. Entretanto, se a poesia que almeja o prazer e a imitação tiver qualquer razão a seu favor para ocupar um lugar em um Estado bem governado, nós, de um modo ou outro, estaremos felizes em permitir seu ingresso, uma vez que estamos bem cientes

do encanto por ela exercido. Mas, estando as coisas como estão, trair o que acreditamos ser o verdadeiro constitui impiedade. d E no que toca a ti, meu amigo, não experimentas seu encanto, especialmente quando Homero é seu intérprete?”

“Muitíssimo.”

“Assim, não seria justo que essa poesia retornasse do exílio após ter se defendido, fosse liricamente ou em qualquer outra métrica?”

“Com toda certeza.”

“E permitiremos que seus *advogados*[1477], que não são eles mesmos poetas mas amantes da poesia, falem em prosa, sem métrica, em sua defesa e demonstrem que ela não apenas proporciona prazer, mas também produz benefícios ao governo organizado e à vida humana. e Nós os ouviremos *benevolentemente*[1478], pois decerto nos seria proveitoso se demonstrado que a poesia não se limita a ser prazerosa, sendo também benéfica.”

“E como deixaríamos de ter proveito com isso?”

“Entretanto, na ausência de tal defesa, caro amigo, nos comportaremos como indivíduos que se apaixonaram, mas que forçam a si mesmos ao distanciamento da pessoa amada quando compreendem que essa paixão não é benéfica, por mais duro que seja. De idêntica maneira, pelo fato do amor a essa espécie de poesia ter sido em nós inculcado pela educação recebida em nossas *boas*[1479] formas de governo, daremos boa acolhida a qualquer prova de que é a melhor e 608a mais verdadeira das coisas; mas frente à incapacidade de a poesia produzir uma tal defesa, toda vez que a escutarmos voltaremos à razão que há pouco aventamos como algo que rompe o seu encanto, de modo a nos preservarmos e nos impedirmos de incorrer novamente naquelas paixões pueris experimentadas pela maioria das pessoas. E prosseguiremos afirmando que essa poesia não é para ser levada a sério ou tratada como tal, ou seja, algo que tenha algum amparo na verdade, b mas que todo aquele que é cioso a respeito do governo no inteiror de si mesmo deve ter cautela ao ouvi-la e continuar a dar crédito ao que afirmamos a seu respeito.”

“Concordo inteiramente.”

“Pois grande é a luta, caro Gláucon,” eu disse, “muito maior do que se pensa, a que determina ser um homem bom ou mau. Assim, não convém nos deixarmos tentar pelas honras, pelas riquezas, pelos cargos públicos ou mesmo pela poesia, nos descuidando da justiça e das demais virtudes.”

“Após o que sustentamos,” ele disse, “estou de acordo contigo, o que, suponho, faria qualquer outra pessoa.”

c “E, no entanto,” eu disse, “não foi ainda nosso objeto de discussão as maiores recompensas e prêmios propostos para a virtude.”

“É forçoso que sejam inconcebivelmente grandes se forem maiores do que aquilo a que já aludimos.”

“O que realmente grande poderia existir num breve período de tempo? Decerto o tempo da infância à velhice seria curto se comparado à totalidade do tempo?”

“Sem dúvida é nada.”

d “Bem, achas que uma *coisa imortal*[1480] deveria entreter alguma séria concernência com esse curto período de tempo em lugar de entretê-la com o todo do tempo?”

“É o que acho, mas o que queres dizer com isso?”

“Já compreendeste que nossa alma é imortal e jamais destrutível?”

E ele me fitou com espanto e disse: “Não, por Zeus, eu não. Mas estás tu em posição de afirmá-lo?”[1481]

“Seria incorreto não estar”, eu disse, “e penso que tu também estás, pois nada há de difícil [em afirmá-lo].”

“Para mim há dificuldade, de modo que gostaria de ouvir de ti o que não é difícil a respeito disso.”

“Então ouve.”

“Pois fala.”

“Discursas sobre o bem e o mal?”

“Sim.”

e “E pensas sobre eles como eu?”

“E como pensas?”

“*O que destrói e corrompe é sempre o mal, o que preserva e beneficia é o bem.*”[1482]

“É assim que penso.”

“E dizes que há um mal e um bem para cada coisa? Por exemplo, a 609a *oftalmia*[1483] para os olhos, a doença para o corpo inteiro, a *mangra*[1484] para os cereais, o apodrecimento para a madeira, a ferrugem para o bronze e o ferro. Em suma, como digo, há um mal e enfermidade naturais para quase tudo?”

“Digo que sim.”

“E quando um deles se liga a alguma coisa, não a torna má e não acaba por desintegrá-la e destruí-la completamente?”

“É claro que sim.”

“Portanto, o mal congênito, aquele que é natural a cada coisa, e o vício que lhe é peculiar a destroem. Contudo, se não a destruírem, nada mais a destruirá, pois o bem jamais destruiria qualquer coisa, b como não o faria algo que fosse neutro, ou seja, nem bom nem mau.”

“E como poderiam?”

“Então, se descobrirmos alguma coisa que encerre um mal que a torna má, mas é incapaz de dissolvê-la e destruí-la, não a poderemos disso concluir que ela é naturalmente não suscetível de ser destruída?”

“Provavelmente.”

“Bem, falemos da alma. Há alguma coisa que a torna má?”

“Mas é evidente”, respondeu. “Todas as coisas que estivemos c mencionando: injustiça, desregramento, covardia e ignorância.”

“Mas qualquer uma dessas coisas dissolve e destrói a alma? Convém refletir bem para que não sejamos equivocadamente induzidos a pensar que quando uma pessoa injusta e ignorante é apanhada é *destruída pela injustiça*, a qual é o mal presente numa alma. Ao contrário, é o caso de pensarmos: tal como o corpo é submetido ao desgaste, destruído e conduzido a um estágio por ação da doença (que é o mal presente no corpo) no qual não é mais um corpo, analogamente todas as coisas às quais há pouco nos referimos atingem o estágio no qual cessam de ser o que são através de seu *mal característico*[1485], d o qual se une a elas e nelas habita. Não é assim?”

“É.”

“Portanto, observa a alma do mesmo modo. A injustiça e os demais vícios nela abrigados, por força de sua própria presença e por a ela aderirem, corrompem-na e a fazem definhar até, conduzindo-a à *morte*[1486], separá-la do corpo?”

“De maneira alguma é o que fazem.”

“Mas certamente não é racional supor que uma coisa é destruída pelo mal próprio de uma outra coisa e não pelo que lhe é próprio?”

“Não é racional.”

“Tem em mente, Gláucon,” eu disse, “que não achamos que um e corpo é destruído pela má qualidade do alimento, por este estar passado, estragado ou

qualquer outra coisa. Mas se acontecer de a má qualidade dos próprios alimentos transmitir ao corpo um mal que é do corpo, diremos que o corpo foi destruído por seu próprio mal, a 610a doença; mas, uma vez que o corpo é uma coisa e os alimentos uma outra, jamais consideraremos que o corpo é destruído pela má qualidade deles, a menos que os alimentos nele introduzam o próprio mal natural e peculiar do corpo."

"O que dizes é absolutamente certo."

"Com base no mesmo argumento," eu disse, "se o mal do corpo não causa o *mal da alma*[1487], jamais consideraremos que a alma, na ausência de seu próprio mal, seja destruída por um mal estranho. É inaceitável que qualquer coisa seja destruída por um mal próprio de uma outra coisa."

"O que realmente é o racional."

"Então, ou refutamos nosso argumento e demonstramos que estávamos errados ou, enquanto permanecer ele sem contestação, jamais digamos que a alma é destruída por uma *febre*[1488], por b qualquer outra enfermidade, ou tampouco pelo *assassinato*[1489] e nem sequer se o corpo inteiro for cortado em minúsculos pedaços. Não estaremos autorizados a afirmar que a alma é destruída através desses agentes até que alguém nos mostre que esses *padecimentos do corpo*[1490] tornam a própria alma mais injusta e mais ímpia. Quando alguma coisa contiver em si o mal próprio de uma outra coisa, ou seja, um mal estranho, mas seu mal peculiar estiver ausente, não c permitiremos que ninguém diga que está destruída, quer se trate de uma alma ou seja lá o que for."

"Podes estar certo", ele disse, "que ninguém jamais provará que as almas dos agonizantes são tornadas mais injustas por meio da morte."

"Mas se alguém", eu disse, por minha vez, "ousar atracar-se com nosso argumento visando evitar ter de concordar que nossas almas são imortais[1491] e declara que um moribundo se torna realmente mais perverso e injusto, replicaremos que, se houver verdade no que diz a d injustiça teria de ser tão mortal aos injustos quanto uma doença, e os que a contraírem terão de morrer por ação dela devido à sua própria natureza fatal, sofrendo os casos piores uma morte rápida e os casos menos sérios sendo atingidos mais lentamente pela morte; contudo, tal como as coisas agora se apresentam, não é assim de modo algum. Indivíduos injustos efetivamente morrem por causa da injustiça, mas pelas mãos de outros que os punem."

"Por Zeus," ele disse, "se a injustiça fosse realmente fatal aos injustos,

não pareceria tão terrível, *pois seria uma libertação de seus problemas*[1492]. Mas eu pensaria, ao contrário, que se revelaria e precisamente o oposto, alguma coisa que mata os outros indivíduos quando pode, enquanto torna o seu detentor, o injusto, de fato muito vivo e não só isso, como também o faz emergir à noite, bastante desperto. Conclui-se que a injustiça está bem longe de ser letal aos seus detentores."

"Tu o formulaste bem, pois se o próprio mal e perversidade da alma não são suficientes para *matar e aniquilar uma alma*[1493], um mal designado para o aniquilamento de uma outra coisa dificilmente a aniquilará. Com efeito, nada matará exceto a própria coisa para cuja destruição foi designado."

"*Dificilmente*[1494] é a palavra certa provavelmente."

"Assim, se a alma não é destruída por um mal, que lhe é próprio 611a ou a ela estranho, então está claro que *deve necessariamente existir sempre, e se existe sempre, é imortal*."[1495]

"É a conclusão necessária."

"Que o seja. E se assim é, será para ti compreensível que serão sempre as mesmas almas, pois se nenhuma é perecível não poderiam, suponho, ter sua quantidade reduzida nem aumentada. Se qualquer tipo de coisas imortais aumentasse, estás ciente de que tal aumento se originaria do mortal e todas as coisas acabariam por se tornar imortais."

"O que dizes é verdadeiro."

"Mas, então, não devemos supô-lo, pois não haveria para isso razão suficiente, e tampouco devemos pensar que a alma em sua natureza mais verdadeira é repleta de uma infinidade de matizes e b dessemelhanças ou que difere de si mesma."

"O que queres dizer?", perguntou.

"Não é fácil a alguma coisa composta de muitos elementos ser perpétua se não for combinada da forma mais excelente, como a *alma agora apareceu a nós*[1496]."

"Provavelmente não é."

"Ainda assim, nosso recente argumento, bem como os demais, nos obrigam a admitir na imortalidade da alma. Mas para contemplar a alma como é de verdade, não devemos investigá-la enquanto c mutilada por sua associação com o corpo e outros males, que é aquilo que contemplamos agora, mas como é em seu estadopuro, no qual a devemos sondar adequadamente e à luz da razão. Descobrirás então que é algo muito mais

excelente e belo do que pensávamos e isso nos facultará discernir a justiça e a injustiça, bem como todas as outras coisas que discutimos até agora muito mais claramente. Nosso discurso anterior sobre alma é verdadeiro a seu respeito no que concerne a sua presente aparência. Mas a condição na qual a investigamos assemelha-se à do [deus] marinho Glauco, cuja d natureza primordial não pode facilmente ser compreendida por aqueles que apenas o vislumbram. É preciso considerar que seus membros originais foram partidos, outros foram esmagados e seu corpo inteiro foi mutilado pelas ondas e conchas, que ervas marinhas e seixos a ele aderiram, resultando que ele mais apresentava a aparência de um animal selvagem do que a determinada pela sua natureza. A condição da alma é similar quando a contemplamos experimentando uma miríade de males. Mas, Gláucon, é preciso olhar para outro lugar."

"Para onde?"

e "*Para seu amor da sabedoria*[1497]. Temos de entender ao que ela anseia e aspira unir-se, porque tem afinidade com o divino, o imortal *e o ser eterno*[1498], considerando no que se converteria se acatasse 612a esse anseio com a plenitude de seu ser e se fosse erguida por esse impulso desse mar no qual está agora mergulhada, limpa e liberada dos seixos e conchas que, porque ela agora festeja sobre a *Terra*[1499], aderem a ela num brutal acúmulo de terra e de pedras em razão desses festins tidos como felizes. Então poderíamos ver se em sua verdadeira natureza possui muitos elementos ou apenas um e *se* ou *como* é ela integrada. Mas de momento já apresentamos uma satisfatória exposição, creio eu, das *condições e formas*[1500] que assume quando na vida humana."

"Certamente apresentamos."

"E não superamos todas as outras objeções ao nosso argumento e dispensamos invocar as recompensas e prestígios da justiça, como b disseste que faziam Homero e Hesíodo?[1501] E não descobrimos que a própria justiça é o melhor para a própria alma e que esta, tendo ou não o anel de Giges ou o capacete de Hades[1502], deveria realizar coisas justas?"

"É cabalmente verdadeiro."

"Assim, pode haver agora mais qualquer objeção, Gláucon, se adicionalmente atribuirmos à justiça e à virtude em geral todas as recompensas e pagamentos por elas obtidos para a alma provenientes c dos seres humanos e dos deuses, seja durante a vida humana ou após o desenlace?"

“Decerto, nenhuma.”

“Diante disso, me devolverás o que me tomaste emprestado ao longo do diálogo?”

“A que te referes exatamente?”

“Eu te fiz a concessão de que o indivíduo justo deveria parecer e ter a fama de injusto e o injusto, de justo, pois havias considerado que mesmo se fosse impossível o ocultamento dessas coisas de deuses e seres humanos, ainda assim, isso tinha de ser concedido a favor da argumentação, de maneira que a própria justiça d pudesse ser estimada em relação à própria injustiça. Ou não te lembras disso?”

“Seria injusto de minha parte não o lembrar.”

“Bem, posto que foram agora estimadas, solicito que seja restituída à justiça a reputação que esta realmente tem entre deuses e seres humanos e que concordemos que ela possui efetivamente tal reputação e está autorizada a arrebatar os prêmios por ela ganhos para alguém ao fazê-lo parecer justo. Ficou evidente que ela proporciona boas coisas a todo aquele que é justo e que não engana aqueles que são realmente seus possuidores.”

e “É uma solicitação justa”, ele disse.

“Então principiaremos por conceder que os deuses não ignoram, com respeito ao justo e ao injusto, o caráter real de cada um?”

“*Nós concederemos*.”[1503]

“Então se nem um, nem outro passa despercebido, *um será amado pelos deuses enquanto o outro odiado, como assentimos no início*.”[1504]

“É isso.”

“E não concordaremos que tudo que chega a alguém amado pelos 613a deuses, na medida em que tem nestes sua origem, concorre para o melhor possível, *a menos que seja o inevitável mal punitivo por algum erro cometido anteriormente*[1505]?”

“Certamente.”

“Então é o caso de crermos que o mesmo sucede *com respeito ao homem justo*[1506] que cai na pobreza, na doença ou em quaisquer outros *pretensos males*[1507], a saber, que isso por fim acabará se revelando bom para ele, seja durante sua vida ou na morte, pois os deuses jamais descuidam de alguém que deseja ansiosamente tornar-se justo b e através da prática da virtude assemelhar-se a um deus na medida do possível a um ser humano.”

“Faz sentido”, ele disse, “um tal homem não ser negligenciado por quem

a ele se assemelha.”

“E não devemos supor o contrário no que tange ao homem injusto?”

“Decididamente.”

“Então essas são as recompensas da *vitória*[1508] que o justo, mas não o injusto, recebe dos deuses.”

“O que é o meu ponto de vista.”

“E quanto ao que recebe dos seres humanos? O que, afinal, obtém o justo destes a pretendermos dizer a verdade? Não é isso que acontece? Não são indivíduos hábeis, mas injustos, como corredores que correm bem durante a primeira parte da corrida, mas não durante a segunda? Começam exibindo grande velocidade, mas acabam incorrendo no ridículo ao final e saindo da pista sem a coroa da vitória e c ‘*com o rabo entre as pernas*’[1509], enquanto os autênticos corredores atingem a meta, colhem os prêmios e recebem a coroa. E não é isso também o que acontece geralmente no que toca a indivíduos justos que, rumo ao fim de cada ação, associação ou a vida, têm uma boa reputação e colhem os prêmios provenientes dos seres humanos?”

“Realmente.”

“Então me autorizarás a dizer todas as coisas sobre eles que d tu mesmo disseste sobre indivíduos injustos? Pois me disponho a dizer que são indivíduos justos que, quando velhos, governam em seus próprios Estados, se for seu desejo assumir cargos públicos de comando, e que são eles que casam com os membros das famílias que querem e dão seus filhos em casamento às famílias que lhes agradam, e tudo que disseste de indivíduos injustos, eu digo agora dos justos. Por outro lado, quanto aos indivíduos injustos, a maioria deles, mesmo que consigam passar despercebidos na juventude, são apanhados no final da corrida e ridicularizados. E quando atingem a velhice, se tornam infelizes, sob o peso dos insultos de *estrangeiros e cidadãos*[1510], açoitados e submetidos a castigos que descreveste, acertadamente, como selvagens, *depois do que submetidos* ***à tortura da roda e queimaduras***.[1511] Supõe teres ouvido de e mim que eles sofrem todas essas coisas. Mas tudo que digo é se me autorizarás.”

“É claro,” ele disse, “pois o que dizes é justo.”

“Então esses são os prêmios, pagamentos e presentes que o justo 614a recebe dos deuses e dos seres humanos durante sua vida e que se somam aos bens que a própria justiça proporciona.”

“Sim, e são, inclusive, admiráveis e estáveis.”

“E, todavia, nada são, seja em quantidade, seja em proporção comparados aos que aguardam justos e injustos após a morte. E devemos ouvir o relato deles, o que permitirá que cada um possa receber plenamente o que lhe cabe e lhe é devido segundo o nosso argumento.”

b “Então conta-nos sobre eles, já que não há muitas coisas que agradariam tanto aos nossos ouvidos.”

“Não é um conto de Alcíno o que narrarei a ti,[1512] *mas aquele de um bravo homem*[1513], Er, da raça dos panfilianos,[1514] o filho de Armênio, e que uma vez morreu numa guerra. Quando *os cadáveres*[1515] foram colhidos dez dias depois, já em avançada decomposição, percebeu-se que o seu ainda se achava íntegro. Foi transportado para casa e por ocasião de seu funeral, no décimo segundo dia, quando ele já se encontrava depositado na pira, *reviveu*[1516] e após ele ter voltado à vida relatou o que vira *no além*[1517]. Ele disse que, depois que sua c alma abandonara seu corpo, viajou na companhia de muitas outras até atingirem *um certo lugar maravilhoso*[1518], onde existiam duas aberturas paralelas na terra e, se opondo a elas e acima delas, duas outras no céu, *juízes*[1519] estando sentados entre essas. Esses juízes, tendo pronunciado suas sentenças, ordenaram aos justos que ascendessem através da abertura à direita ao céu, portando *sinais*[1520] *sobre seus peitos*[1521] representativos de suas sentenças, ordenando aos injustos d que através da abertura da esquerda baixassem à terra, portando sinais de tudo que haviam realizado *sobre suas costas*.[1522] Quando ele próprio se apresentou, disseram-lhe que deveria atuar como um *mensageiro*[1523] aos seres humanos narrando-lhes as coisas dali e que era sua incumbência ouvir e olhar tudo que havia naquele lugar. Ele contou que viu almas partindo após o julgamento através de cada uma das aberturas do céu e da terra, enquanto, através das outras duas, chegavam almas; da abertura na terra as almas surgiam cobertas e de sujeira e pó, ao passo que da abertura no céu emergia uma fila de almas limpas e puras. E as almas que chegavam continuamente pareciam ter feito longas viagens, de maneira que se dirigiam alegremente *ao prado*[1524], como uma multidão que se dirige a um festival, e acampavam naquele prado. Aqueles que se conheciam trocavam cumprimentos e aqueles que haviam subido da terra indagavam 615a àqueles que haviam descido dos céus sobre as coisas que ali havia e eram, por sua vez, interrogados por eles a respeito do que havia lá embaixo. Dispunham-se a relatar entre si suas histórias, os primeiros chorando à medida que relembravam quantas coisas horríveis tinham sofrido e visto na sua jornada *abaixo da terra*[1525], que durara mil

anos, enquanto os outros, que haviam vindo *do céu*[1526], narravam os *deleites*[1527] experimentados e as visões de uma beleza inefável. Haveria muito para contar, Gláucon, o que tomaria muito tempo, *mas o ponto mais importante*[1528], ele declarou, era este: para cada um dos atos injustos que tinham cometido e para cada uma das pessoas que b tinham prejudicado, eram punidos dez vezes, isto em períodos de cem anos cada um. Supondo ser cem anos a extensão aproximada de uma vida humana, isso significa que pagavam uma *pena*[1529] décupla para cada injustiça. Se, por exemplo, alguns deles haviam sido responsáveis por muitas mortes ou haviam traído Estados ou exércitos e os reduzira à escravidão, ou tinham participado de quaisquer outros crimes, impunha-se que sofressem dez vezes a dor que haviam ocasionado a cada indivíduo em cada injustiça cometida. Mas se haviam realizado boas ações e tinham se tornado justos e religiosos, eram recompensados de acordo com a mesma c medida.[1530] Relatou outras coisas sobre os natimortos e os que haviam vivido apenas um período efêmero, mas não vale a pena lembrá-lo [aqui]. E ele se referiu igualmente a *pagamentos*[1531] ainda maiores para atos de piedade ou impiedade realizados em relação aos deuses ou aos pais e o *suicídio*[1532].

Com efeito, ele disse que lá se achava quando alguém indagou outra pessoa sobre o paradeiro do *grande Ardieu*[1533]. Esse Ardieu, segundo se dizia, fora tirano em alguma cidade da Panfília d mil anos antes e assassinara seu pai idoso, o irmão mais velho, além de haver perpetrado também muitos outros atos ímpios. E disse que aquele a quem fora dirigida a pergunta respondeu: ‘Ele não chegou aqui ainda e é provável que jamais chegue, pois esse foi realmente um dos terríveis espetáculos que contemplamos. Quando nos aproximamos da *abertura*[1534] e estávamos prestes a sair, findos todos os nossos outros padecimentos, subitamente o vimos além de outros, a maioria tiranos, ainda que houvesse entre e eles alguns grandes criminosos cuja vida fora exclusivamente privada. Supunham estarem aptos para subir e sair, porém a abertura não admitia o seu ingresso, *mas emitia bramidos*[1535] toda vez que um daqueles indivíduos *incuravelmente*[1536] perversos ou que não fora suficientemente punido tentava encetar o caminho acima. E havia, ele disse, homens selvagens *de aparência ígnea*[1537] que se mantinham a postos e que, atentos ao bramido, agarraram alguns desses 616a criminosos e os afastaram dali. Quanto a Ardieu e outros, ataram-lhes mãos, pés e pescoços, os estenderam sobre o solo e os esfolaram, arrastando-os em seguida e os dilacerando sobre espinheiros, e indicando a todos os passantes por que eram

tratados daquela forma e que seriam arrojados *no Tártaro*[1538].’ E ele disse que, de seus *muitos e diversos*[1539] medos, o maior experimentado por cada um deles era que *o bramido*[1540] fosse ouvido quando se dispusesse a subir, e todos se sentiram profundamente aliviados por serem saudados pelo silêncio. b Foram esses os julgamentos e castigos, bem como recompensas, a eles correspondentes. Depois de passar sete dias no prado, cada grupo no oitavo dia tinha de subir e empreender uma viagem. No quarto dia de viagem chegaram a um lugar de onde podiam ver de cima um feixe reto de luz, semelhante a uma coluna, que se estendia sobre *o todo do céu e da Terra*[1541], mais parecido a um arco-íris, porém mais resplandecente e mais puro. Decorrido mais um dia, alcançaram a c própria luz e ali, no meio desta, avistaram as extremidades de seus laços do céu, pois a luz se unia à total abóbada celeste revolvente à maneira dos cabos que cingem os flancos de uma trirreme. E das extremidades estendia-se o *fuso da Necessidade*,[1542] através do qual giram todas as órbitas. Sua haste e gancho são de *aço*[1543], ao passo que seu *volante espiralado*[1544] é de uma liga de aço com outros tipos de materiais. A natureza desse volante era essa: sua d forma era parecida a *uma daqui*[1545], mas baseados no depoimento de Er, devemos entender sua estrutura da maneira que se segue. Era como se um grande volante espiralado fosse tornado oco por ser escavado, com um outro volante menor estreitamente encaixado dentro dele, como caixas que se ajustam e se contêm uma dentro da outra, e havia um terceiro volante dentro do segundo, e assim por diante, totalizando oito volantes, uns dentro de outros; seus aros apareciam como círculos quando olhados de cima, enquanto da parte e posterior formavam um volante contínuo em torno do fuso, o qual era movido através do centro do oitavo. O primeiro volante ou volante externo possuía o aro de círculo mais largo; o do sexto era o segundo mais largo; o do quarto era o terceiro mais largo; o oitavo era o quarto; o sétimo era o quinto; o quinto era o sexto; o terceiro era o sétimo e o segundo era o oitavo mais largo. O aro do maior era multicolorido; o aro do sétimo era o mais brilhante; o aro do oitavo tomava sua cor do resplandecimento do sétimo sobre ele; 617a o segundo e o quinto se equiparavam em brilho, sendo mais amarelos do que os outros; o terceiro era o mais branco de todos; o quarto era de um tom avermelhado e o sexto era o segundo em alvura. O fuso inteiro girava num movimento idêntico; porém, à medida que girava, os sete círculos internos revolviam suavemente num sentido oposto àquele do todo. Desses círculos internos, o oitavo era o mais rápido; em segundo lugar vinham o sétimo, o

sexto e o b quinto, todos em velocidade idêntica; parecia-lhes que o quarto era o terceiro no que respeitava à sua velocidade de revolução; o quarto, terceiro e o segundo, quinto. O fuso girava *no regaço da Necessidade*[1546], e no alto, sobre cada um dos aros dos círculos se postava uma sereia, a acompanhar sua revolução emitindo um só som, uma única nota. E da concórdia das oito notas nascia uma só harmonia. E havia três outras figuras femininas sentadas equidistantes umas das outras, cada uma sobre um trono. Essas eram as Parcas,[1547] as filhas c da Necessidade: Láquesis, Cloto e Átropos.[1548] Vestiam-se de branco, tinham coroas de flores nas cabeças e cantavam em uníssono com as sereias. *Láquesis as coisas do passado, Cloto as coisas do presente e Átropos as coisas do futuro*[1549]. Cloto tocava a circunferência externa do fuso com sua mão direita auxiliando no giro, mas fazia uma pausa intermitente; Átropos, com sua mão esquerda, fazia o mesmo com as circunferências internas e Láquesis contribuía alternadamente d para ambos os movimentos, um com uma mão e o outro com a outra mão.

'Com efeito, quando chegaram tiveram imediatamente de se apresentar perante Láquesis, onde certo *intérprete divino*[1550] co-meçou por dispô-las em ordem; a seguir tomou do regaço de Láquesis uma quantidade de sortes e de modelos de vidas, subiu a um alto púlpito e lhes falou: 'Eis a mensagem de Láquesis, a filha virgem da Necessidade*: Almas que vivem por um dia*,[1551] *este é o início de um outro ciclo de geração mortal no qual o nascimento é o portador da morte. Vosso* daímon[1552] *não será destinado a vós por* e *sorteio, mas o escolhereis. A alma a que couber a primeira sorte será a primeira a eleger uma vida a qual estará vinculada pela necessidade inescapável. Mas a virtude nenhum senhor conhece e cada [alma] a deterá num grau maior ou menor na medida da estima ou do desdém que lhe atribui. A responsabilidade é de quem escolhe, não cabendo ao deus responsabilidade alguma*.[1553] 'Dito isto, o intérprete divino jogou as *sortes*[1554] entre todas elas e cada uma, salvo Er, a quem não fora permitido escolher, colheu a sorte que caiu próxima de si. E todo aquele que colhera uma sorte viu nitidamente qual número havia tirado [e na ordem onde teria de fazer 618a sua escolha]. Em seguida *os modelos de vidas*[1555] foram colocados pelo intérprete sobre o solo diante delas, [modelos] numa quantidade muitíssimo superior ao das almas ali reunidas; eram de todos os tipos, pois havia ali as vidas de todas as espécies de animais, bem como todas as variedades de vidas humanas. Havia ali, com efeito, tiranias, algumas das quais duravam a vida toda, enquanto outras findavam no meio do caminho resultando em pobreza, exílio e

indigência. Havia vidas de *homens famosos*[1556], alguns deles famosos devido à sua beleza, outros por sua força física ou destreza no atletismo, outros b ainda devido ao seu nascimento e às virtudes de seus ancestrais. Havia ali igualmente vidas destituídas de qualquer boa reputação nessas coisas. E havia o mesmo no que tange às *mulheres*[1557]. Mas não havia nenhuma determinação do perfil e qualidade da alma, pois a escolha de uma vida diferente determinava necessariamente a alteração do caráter da alma. Mas todas as demais coisas ali estavam mescladas entre si e incluindo riqueza, pobreza, doença, saúde e as condições intermediárias entre elas[1558].

Ora, parece que é aqui, caro Gláucon, que reside o perigo c *maior para um ser humano*[1559]. É em razão disso, sobretudo quecada um de nós deveria negligenciar todas as demais matérias de estudo e concentrar-se na investigação e no aprendizado daquelas que nos capacitarão a distinguir a vida que é boa daquela que é má e sempre e em toda parte realizar a melhor escolha possível que as condições permitam. O ser humano deverá considerar todas as coisas que mencionamos e estimar como elas, conjunta e separadamente, determinam o que se assemelha à vida virtuosa, de modo a saber quais são os efeitos bons e maus da beleza quando esta se acha combinada d com a riqueza, a pobreza e com um certo estado da alma; poderá, assim, conhecer os efeitos do nascimento nobre ou vil, da vida privada ou pública, da força ou debilidade, da facilidade ou dificuldade de aprendizado e de todas as coisas que ou pertencem naturalmente à alma, ou são adquiridas; e ele saberá qual o resultado que alcançam quando combinadas entre si; em decorrência disso, ao observar a natureza da alma, poderá decidir racionalmente qual vida é melhor e qual é pior e consequentemente fazer sua escolha; se uma vida tornar e a alma mais injusta, a classificará de pior, se a tornar mais justa de melhor e ignorando tudo o mais: vimos ser essa a melhor *escolha*[1560], *na vida e na morte*[1561]. Daí, temos de descer ao Hades com uma determinação 619a inabalável, na crença de que assim é, para que mesmo lá não nos deslumbremos com a riqueza e outros males desse jaez, nos precipitemos em atos tirânicos ou outro procedimento do mesmo feitio, perpetremos muitos males irreparáveis e soframos males ainda piores. Necessário é sempre saber como escolher a *mediania*[1562] em tais vidas e como nos esquivar a um ou outro excesso, na medida do b possível, tanto *nesta vida*[1563] como em todas as sucessivas. É assim, com efeito, que um ser humano se torna maximamente feliz.

Naquela oportunidade o mensageiro *do outro mundo*[1564] relatou que o

intérprete divino falou nos seguintes termos: ‘Há uma vida *satisfatória e não má*[1565] mesmo para aquele que se apresenta por último, desde que ele escolha sabiamente e viva seriamente. Portanto, que os primeiros não revelem descuido em sua escolha nem os últimos desencorajamento’.

Quando o intérprete divino lhes comunicou isso, aquele a quem coube a primeira sorte, segundo Er, se apressou desabaladamente a escolher a maior das tiranias e na sua loucura e avidez ele a escolheu c sem examiná-la suficientemente e não percebeu que incluía estar ele destinado a comer seus próprios filhos e outros males. Quando se dispôs, contudo, a examinar a vida que escolhera com calma, golpeou o próprio peito e deplorou a escolha que fizera, e, não acatando a advertência do intérprete divino, culpou o *acaso*[1566], os *daímons* e tudo o mais, enfim, por esses males, exceto ele mesmo. Ele era um daqueles que desceram do céu, e sua existência anterior fora sob uma forma de governo bem ordenada, da qual participara de maneira virtuosa por força do hábito e não devido d à filosofia. Pode-se dizer que, de fato, a maioria daqueles que foram apanhados desse modo pertencia ao grupo que havia descido do céu e, consequentemente, *sem experiência do sofrimento*[1567]. A maioria daqueles que haviam ascendido da terra, tendo sofrido eles próprios e assistido ao sofrimento alheio, não demonstraram pressa em fazer suas escolhas. Isso e as possibilidades do sorteio produziram uma permuta de males e bens para muitas das e almas. Entretanto, se quando viesse a viver aqui neste mundo o indivíduo praticasse o amor à sabedoria de maneira sadia, e se o *sorteio*[1568] não o tornasse um dos últimos a fazer sua eleição, então, com base no que Er relatou a respeito do outro mundo, arriscaríamos afirmar que não apenas seria ele feliz aqui, como também sua senda de viajante daqui para lá e de retorno para cá não seria a áspera senda subterrânea, mas o brando caminho celestial.

Conforme a declaração dele, o modo pelo qual as almas escolheram 620a suas vidas foi algo digno de ser visto por constituir um espetáculo a um tempo lamentável, ridículo e surpreendente. Na maior parte dos casos, suas escolhas eram determinadas pelo caráter de suas existências anteriores. Ele declarou ter observado que a alma que fora Orfeu escolheu a *vida de um cisne*[1569] porque odiava o sexo feminino devido a ter sido morto por mulheres, e assim não desejava que uma mulher o concebesse e desse à luz. Viu a alma de Tamíris[1570] escolhendo a existência de um *rouxinol*[1571], um cisne optando pela vida de um ser humano e outras aves canoras[1572] fazendo b o mesmo. A alma que colheu a vigésima sorte elegeu a vida de um leão, e

era a alma de Ajax, filho de Telamon. Ele se esquivou à vida humana porque se lembrou do julgamento feito envolvendo as armas.[1573] A alma a seguir, a de Agamenon, cujos sofrimentos também o levaram a detestar a espécie humana,[1574] mudou a vida para a de uma *águia*[1575]. Tirando uma das sortes intermediárias, Atalanta[1576] viu as grandes honras proporcionadas a um atleta e escolheu essa vida, incapaz de resistir a ela. Na sequência, ele viu a alma de Epeio,[1577] c o filho de Panopeu, assumindo a natureza de uma *artesã*[1578]. E situada por último, ele avistou a alma do bufão Térsites[1579] vestindo a si mesma com o corpo de um *símio*[1580]. E aconteceu de a alma de Odisseu, tirando a sorte final, fazer sua escolha por último, e visto que a lembrança de seus árduos trabalhos e padecimentos anteriores afugentara seu amor às honras, ela demorou para efetuar a escolha, procurando pela vida de um homem ordinário que cuidava de negócios privados e, com dificuldade, a encontrou depositada num canto e desconsiderada pelas outras [almas]; ao localizá-la, a alma de Odisseu a d escolheu alegremente e disse que teria feito a mesma escolha mesmo se tivesse sido a primeira a quem coubesse escolher. E igualmente outras almas se converteram de animais em seres humanos ou de um tipo de animal em outro, pessoas injustas se convertendo em animais selvagens e justas em animais domesticados, e houve toda uma gama de misturas e combinações.

No desfecho, depois que todas as almas escolheram suas vidas na sequência de suas sortes, dirigiram-se a Láquesis, obedecendo à mesma ordem na qual haviam feito suas escolhas, e ela designou a e cada uma o *daímon* escolhido pela alma, na qualidade de guardião de sua vida e cumpridor de sua escolha. Esse *daímon* primeiro conduziu a alma a Cloto, que girou o fuso a fim de confirmar o destino que o sorteio e sua própria escolha lhe haviam concedido. Após fazer com ela contato, o *daímon* conduziu a alma à roca de Átropos para que a teia [que fora tecida] de seu destino fosse tornada irreversível. Em seguida, sem se voltarem, se deslocaram dali, passaram sob o trono da 621a Necessidade e, quando todas o haviam feito, viajaram para a *Planície do Esquecimento*[1581] através de um calor terrível e sufocante, pois era desprovida de árvores e de toda espécie de vegetação terrestre. E ali, ao lado do *Rio da Negligência*,[1582] cuja água nenhum recipiente pode conter, elas acamparam, pois já anoitecia. Todas elas tiveram de beber uma certa quantidade dessa água, e aquelas que não foram salvas por seu bom senso beberam mais do que essa quantidade – e à b medida que cada uma bebia, esquecia tudo. *Após adormecerem, e era meia-*

noite houve um estrondo de trovão e um abalo sísmico, e elas foram subitamente arrebatadas dali, de maneiras diversas, rumo ao alto para seus nascimentos, como estrelas cadentes[1583]. Er havia sido proibido de beber daquela água. Ele não soube como retornou ao seu corpo; apenas ao despertar, repentinamente, e recuperando a visão, viu a si mesmo à aurora deitado sobre a pira.

E, assim, Gláucon, a história não foi perdida, mas preservada, e nos c salvaria se dela nos convencêssemos nos permitindo atravessar bem o *Rio do Esquecimento*,[1584] e nossas almas permaneceriam imaculadas. Mas, se formos persuadidos por mim, acreditaremos na imortalidade da alma e que ela é capaz de experimentar todos os males e bens e nos manteremos sempre firmes na *senda ascendente*[1585], praticando a justiça acompanhada da sabedoria em todas as situações. Dessa forma, seremos amigos de nós próprios e dos deuses tanto enquanto estivermos d aqui quanto depois, quando como os vencedores dos Jogos que caminham abiscoitando os seus prêmios, receberemos nossas recompensas. E, assim, aqui *e na marcha de mil anos*[1586] que descrevemos, estaremos bem.”

*. Clitofon, discípulo insatisfeito de Sócrates e simpatizante do sofista Trasímaco, tem uma brevíssima participação no Livro Primeiro. Ver o diálogo platônico apócrifo intitulado Clitofon.

1. Diferentemente da maioria dos diálogos de Platão, A República é a narrativa de um diálogo feita na primeira pessoa por Sócrates.
2. …Πειραιᾶ… (*Peiraiâ*), demo de Atenas na região baixa junto ao mar (porto) a cerca de 8 km da cidade alta.
3. Provavelmente a deusa trácia Bêndis, cujas características a faziam corresponder à deusa grega Ártemis, filha de Zeus e irmã gêmea de Apolo. O culto a Bêndis era bastante recente no Pireu.
4. …παῖδα… (*paîda*), literalmente *criança* (menino ou menina com menos de sete anos). Aqui um menino escravo.
5. …ἄστυ… (*ásty*), cidade em oposição à região rural. Mas neste caso o sentido é bastante específico, significando a cidade *alta* em relação ao Pireu, a região baixa de Atenas.
6. …Παιανιέα… (*Paianiéa*).
7. Na *Odisseia* de Homero (XVII, 218) aparece αἰεὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον. (*aieì tòn homoîon ágei theòs hos tòn homoîon*): um deus sempre conduz o semelhante ao seu semelhante. Ver o *Lísis*, 214a.
8. …καταγελώμενοι… (*katagelómenoi*). Ver o Górgias, em *Diálogos II*, obra publicada em *Clássicos Edipro*.
9. Em lato sentido: devolver tudo que estejamos devendo a alguém.
10. Platão instaura aqui, através de Sócrates, o tema central do diálogo, ou seja, *no que consiste a justiça*.
11. Simônides de Ceos, poeta lírico, elegíaco, de epigramas e hinos. A data de seu nascimento é duvidosa (entre 556 e 548 a.C.). Morreu em 468 a.C. Quanto a Píndaro (citado anteriormente), poeta lírico (518-442 ou 439 a.C.) proveniente de Tebas.
12. Fica claro aqui que na oração afirmativa anterior Céfalo se dirige ao filho, Polemarco, e não a Sócrates, aproveitando a interrupção de Polemarco para voltar à celebração do seu ritual religioso doméstico, obrigação sagrada que nem a rara presença de Sócrates pode interromper. Há, entretanto, no que concerne à oração interrogativa seguinte, divergência entre os textos estabelecidos do diálogo, como o da Teubner, que atribui essa última oração a Sócrates e *não a Polemarco*. O texto da Teubner registra: …Οὐκοῦν, ἔφην ἐγώ, ὁ Πολέμαρχος τῶν γε σῶν κληρονόμος; … (*Oykoûn, éphen egó, ho Polémarkhos tôn ge sôn kleronómos*;): Dessa forma, *eu disse*, não é Polemarco o herdeiro de tudo que é teu?. Nada justificou que deixássemos de ser fiéis ao
texto de Burnet.
13. Δρέπανον (*drépanon*) é foice; também significa *cimitarra*, ou seja, um sabre em forma de foice.
14. …τῶν πολεμίων κλέψαι καὶ βουλεύματα καὶ τὰς ἄλλας πράξεις…. (*tôn polemíon klépsai kaì boyleýmata kaì tàs állas práxeis*.).
15. *Odisseia*, XIX, 392-398. Para Platão, os poetas, em virtude da natureza de sua arte e atividade e apesar da beleza e encanto da poesia, não são autoridades seguras e fidedignas em matéria da verdade, o que vale, portanto, inclusive, para os grandes poetas da Grécia, Homero e Hesíodo, além de Simônides e tantos outros. Ver o Teeteto, em *Diálogos I*, e o Hípias Menor, em *Diálogos II*, obras publicadas em *Clássicos Edipro*.
16. Note-se que Platão atribui o exercício da virtude da justiça ao homem – ἀνήρ (*anér*) e não à mulher – γυνή (*gyné*): Ἔστιν ἄρα, ἦν δ᾽ ἐγώ, δικαίου ἀνδρὸς βλάπτειν καὶ ὀντινοῦν ἀνθρώπων; (*Éstin ára, ên d’ egó, dikaíoy andròs bláptein kaì hontinoŷn anthrópon*;).
17. A Teubner estabelece Ἰσμηνίου τοῦ θηβαίου (*Ismenío toŷ Thebaío*y), Ismênio de Tebas.
18. Periandro, Perdicas e Xerxes foram famosos tiranos ou reis. Ismênio de Corinto

tornou-se muito conhecido por possuir uma enorme fortuna.

19. …ἀλλὰ συστρέψας ἑαυτὸν ὥσπερ θηρίον ἦκεν ἐφ᾽ ἡμᾶς ὡς διαρπασόμενος…. (*allà systrépsas heaytòn hósper theríon hêken eph' hemâs hos diarpasómenos*.).
20. A despeito de sua truculência pintada por Platão, Trasímaco resume uma das principais críticas que os sofistas faziam ao método socrático, a *maiêutica* ou parturição das ideias.
21. …καί μοι δοκῶ, εἰ μὴ πρότερος ἑωράκη αὐτὸν ἢ ἐκεῖνος ἐμέ, ἄφωνος ἂν γενέσθαι…. (*kaí moi dokô, ei mè próteros heoráke aytòn è ekeînos emé, áphonos àn genésthai*.). Sócrates permanece sutilmente comparando Trasímaco a um animal feroz. Havia uma crença de que, se fôssemos vistos por um lobo antes de o avistarmos, perderíamos a voz.
22. …ὑποτρέμων… (*hypotrémon*). O leitor deve compreender que o sereno e imperturbável Sócrates está sendo irônico, como, aliás, em toda esta passagem.
23. …πρᾶγμα πολλῶν χρυσίων τιμιώτερον, … (*prâgma pollôn khrysíon timióteron,*). Presumível crítica velada ao próprio Trasímaco, que, como os sofistas em geral, ganhava dinheiro com suas aulas de filosofia e retórica.
24. …φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον…. (*phemì gàr egò eînai tò díkaion oyk állo ti è tò toŷ kreíttonos xymphéron*.).
25. Παγκράτιον (*pagkrátion*), misto de luta livre e pugilato.
26. Ou seja, as leis.
27. Ταῦτ᾽ ἔσται, … (*Taŷt' éstai,*), …Assim será, … . Burnet entende a primeira pessoa do plural (nós), ao passo que Teubner entende a primeira pessoa do singular (eu). Embora Sócrates atue como o único interlocutor de Trasímaco, ele prefere geralmente o *nós* ao *eu*, não tanto porque conta com o apoio da maioria dos ouvintes, mas principalmente porque o próprio interlocutor, no caso Trasímaco, é absolutamente indispensável à aplicação do seu método de investigação para alcançar a verdade, que é a maiêutica. Platão faz questão de deixar claro que o sofista Trasímaco nega a cada segundo o método socrático usando o pronome singular ao dirigir-se a Sócrates. Trasímaco é rude, hostil, seco e provocativo, levando tudo para o lado pessoal, segundo o retrata Platão. O leitor deve lembrar que Trasímaco de Calcedônia, como a grande maioria dos "personagens" dos diálogos de Platão, foi um ser humano real e histórico tanto quanto Sócrates e Platão e não uma figura fictícia. Mesmo que Trasímaco tenha sido, de fato, essa pessoa quase intratável conforme o retrata Platão, deve-se ter em mente que nem todos os sofistas – Protágoras, por exemplo – tinham tal temperamento e personalidade.
28. Ou seja, testemunha (μάρτυρος [*mártyros*]) a favor de Sócrates.
29. …Συκοφάντης… (*sykophántes*), ou, em sentido amplo, todo aquele que falseia quanto às bases de sua argumentação. Ver nota 32.
30. …γραμματιστής… (*grammatistés*): o professor primário que ensina a ler e escrever.
31. …δημιουργῶν… (*demioyrgôn*), literalmente artesãos, operários ou, menos especificamente, "artistas", todos aqueles que exerciam a τέχνη (*tékhne*), a arte manual, que incluía tanto tecelões e escultores quanto contadores e médicos.
32. Platão usa o termo composto συκοφάντης (*sykophántes*), literalmente *portador de figos*. Na linguagem corrente dos gregos essa expressão designava aquele que denunciava os ladrões de figos de figueiras consagradas ou os contrabandistas de figos que os exportavam. Por extensão, a palavra adquiriu um sentido derivativo e pejorativo de delator e, também, caluniador. Entretanto, Platão usa o termo aqui numa acepção técnica para designar aquele que na discussão filosófica faz uso de sofismas. Mas alertamos o leitor que não se deve confundir *sofismador* ou *rábula* com *sofista*. O pensador que utiliza raciocínios sutis e tortuosos com alguma premissa falsa na estrutura do silogismo pode ser um sofista ou *não*.
33. Οἵ γὰρ ἄν με, εἶπον, οὕτω μανῆναι, ὥττε ξυρεῖν ἐπιχειρεῖν λέοντα και συκοφαντεῖν Θρασύμαχον; (*Oí gàr án me, eîpon, hoýto manênai, hóspe xyreîn epikheireîn léonta kai sykophanteîn Thrasýmakhon*;). Empregando um provérbio, Sócrates persiste comparando Trasímaco a feras.
34. …χρηματιστής… (*khrematistés*). Crítica velada à atividade remunerada dos sofistas.

35. …ὸ τοῦ δικαίου λόγος εἰς τοὐναντίον περιειστήκει, … (*ho toŷ dikaíoy lógos eis toynantíon perieistékei*,). Isto é, de *o justo é a vantagem do mais forte* passou para *o justo é a vantagem do mais fraco*.
36. …ἀντὶ τοῦ ἀποκρίνεσθαι, … (*antì toŷ apokrínesthai*,). Leia-se *dar o assentimento final*.
37. …τίτθη… (*títthe*).
38. …τὸ τῶν δεσποτῶν ἀγαθὸν καὶ τὸ αὐτῶν·… (*tò tôn despotôn agathòn kaì tò haytôn·*).Ou seja, vender os animais no mercado a bom preço, transformá-los em alimento, agasalhos para o inverno *etc.* A analogia de Trasímaco é excelente e de dificílima refutação: qual é a vantagem dos animais, que representam aqui os súditos e os mais fracos? Absolutamente nenhuma.
39. Ver a justiça e a injustiça em Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Livro V, ou *Ética a Eudemo*, Livro IV, obras publicadas em *Clássicos Edipro*.
40. Ver Aristóteles, *Ética a Nicômaco* ou *Ética a Eudemo*.
41. Este célebre discurso de Trasímaco pode ser encarado de várias formas. Uma delas, a mais corrente e tradicional, é vê-lo como a apologia da injustiça, da força e do poder tirânico, aninhando em seu bojo sinistro a *vantagem do mais forte* guindada num paradoxo delirante a formadora de uma concepção de justiça. Entretanto, há uma outra forma de abordar esse discurso completamente distinta: Trasímaco, na sua secura e amargura, se limita a retratar fatos humanos, enquanto Sócrates se atém a ideais que possam transcender esses fatos prosaicos e desagradáveis. Sócrates só pode, natural e legitimamente, repelir firmemente essa visão grotesca que é refém da própria estreiteza e crueza dos fatos, insistindo na busca da melhor definição possível da δίκη (*díke*); Platão teoriza e com base num conceito superior de justiça construirá seu Estado ideal, que, a despeito da marcante influência intelectual de *A República*, permanecerá *ideal*… mais de vinte e quatro séculos após tê-lo concebido. Não há como negar alguns fatos indicados por Trasímaco, como a presença de homens injustos se enriquecendo à custa do tesouro do Estado e da apropriação dos bens dos cidadãos privados, e o desprestígio e empobrecimento atingindo os homens honestos e justos, que arcam com o pagamento da maior carga tributária; são realidades demasiado visíveis e frequentes até os dias de hoje para que hipócrita ou ingenuamente as neguemos. Um outro anatomista desapaixonado dos fatos humanos chamado Maquiavel fará quase dois mil anos depois discursos semelhantes ao do ríspido e antipático Trasímaco. Ideias e doutrinas podem ser contestadas, fatos não. A esperança de Sócrates e de Platão é que os fatos pudessem ser alterados por força das ideias.
42. ἀρχή (*arkhé*), *governo* no mais amplo sentido da palavra e não apenas no sentido estritamente político: mando, comando, controle, autoridade.
43. …μισθωτικὴ… (*misthotikè*), literalmente ofício ou profissão de *mercenário*. A palavra *mercenário* adquiriu um sentido diferente e específico (o comandante militar ou soldado que presta serviços por dinheiro), além de pejorativo. Na antiga Grécia nem todas as artes, ofícios e profissões eram *remunerados*. Não apenas o escravo (que não era considerado pessoa, mas propriedade) trabalhava sem nada ganhar, como a mulher (esposa e filha) a despeito de suas muitas atividades domésticas; mesmo professores e homens que assumiam determinados cargos públicos nada ganhavam. O próprio Sócrates, *mestre e filósofo* andarilho, não era remunerado, vivendo basicamente graças à ajuda de seus amigos e discípulos. Os primeiros professores de escolas (como Isócrates em Atenas) e professores particulares itinerantes (como Protágoras, Hípias, Pródico e Górgias), os chamados *sofistas*, feriram os costumes e tradições de Atenas por solicitarem pagamento por suas aulas. Sócrates, Platão e Aristóteles (os três mais importantes filósofos da Grécia) não lhes poupam críticas por isso, embora também, é claro, os ataquem no campo das ideias. O outro aspecto é que, não só na Grécia antiga, como em todos os lugares e em todos os tempos, nem toda fonte de renda é o salário; há inúmeras pessoas que vivem de fontes de renda distintas do salário obtido por uma atividade profissional. Platão e Aristóteles, por exemplo, jamais exerceram uma arte ou profissão (*tékhne*) que lhes rendesse dinheiro para sobreviverem. Platão pertencia a uma família abastada e o Estagirita, embora oriundo de uma

modesta cidade, tivera um pai que fora médico de um rei da Macedônia, ele mesmo, Aristóteles, se transferindo mais tarde para a corte de Pela, onde se tornou preceptor de Alexandre a expensas de Felipe II. Que o leitor saiba, entretanto, que tal como Sócrates, nem Platão nem Aristóteles tinham particular apego pelo dinheiro – eram demasiado sábios para isso! Durante anos eles mantiveram suas escolas abertas (a Academia e o Liceu) sem exigir pagamento dos discípulos.

44. …τὸ φιλότιμόν τε καὶ φιλάργυρον… (*tò philótimón te kaì philárgyron*).
45. …ἀναγκαῖον… (*anagkaîon*). Sobre o binômio *bom* e *necessário*, ver, por exemplo, *As Leis*, 628c-d e 858a, obra publicada em *Clássicos Edipro*.
46. …*ἀνδρῶν* ἀγαθῶν (andrôn *agathôn*), não pessoas boas, mas *homens* bons, o que exclui as mulheres, os escravos e os estrangeiros.
47. Platão prenuncia a doutrina do Estado ideal que será exposta na sequência. Ver também o Mênon, em *Diálogos V*, obra publicada em *Clássicos Edipro*.
48. …δικασταὶ καὶ ῥήτορες… (*dikastaì kaì rhétores*), literalmente juízes e oradores. Entretanto, Sócrates está pensando claramente num veredicto e não numa sentença proferida pelo juiz: quem dá um veredicto é o júri e não o juiz; por outro lado, os discursos a serem pronunciados serão necessária e especificamente de *defesa* das posições das duas partes conflitantes e, portanto, a figura evocada é a do advogado e não propriamente a do orador.
49. …γενναίαν εὐήθειαν… (*gennaían eyétheian*) – Trasímaco tem o indivíduo justo na conta de uma pessoa ingênua e de bom coração, esquivando-se à dualidade virtude (ἀρετή [*areté*]) e vício (κακία [*kakía*]).
50. Sócrates se refere a alguns de seus interlocutores de outros diálogos, tal como Pólo no *Górgias*. Ver também o Político, em *Diálogos IV*, e *As Leis*, obras publicadas em *Clássicos Edipro*.
51. …κατὰ τὰ νομιζόμενα… (*katà tà nomizómena*). Ou seja, as dicotomias éticas que expressas em antíteses lógicas são tidas como indiscutíveis.
52. A Teubner entende a primeira pessoa do singular: …*não devo*… . Optamos por Burnet inspirados na interpretação de que o método socrático implica necessariamente o interlocutor.
53. Ὁ δὲ σοφὸς αγαθός; (*Ho dè sophòs agathós*;). Para Platão, há um entrelaçamento e uma afinidade entre os atributos intelectuais, morais e existenciais: o indivíduo genuinamente sábio é bom, justo, corajoso, venturoso, amigo e cidadão cumpridor das leis do Estado. Em última análise, o ideal de humanidade é o homem detentor de uma somatória harmoniosa de virtudes, que é uma espécie de virtude total. É por isso que Sócrates insiste em aproximar e nivelar as qualidades, conduzindo o interlocutor a reconhecer que é impossível que o indivíduo verdadeiramente justo não obtenha com isto proveitos e uma vida feliz.
54. Ὁ μὲν ἄρα δίκαιος ἡμῖν ἀναπέφανται ὢν ἀγαθός τε καὶ σοφός, ὁ δὲ ἄδικος ἀμαθής τε καὶ κακός. (*Ho mèn ára díkaios hemîn anapéphantai òn agathós te kaì sophós, ho dè ádikos amathés te kaì kakós*.). A partir de 350b Platão substitui φρόνιμος (*phrónimos*) por σοφός (*sophós*). A alternância não cria grandes problemas neste específico contexto, mas convém lembrar que não são termos exatamente sinônimos. *Phrónimos* é mais precisamente sensato no sentido de dotado de senso ou inteligência e não propriamente sábio (*sophós*), que detém conhecimento ou sabedoria. O grego filosófico, todavia, permite essa intercambialidade terminológica num determinado contexto por conta da amplitude conceitual e semântica da língua, com um certo prejuízo quase inevitável quando o traduzimos para uma língua moderna. Sabemos que, embora estreitamente vinculadas, inteligência e sabedoria são coisas distintas, como a estupidez e a ignorância. Entretanto, além do aspecto filológico, é preciso lembrar que no pensamento de Platão é incongruente ser uma pessoa inteligente e, ao mesmo tempo, ignorante, bem como estúpida e, ao mesmo tempo, sábia; acresça-se serem as recíprocas também verdadeiras.
55. Ver o Eutidemo (ou Da disputa), 297a, em *Diálogos II*.
56. …δημηγορεῖν… (*demegoreîn*): preferimos traduzir *analiticamente*; discurso *demagógico* seria cabível desde que retirássemos a forte conotação pejorativa adquirida pelo termo. Δημηγογία (*demegogía*) significa simplesmente discurso dirigido ao povo, é claro, visando convencê-lo e

obter seu apoio, mas não necessariamente para induzi-lo e manipulá-lo politicamente com o objetivo de eleger-se a cargos públicos e auferir vantagens pessoais no exercício desses. O receio e a hesitação de Trasímaco se devem ao fato de que não estaria se dirigindo propriamente ao *povo* (mesmo entendendo por esse o conjunto dos cidadãos atenienses), mas a um grupo seleto de estudantes de filosofia, cujos integrantes na maioria eram favoráveis a Sócrates.

57. Platão apresenta Trasímaco numa tentativa de reverter a situação do debate. O sofista procura sagazmente substituir o método socrático pelo recurso à retórica, na qual os sofistas eram mestres incontestes, de forma que pudesse assumir a condução do debate e dar o seu tom. Mas Sócrates não lhe faz concessão alguma, não abrindo mão da maiêutica.
58. …δυνατώτερον καὶ ἰσχυρότερον… (*dynatóteron kaì iskhyróteron*).
59. Platão escreve δουλοῦσθαι (*doyloûsthai*), sempre no âmbito da ideia central e diretriz do binômio poder/mando – fraqueza/submissão, ou seja, a relação fundamental entre um Estado dominador e um Estado dominado é essencialmente a relação entre senhor e escravo.
60. …στάσεις… (*stáseis*), politicamente o sentido é de divisão em facções rivais que se combatem numa guerra civil (ver *As Leis*, principalmente o Livro I).
61. Ἔστω, ἦ δ᾽ ὅς, ἵνα σοι μὴ διαφέρωμαι…. (*Ésto, ê d᾽ hós, hína soi mè diaphéromai*.). Trasímaco abandonou a hostilidade, secura e rudeza para exibir uma postura de dúbia condescendência mesclada com cinismo. Sócrates permanece imperturbável.
62. Εὐωχοῦ τοῦ λόγου, ἔφη, θαρρῶν· οὐ γὰρ ἔγωγέ σοι ἐναντιώσομαι, ἵνα μὴ τοῖσδε ἀπέχθωμαι. (*Eyokhoû toû lógoy, éphe, tharrôn· oy gàr égogé soi enantiósomai, hína mè toîsde apékhthomai*.). O desconforto de Trasímaco é crescente e lhe devolve por algum tempo a rudeza, que, tal como seu cinismo, não atinge Sócrates.
63. …ἡμιμόχθηροι… (*hemimókhtheroi*).
64. …παμπόνηροι… (*pampóneroy*).
65. …ἵππου ἔργον… (*híppoy érgon*).
66. …ἀρετὴ… (*aretè*), qualidade, ou mesmo competência. Nenhum conceito moral neste contexto.
67. A doutrina platônica não só concebe a existência da alma formando uma dualidade com o corpo, bem como a separação entre ambos, a superioridade da alma, sua existência independente e imortalidade após a corrupção do corpo e também sua transmigração; além disso, mesmo durante a existência binária e conjunta corpo/alma (σῶμα/ψυχή – *sôma/psykhé*), o princípio vital não pertence ao corpo (que é um mero invólucro e veículo da alma); na verdade, esse princípio vital também não reside na alma: ele é uma função ou faculdade – Platão diz ἔργον (*érgon*) – da alma e, por assim dizer, se confunde e se identifica com a própria alma. De fato, todas as faculdades, desde a instintiva ou apetitiva até a intelectiva (passando pela afetiva ou emocional) são faculdades da *psykhé*. Ocioso dizer que Platão foi nesse sentido influenciado pelos pitagóricos e mais especialmente pelos egípcios, hoje restando poucas dúvidas de que tenha sido um iniciado nas *Escolas de Mistérios* do antigo Egito. Ver o *Fédon* e *As Leis*, obras publicadas em *Clássicos Edipro*.
68. …Φαμέν…. (*Phamén*.). Note o leitor que Trasímaco responde na primeira pessoa do *plural*, em uma pretensa aceitação da maiêutica.
69. Ἡ μὲν ἄρα δικαία ψυχὴ καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος. (*He mèn ára dikaía psykhè kaì ho díkaios anèr eû biósetai, kakôs dè ho ádikos*.). Segundo Platão, há virtudes, como a coragem e a justiça, das quais as mulheres são incapazes.
70. …ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι·… (*hóste moi nynì gégonen ek toû dialógoy medèn eidénai·*). Atentar para o fato de que o professar ignorância por parte de Sócrates também faz parte da maiêutica.
71. …ἀληθῶς… (*alethôs*).
72. Θρασύμαχος γάρ μοι φαίνεται πρωιαίτερον τοῦ δέοντος ὑπὸ σοῦ ὥσπερ ὄφις κεληθῆναι…. (*Thrasýmakhos gár moi phaínetai proiaíteron toû y déontos hypò soû hósper óphis kelethênai*.).
73. Embora não seja um sofista, Gláucon substitui aqui Trasímaco e, tendo assumido a tarefa de

expor serena e detalhadamente a visão sofista da justiça, indica que a origem/fundamento dessa não é natural, mas convencional, ou seja, o que determina o que é justo é a lei (νόμος – *nómos*) e não a natureza (φύσις – *phýsis*). Na verdade, o que os sofistas fazem é reduzir o ético ao legal, deslocando a justiça (bem como todas as demais virtudes) do plano moral ao legal, ou seja, o domínio que é fruto das convenções pactuadas pelos homens. A origem da virtude (ἀρετή – *areté*) não é divina, nem natural e nem o caráter ou o costume (ἦθος – *êthos*): os líderes de um grupo humano se reúnem num determinado momento da história e convencionam o acatamento de certas condutas… e *ponto-final*. Em coerência com isso, os sofistas sustentarão que as virtudes são perfeitamente ensináveis. O parentesco, ainda que remoto, entre essa teoria e as teorias ditas contratualistas que surgirão na Europa nos séculos XVII e XVIII (Grócio, Hobbes e Rousseau) é evidente. Ver o Mênon, o Protágoras e o Górgias, em *Diálogos I a V*, e *As Leis*, obras publicadas em *Clássicos Edipro*.

74. …ἐξουσίαν… (*exoysían*).
75. …καὶ ἵππον χαλκοῦν κοῖλον, … (*kaì híppon khalkoûn koîlon*,).
76. …νεκρον, … (*nekron*,).
77. …χρυσοῦν δακτύλιον, … (*khrysoûn daktýlion*,).
78. …ἀφανῆ… (*aphanê*).
79. …φανερὸν… (*phaneròn*).
80. …ἀδαμάντινος… (*adamántinos*), possuidor de uma integridade moral à prova de corrupção.
81. …καὶ τἆλλα πράττειν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἰσόθεον ὄντα…. (*kaì tâlla práttein en toîs anthrópois isótheon ónta*.).
82. …ἐσχάτη γαρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα…. (*eskháte gar adikía dokeîn díkaion eînai mè ónta*.).
83. No drama *Sete contra Tebas*, Ésquilo diz de Anfiarau que “não desejava simplesmente a reputação de ser o melhor, mas realmente o ser”.
84. …στρεβλώσεται, … (*streblósetai*,). Στρέβλη (*stréble*): instrumento de tortura constituído basicamente por uma estrutura de madeira e roletes que produziam o estiramento dos membros do torturado, o qual, deitado de costas, tinha os pulsos e tornozelos presos. Foi amplamente utilizado pelos antigos, especialmente para extrair informações de prisioneiros capturados durante as guerras. Mas seu uso chegou à Idade Média, tendo também sido largamente usado pelo Tribunal da Inquisição, o chamado *Santo* (?) Ofício.
85. …ἀνασχινδυλευθήσεται, … (*anaskhindyleythésetai*,).
86. …θεοφιλέστερον… (*theophilésteron*).
87. …αδελφὸς ἀνδρὶ παρείη·… (*adelphòs andrì pareíe·*). A origem do adágio é possivelmente Homero na *Odisseia*, XVI, 97-98.
88. …λέγουσι δέ που καὶ παρακελεύονται πατέρες τε υἱέσι… (*légoysi dé poy kaì parakeleýontai patéres te hyiési*). Pais homens e filhos homens.
89. *Os Trabalhos e os Dias*, 232 e segs.
90. *Odisseia*, XIX, 109 e segs.
91. Poeta épico grego nascido no início do século VI a.C. O filho mencionado por Platão é presumivelmente *Eumolpo*.
92. …εἰς Ἅιδου… (*eis Háidoy*): Hades (Plutão), deus do mundo subterrâneo dos mortos, irmão de Zeus e de Poseidon. Hades também designa o próprio mundo subterrâneo dos mortos.
93. …ἐπαγωγαῖς τισὶ καὶ καταδέσμοις τοὺς θεούς, ὥς φασι, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν…. (*epagogaîs tisì kaì katadésmois toùs theoýs, hós phasi, peíthontés sphisin hypereteîn*.).
94. …τὴν μὲν κακότητα κα ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι ῥηϊδίως· λείη μὲν ὁδός, μὰλα δ᾽ἐγγυθι ναίει· τῆς δ᾽ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν… (*tèn mèn kakóteta kaì iladòn éstin helésthai reïdíos· leíe mèn hodós, mála d᾽eggythi naíei· tês d᾽aretês hidrôta theoì propároithen éthekan*). Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*, 287-289.
95. …λιστοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί, καὶ τοὺς μὲν θυσίαισι καὶ εὐχωλαῖς αγαναῖσιν λοιβῇ τε κνίσῃ τε

παρατρωπῶσ᾽ἄνθρωποι λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ…. (*listoì dé te kaì theoì aytoí, kaì toỳs mèn thysíaisi kaì eykholaîs aganaîsin loibêi te knísei te paratropos᾽ anthropoi lissómenoi, hóte kén tis hyperbéei kaì hamártei*.). *Ilíada*, IX, 497 e segs. Mas a transcrição de Platão não é textual. Os versos da *Ilíada* são assim: *"…Pois se deixam mover os próprios deuses, Por terem maior dignidade, superior poder e virtude, E a despeito disso os seres humanos logram alcançar suas graças Mediante libações e gordura queimada, preces e sacrifícios de vítimas Uma vez tenham, porventura, transgredido ou perpetrado faltas."*.

96. Ὀρφεύς (*Orpheýs*) é uma figura historicamente duvidosa, mas importantíssima na mitologia grega, na qual ele aparece como cantor e músico trácio que interpretava canções de beleza irresistível. A Orfeu são também atribuídos poemas onde figuram os princípios e as doutrinas da religião *órfica*.
97. Σελήνη (*Seléne*), deusa personificadora da lua.
98. …διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν… (*dià thysiôn hù paidiâs hedonôn*).
99. …τελετὰς… (*teletàs*).
100. …πότερον δίκα τεῖχος ὕψιον ἢ σκολιαῖς ἀπάταις ἀναβὰς καὶ ἐμαυτὸν οὕτω περιφράξας διαβιῶ; … (*póteron díka teîkhos hýpsion è skoliaîs apátais anabàs kaì emaytòn hoýto periphráxas diabiô*;).
101. …οὐκοῦν, ἐπειδὴ τὸ δοκεῖν, ὡς δηλοῦσί μοι οἱ σοφοί, καὶ τὰν ἀλάθειαν βιᾶται καὶ κύριον εὐδαιμονίας, … (*oykoŷn, epeidè tò dokeîn, hos deloŷsí moi hoi sophoí, kaì tàn alátheian biâtai kaì kýrion eydaimonías*,).
102. …τοῦ σοφωτάτου Ἀρχιλόχου… (*toŷ sophotátoy Arkhilókhoy*). Arquílaco de Paros (*circa* 756-716 a.C.): poeta elegíaco e iâmbico, autor da célebre fábula sobre a raposa e o ouriço.
103. …ὑπὸ ἀνανδρίας ἢ γήρως ἢ τινος ἄλλης ἀσθενείας ψέγει τὸ ἀδικεῖν, … (*hypò anandrías è géros è tinos álles astheneías pségei tò adikeìn*,).
104. …διότι πάντα τὸν βίον οὐδὲν ἄλλο σκοπῶν διελήλυθας ἢ τοῦτο…. (*dióti pánta tòn bíon oydèn állo skopôn dielélythas è toŷto*.).
105. Embora não tenha sido possível determinar com absoluto rigor histórico o parentesco de Gláucon e Adimanto com Platão, tudo indica que foram seus irmãos, o que faria de Platão um filho de Aríston.
106. Alusão provável à batalha ocorrida em 409 a.C.
107. …παῖδες Ἀρίστωνος, κλεινοῦ θεῖον γένος ἀνδρός…. (*paîdes Arístonos, kleinoŷ theîon génos andrós*.).
108. …δοκῶ γάρ μοι ἀδύνατος εἶναι·… (*dokô gár moi adýnatos eînai·*).
109. …ὀξὺ βλέποντος, … (*oxỳ blépontos*,).
110. …γιγνομένην… (*gignoménen*), do verbo γίγνομαι (*gígnomai*), literalmente *vir a ser*, *se tornar*. Platão usa uma linguagem ontológica; o *vir a ser* ou *devir* é o processo ou movimento entre o *não ser* e o *ser*. No domínio da política e no da biologia (domínios visíveis), isso corresponde à formação ou à geração.
111. Ἆρ᾽ οὖν, ἦν δ᾽ ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγω, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν; (*Âr᾽ oŷn, ên d᾽ egó, ei gignoménen pólin theasaímetha lógo, kaì tèn dikaiosýnen aytês ídoimen àn gignoménen kai tèn adikían*;). Com essa proposta sedimentada numa analogia entre o Estado e o indivíduo, Platão instaura a exposição de sua doutrina do Estado ideal.
112. Ἴθι δή, ἦν δ᾽ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν…. (*Íthi dé, ên d᾽egó, tôi lógoi ex arkhês poiômen pólin*.). Πόλις (*pólis*) é um termo, a sermos rigorosos, intraduzível por uma única palavra de um idioma moderno, pois designa algo que não se limita à estrutura física daquilo que chamamos modernamente de *cidade*: núcleo de vida social comum constituído por habitações, praças, prédios, vias *etc*. A *polis* inclui, além dessa estrutura física, toda a estrutura *política* e administrativa que torna possível a vida organizada de um grupo social, pelo que o conceito mais próximo de que dispomos nas línguas modernas para traduzi-la, ainda que imperfeitamente, é o

de *Estado*. Todas as cidades gregas da antiguidade eram *cidades-Estados*.

113. …τεττάρων ἢ πέντε ἀνδρῶν… (*tettáron è pénte andrôn*): *homens, pessoas do sexo masculino*.
114. …χαλκῆς… (*khalkês*): eram artífices que trabalhavam com bronze, cobre e ferro, porém mais com o bronze e o cobre e menos com o ferro (χαλκός – *khalkós* significa cobre ou bronze). O largo emprego do ferro é um fenômeno posterior à Grécia dos tempos de Platão. O deus Hefaístos era um χαλκεύς (*khalkeýs*), um artesão (δημιουργός – *demioyrgós*) que concebia e fabricava na sua forja os mais diversos objetos com esses metais, desde uma simples foice ou enxada até um magnífico escudo repleto de incrustações, ou seja, desde um simples instrumento agrícola até obras de arte.
115. …ὁ διάκονος, … (*ho diákonos*,).
116. …εἰσαξόντων καὶ ἐξαξόντων… (*eisaxónton kaì exaxónton*).
117. …ἔμποροι·… (*émporoi·*).
118. …καὶ νόμισμα ξύμβολον… (*kaì nómisma xýmbolon*).
119. …καπήλων… (*kapélon*).
120. …πόνους… (*pónoys*).
121. …μισθὸν… (*misthòn*).
122. …μισθωτοί·… (*misthotoí*).
123. …ἡδέως ξυνόντες ἀλλήλοις, … (*hedéos xynóntes allélois*,).
124. …ἄνδρας… (*ándras*). O leitor, e principalmente a leitora, talvez imaginem que não existiam *mulheres* na Grécia antiga, ou ao menos na *República* de Platão. De fato, os pensadores gregos aludem às mulheres, ao feminino em geral, *pouquíssimo*, para não dizer o estritamente necessário, e, quando o fazem, usualmente é em termos pouco enaltecedores. A restrição ao feminino ou pura e simples misoginia é uma marca nos textos de Platão e ainda mais nos de Aristóteles. Refletem uma realidade histórica: as mulheres, em Atenas, por exemplo, tal como os escravos e os estrangeiros, não gozavam de nenhum direito civil e eram reduzidas à administração e trabalho domésticos. Não participavam da Assembleia do Povo, não votavam, não eram instruídas nas artes e ofícios (privilégio masculino) e muito menos recebiam educação superior. É óbvio que tanto a Academia quanto a escola de retórica de Isócrates e o Liceu jamais admitiram uma *discípula*. Sócrates vivia cercado exclusivamente de homens e rapazes. Mas, como o leitor verá na sequência, Platão tratará, especialmente no Livro V, da posição e participação das mulheres em seu Estado ideal, inclusive reservando a elas uma educação equiparável à masculina. Entretanto, ressalta claro na concepção de Platão e Aristóteles que a mulher é *intelectual* e *moralmente* inferior ao homem, a ponto de algumas virtudes, como a ἀνδρεία (*andreía*), palavra da mesma raiz de ἀνήρ (*anér*), ser uma virtude ou excelência (coragem, bravura) exclusivamente masculina. Em função de tudo isso, não é de estranhar o índice de homossexualismo masculino ser elevado na Grécia antiga e, mais do que isso, perfeitamente integrado na cultura grega, embora Platão, por exemplo, no seu último diálogo, *As Leis*, não hesite em condená-lo terminantemente. É curioso notar que essa *filoandria* tão presente na realidade histórica, na filosofia e na arte gregas não é flagrante na mitologia grega, que foi concebida na Hélade arcaica e principalmente transmitida pelos grandes poetas helênicos Homero e Hesíodo (que floresceram entre os séculos X e VIII a.C.). Para começar, o panteão do Olimpo é constituído por *seis* deuses e *seis deusas* e, embora Zeus seja o líder dos deuses, seu poder na prática está longe de ser absoluto, deusas como Hera (sua esposa) e Palas Atena (sua única filha gerada *assexuadamente*) detendo grandes parcelas de poder. Mas esse possível contraste marcado pela mitologia talvez seja mais aparente do que efetivo; ao menos, é a impressão que temos quando encaramos figuras femininas anatematizadas, como Pandora, Fedra, Clitemnestra e Helena, e a má fama da deusa cípria Afrodite. De qualquer forma, temos de admitir que a mitologia grega é menos misógina do que outros departamentos da cultura grega.
125. …ὑῶν… (*hyôn*).
126. …τρυφῶσαν… (*tryphôsan*).

127. …ὑγιής… (*hygiés*).
128. …φλεγμαίνουσαν πόλιν… (*phlegmaínoysan pólin*).
129. …ἑταῖραι… (*hetaîrai*).
130. …μιμηταί… (*mimetaí*), termo genérico usado pelos gregos para designar o praticante das artes imitativas ou representativas, principalmente o teatro e as artes plásticas.
131. …ποιηταί τε καὶ τούτων ὑπηρέται, … (*poietaí te kaì toýton hyperétai*,). Teubner inclui aqui ῥαψῳδοί (*rhapsoidoí*), rapsodos.
132. …ἐργολάβοι, … (*ergoláboi*,). Correspondiam principalmente aos nossos agentes ou empresários teatrais.
133. Καὶ μηδέν γέ πω λέγωμεν, ἦ δ᾽ ἐγώ, μήτ᾽εἴ τι κακὸν μήτ᾽εἰ ἀγαθὸν ὁ πόλεμος ἐργάζεται, ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ὅτι πολέμου αὖ γένεσιν εὑρήκαμεν…. (*Kaì medén gé po légomen, ên d᾽egó, mét᾽ eí ti kakòn mét᾽ ei agathòn ho pólemos ergázetai, allà tosoŷton mónon, hóti polémoy aŷ génesin heyrékamen*.). Trecho particularmente importante que justificou o reproduzirmos no original.
134. …πολεμικῆς… (*polemikês*).
135. …τὸ τῶν φυλάκων ἔργον… (*tò tôn phylákon érgon*): Platão concebe essa força militar exclusivamente como de defesa, não de ataque, e por isso chama de *guardiões* os integrantes desse exército.
136. Οἴει οὖν τι, ἦν δ᾽ ἐγώ, διαφέρειν φύσιν γενναίου σκύλακος εἰς φυλακὴν νεανίσκου εὐγενοῦς; (*Oíei oŷn ti, ên d᾽egó, diaphérein phýsin gennaíoy skýlakos eis phylakén neanískoy eygenoŷs*;).
137. …ἀνδρεῖόν… (*andreîón*). Devemos entender isso como *força de expressão* da linguagem coloquial, pois para Platão um animal é feroz, mas não corajoso – a coragem é uma excelência característica e exclusiva do ser humano do sexo masculino. Ver o *Laques*.
138. …θυμοειδὴς… (*thymoeidès*). Θυμός (*thymós*), genericamente o princípio vital, o alento, a alma e também o coração como sede dos desejos, paixões e emoções; ainda mais genericamente a alma como princípio da inteligência, da volição, dos sentimentos e das paixões. Em sentido restrito, vontade e mais estritamente desejo; dependendo do contexto essa complexa palavra pode significar também especificamente ira, cólera, ou seja, uma paixão determinada e particular. Nesse contexto platônico, *animosidade* nos parece a tradução mais cabível.
139. …οἰκείους… (*oikeíoys*) é qualificativo de familiares, parentes, mas a ideia aqui é claramente daqueles que convivem no mesmo Estado ou cidade, ou seja, concidadãos.
140. Ἀλλὰ μὴν κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον. (*Allà mèn kompsón ge phaínetai tò páthos aytoŷ tês phýseos kaì hos alethôs philósophon*.): sentença semanticamente muito rica, de difícil tradução próxima à literalidade, ensejando muitas traduções parafrásicas. Analiticamene, φιλόσοφος (*philósophos*) qualifica aquele que ama (e, por extensão, ocupa-se de) um saber (ciência ou arte).
141. …φιλόσοφον καὶ φιλομαθῆ… (*philósophon kaì filomathê*).
142. …μύθῳ μυθολογοῦντές… (*mýthoi mythologoŷntés*), ou narrar histórias ou fábulas.
143. Platão utiliza o termo μουσική (*moysiké*) aqui num sentido bastante amplo que abarca quase todas as expressões culturais, exceto a arte manual (*tékhne*), ou seja: as artes imitativas (como o teatro), a interpretação musical (vocal, coral, dançante, instrumental), as várias formas de poesia, a literatura, a filosofia *etc.*
144. …λόγων… (*lógon*).
145. …μύθους… (*mýthoys*).
146. …τοὺς μείζους… (*toỳs meízoy*s), as mais importantes.
147. Platão censura e critica a mitologia também em *As Leis*. Entretanto, em várias ocasiões também utiliza certos mitos como instrumentos de explicitação de suas doutrinas, o que envolve, é claro, sua distinção entre histórias *verdadeiras* e histórias *falsas*.
148. Ὅπερ, ἦν δ᾽ ἐγώ, χρὴ καὶ πρῶτον μάλιστα μέμφεσθαι, ἄλλως τε καὶ ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδηται. (*Hóper, ên d᾽ egó, khrè kaì prôton kaì málista mémphesthai, állos te kaì eán tis mè kalôs*

pseýdetai.).

149. Para os gregos antigos, a arte pictórica é necessariamente *imitativa*.
150. Platão alude a *Teogonia*, onde Hesíodo narra (como indica o próprio título) a *origem* ou *gênese* dos deuses. O trecho específico conta que Urano (o céu), após ter gerado os *cíclopes* em Gaia (a Terra) e esses terem se rebelado contra eles, os arremessou no Tártaro, um lugar sombrio do mundo subterrâneo e inferior. Querendo se vingar, Gaia convenceu seus outros filhos, os *titãs*, liderados por Cronos (o tempo), a atacar o pai. Cronos, armado de uma foice, castrou Urano, assumindo o poder. Mas Cronos, ciente de uma profecia segundo a qual um dos seus filhos o destronaria, fecundava Reia, sua esposa, mas toda vez que essa dava à luz, ele devorava seus filhos os engolindo, o que acabou desagradando a mãe frustrada, que, por ocasião do nascimento de Zeus, o ocultou entregando a Cronos, no lugar do filho, uma pedra para que Cronos a tragasse. Esse o fez e vomitou todos os irmãos de Zeus, que foi aclamado como novo senhor, com o que é instaurado o período olímpico.
151. …χοῖρον, … (*khoîron*,). O porco, animal relativamente comum e de pouco valor, era utilizado para os sacrifícios ordinários, como nos Mistérios de Elêusis.
152. Platão, embora criticando o poeta mitógrafo, usa de muitas reservas, primeiro porque a religião grega oficial tinha base mitológica e, segundo, porque ele bem sabia que *todos os mitos* não podem ser entendidos literalmente, mas guardam um profundo sentido oculto disfarçado na alegoria, a ser desvelado por uma minoria de eleitos e iniciados nos Mistérios. Sua preocupação era que os jovens e indivíduos comuns, os quais tinham acesso aos mitos, os entendiam na literalidade.
153. …χαλεποί… (*khalepoî*), por serem precisamente de difícil compreensão.
154. …ὅσιον, … (*hósion*,): piedoso. *Ímpio* era para os gregos exatamente o que desrespeitava os pais, os ancestrais e os deuses, especialmente as divindades epônimas e da religião oficial do Estado, como Zeus (principalmente em Creta), Palas Atena em Atenas, Apolo e tantos outros.
155. …Ἥρας δὲ δεσμοὺς ὑπὸ υἱέος καὶ Ἡφαίστου ῥίψεις ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένῃ ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὔτ᾽ ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν…. (*Héras dè desmoỳs hypò hyiéos kaì Hephaístoy rhípseis hypò patrós, méllontos têi metrì typtoménei amyneîn, kaì theomakhías hósas Homeros pepoíeken oy paradektéon eis tèn pólin, oýt᾽ en hyponoíais pepoieménas oýte áney hyponoiôn*.). *Ilíada*, XX 1-74 e XXI 385-513. Segundo Homero, os deuses se imiscuem na guerra do cerco a Troia, tomando alguns deles o partido de gregos ou troianos – diríamos nós pouco sábia e coerentemente, a começar pelo próprio Zeus. Rigorosamente, somente três deusas e um deus mantêm, ao menos, certa coerência e fidelidade nos seus favorecimentos: Atena e Hera (pró-gregos) e Afrodite e Apolo (pró-troianos). Contudo, foram elas, em última análise, as causadoras da encarniçada guerra de Troia, embora Helena (que não era deusa) tenha sido o pivô. Tudo teria começado com um concurso de beleza entre as três deusas olímpicas do qual Zeus, extremamente sagaz e cauteloso, não quis ser o árbitro, transferindo essa decisão para Alexandre (Páris), que diante dessa futilidade de três deusas ociosas herdou um enorme *abacaxi*. Páris tentou livrar-se dessa delicadíssima incumbência, mas não pôde e, ante as ofertas das deusas (as de sempre: riqueza, poder e sexo), se deixou convencer por Afrodite (a deusa do amor sexual) de que poderia possuir Helena, a mais bela mulher da Grécia. *Mas ela está casada com o grego Menelau*? *Ora, basta raptá-la*, respondeu a fascinante, vaidosa e desavergonhada deusa cípria. Páris aquiesceu e entregou-lhe o pomo de ouro, declarando-a a mais bela das três, com o que conquistou a proteção de Afrodite e o ódio ferrenho das outras duas. Com isso foram garantidos dez anos de heroísmo e carnificina, além da destruição de Troia e do próprio Páris, é claro.
156. …ὁ θεὸς… (*ho theòs*).
157. …τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον…. (*tôn dè kakôn anaítion*.).
158. Platão não transcreve Homero textualmente, a nos basearmos no texto dele que chegou a nós, mas adapta o conteúdo da *Ilíada*, XXIV, 527-532. Uma tradução de todo esse texto seria: *No*

umbral do palácio de Zeus há duas urnas de suas dádivas: uma delas somente de males repleta; a outra de bens, cheia. Se o magno Zeus as combina e verte, o seu receptor por vezes se regozija, por vezes lhe cabe a sorte de ser atingido por males. Porém, aquele que só colhe da urna dos infortúnios sem mescla, em objeto de
mofa se converte e vítima da suma miséria é compelido a vagar, alvo do desdém
de homens e deuses.

159. Platão não deixa claro se esta citação é de Homero. O fato é que sua origem é desconhecida. Na *Ilíada*, IV, 84, Homero escreve …Ζεὺς ταμίης πολέμοιο τέτυκται… (*Zeỳs tamíes polémoio tétyktai*): Zeus é dispensador (*ou* árbitro) do combate.
160. *Ilíada*, IV, 73-126.
161. Ésquilo de Elêusis (525-456 a.C.), poeta trágico.
162. Desconhece-se de onde Platão extraiu esta citação de Ésquilo.
163. …τὰ τῆς Νιόβης πάθη… (*tà tês Nióbes páthe*). Níobe, neta de Zeus e Atlas e irmã de Pélops, era muito orgulhosa de sua prole com o rei de Tebas, Anfion: sete filhas e sete filhos. Um dia cometeu a insensatez de depreciar Leto por essa ter apenas dois filhos, quais sejam a deusa Ártemis e seu gêmeo, o deus Apolo, ambos filhos de Zeus. Leto, se sentiu insultada. A profetisa Mante se apressou em orientar as mulheres tebanas a oferecer sacrifícios a fim de aplacar a ira de Leto, mas durante a celebração desses Níobe surgiu e se pôs a referir-se a Leto em termos de menoscabo. Os sacrifícios foram suspensos. Leto incumbiu seus dois filhos arqueiros de castigar a petulância de Níobe. Ártemis matou seis das sete filhas de Níobe e Apolo matou seis dos seus sete filhos. O casal de filhos sobreviventes havia, prudentemente, feito preces propiciatórias em favor de Leto. Mas o sofrimento de Níobe não se limitou à terrível perda dos filhos queridos, pois nem sequer pôde durante nove dias e nove noites enterrar seus mortos, visto que Zeus transformou todos os tebanos em figuras de pedra. Somente no décimo dia, os infelizes jovens foram devidamente sepultados num funeral conduzido pelos próprios olímpicos.
164. …ὅσια… (*hósia*). Ver nota 154.
165. …γόητα… (*góeta*).
166. Ψυχὴν δὲ οὐ τὴν ἀνδρειοτάτην καὶ φρονιμωτάτην ἥκιστ᾽ ἄν τι ἔξωθεν πάθος ταράξειέ τε καὶ αλλοιώσειεν; (*Psykhèn dè oy tèn andreiotáten kaì phronimotáten hékist᾽ án ti éxothen páthos taráxeié te kaì alloióseien*;).
167. Homero, *Odisseia*, XVII, 485-486. Na *Odisseia*, também Palas Atena, a grande protetora de Odisseu, em várias ocasiões assume outros aspectos, inclusive de mercador estrangeiro. Hermes também orienta Odisseu sob outro aspecto antropomórfico.
168. Ἰνάχου Ἀργείου ποταμοῦ παισὶν βιοδώροις·… (*Inákhoy Argeíoy potamoû paisìn biodórois·*). Os eruditos helenistas divergem quanto à fonte desta citação de Platão. Paul Shorey, por exemplo, a encontra no *Xantríai* (Ξαντρίαι) do grande poeta trágico Ésquilo, enquanto G. M. A. Grube considera tal fonte desconhecida.
169. Τί δέ; ἦν δ᾽ ἐγώ· ψεύδεσθαι θεὸς ἐθέλοι ἂν ἢ λόγῳ ἢ ἔργῳ φάντασμα προτείνων; (*Tí dé; ên d᾽ egó· pseýdesthai thèos ethéloi àn è lógoi è érgoi phántasma proteínon*;).
170. Literalmente …ἀληθῶς ψεῦδος… (*alethôs pseŷdos*).
171. …ἐπεὶ τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστι παθήματος καὶ ὕστερον γεγονὸς εἴδωλον, οὐ πάνυ ἄκρατον ψεῦδος…. (*epeì tó ge en toîs lógois mímemá ti toŷ en têi psykhêi esti pathématos kaì hýsteron gegonòs eídolon, oy pány ákraton pseŷdos*.).
172. …θεοφιλής…. (*theophilés*.).
173. Πάντῃ ἄρα ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ θεῖον. (*Pántei ára apseydès tò daimónión te kaì tò theîon*.): é praticamente impossível traduzir essa frase com esses dois termos em conjunção. Se os substantivarmos incorreremos em uma tradução sintática e estrutural, mas não terminológica e conceitual; contudo, teremos então uma saída para tentar esclarecer o leitor: …o *daímon* e o deus… em lugar da tradução anterior. *Evidentemente* este não é o lugar para um aprofundamento de uma questão teológica, ou mais precisamente *teúrgica*. Numa grande medida tanto na

linguagem prosaica quanto na filosófica δαίμων (*daímon*) e θεός (*theós*) genericamente significam o mesmo, embora se depreenda que geralmente o primeiro termo não é aplicado aos grandes deuses pré-
-olímpicos e olímpicos (a partir do cronida Zeus), mas apenas às divindades menores não nomeadas. Ademais, quando se entra no sentido técnico específico surgem dificuldades. Dentro desse contexto de Platão e mesmo no contexto platônico geral, envolvendo outros textos congêneres, especialmente o *Timeu*, a *Apologia* e *As Leis*, nota-se que o mestre da Academia geralmente mais alterna o uso dos dois vocábulos do que os associa, o que está ligado intimamente a uma questão crucial para os estudiosos do platonismo: Platão, ainda que se mostrando crítico contundente da mitologia tradicional grega como narrada pelos grandes poetas, acatava a religião oficial de sua pátria, Atenas. Todavia, sabemos que ele concebia um *Deus* universal (o *Demiurgo* – assunto do diálogo *Timeu*). Mas na cabeça do grande mestre, a existência de Deus excluía necessariamente a dos deuses, dentro da profana e ortodoxa oposição politeísmo *versus* monoteísmo? Religiosamente sim, mas filosoficamente não, e Platão era um filósofo, a despeito do seu polêmico lado místico e esotérico. No *Timeu* ele distingue claramente o Demiurgo dos deuses inferiores, feitos por ele próprio, *como tudo o mais*, para que, por sua vez, *criassem* os mortais, além de afirmar que os *daímons* são *seres espirituais* distintos dos deuses. Assim, quando Platão *aparentemente* incorre em uma tautologia na frase anterior, uma das explicações seria entendermos que indica duas *escalas*, por assim dizer, de divindade: a inferior (dos deuses e *daímons*) e a superior (de Deus, do Demiurgo); no longo e derradeiro diálogo *As Leis* no seu Livro IV, Platão se refere à *raça superior dos daímons*, uma raça *mais divina* que o titã Cronos na remota antiguidade determinou que governasse os seres humanos. Há outras considerações plausíveis, mas isso basta para o leitor, ao menos para que compreenda por que Platão distingue um conceito do outro. Não esqueçamos, também, que o substantivo δαιμόνιόν (*daimónión*), visível variação etimológica ou morfológica de δαίμων (*daímon*), apresenta também a acepção restrita e específica de *divindade tutelar que norteia e aconselha cada indivíduo*, aquela "voz interior" que costumamos chamar correntemente de *consciência*, do que constitui famoso exemplo o *daimónión* ou *daímon* no qual Sócrates afirmava se inspirar. É superlativamente óbvio que a palavra *demônio*, com toda sua imensa car-
ga conceitual cabalmente *não grega*, é completamente inconveniente e nefasta não só neste contexto como em todo o âmbito da filosofia grega. Ver *As Leis*,
Livro IV, especialmente 712c-714c, e o Timeu, em *Diálogos V*, obras publicadas em
Clássicos Edipro.

174. Κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ…. (*Komidêi ára ho theòs haploŷn kaì alethès én te érgoi kaì en lógoi*.).
175. …οὔθ᾽ ὕπαρ οὔτ᾽ ὄναρ…. (*oýth᾽ hýpar oýt᾽ ónar*.).
176. Segundo Homero, *Ilíada*, II, 1-34, Zeus se comunicou em sonho com Agamenon, o comandante do exército grego no assédio de Troia, lhe afirmando que, se atacasse a cidade inimiga imediatamente, lhe garantiria a vitória. Essa promessa era deliberadamente falsa.
177. A fonte dessa citação de Ésquilo feita por Platão é desconhecida. A deusa Tétis fora objeto de enorme apreço por ocasião da suntuosa festa de seu casamento com um mortal pelo comparecimento de vários deuses, inclusive Apolo, o deus arqueiro e detentor do grande dom da profecia, o qual não hesitou em profetizar longevidade
e ventura para os filhos da deusa. Na verdade, Apolo não deixou de proferir vaticínios autênticos, mas um deles condicionava a longevidade de Aquiles, o filho mais querido de Tétis, a que esse não matasse Heitor, o herói troiano, com o que morreria logo em seguida. Quanto à felicidade, Aquiles jamais a experimentou, pois até a escrava Briseida, seu espólio de guerra, mas que ele muito amava, lhe foi retirada por Agamenon. Finalmente matou Heitor – afinal ele era o maior guerreiro grego no cerco de Troia – e foi morto pelo próprio Apolo ou por Páris, mas orientado pelo divino arqueiro que, preparando o disparo, visou o calcanhar vulnerável de Aquiles.

178. …χορὸν… (*khoròn*), ou seja, por extensão, *o apoio financeiro necessário à produção da peça do poeta em questão ou a autorização para produzi-la*. Devemos lembrar que o conceito de ποιητής (*poietés*) é mais amplo do que o nosso de poeta, incluindo a dramaturgia e o teatro. Os teatrólogos gregos (Sófocles, Ésquilo, Eurípides etc.) escreviam em versos tanto quanto os poetas *épicos*, como Homero e Hesíodo. Os primeiros foram o que se denomina *poetas trágicos* (Aristófanes foi um *poeta cômico*). Shakespeare, o grande vulto renascentista, foi poeta exatamente nesse sentido.
179. …θεοσεβεῖς… (*theosebeîs*), ou seja, religiosos.
180. *Odisseia*, XI, 489-491. São palavras de Aquiles dirigidas a Odisseu, que o visita no Hades, ou seja, no mundo subterrâneo dos mortos governado pelo deus homônimo, Hades ou Plutão, irmão de Zeus.
181. Ou seja, o próprio Hades (Plutão), em Homero Ἀϊδονεύς (*Aïdoneýs*), ver nota seguinte.
182. *Ilíada*, XX, 64-65.
183. *Ilíada*, XXIII, 103-104. Estas palavras são exclamadas por Aquiles. Embora tenhamos traduzido …φρένες… (*phrénes*) por alento, mais compatível com o contexto da Ilíada, o conceito de inteligência (senso, razão) também é perfeitamente admissível.
184. *Odisseia*, X, 495. Circe, dirigindo-se a Odisseu, se refere ao adivinho Tirésias.
185. *Ilíada*, XVI, 856-857. Homero se refere a Pátroclo, que fora mortalmente atingido por Heitor.
186. *Ilíada*, XXIII, 100-101. Homero se refere à alma de Pátroclo.
187. *Odisseia*, XXIV, 6-9. Homero alude às almas dos pretendentes de Penélope, mortos por Odisseu.
188. …κωκυτούς τε καὶ στύγας… (*kokytoýs te kaì stýgas*). O Cócito designa propriamente as regiões *inferiores*, daí os *infernos*, e o significado da palavra é *lamentações*; o *Estige* é o rio que dá o principal acesso das almas ao mundo dos mortos e o substantivo στύξ (*stýx*) significa monstro, objeto horrendo; στύγος (*stýgos*) significa tanto *tristeza* quanto genericamente *algo que é objeto de ódio*, ao passo que o adjetivo στυγνός (*stygnós*) significa *hostil*, como também *odioso*, *triste* e *sombrio*.
189. …ἐνέρους καὶ ἀλίβαντας, … (*enéroys kaì alíbantas*,).
190. …ὁ ἐπιεκὴς ἀνὴρ… (*ho epieikès anèr*).
191. …ὀνομαστῶν ἀνδρῶν, … (*onomastôn andrôn*,).
192. *Ilíada*, XXIV, 10-12: Homero descreve o comportamento de Aquiles devido à morte do amigo Pátroclo. Platão não cita o texto de Homero com absoluta exatidão.
193. O trecho completo de Homero (*Ilíada*, XXII, 414-415) é: *Rolando no excremento suplicava emitindo fundos lamentos, chamando cada um dos homens pelo nome*.
194. *Ilíada*, XVIII, 54. Tétis, a mãe de Aquiles, lamenta sua sina.
195. *Ilíada*, XXII, 168-169. Lástima de Zeus ao ver Heitor sendo perseguido por Aquiles.
196. *Ilíada*, XVI, 433-434. Zeus lamenta o destino iminente de seu filho Sarpedon, o herói lício que lutava bravamente do lado dos troianos. O afeto que nutria por este seu filho era tão intenso que, após ser ele morto por Pátroclo e sua alma baixar para o Hades, Homero narra que Zeus incumbe Apolo, assistido pelos deuses gêmeos *Hýpnos* e *Thánatos* (personificações divinas do sono e da morte), de retirar o corpo de Sarpedon do campo de batalha.
197. …σμικροῖσι παθήμασι… (*smikroîsi pathémasi*).
198. …φιλογέλωτάς… (*philogélotás*).
199. Quanto à restrição ao riso excessivo com referência à conduta humana, há quase que uma unanimidade no pensamento grego antigo a seu favor, de Platão e Isócrates ao estoico Epíteto, que viveu em Roma no século II d.C. Platão parece opor aqui a disposição às lamentações à disposição ao riso.
200. *Ilíada*, I, 599-600.
201. …κατὰ τὸν σὸν λόγον…. (*katà tòn sòn lógon*.).
202. …ὡς ἐν φαρμάκου εἴδει, … (*hos en pharmákoy eídei*,).
203. …ἰδιώταις… (*idiótais*). Esse termo encerra principalmente o conceito de indivíduo particular em

oposição ao de homem público e mesmo o de cidadão comum (submetido ao Estado) em oposição ao homem que ocupa um importante cargo público (magistrado, político e inclusive o próprio governante – rei, por exemplo). Mas não se trata dessa acepção aqui, mas daquela de pessoa simples e ignorante numa determinada matéria, ou seja, um leigo.

204. …περὶ τῶν τοῦ αὐτοῦ σώματος παθημάτων… (*perì tôn toŷ haytoŷ sómatos pathemáton*), literalmente: …a respeito de suas próprias enfermidades do corpo… .
205. *Odisseia*, XVII, 383-384.
206. …ἀνατρεπτικόν τε καὶ ὀλέθριον…. (*anatreptikón te kaì oléthrion*.).
207. …σωφροσύνης… (*sophrosýnes*).
208. …περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδὰς ἡδονῶν; … (*perì pótoys kaì aphrodísia kaì perì edodàs hedonôn*;). Alteramos a ordem para adequação à fraseologia de nosso vernáculo.
209. *Ilíada*, IV, 412. O herói grego Diomedes se dirige a Estênelos.
210. *Ilíada*, III, 8 e IV, 431.
211. *Ilíada*, I, 225. Indignado, Aquiles insulta seu comandante Agamenon.
212. Ou seja, *Ilíada*, I, 226-244.
213. …τὸν σοφώτατον… (*tòn sophótaton*): Platão se refere a Odisseu.
214. …οἰνοχόος… (*oinokhóos*), escanção.
215. κρητήρ (*kretér*) ou κρατήρ (*kratér*), grande recipiente que os antigos gregos utilizavam para misturar o vinho à água, sendo depois seu conteúdo transferido a cada uma das taças individuais para ser bebido. Os antigos gregos não tinham o hábito de tomar vinho puro, o que era considerado, inclusive, um costume bárbaro.
216. *Odisseia*, IX, 8-10.
217. *Odisseia*, XII, 342.
218. *Odisseia*, VIII, 266 e segs.
219. Odisseu se dirige a si mesmo (*Odisseia*, XX, 17-18).
220. A origem dessa citação é duvidosa (*cf*. Eurípides, *Medeia*, 964).
221. *Ilíada*, IX, 515-605.
222. …νεκροῦ… (*nekroŷ*), ou seja, o corpo de Heitor, que fora morto em combate por ele.
223. *Cf. Ilíada*, XXIV, 560-561: Aquiles, agastado com Príamo, mostra-se indiferente ao resgate.
224. Platão cita apenas o primeiro e o último verso do discurso de Aquiles, irritado com Apolo. Registramos a seguir toda a fala de Aquiles: *Tu me frustraste, tu que disparas de longe, o mais destrutivo de todos os deuses Qual a razão para me enganares me distanciando dos imponentes muros? Grande número de outros, antes de acesso terem a Troia, haveriam de morder a dureza do solo Roubaste-me suma glória e protegeste comodamente os troianos, pois não abrigas temor algum de vindoura punição Tomaria vingança contra ti se poder para isso eu tivesse. Ilíada*, XXII, 15-20.
225. *Ilíada*, XXI, 130-132….τὸν ποταμόν, … (*tòn potamón*,): o rio é o Escamandro.
226. *Ilíada*, XXIII, 150-151.
227. *Ilíada*, XXIV, 14 e segs.
228. *Ilíada*, XXIII, 175-176.
229. …σοφωτάτῳ Χείρωνι… (*sophotátoi Kheíroni*), o centauro da Tessália, que foi mestre de Aquiles e instruiu Asclépios na arte de curar.
230. …ἀνελευθερίαν μετὰ φιλοχρηματίας καὶ αὖ ὑπερηφανίαν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων…. (*aneleytherían metà philokhrematías kaì aŷ hyperephanían theôn te kaì anthrópon*.).
231. …δεινὰς ἅρπαγάς, … (*deinàs hárpagás*,). Segundo a mitologia, Teseu e Pirito raptaram Helena (ainda adolescente) e, invadindo o Hades, chegaram ao ponto de tentar sequestrar Perséfone, rainha do mundo subterrâneo, sobrinha e esposa do próprio Plutão ou Hades. O que Platão estranhamente não menciona é que essa última desatinada e descabida tentativa teria sido o resultado de uma sugestão do próprio Zeus.
232. …αἷμα δαιμόνων… (*haîma daimónon*): o sangue de *daímons*. Ver nota 173.

233. Presume-se que Platão extraiu essa passagem da peça perdida de Ésquilo intitulada *Níobe*.
234. …οὐ μανθάνω ὅ τι λέγεις…. (*oy manthánо hó ti légeis*.).
235. …μυθολόγων ἢ ποιητῶν… (*mythológon è poietôn*).
236. …πρὸς τὸν θεόν… (*pròs tòn theón*), ou seja, Apolo.
237. *Ilíada*, I, 17-42.
238. Ἀτρείδα (*Atreída*): filhos de Atreu, ou seja, Agamenon e Menelau.
239. *Ilíada*, I, 15-16.
240. …λέγει τε αὐτὸς ὁ ποιητὴς καὶ οὐδ᾽ ἐπιχειρεῖ ἡμῶν τὴν διάνοιαν ἄλλοσε τρέπειν, ὡς ἄλλος τις ὁ λέγων ἢ αὐτός· τὰ δὲ μετὰ ταῦτα ὥσπερ αὐτὸς ὢν ὁ Χρυσης λέγει καὶ πειρᾶται ἡμᾶς ὅ τι μάλιστα ποιῆσαι μὴ Ὅμηρον δοκειν εἶναι τὸν λέγοντα ἀλλὰ τὸν ἱερέα, πρεσβύτην ὄντα·… (*légei te aytòs ho poietès kaì oyd᾽ epikheireî hemôn tèn diánoian állose trépein, hos állos tis ho légon è aytós· tà dè metà taŷta hósper aytòs òn ho Khryses légei kaì peirâtai hemâs hó te málista poiêsai mè Hómeron dokein eînai tòn légonta allà tòn hieréa, presbýten ónta·*).
241. …ἐν Ἰλίῳ… (*en Ilíoi*), quer dizer, em Troia.
242. …τὸν θεὸν… (*tòn theòn*), ou seja, Apolo.
243. …ποιήσεώς τε καὶ μυθολογίας… (*poiéseós te kaì mythologías*).
244. …διθυράμβοις·… (*dithyrámbois·*), cantos entoados em louvor de mais de uma divindade, como, por exemplo, Dionísio (Baco).
245. …ἀλλ᾽ ὅπῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταυτῃ ἰτέον…. (*all᾽ hopei àn ho lógos hósper pneŷma phérei, taytei itéon*.). Ou, mais vizinho à literalidade: …mas seja para onde for que o vento, por assim dizer, do argumento conduza, tal é o caminho… .
246. Οὐδὲ μὴν ῥαψῳδοί γε καὶ ὑποκριταὶ ἅμα. (*Oydè mèn rhapsoidoí ge kaì hypokritaì háma*.).
247. …φαίνεταί μοι εἰς σμικρότερα κατακεκερματίσθαι… (*phaínetaí moi eis smikrótera katakekermatísthai*).
248. …δημιουργοὺς ἐλευθερίας τῆς πόλεως… (*demioyrgoỳs eleytherías tês póleos*).
249. …γυναῖκα μιμεῖσθαι ἄνδρας ὄντας, ἢ νέαν ἢ πρεσβυτέραν, ἢ ἀνδρι λοιδορουμένην ἢ πρὸς θεοὺς ἐρίζουσάν τε καὶ μεγαλαυχουμένην, οἰομένην εὐδαίμονα εἶναι, ἢ ἐν ξυμφοραῖς τε καὶ πένθεσι καὶ θρήνοις ἐχομένην· καμνουσαν δὲ ἢ ερῶσαν ἢ ὠδίνουσαν πολλοῦ καὶ δεήσομεν…. (*gynaîka mimeîsthai ándras óntas, è néan è presbytéran, è andri loidoroyménen è pròs theoỳs erízoysán te kaì megalaykhoyménen, oioménen eydaímona eînai, è en xymphoraîs te kaì pénthesi kaì thrénois ekhoménen· kamnoysan dè è erôsan è odínoysan polloŷ kaì deésomen*.).
250. Τί δέ; ἵππους χρεμετίζοντας καὶ ταύρους μυκωμένους καὶ ποταμοὺς ψοφοῦντας καὶ θάλατταν κτυποῦσαν καὶ βροντὰς καὶ πάντα αὖ τὰ τοιαῦτα ἦ μιμήσονται; (*Tí dè; híppoys khremetízontas kaì taýroys mykoménoys kaì potamoỳs psophoỹntas kaì thálattan ktypoŷsan kaì brontàs kaì pánta aŷ tà toiaŷta ê mimésontai*;).
251. …ξυμφορᾶς… (*xymphorâs*), infortúnio, desastre. Platão, como outros filósofos gregos e não gregos, trabalha com dualismos, dicotomias e mútuas oposições: o bem e o mal, a virtude e o vício, o verdadeiro e o falso, o belo e o feio, o nobre e o vil, o livre e o escravo *etc.* No domínio das enfermidades e perturbações que afetam o corpo e das emoções e paixões que afetam a alma, ou seja, o extenso e variado campo do πάθημα (*páthema*), a dualidade e os opostos também se impõem com sua correspondência ética: a saúde e a doença, a moderação e a imoderação (incluindo a sobriedade e a embriaguez, o controle sexual e o descontrole sexual). É preciso compreender, entretanto, que se trata de estados ou disposições e não de realidades estáveis. Não há dúvida
de que a doença é um mal e um *estado desastroso*, contudo a sexualidade e o hábito de beber vinho não são males e infortúnios, mas sim apenas a imoderação no que tange a uma e ao outro. Ver especialmente os diálogos *O Banquete*; *As Leis* (Livros I e II); e a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, obras publicadas em *Clássicos Edipro*.
252. …βροντάς τε καὶ ψόφους ἀνέμων τε καὶ χαλαζῶν καὶ ἀξόνων καὶ τροχιλίων καὶ σαλπίγγων καὶ αὐλῶν καὶ συρίγγων καὶ πάντων ὀργάνων φωνάς, καὶ ἔτι κυνῶν καὶ προβάτων καὶ ὀρνέων

φθόγγους·… (*brontás te kaì psóphoys anémon te kaì khalazôn kaì axóvon kaì trokhilíon kaì salpíggon kaì aylôn kaì syriggon kaì pánton orgánon phonás, kaì éti kynôn kaì probáton kaì ornéon phthóggoys*·).

253. …πολιτείᾳ… (*politeíai*): termo grego chave e, ao mesmo tempo, altamente problemático, porque enfeixa vários sentidos amplos e restritos paralelos, dificilmente traduzíveis por um só vocábulo nas línguas modernas que desse conta da correta carga conceitual. Uma coisa é certa: pela sua própria raiz (*pólis*), o termo não foge do âmbito das acepções *políticas*, isto é, ora se refere ao Estado, ora à forma de governo deste (que é o caso aqui). Ademais, *Politeia* é o título que Platão deu a este célebre diálogo, que convencionamos traduzir por *A República*, nome claramente impróprio, mas consagrado. Platão parece ter acenado para o sentido genérico do termo, qual seja, a constituição estrutural completa de um Estado ideal, abarcando todos os seus vários componentes, mas fundamentalmente a sua forma de governo, que obviamente não é uma *república* no sentido moderno que atribuímos correntemente a esta palavra de origem latina.
254. …χρηματιστὴν… (*krematistèn*): o leitor deve lembrar, como já explicitamos em nota anterior, que nas cidades-Estados da Grécia antiga nem todas as atividades laboriosas eram *assalariadas* ou remuneradas, ou seja, nem todos eram trabalhadores. Platão introduz essa instituição no seu Estado ideal. É patente que Platão considera a acumulação do dinheiro concentrada nas mãos de uma minoria de cidadãos altamente perniciosa, inclusive para a própria segurança e preservação do Estado, ideia que conservará na sua concepção do Estado magnesiano exposta em *As Leis* a partir do Livro IV.
255. …ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδύν, … (*hieròn kaì thaymastòn kaì hedýn*,).
256. …ἐρίῳ στέψαντες, … (*eríoi stepsantes*,).
257. Οὐκοῦν μετὰ τοῦτο, ἦν δ᾽ ἐγώ, τὸ περὶ ᾠδῆς τρόπου καὶ μελῶν λοιπόν; (*Oykoŷn metà toŷto, ên d᾽ egó, tò perì oidês trópoy kaì melôn loipón*;). A *ode* era, originariamente, um poema composto para ser cantado em geral com acompanhamento instrumental; *melos* era o canto ou a canção com acompanhamento musical; também era entendido especificamente como o conjunto das frases musicais, daí *melodia*, distinguindo-se da letra (poesia) da canção; significava também o som dotado de beleza produzido por instrumentos musicais (como a flauta) independentemente da voz humana.
258. …πάντων… (*pánton*).
259. …λόγου τε καὶ ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ…. (*lógoy te kaì harmonías kaì rhythmoŷ*.).
260. Τίνες οὖν θρηνώδεις αρμονίαι; λέγε μοι· σὺ γὰρ μουσικός. (*Tínes oŷn threnódeis armoníai; lége moi· sỳ gàr moysikós*.).
261. …χαλαραὶ… (*khalaraì*).
262. Τριγώνων ἄρα καὶ πηκτίδων καὶ πάντων ὀργάνων, ὅσα πολύχορδα καὶ πολυαρμόνια, δημιουργοὺς οὐ θρέψομεν. (*Trigónon ára kaì pektídon kaì pánton orgánon, hósa polýkhorda kaì polyarmónia, demioyrgoỳs oy thrépsomen*.).
263. …αὐλοποιοὺς ἢ αὐλητὰς… (*aylopoioỳs è ayletàs*).
264. …πολυχορδότατον, … (*polykhordótaton*,). Parece-nos impossível traduzir aqui na literalidade ou mesmo próximo a ela, pois a flauta (αὐλός [*aylós*]) não é um instrumento de cordas, mas de sopro.
265. …τὰ παναρμόνια… (*tà panarmónia*), ou seja, os instrumentos musicais que empregam todas as harmonias.
266. …σύριγξ… (*sýrigx*), pequena flauta rudimentar constituída por um tubo feito de caniço. Sua invenção é atribuída ao deus Pan.
267. Platão alude à lira de Apolo e à flauta do sátiro Mársias, que se defrontaram numa competição musical. Atena construíra uma flauta de osso, mas, tendo descoberto que esse instrumento distorcia suas feições ao tocá-lo, se desfez dele. Mársias a encontrou e passou a tocá-la, adquirindo renome de grande músico entre os camponeses. Excessivamente envaidecido, Mársias ousou desafiar o deus Apolo e sua lira para uma disputa, que se manteve equilibrada até que

Mársias foi derrotado devido às limitações estruturais de seu instrumento. Essa derrota custou a vida a Mársias.

268. Καὶ νὴ τὸν κύνα, … (*Kaì nè tòn kýna*,), expressão às vezes usada por Sócrates para evitar tomar os nomes dos deuses em vão. Referência ao deus cinocéfalo egípcio Anúbis, de cabeça de chacal.
269. …ἁρμονίαις… (*harmoníais*), harmonias.
270. …βάσεις… (*báseis*). βάσις… (*básis*) é a cadência exibida no andar ou marcha que se executa, naturalmente, sobre os pés. Aqui trata-se das cadências ou dos fluxos de ritmo na música, evidentemente ajustados à cadência dos movimentos dos homens. Mas como a poesia na Grécia antiga era necessariamente interpretada no teatro ou cantada pelos poetas itinerantes, a cadência corresponde aqui também ao *pé*, ou seja, à divisão do verso do ponto de vista fonético.
271. …τὸν πόδα… (*tòn póda*), o pé (ver nota anterior).
272. Famoso músico de Atenas que fora mestre de Péricles.
273. …οὐ σαφῶς… (*oy saphôs*).
274. Platão alude por alto, mas tecnicamente, à divisão fonética dos versos poéticos, mencionando certos pés. Os termos *longas* e *breves* se referem às sílabas.
275. Ἀλλὰ τόδε γε, ὅτι τὸ τῆς εὐσχημοσύνης τε καὶ ἀσχημοσύνης τῷ εὐρύθμῳ τε καὶ ἀρρύθμῳ ἀκολουθεῖ, δύνασαι διελέσθαι; … (*Allà tóde ge hóti tò tês eyskhemosýnes te kaì askhemosýnes tôi eyrýthmoi te kaì arrýthmoi akoloytheî, dýnasai dielésthai*;). Como ocorre às vezes, substituímos no português o ponto de interrogação do grego por nosso ponto final, construindo o período na afirmativa.
276. …εὐήθεια… (*eyétheia*). Platão nos remete ao significado etimológico da palavra.
277. …καί ἡ μὲν ἀσχημοσύνη καὶ ἀρρυθμία καὶ ἀναρμοστία κακολογίας καὶ κακοηθείας αδελφά, τὰ δ᾽ ἐναντία τοῦ ἐναντίου, σώφρονός τε καὶ ἀγαθοῦ ἤθους, αδελφά τε καὶ μιμήματα…. (*kaì he mèn askhemosýne kaì arrythmía kaì anarmostía kakologías kaì kakoetheías adelphá, tà d'enantía toŷ enatíoy, sóphronós te kaì agathoŷ éthoys, adelphá te kaì mimémata*.).
278. …κακίας εἰκόσι… (*kakías eikósi*).
279. …ὥσπερ ἐν κακῇ βοτάνῃ, … (*hósper en kakêi botánei*,).
280. …ὥσπερ αὖρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγιειαν, … (*hósper aýra phéroysa apò khrestôn tópon hygieian*,).
281. …τῷ καλῷ λόγῳ… (*tôi kalôi lógoi*), ou literalmente: …com a nobre razão… .
282. …καλῶς… (*kalôs*): o leitor deve compreender que este termo (aqui advérbio) e seus congêneres não expressam apenas beleza exterior, como também beleza interior. Ver, a propósito, o diálogo Hípias Maior (ou Do belo) (ἢ περὶ τοῦ καλοῦ [*è perì toŷ kaloŷ*]), em *Diálogos II*.
283. …καλός τε κἀγαθός, … (*kalós te kagathós*,). Ver nota anterior.
284. …αἰσχρὰ… (*aiskhrà*), o oposto de καλός (*kalós*), e igualmente termo de grande carga conceitual, expressando, em contraposição a καλός, tanto a disformidade exterior (física) quanto a interior (moral). Traduzirmos neste contexto precariamente por… *disforme ou vil*… precisamente porque esse vocábulo, tal como καλός, é, dependendo do contexto, simplesmente intraduzível por uma única palavra do português.
285. Ver o Crátilo, o Filebo, o Político e o Teeteto em *Diálogos I a VI*, obras publicadas em *Clássicos Edipro*.
286. …εἰκόνας γραμμάτων, … (*eikónas grammáton*,).
287. ἐλευθεριότης (*eleytheriótes*) [liberalidade] designa a condição de um homem livre [ἐλεύθερος (*eleýtheros*)] e os sentimentos e as virtudes que lhe são atribuídos, especialmente a liberalidade (generosidade), a franqueza e a honestidade; a μεγαλοπρέπεια (*megaloprépeia*) é a magnanimidade ou magnificência, que supera a própria generosidade e é empreendida em grande escala e provocando efeito e impacto marcantes pelos grandes homens. Ver as virtudes éticas expostas por Aristóteles na primeira parte da *Ética a Nicômaco* ou naquela da *Ética a Eudemo*.
288. Καὶ μὴν τό γε κάλλιστον ἐρασμιώτατον. (*Kaì mèn tó ge kálliston erasmiótaton*.).
289. …παιδικὰ… (*paidikà*), ou seja, garotos, rapazinhos. O leitor deve recordar-se que παιδίον

(*paidíon*) significa *criança de ambos os sexos com menos de sete anos*. A mesma raiz produziu as palavras παιδίσκος (*paidískos*), que significa *menino*, e παιδίσκη (*paidíske*), que significa tanto *menina* de condição livre quanto *escrava jovem* ou *prostituta* [πόρνη (*pórne*)] *jovem*. É facilmente compreensível, além de ser dado histórico, o fato de a grande maioria das prostitutas na antiguidade (desde muito jovens) ser *escrava*. É preciso compreender, também, que a despeito de toda a grandeza da civilização grega (filosofia, arte, esporte, instituições políticas etc.), a escravidão esteve sempre largamente presente em sua história, pelo que não temos como nos escandalizar, *seja* com o expressivo contingente de homossexuais em Atenas, *seja* com a prostituição, seja com o que chamamos hoje, num contexto histórico e moral distinto, de *pedofilia*.

290. …τὰ ἀφροδίσια… (*tà aphrodísia*).
291. Οὔ δή, ὡς ἔοικε, νομοθετήσεις ἐν τῇ οἰκιζομένῃ πόλει φιλεῖν μὲν καὶ ξυνεῖναι καὶ ἅπτεσθαι ὥσπερ υἱέος παιδικῶν ἐραστήν, τῶν καλῶν χάριν, ἐὰν πείθῃ·… (*Hoý dé, hos éoike, nomothetéseis en têi oikizoménei pólei phileîn mèn kaì xyneînai kaì háptesthai hósper yhiéos paidikôn erastén, tôn kalôn khárin, eàn peíthei·*). Trecho importantíssimo que traduzimos com alguma flexibilidade. Platão, na concepção de seu Estado ideal, condena a pederastia, ou mais precisamente, as relações sexuais entre homens adultos e homens jovens (adolescentes). Alude ao amor ou afeição sem sexo entre pessoas do mesmo sexo. Nada a ver com o amor ou afeição entre homens e mulheres, evidentemente incluindo as relações sexuais, isto apesar da expressão “amor platônico” ter se consagrado até hoje como amor sem sexo entre pessoas tanto do mesmo sexo quanto de sexos opostos.
292. …σῶμα, … (*sôma*,).
293. …ψυχὴν… (*psykhèn*).
294. …διάνοιαν… (*diánoian*).
295. …τύπους… (*týpoys*).
296. Γελοῖον γὰρ, ἦ δ᾽ ὅς, τὸν γε φύλακα φύλακος δεῖσθαι. (*Geloîon gàr, ê d᾽ hós, tòn ge phýlaka phýlakos deîsthai*.).
297. …Κομψοτέρας… (*kompsotéras*).
298. …ὥσπερ κύνας ἀγρύπνους… (*hósper kýnas agrýpnoys*).
299. Ἆρ᾽ οὖν ἡ βελτίστη γυμναστικὴ ἀδελφή τις ἂν εἴη τῆς μουσικῆς, ἣν ὀλίγον πρότερον διῇμεν; (*Âr᾽ oýn he beltíste gymnastikè adelphé tis àn eíe têsmoysikês, hèn olígon próteron diêimen*;).
300. *Ilíada*, IX, 360.
301. …Κορινθίαν κόρην φίλην… (*Korinthían kóren phílen*).
302. …ἁπλότης… (*haplótes*).
303. …δικανική τε καὶ ἰατρικὴ… (*dikaniké te kaì iatrikè*). Platão emprega o termo δικανική (*dikaniké*) e não δικαστική (*dikastiké*), ou seja, o primeiro tem um peso pejorativo, insinuando a prática de direito do rábula.
304. Πάντω μὲν οὖν, ἔφη, αἴσχιστον. (*Pánton mèn oýn, éphe, aískhiston*.). Platão considera o recurso aos tribunais um ato que, por si só, atinge a integridade moral do homem de bem e de nobre nascimento; para ele o sistema judiciário existe fundamentalmente para atender àqueles que são natural e *eticamente* inferiores. Em *As Leis* ele reconsiderará essa questão com menos radicalismo, mas ainda dará preferência à arbitragem extrajudiciária em várias situações.
305. …νυστάζοντος δικαστοῦ… (*nystázontos dikastoŷ*).
306. …ῥευμάτων τε καὶ πνευμάτων ὥσπερ λίμνας ἐμπιπλαμένους… (*rheymáton te kaì pneymáton hósper límnas empiplaménoys*).
307. …φύσας τε καὶ κατάρρους… (*fýsas te kaì katárroys*).
308. …αὐτοῦ οἱ υἱεῖς ἐν Τροίᾳ… (*aytoŷ hoi hyieis en Troíai*). Os médicos Macáone e Podalírio. Asclépios nasceu da mortal Coronis e do deus Apolo e foi instruído na arte da medicina pelo sábio Quíron, o centauro. Foi deificado.
309. *Ilíada*, XI, 638-640.

310. …παιδοτρίβης… (*paidotríbes*). Platão se refere a Heródico de Megara ou Selímbria, figura histórica certamente anterior aos tempos de Platão, mas cujo arco de existência é incerto. Protágoras, no próprio *Protágoras* de Platão, o tem como um sofista *disfarçado*; Aristóteles se refere a ele como *médico* no Livro VII, 1243b22, da *Ética a Eudemo*.
311. Μακρόν, ἦ δ᾽ ἐγώ, τὸν θάνατον αὐτῷ ποιήσας…. (*Makrón, ê d᾽ egó, tòn thánaton haytôi poiésas*.). Ou, próximo à literalidade: Tornando longa, eu disse, sua morte… .
312. …γῆρας… (*gêras*).
313. …γέρας, … (*géras*,).
314. …πιλίδιά τε περὶ τὴν κεφαλὴν… (*pilídiá te perì tèn kephalèn*). Embora seja sugerida a ideia de *cabeça enfaixada*, Platão indica especificamente um πιλίδιον (*pilídion*) "ao redor" da cabeça, ou seja, a cabeça coberta por um pequeno *boné de feltro*.
315. …καὶ μετὰ ταῦτα χαίρειν εἰπὼν τῷ τοιούτῳ ἰατρῷ, εἰς τὴν εἰωθυῖαν δίαιταν εμβάς, ὑγιὴς γενόμενος ζῇ τὰ ἑαυτοῦ πράττων· ἐὰν δὲ μὴ ἱκανὸν ᾖ τὸ σῶμα ὑπενεγκεῖν, τελευτήσας πραγμάτων ἀπηλλάγη…. (*kaì metà taŷta khaírein eipòn tôi toioýtoi*
iatrôi, eis tèn eiothyîan díaitan embás, hygiès genómenos zêi tà eaytoŷ prátton· eàn dè mè hikanòn êi tò sôma hypenegkeîn, teleytésas pragmáton apellége.).
316. Focílides de Mileto (meados do século VI a.C.), poeta elegíaco que se destacou por seus epigramas.
317. Πολιτικόν, ἔφη, λέγεις Ἀσκληπιόν. (*Politikón, éphe, légeis Asklepión*.).
318. …ἐν Τροίᾳ ἀγαθοὶ πρὸς τὸν πόλεμον ἐφάνησαν… (*en Troíai agathoì pròs tòn pólemon ephánesan*).
319. …αἷμ᾽ ἐκμυζήσαντ᾽ επί τ᾽ ἤπια φαρμακ᾽ ἔπασσον, … (*haîm᾽ ekmyzésant᾽ epí t᾽ épia pharmak᾽ épasson*,). Platão cita Homero *não* textualmente. Nos versos 218-219 do Canto IV da *Ilíada*, Homero alude a Macáone, que cuida de Menelau ferido: …*suga-lhe o sangue, cobrindo a seguir [a ferida] destramente com unguento / Do qual o segredo ao seu pai, Quíron afetuosamente havia ensinado*.
320. …κυκεῶνα… (*kykeôna*).
321. *Cf.* Píndaro em *Pítios*, III, 53 e segs., Ésquilo em *Agamenon*, 1022 e segs., e Eurípides em *Alceste*, 3-4.
322. …πλούσιον ἄνδρα θανάσιμον… (*ploýsion ándra thanásimon*).
323. …ὅθεν δὴ καὶ κεραυνωθῆναι αὐτόν…. (*hóthen dè kaì keraynothênai aytón*.). Disparado por Zeus.
324. …ἀλλ᾽ εἰ μὲν θεοῦ ἦν, οὐκ ἦν, φήσομεν, αἰσχροκερδής, εἰ δ᾽ αἰσχροκερδής, οὐκ ἦν θεοῦ…. (*all᾽ ei mèn theoŷ ên, oyk ên, phésomen, aiskhrokerdés, ei d᾽ aiskrokerdés, oyk ên theoŷ*.).
325. …σὺ μέντοι οὐχ ὅμοιον πρᾶγμα τῷ αὐτῷ λόγῳ ἤρου…. (*sỳ méntoi oykh hómoion prâgma tôi aytôi lógoi éroy*.).
326. Τοιγάρτοι, ἦν δ᾽ ἐγώ, οὐ νέον ἀλλὰ γέροντα δεῖ τὸν ἀγαθὸν δικαστὴν εἶναι, ὀψιμαθῆ γεγονότα τῆς ἀδικίας οἷόν ἐστιν·… (*Toigártoi, ên d᾽egó, oy néon allà géronta deî tòn agathòn dikastèn eînai, opsimathê gegonóta tês adikías oîóv estin·*).
327. …ὁ γὰρ ἔχων ψυχὴν ἀγαθὴν ἀγαθός…. (*ho gàr ékhon psykhèn agathèn agathós*.).
328. …αὐτοῖς τε τοῖς πάσχουσι… (*aytoîs te toîs páskhoysi*): os *sofredores* são os enfermiços e hipocondríacos e aqueles que possuem uma alma irrecuperavelmente má.
329. …ἀμφότερα… (*amphótera*). Em português, *as três*: a música, a poesia e a ginástica. Os antigos gregos adjetivavam μουσική καὶ γυμναστική (*moysiké kaì gymnastiké*). A *moysiké* abarcava a poesia. Ademais, o leitor deve estar atento que Platão usa o termo numa acepção bastante ampla, abrangendo uma larga gama de expressões culturais, inclusive a filosofia.
330. …τὴν διάνοιαν… (*tèn diánoian*). Para Platão a mente ou intelecto é uma faculdade fundamental da alma, mas distinta desta, embora, por vezes, pareça com ela se identificar. O leitor deve entender que o conceito materialista de *mente* presente em várias doutrinas da psicologia moderna é estranho a Platão.

331. Ἀγριότητος τε καὶ σκληρότητος, καὶ αὖ μαλακίας τε καὶ ἡμερότητος. (*Agriótetos te kaì sklerótetos, kaì aŷ malakías te kaì hemerótetos*.).
332. …θυμοειδὲς… (*thymoeidès*).
333. Τί δέ; τό ἥμερον οὐχ ἡ φιλόσοφος ἂν ἔχοι φύσις; … (*Tí dé; tò hémeron oykh he philósophos àn ékhoi phýsis*;).
334. …καταυλεῖν… (*katayleîn*).
335. …μαλθακὸν αἰχμητήν… (*malthakòn aikhmetén*), literalmente *lanceiro amolecido, desalentado*. Platão empresta a expressão de Homero (*Ilíada*, XVII, 588).
336. …Μούσης… (*Moýses*). As Musas foram inicialmente três e posteriormente nove, todas filhas de Zeus e Mnemosine. Eram ninfas, divindades inferiores e protetoras das chamadas *artes liberais* ou *belas artes*, na Grécia antiga principalmente as artes da palavra e a música [excluindo as artes manuais e mecânicas, executadas pelo artesão (δημιουργός – *demioyrgós*), que eram consideradas ofícios ou artes inferiores]. Nessas artes estavam incluídas todas as diversas formas de poesia (lírica, épica, trágica, cômica etc.) que se associavam ao teatro e à dança, bem como a retórica e a literatura. Mas Platão, como já alertamos, usa nesse contexto o termo num sentido muito amplo, que abrange também as ciências e praticamente todas as manifestações culturais criativas do espírito humano, o que incluiria as matemáticas e, é claro, a própria filosofia.
337. …ἀσθενές τε καὶ κωφὸν καὶ τυφλὸν… (*asthenés te kaì kophòn kaì typhlòn*).
338. Ou seja, um *misólogo* (μισόλογος).
339. …ὥσπερ θηρίον… (*hósper theríon*).
340. …τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον, … (*tò thymoeidès kaì tò philósophon*,).
341. …πολιτεία… (*politeía*).
342. …τοὺς ἀρίστους… (*toỳs arístoys*).
343. …ἐκ τῶν ἄλλων φυλάκων… (*ek tôn állon phylàkon*), literalmente …dos outros guardiões…, embora …ἄλλων… não pareça ajustar-se ao presente contexto.
344. Ἐπιτήδειοι γάρ. (*Epitédeioi gár*.): Com efeito, convenientes. A traduzirmos parafrasicamente ou, mais o espírito do que a letra, diríamos: Esse é um critério
adequado.
345. …ἐκβολήν… (*ekbolén*), rejeição, expulsão, o ato de lançar algo fora.
346. …ἢ οὐ τὸ τὰ ὄντα δοξάζειν ἀληθεύειν δοκεῖ σοι εἶναι; … (*è oy tò tà ónta doxázein aletheýein dokeî soi eînai*;).
347. …κλαπέντες ἢ γοητευθέντες ἢ βιασθέντες… (*klapéntes è goeteythéntes è biasthéntes*).
348. …ἢ ὑφ᾽ ἡδονῆς κηληθέντες ἢ ὑπὸ φόβου τι δείσαντες…. (*è hyph᾽ hedonês kelethéntes è hypò phóboy ti deísantes*.).
349. …μουσικῆς… (*moysikês*).
350. …ἄρχοντα τῆς πόλεως καὶ φύλακα, … (*árkhonta tês póleos kaì phýlaka*,).
351. …τῶν τε ἔξωθεν πολεμίων τῶν τε ἐντὸς φιλίων, … (*tôn te éxothen polemíon tôn te entòs philíon*,).
352. Vale a pena aqui indicar a variação do texto da Teubner: …ἀρχόντων δόγμασιν… (*arkhónton dógmasin*): convicções dos governantes.
353. …γενναῖόν τι ἓν ψευδομένους… (*gennaîón ti hèn pseydoménoys*).
354. Γῆ (*gê*) é o elemento terra, com o que também significa território, região, país. Γαῖα (*Gaîa*) é o *planeta* Terra e a deusa pré-olímpica que o personifica em oposição à *abóbada celeste*, personificada pelo deus pré-olímpico (filho e consorte de Gaia) Οὐρανός (*Oyranós*). Platão utiliza aqui apenas o primeiro vocábulo, mas a intercambialidade é inevitável.
355. …τῶν ἄλλων πολιτῶν ὡς ἀδελφῶν ὄντων καὶ γηγενῶν διανοεῖσθαι…. (*tôn állon politôn hos adelphôn ónton kaì gegenôn dianoeîsthai*.).
356. …ᾐσχύνου… (*eskhýnoy*).
357. …ὁ θεὸς… (*ho theòs*).
358. …τιμιώτατοί… (*timiótatoí*).

359. …ὑπόχαλκος ἢ ὑποσίδηρος… (*hypókhalkos è hyposíderos*).
360. …ὑπόχρυσος ἢ ὑπάργυρος… (*hypókhrysos è hypárgyros*).
361. …χρησμοῦ… (*khresmoû*).
362. …φήμη… (*phéme*).
363. …Ἡμεῖς δὲ τούτους τοὺς γηγενεῖς ὁπλίσαντες προάγωμεν ἡγουμένων τῶν ἀρχόντων…. (*Hemeîs dè toýtoys toỳs gegeneîs hoplísantes proágomen hegoyménon tôn arkhónton*.).
364. …μὴ ἐθέλοι… (*mè ethéloi*).
365. …ὥσπερ λύκος ἐπὶ ποίμνην… (*hósper lýkos epì poímnen*).
366. Ναί, ἦν δ᾽ἐγώ, στρατιωτικάς γε, ἀλλ᾽ οὐ χρηματιστικάς. (*Naí, ên d᾽ egó, stratiotikás ge, all᾽ oy khrematistikás*.).
367. …πρῶτον μὲν οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν, ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη·… (*prôton mèn oysían kekteménon medemían medéna idían, àn mè anágke·*).
368. …ταμιεῖον… (*tamieîon*).
369. …τοῦ θνητοῦ χρυσοῦ… (*toŷ thnetoŷ khrysoŷ*).
370. …οὐ θέμις, … (*oy thémis*,).
371. …οἰκονόμοι μὲν καὶ γεωργοὶ ἀντὶ φυλάκων ἔσονται, δεσπόται δ᾽ ἐχθροὶ ἀντὶ ξυμμάχων τῶν ἄλλων πολιτῶν γενήσονται, … (*oikonómoi mèn kaì georgoì antì phylákon ésontai, despótai d᾽ ekhthroì antì xymmákhon tôn állon politôn genésontai*,).
372. …ὀλέθρου αὐτοί τε καὶ ἡ ἄλλη πόλιζ…. (*oléthroy aytoí te kaì he álle pólis*.).
373. …μακαρίοις… (*makaríois*), bem-aventuradas.
374. …ἐπίκουροι μισθωτοὶ… (*epíkoyroi misthotoì*). Embora o termo μισθωτός (*misthotós*), que poderíamos perfeitamente traduzir por mercenário, não tivesse propriamente nenhum sentido pejorativo [designava apenas o indivíduo contratado mediante remuneração, já que muitas atividades (particularmente cargos públicos) não eram remunerados em Atenas], o tom de Adimanto é claramente depreciativo.
375. …ἑταίραις… (*hetaírais*).
376. …κατηγορίας… (*kategorías*).
377. …ἀπολογησόμεθα, … (*apologesómetha*,): Sócrates inclui Gláucon, embora Adimanto, em sua indagação inicial (419a) a tenha dirigido apenas a Sócrates (…ἀπολογήσει, … [*apologései*]).
378. …εὐδαιμονέστατοί… (*eydaimonéstatoî*).
379. …αὐτίκα δὲ τὴν ἐναντίαν σκεψόμεθα…. (*aytíka dè tèn enantían skepsómetha*.). Ou seja, mais estritamente nos Livros VIII e IX.
380. …ἐπιδέξια πρὸς τὸ πῦρ… (*epidéxia pròs tò pŷr*).
381. …νευρορράφοι… (*neyrorráphoi*).
382. …ἑκάστοις τοῖς ἔθνεσιν… (*hekástois toîs éthnesin*).
383. …διαφθείρει, … (*diaphtheírei*,).
384. Ὑπ᾽ αμφοτέρων δὴ, πενίας τε καὶ πλούτου, χείρω μὲν τὰ τῶν τεχνῶν ἔργα, χείρους δὲ αὐτοί. (*Hyp᾽ amphotéron dè, penías te kaì ploýtoy, kheíro mèn tà tôn tekhnôn érga, kheíroys dè aytoí*.).
385. νεωτερισμός (*neoterismós*) é genericamente a inclinação pelo que é novo, o que para Platão ameaça a estabilidade de um Estado, engendrando o perigo de uma revolução.
386. Δῆλον, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὅτι πρὸς μὲν μίαν χαλεπώτερον, πρὸς δὲ δύο τοιαύτας ῥᾷον. (*Dêlon, ên d᾽ egó, hóti pròs mèn mían khalepóteron, pròs dè dyo toiaýtas rhâion*.).
387. …οἴει τινὰς ἀκούσαντας ταῦτα αἱρήσεσθαι κυσὶ πολεμεῖν στερεοῖς τε καὶ ἰσχνοῖς μᾶλλον ἢ μετὰ κυνῶν προβάτοις πίοσί τε καὶ ἁπαλοῖς; … (*oíei tinàs akoýsantas taŷta hairésesthai kysì polemeîn stereoîs te kaì iskhnoîs mâllon è metà kynôn probátois píosí te kaì hapaloîs*;).
388. …ἀλλ᾽ οὐ πόλις, τὸ τῶν παιζόντων…. (*all᾽ oy pólis, tò tôn paizónton*.). Embora desconheçamos o jogo ou brincadeira a que Platão se refere exatamente, ele parece sugerir ou evocar a disposição de um *tabuleiro de xadrez*, que é, a propósito, uma das acepções específicas da própria palavra

πόλις (*pólis*).

389. …ἡ μὲν πενήτων, ἡ δὲ πλουσίων·… (*he mèn penéton, he dè ploysíov·*).
390. …ὅρος… (*hóros*).
391. …μᾶλλον δ᾽ ἀντὶ μεγάλου ἱκανόν…. (*mâllon d᾽ antì megáloy hikanón*.): ou mais próximo da literalidade: …preferivelmente de suficiente em lugar de importante… .
392. Τὴν παιδείαν, ἣν δ᾽ ἐγώ, καὶ τροφήν…. (*Tèn paideían, ên d᾽egó, kaì trophén*.).
393. …μέτριοι ἄνδρες… (*métrioi ándres*).
394. …τήν τε τῶν γυναικῶν κτῆσιν καὶ γάμων καὶ παιδοποιίας, … (*tén te tôn gynaikôn ktêsin kaì gámon kaì paidopoiías*,).
395. …κοινὰ τὰ φίλων ποιεῖσθαι…. (*koinà tà phílon poieîsthai*.). Brocardo cuja origem é uma máxima pitagórica.

396. …ὥσπερ κύκλος… (*hósper kýklos*).
397. …ὡς τὴν ἀοιδὴν μᾶλλον ἐπιφρονέουσιν ἄνθρωποι, ἥτις ἀειδόντεσσι νεωτάτη ἀμφιπέληται, … (*hos tèn aoidèn mâllon epiphronéoysin ánthropoi, hétis aeidóntessi neotáte amphipéletai*,). Homero, *Odisseia*, I, 351-352, mas a citação não é textual.
398. …ἄσματα νέα, ἀλλὰ τρόπον ᾠδῆς νέον, … (*áismata néa, allà trópon oidês néon*,).
399. …παρανομία, … (*paranomía*,).
400. …ξυμβόλαια… (*xymbólaia*).
401. …ξυμβολαίων… (*xymbolaíon*).
402. …ἕως ἂν τελευτῶσα πάντα ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἀνατρέψῃ…. (*éos àn teleytôsa pánta idíai kaì demosíai anatrépsei*.).
403. …ἢ οὐκ ἀεὶ τὸ ὅμοιον ὂν ὅμοιον παρακαλεῖ; … (*è oyk aeì tò hòmoion òn hómoion parakaleî*;).
404. …τὰ ἀγοραῖα ξυμβολαίων… (*tà agoraîa xymbolaíon*).
405. ἀγορά (*agorá*), termo de acepção variada e conceitualmente muito mais amplo do que o nosso *mercado* em sentido físico. Platão parece usá-lo aqui num sentido lato que era aplicável à própria ágora de Atenas: extensa área arborizada onde estavam situados o senado (Conselho dos Quinhentos), os templos, os tribunais *etc.* e as seções separadas de cada uma das corporações dos comerciantes, onde se desenvolviam as transações mercantis diversas e todo o processo de compra e venda. Original e especificamente *ágora* quer dizer assembleia, ponto de reunião, que pode ser tanto popular quanto de mercadores ou a sede de um tribunal, daí por extensão a acepção restrita de local de concentração de comerciantes para suas atividades e mesmo o sentido mais específico ainda de *venda pública*.
406. Que são tópicos extensivamente discutidos por Platão em *As Leis*.
407. …χαριέντως… (*khariéntos*). Sócrates fala evidentemente com ironia.
408. …περίαπτα… (*períapta*).
409. …εὐχερείας… (*eykhereías*): sentido muito próximo de *leviandade*, ou mesmo de *irresponsabilidade*.
410. …τῇ αληθείᾳ πολιτικοὶ… (*têi aletheíai politikoì*).
411. …τετράπηχύς… (*tetrápekhýs*). O πῆχυς (*pêkhys*) – cúbito – equivale a cerca de 50 cm.
412. …Ὕδραν τέμνουσιν…. (*Hýdran témnoysin*.). A Ὕδρα (*Hýdra*) na mitologia é um monstro que tinha sete cabeças; quando se cortava uma delas, em seu lugar renasciam no mínimo duas.
413. …ἐξηγητῇ… (*exegetêi*).
414. …οὗτος γὰρ δήπου ὁ θεὸς περὶ τὰ τοιαῦτα πᾶσιν ἀνθρώποις πάτριος ἐξηγητὴς ἐν μέσῳ τῆς γῆς ἐπὶ τοῦ ὀμφαλοῦ καθήμενος ἐξηγεῖται…. (*hoŷtos gàr dépoy ho theòs perì tà toiaŷta pâsin anthrópois pátrios exegetès en mésoi tês gês epì toŷ omphaloŷ kathémenos exegeîtai*.).
415. …τὸν ἀδελφὸν παρακάλει καὶ Πολέμαρχον καὶ τοὺς ἄλλους, … (*tòn adelphòn parakálei kai Polémarkhon kaì toỳs álloys*,). O irmão de Adimanto a que Platão alude (pela boca de Sócrates) é Gláucon, ambos filhos de Aríston, como, a propósito, também o próprio Platão.
416. …τελέως ἀγαθὴν… (*teléos agathèn*).
417. …ἡ σοφία (*he sophía*).
418. …καὶ τι ἄτοπον περὶ αὐτὴν φαίνεται…. (*kaì ti átopon perì aytèn phaínetai*.).
419. …ἡ εὐβουλία, … (*he eyboylía*,).
420. …ἐπιστήμη… (*epistéme*).
421. …τελέους φύλακας… (*teléoys phýlakas*).
422. …χαλκέας…. (*khalkéas*.).
423. …σοφίαν… (*sophían*).
424. …ἢ οὐ τοῦτο ἀνδρείαν καλεῖς; … (*è oy toŷto andreían kaleîs*;).
425. Σωτηρίαν ἔγωγ', εἶπον, λέγω τινὰ εἶναι τὴν ἀνδρείαν. (*Soterían égog', eîpon, légo tinà eînai tèn andreían*.).
426. …διὰ παντὸς… (*dià pantòs*), literalmente …através de tudo… .
427. …οἱ βαφεῖς, … (*hoi bapheîs*,).

428. …ἔρια… (*éria*).
429. …ῥυμμάτων… (*rhymmáton*), por exemplo, sabão.
430. Ver o diálogo Laques, em *Diálogos VI*, obra publicada em *Clássicos Edipro*.
431. …πολιτικήν… (*politikén*).
432. Ver o *Laques*.
433. …σωφροσύνη… (*sophrosýne*).
434. …δικαιοσύνη… (*dikaiosýne*).
435. Κόσμος πού τις, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶ καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, … (*Kósmos poý tis, ên d᾽ egó, he sophrosýne estì kaì hedonôn tinôn kaì epithymiôn egkráteia*,). Ver o diálogo Cármides (ou Da moderação), em *Diálogos VI*.
436. …κρείττω δὴ αὐτοῦ… (*kreítto dè haytoû*).
437. Platão prepara uma analogia ou paralelismo no qual *a pequena parte melhor da alma* corresponde ao Estado e *a enorme parte pior da alma* corresponde ao conjunto dos indivíduos.
438. Ἐν ἀμφοτέροις που, ἔφη. (*En amphotérois poy, éphe*.).
439. …τὸ δὲ δὴ λοιπὸν εἶδος, δι᾽ ὃ ἂν ἔτι ἀρετῆς μετέχοι πόλις, τί ποτ᾽ ἂν ἔιη; … (*tò dè dè loipòn eîdos, di᾽hò àn éti aretês metékhoi pólis, tí pot᾽ àn éie*;).
440. …δῆλον γὰρ, ὅτι τοῦτό ἐστιν ἡ δικαιοσύνη…. (*dêlon gàr, hóti toýtó estin he dikaiosýne*.).
441. …καὶ μήν, εἶπον ἐγώ, δύσβατός γέ τιζ ὁ τόπος φαίνεται καὶ ἐπίσκιος· ἔστι γοῦν σκοτεινὸς καὶ δυσδιερεύνητος·… (*Kaì mén, eîpon egó, dýsbatós gé tis ho tópos phaínetai kaì epískios· ésti goýn skoteinòs kaì dysdiereýnetos·*).
442. Εὖ ἀγγέλλεις, ἦ δ᾽ ὅς. (*Eŷ aggélleis, ê d᾽ hós*.).
443. Μακρόν, ἔφη, τὸ προοίμιον τῷ ἐπιθυμοῦντι ἀκοῦσαι. (*Makrón, éphe, tò prooímion tôi epithymoŷnti akoŷsai*.). O tom de Gláucon é ligeiramente crítico. Poderíamos traduzir … μακρόν… por *prolixo* ou mesmo *enfadonho*.
444. …τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν…. (*tò tà haytoŷ práttein*.), ou, mais próximo do literal: realizar o que lhe é próprio.
445. …ἀρετὴν πόλεως… (*aretèn póleos*).
446. …ἕξις τε καὶ πρᾶξις… (*héxis te kaì prâxis*), a posse e a ação.
447. …ἢ τὰ ὄργανα μεταλαμβάνοντες τἀλλήλων ἢ τιμάς, … (*è tà órgana metalambánontes tallélon è timás*,).
448. …χρηματιστὴς… (*khrematistès*).
449. …τοῦ βουλευτικοῦ καὶ φύλακος… (*toŷ boyleytikoŷ kaì phýlakos*). Preferimos traduzir no plural.
450. Ἡ τριῶν ἄρα ὄντων γενῶν πολυπραγμοσύνη καὶ μεταβολὴ εἰς ἄλληλα μεγίστη τε βλάβη τῇ πόλει καὶ ὀρθότατ᾽ ἂν προσαγορεύοιτο μάλιστα κακουργία. (*He triôn ára ónton genôn polypragmosýne kaì metabolè eis állela megíste te blábe têi pólei kaì orthotat᾽ àn prosagoreýoito málista kakoyrgía*.).
451. Ou seja, em grego οἰκειοπραγία (*oikeiopragía*).
452. …εὖ εἰδότες ὅτι ἔν γε τῇ ἀγαθῇ ἂν εἴη…. (*eŷ eidótes hóti én ge têi agathêi àn eíe*.).
453. …ὁδόν… (*hodón*), ou *método*.
454. Καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ᾽ αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ᾽ ὅμοιος ἔσται. (*Kaì díkaios ára anèr dikaías póleos kat᾽ aytò tò tês dikaiosýnes eîdos oydèn dioísei, all᾽ hómoios éstai*.).
455. …τριττὰ γένη φύσεων… (*trittà géne phýseon*).
456. …πάθη τε καὶ ἕξεις…. (*páthe te kaì héxeis*.).
457. …τὰ αὐτὰ ταῦτα εἴδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ… (*tà aytà taŷta eíde en têi haytoŷ psykhêi*): Platão constrói uma analogia entre o Estado e o indivíduo humano (dotado de alma) utilizando respectivamente os conceitos de γένος (*génos*), classe e de εἶδος (*eîdos*), forma.
458. …χαλεπὰ τὰ καλά…. (*khalepà tà kalá*.).

459. …εἴδη τε καὶ ἤθη… (*eíde te kaì éthe*).
460. …ἐκ τῶν ἰδιωτῶν… (*ek tôn idiotôn*): a acepção aqui de ἰδιώτης é a do indivíduo que se ocupa exclusivamente da vida privada, sem ocupar nenhum cargo político (público), o privado por contraposição ao público, embora seja o cunjunto dos indivíduos privados como cidadãos que constitui o aspecto humano da cidade ou Estado (πόλις [*pólis*]), contribuindo precisamente com os tais estados e hábitos (πάθη τε καὶ ἕξεις [*páthe te kaì héxeis*]).
461. …γέννησιν… (*génnesin*), literalmente *geração*.
462. Ver o *Fédon*, de Platão; também a *Ética a Nicômaco* e *Da Alma*, de Aristóteles, obras publicadas em *Clássicos Edipro*.
463. …στρόβιλοι… (*stróbiloi*).
464. …εὐθύ… (*eythý*), literalmente linha reta.
465. …ποιημάτων εἴτε παθημάτων… (*poiemáton eíte pathemáton*): seja de ações seja de paixões.
466. …τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι, … (*tò ethélein kaì tò boýlesthai*,).
467. …τὸ ἀβουλεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν μηδ᾽ ἐπιθυμεῖν… (*tò aboyleîn kaì mè ethélein med᾽ epithymeîn*).
468. …ἐπιθυμιῶν… (*epithymiôn*).
469. …χρηστοῦ ποτοῦ, … (*khrestoŷ potoŷ*,).
470. …σίτου, … (*sítoy*,).
471. …καὶ τὸ ποτὲ μεῖζον ποτὲ ἐλάττονος, καὶ τὸ ἐσόμενον μεῖζον ἐσομένου ἐλάττονος; … (*kaì tò potè meîzon potè eláttonos, kaì tò esómenon meîzon esoménoy eláttonos*;).
472. …ἐπιστήμας… (*epistémas*), quer dizer, *ciências*.
473. …μαθήματος… (*mathématos*).
474. …οἰκίας ἐργασίας ἐπιστήμη… (*oikías ergasías epistéme*).
475. …οἰκοδομικὴ… (*oikodomikè*): com este exemplo Platão traça a fronteira entre o conhecimento universal e o conhecimento particular.
476. …ὡς ἄρα καὶ τῶν ὑγιεινῶν καὶ νοσωδῶν ἡ ἐπιστήμη ὑγιεινὴ καὶ νοσώδης καὶ τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν κακὴ καὶ ἀγαθή·… (*hos ára kaì ton hygieinôn kaì nosodôn he epistéme hygieinè kaì nosódes kaì tôn kakôn kaì tôn agathôn kakè kaì agathé·*).
477. …ἐπιστήμην ἁπλῶς… (*epistémen haplôs*).
478. …ἰατρικήν…. (*iatrikén*.), ou seja, *medicina*.
479. Τοῦ διψῶντος ἄρα ἡ ψυχή, καθ᾽ ὅσον διψῇ, οὐκ ἄλλο τι βούλεται ἢ πιεῖν, καὶ τούτου ὀρέγεται καὶ ἐπὶ τοῦτο, ὁρμᾷ. (*Toŷ dipsôntos ára he psykhé, kath᾽ hóson dipsêi, oyk állo ti boýletai è pieîn, kaì toýtoy orégetai kaì epì toŷto hormâi*.).
480. …ὥσπερ θηρίον… (*hósper theríon*).
481. Ὥσπερ γε, οἶμαι, τοῦ τοξότου οὐ καλῶς ἔχει λέγειν, ὅτι αὐτου ἅμα αἱ χεῖρες τὸ τόξον ἀπωθοῦνταί τε καὶ προσέλκονται, ἀλλ᾽ ὅτι ἄλλη μὲν ἡ ἀπωθοῦσα χείρ, ἑτέρα δὲ ἡ προσαγομένη. (*Hósper ge, oîmai, toŷ toxótoy oy kalôs ékhei légein, hóti aytoy háma hai kheŷres tò tóxon apothoŷntaí te kaì prosélkontai, all᾽ hóti álle mèn he apothoŷsa kheír, hetéra dè he prosagoméne*.). Na verdade, o que é afastado e aproximado do arqueiro não é o arco como um todo, mas sim suas partes: enquanto o arco propriamente dito é afastado por uma das mãos, sua corda é aproximada pela outra.
482. …παθημάτων τε καὶ νοσημάτων… (*pathemáton te kaì nosemáton*).
483. É o verbo λογίζομαι (*logízomai*), que neste contexto, a rigor, não tem o sentido matemático mais estrito de calcular ou computar, mas de raciocinar ou ponderar.
484. …λογιστικὸν… (*logistikòn*).
485. …ἑρᾷ… (*erâi*).
486. …ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον…. (*alógistón te kaì epithymetikón, pleróseón tinon kaì hedonôn hetaîron*.).
487. …εἴδη… (*eíde*), mas leia-se *elementos*.
488. …τοῦ θυμοῦ… (*toŷ thymoŷ*).
489. …νεκροὺς παρὰ τῷ δημίῳ κειμένους, … (*nekroỳs parà tôi demíoi keiménoys*,).

490. …ὦ κακοδαίμονες, ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος…. (*ô kakodaímones, emplésthete toŷ kaloŷ theámatos*.).
491. …ὀργὴν… (*orgèn*), mas Platão alude, para sermos rigorosos, à animosidade (θυμός [*thymós*]), *cf.* 439e, embora pareça empregar os dois termos intercambiavelmente ou utilizar θυμός no seu sentido amplo (animosidade) e ὀργή no seu sentido restrito (ira, cólera).
492. …στασιαζόντοιν… (*stasiazóntoin*): em dissensão, em conflito; στάσις (*stásis*) também tem o sentido político de revolução armada ou guerra civil.
493. …ὥσπερ κύων ὑπὸ νομέως… (*hósper kýon hypò noméos*).
494. Os *ganhadores de dinheiro* é a qualificação genérica e depreciativa dos assalariados, artesãos e comerciantes ou negociantes em geral; quanto aos auxiliares, são os soldados; os conselheiros incluem os membros do sistema judiciário e, certamente, os guardiões ou governantes.
495. *Odisseia*, XX, 17. A alusão é a 390d.
496. Ou seja, o número de *classes* existentes no Estado (três) e suas qualidades correspondem aos *elementos* da alma do indivíduo (três) e suas qualidades. Na sua analogia Platão fará os *ganhadores de dinheiro* corresponder ao elemento apetitivo da alma, os soldados ao elemento de animosidade e os conselheiros e guardiões ou governantes ao elemento racional. O elemento racional, *auxiliado* pelo elemento de animosidade, seu aliado e subordinado, *governará* o elemento apetitivo.
497. …τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, ὃ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον·… (*toŷ epithymetikoŷ, hò dè pleîston tês psykhês en hekástoi estì kaì khremáton phýsei aplestótaton·*).
498. Τί οὖν; εἶπον ἐγώ· μή πῃ ἡμῖν ἀπαμβλύνεται ἄλλο τι δικαιοσύνη δοκεῖν εἶναι ἢ ὅπερ ἐν τῇ πόλει ἐφάνη; (*Tí oŷn; eîpon egó· mé pei hemîn apamblýnetai állo ti dikaiosýne dokeîn eînai è hóper en têi pólei epháne*;). Este trecho é formalmente bastante delicado e merece aqui uma tradução alternativa menos compacta do que a oferecida: “Bem,” eu disse, “tornou-se a justiça para nós de algum modo menos afiada*, de maneira a parecer diferente exatamente daquilo que se mostrou no Estado?”.
499. …ἄνδρας… (*ándras*).
500. …εἴδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης, … (*eídolón ti tês dikaiosýnes*,).
501. …νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, … (*neátes te kaì hypátes kaì méses*,): ou mais precisamente, *a mais aguda, a mais grave e a mediana*.
502. …τοῦ ἀρχικοῦ γένους… (*toŷ arkhikoŷ génoys*). Sempre em função de sua fundamental analogia entre os elementos da alma e as classes do Estado, Platão entrelaça e intercambia os conceitos de elemento ou parte e classe ou corporação [γένος (*génos*)].
503. …τοιαῦτ᾽ ἄττα, οἶμαι, φήσομεν καὶ τὴν τούτων ταραχὴν καὶ πλάνην εἶναι τήν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν καὶ δειλίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ ξυλλήβδην πᾶσαν κακίαν…. (*toiaýt᾽ átta, oîmai, phésomen kaì tèn toýton tarakhèn kaì plánen eînai tén te adikían kaì akolasían kaì deilían kaì amathían kaì xyllébden pâsan kakían*.).
504. Ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑγίειαν ποιεῖν τὰ ἐν τῷ σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ᾽ ἀλλήλων, τὸ δὲ νόσον παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ᾽ ἄλλου. (*Ésti dè tò mèn hygíeian poieîn tà en tôi sómati katà phýsin kathistánai krateîn te kaì krateîsthai hyp᾽ allélon, tò dè nóson pará phýsin árkhein te kaì árkhesthai állo hyp᾽ álloy*.).
505. Οὐκοῦν αὖ, ἔφην, τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ᾽ ἀλλήλων, τὸ δὲ ἀδικίαν παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ᾽ ἄλλου; (*Oykoŷn aŷ, éphen, tò dikaiosýnen empoieîn tà en têi psykhêi katà phýsin kathistánai krateîn te kaì krateîsthai hyp᾽ allélon, tò dè adikían parà phýsin árkhein te kaì árkhesthai állo hyp᾽álloy*;).
506. Ou seja, a alma (ἡ ψυχή [*he psykhé*]).
507. Πέντε μέν, ἦν δ᾽ ἐγώ, πολιτειῶν, πέντε δὲ ψυχῆς. (*Pénte mén, ên d᾽ egó, politeiôn, pénte dè psykhês*.).
508. …βασιλεία… (*basileía*), o mesmo que μοναρχία (*monarkhía*), literalmente *o governo de um*.

509. Platão acabará por optar por um misto de monarquia e governo aristocrático, especialmente no âmbito do Estado ideal comunista, a ser governado por *reis-filósofos*. Rigorosamente, há muito mais de aristocrático do que de monárquico em sua concepção, como o leitor verá na sequência. Em *As Leis*, seu último diálogo, ele mostra sua predileção pela aristocracia e critica a monarquia despótica, a oligarquia e a democracia (*As Leis*, Livro VIII, 832c-d; ver também Aristóteles, *Ética a Nicômaco* e *Política*, obras publicadas em *Clássicos Edipro*).
510. Platão retomará este assunto no Livro VIII, 544c.
511. Ἀπορραθυμεῖν ἡμῖν δοκεῖς, ἔφη, … (*Aporraithymeîn hemîn dokeîs, éphe*,).
512. …τὸ ὀρθῶς τοῦτο, … (*tò orthôs toŷto*,).
513. …ἑσμὸν λόγων… (*hesmòn lógon*).
514. …χρυσοχοήσοντας οἴει τούσδε νῦν ἐνθάδε ἀφῖχθαι, αλλ᾽ οὐ λόγων ἀκουσομένους; … (*khrysokhoésontas oíei toýsde nŷn entháde aphîkhthai, all᾽ oy lógon akoysoménoys*;). Ou, na vizinhança da literalidade: …achas que viemos aqui então para fundir ouro, mas não para ouvir raciocínios?.
515. Quer dizer, uma quimera, um sonho, uma utopia, um projeto irrealizável.
516. …παραμυθία… (*paramythía*).
517. Equivalente a Nêmesis, a deusa que castiga o orgulho e a felicidade imerecida. Προσκυνέω δὲ Ἀδράστειαν (*proskynéo dè Adrásteian*), prosternar-se ante Adrasteia significava conjurar o zelo dos deuses por meio de um ato de humildade.
518. …ὥσπερ φόνου… (*hósper phónoy*).
519. …ἀνδρεῖον δρᾶμα… (*andreîon drâma*). O sentido restrito de δρᾶμα (função) parece ser o contemplado aqui; de qualquer modo uma sutil analogia com o teatro é sugerida.
520. …ὡς ἀγέλης φύλακας… (*hos agéles phýlakas*).
521. …τὰς θηλείας… (*tàs theleías*).
522. Κοινῇ, ἔφη, πάντα· πλὴν ὡς ἀσθενεστέραις χρώμεθα, τοῖς δὲ ὡς ἰσχυροτέροις. (*Koinêi, éphe, pánta· plèn hos asthenestérais khrómetha, toîs dè hos iskhyrotérois*.). Esta interlocução de Gláucon é extremamente importante, pois nela Platão, na sua concepção de um Estado ideal comunista, começa por repudiar frontalmente as instituições reais e vigentes precisamente na Atenas do seu tempo, marcantemente patriarcal e fortemente segregacionista em relação às mulheres.
523. …παρὰ τὸ ἔθος… (*parà tò éthos*). O ἔθος (*éthos*) vigente em Atenas e na Grécia antiga em geral estabelecia diferenças marcantes na educação masculina e feminina. Se educar as mulheres extensivamente na música já não fazia parte do costume, imagine educá-las na arte bélica. Uma educação igual e comum a ambos os sexos era o que havia de mais distante do costume grego.
524. …ἐν ταῖς παλαίστραις… (*en taîs palaístrais*).
525. Segundo os antigos costumes gregos vigorantes principalmente na época de Platão, a nudez do homem jovem não era de modo algum vergonhosa, muito pelo contrário; a nudez feminina, entretanto, era proibitiva e raramente exposta. A nudez de pessoas velhas era tida como deplorável, especialmente de mulheres velhas. É preciso, contudo, compreender que isso no pensamento platônico tem não só conotação ética, como também *estética*.
526. Platão alude à espirituosidade (εὐτραπελία [*eytrapelía*]).
527. …φύσις ἡ ἀνθρωπίνη ἡ θήλεια… (*phýsis he anthropíne he théleia*).
528. Ἔστιν οὖν ὅπως οὐ πάμπολυ διαφέρει γυνὴ ἀνδρὸς τὴν φύσιν; (*Éstin oŷn hópos oy pámpoly diaphérei gynè andròs tèn phýsin*;). Ou, mais próximo do literal: Pode-se negar, então, que há uma enorme diferença por natureza entre uma mulher e um homem?.
529. …ἀλλὰ δὴ ὧδ᾽ ἔχει· ἄν τέ τις εἰς κολυμβήθραν μικρὰν ἐμπέσῃ ἄν τε εἰς τὸ μέγιστον πέλαγος μέσον, ὅμως γε νεῖ οὐδὲν ἧττον…. (*allà dè hôd ékhei· án té tis eis kolymbéthran mikràn empései án te eis tò mégiston pélagos méson, hómos ge neî oydèn hêttov*.).
530. …ἐκ τοῦ λόγου, … (*ek toŷ lógoy*,), mas a inserção de πέλαγος (*pélagos*), mar, é simplesmente imposta pelo contexto.

531. …δελφῖνά… (*delphînâ*).
532. Platão evoca a história na qual Árion é salvo por um golfinho, segundo Heródoto.
533. …τὴν ἔξοδον…. (*tèn éxodon*.), literalmente *a saída*.
534. …ἀντιλογικῆς τέχνης… (*antilogikês tékhnes*), expressão com a qual Platão alude a *erística* [de ἔρις (*éris*) – luta, conflito, controvérsia, discórdia], uma arte da palavra falada que Isócrates identifica com a dialética, mas que Platão distingue dessa e a qual Aristóteles também distingue da retórica no *Órganon*, obra publicada em *Clássicos Edipro*. Ver o diálogo *Eutidemo*.
535. …ἀνδρείως τε καὶ ἐριστικῶς… (*andreíos te kaì eristikôs*).
536. …ἀλλοιώσεῶς… (*alloióseôs*), propriamente alteração ou mudança, mas a ideia aqui é claramente de diversidade, diferença.
537. …οἷον ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν ὄντας τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχειν ἐλέγομεν·… (*hoîon iatrikòn mèn kaì iatrikèn tèn psykhèn óntas tèn aytèn phýsin ékhein elégomen·*).Periodo desafiador que divide os tradutores. Tudo que fizemos foi oferecer mais uma alternativa.
538. …τῷ τὸ μὲν θῆλυ τίκτειν, τὸ δὲ ἄρρεν ὀχεύειν, … (*tôi tò mèn thély tíktein, tò dè árren okheýein,*). Platão e mesmo Aristóteles (que estudou e pesquisou nos campos da botânica e da biologia) desconheciam o processo genético no qual o óvulo feminino é fecundado pelo espermatozoide masculino e, portanto, acreditavam que o organismo da mulher não participava do processo de geração.
539. …καὶ τῷ μὲν τὰ τοῦ σώματος ἱκανῶς ὑπηρετοῖ τῇ διανοίᾳ, τῷ δὲ ἐναντιοῖτο; … (*kaì tôi mèn tà toŷ sómatos hikanôs hyperetoî têi dianoíai, tôi dè enantioîto*;).
540. …καταγελαστότατόν… (*katagelastótatón*).
541. …τὸ δὲ ὅλον ἔχει ὡς σὺ λέγεις…. (*tò dè hólon ékhei hos sỳ légeis*.).
542. …καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνὴ ἐπιτηδευμάτων κατά φύσιν, πάντων δὲ ἀνήρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ανδρός…. (*kaì pánton mèn metékhei gynè epitedeymáton katà phýsin, pánton dè anér, epì pâsi dè asthenésteron gynè andrós*.).
543. …ἡ ἐπίσκεψις… (*he epískepsis*).
544. …δυνατά… (*dynatá*), possíveis [de serem executadas].
545. Γελοῖον, ἔφη, ἐρωτᾷς. (*Geloîon, éphe, erotâis*.).
546. Ἀποδυτέον δὴ ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξίν, ἐπείπερ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων
αμφιέσονται, … (*Apodytéon dè taîs tôn phylákon gynaixín, epeíper aretèn antì himatíon amphiesontai*,).
547. …ἀτελῆ τοῦ γελοίου δρέπων καρπόν, … (*atelê toŷ geloíoy drépon karpón*,). Alteração de Platão de uma frase de Píndaro: …ἀτελῆ σοφίας καρπὸν δρέπειν… (*atelê sophías karpòn drépein*) – … colhendo o fruto verde da sabedoria… .
548. …ὅταν μόνοι πορεύωνται…. (*hótan mónoi poreýontai*.).
549. …ἀργὸν καὶ ἄλλως ψυχὴν ἔτι ἀργοτέραν ποιοῦντες…. (*argòn kaì állos psykhèn éti argotéran poioŷntes*.).
550. Οὐ γεωμετρικαῖς γε, ἦ δ᾽ ὅς, ἀλλ᾽ ἐρωτικαῖς ανάγκαις, … (*Oy geometrikaîs ge, ê d᾽hós, all᾽ erotikaîs anágkais*,).
551. …γάμους… (*gámoys*).
552. …τόδε μοι λέγε, ὦ Γλαύκων· ὁρῶ γάρ σου ἐν τῇ οἰκίᾳ καὶ κύνας θηρευτικοὺς καὶ τῶν γενναίων ὀρνίθων μάλα συχνούς·… (*tóde moi lége, ô Glaŷkon· horô gár soy en têi oikíai kaì kýnas thereytikoỳs kaì tôn gennaíon orníthon mála sykhnoýs·*). Platão não é específico dizendo simplesmente γενναίων ὀρνίθων (*gennaíon orníthon*), mas sua referência é presumivelmente a certas aves de rapina, como o falcão (preferivelmente o macho), utilizadas na caça.
553. …ὦ πρὸς Διός, … (*ô pròs Diós*,). Esta expressão parece deslocada aqui, soando irreverente e nada condizente com o usual discurso de Sócrates, a não ser que ele, muito paradoxalmente, a use com suma sutileza precisamente para marcar *sacralidade* do tópico uniões conjugais. Conjecturas à parte, há tradutores que simplesmente ignoram essa expressão na sua tradução.
554. …ἐξ ἀκμαζόντων… (*ex akmazónton*).

555. …φαρμάκοις πολλοῖς… (*pharmákois polloîs*): no mesmo sentido metafórico empregado anteriormente em 389b, Livro III.
556. …ἀνδρειοτέρου… (*andreiotéroy*).
557. Δεῖ μέν, εἶπον, ἐκ τῶν ὡμολογημένων τοὺς ἀρίστους ταῖς ἀρίσταυς συγγίγνεσθαι ὡς πλειστάκις, τοὺς δὲ φαυλοτάτους ταῖς φαυλοτάταις τοὐναντίον, … (*Deî mén, eîpon, ek tôn homologeménon toỳs arístoys taîs arístais syggígnesthaihos pleistákis, toỳs dè phaylotátoys taîs phaylotátais toynantíon*,).
558. …τὸ ποίμνιον… (*tò poímnion*).
559. Ou seja, Platão preconiza uma seleção física, tal como dos animais de raça citados. Não há como preservar a perpetuação e proliferação dos mal dotados e mal aquinhoados pela natureza. Mas como é uma medida extrema, radical e cruel, essa prática deve ser mantida como segredo de Estado, visto que se divulgada levaria os não contemplados e condenados à rebelião, com o consequente abalo da ordem estabelecida. Nesse sentido, no Estado ideal não há lugar algum para a condescendência e a compaixão com os *naturalmente* falhos. O Estado não corrige e remedia as deficiências da natureza – simplesmente as aceita.
560. …τάς τε νύμφας καὶ τοὺς νυμφίους, … (*tás te nýmphas kaì toỳs nymphíoys*,).
561. …τῶν ἀνδρῶν, … (*tôn andrôn*,).
562. …Κλῆροι… (*Klêroi*).
563. …κομψοί, … (*kompsoí*,).
564. …τύχην, … (*týkhen*,).
565. …ἀρχαὶ… (*arkhaì*).
566. …ἐν ἀπορρήτῳ τε καὶ ἀδήλῳ κατακρύψουσιν ὡς πρέπει…. (*en aporrétoi te kaì adéloi katakrýpsoysin hos prépei*.). Este trecho é flagrantemente obscuro, insinuando uma possível reserva de Platão ou uma daquelas inserções dúbias tão comuns nos textos de Aristóteles. Alguns estudiosos veem nesse …ἀδήλῳ κατακρύψουσιν… (*adéloi katakrýpsoysin*) um eufemismo para abandono das crianças defeituosas num lugar retirado e desconhecido. Que essas crianças não estavam fadadas a sobreviver é apenas coerente dentro dessa doutrina de Platão.
567. Segundo a analogia com os animais.
568. Οὐδαμῶς, ἦ δ᾽ἐγώ, … (*Oydamôs, ê d᾽egó*,). Como Platão invalidou o parentesco natural por sangue relegando-o ao desconhecimento, terá de estabelecer – de forma a possibilitar a legislação – um parentesco convencional e formal, com o que o próprio incesto adquirirá também um caráter artificial e formal.
569. …Πυθία… (*Pythía*): a sacerdotisa de Apolo no oráculo de Delfos.
570. …σοι τῆς πόλεως·… (*soi tês póleos·*).
571. …μακρῷ… (*makrôi*).
572. …Ἔχομεν οὖν τι μεῖζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο, ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾷ καὶ ποιῇ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς; ἢ μεῖζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν ξυνδῇ τε καὶ ποιῇ μίαν; … (*Ékhomen oŷn ti meîzon kakòn pólei è ekeîno, hò àn aytèn diaspâi kaì poiêi pollàs antì miâs; è meîzon agathòn toŷ hò àn xyndêi te kaì poiêi mían*;): indagação de teor doutrinário particularmente importante na perspectiva de um Estado comunista.
573. …τό τε ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμόν, … (*tó te emòn kaì tò oyk emón*,).
574. …ἀλλοτρίου… (*allotríoy*).
575. …ἑνὸς ἀνθρώπου… (*henòs anthrópoy*).
576. …τήν γε εὔνομον… (*tén ge eýnomon*), ou intercambiavelmente: …caso seja bem governado…. .
577. …δῆμος, … (*dêmos*,), povo.
578. Primordialmente na casa/família (οἰκία [*oikía*]), o δεσπότης (*despótes*) é o pai de família, o chefe absoluto na administração doméstica (οἰκονομία – *oikonomía*) sobre esposa, filhos e parentes; é, ao mesmo tempo, proprietário absoluto de escravos, animais, terras e implementos agrícolas. O conceito de *senhor absoluto* persiste no âmbito maior e inclusivo do Estado (πόλις [*pólis*]). A tradução por *déspota* não é apropriada porque encerra uma forte conotação pejorativa, que

aproxima o conceito daquele de *tirano* (usualmente um usurpador do poder político legítimo de um rei). Ora, um governo cujo poder é absolutamente centralizado no soberano pode ser tanto uma realeza como uma tirania.

579. …ἄρχοντας…. (*árkhontas*.).
580. Σωτῆράς τε καὶ ἐπικούρους, (*Sotêrás te kaì epikoýroys*,).
581. Μισθοδότας τε καὶ τροφέας. (*Misthodótas te kaì trophéas*.).
582. Como o leitor pode perceber, as respostas de Platão dadas por Gláucon indicam *qualificações* e não apenas nomes, apesar de o filósofo utilizar inicialmente o verbo προσερῶ (*proserô*), que significa principalmente *dirigir-se pela palavra a* ou *chamar mediante um nome*. No último caso, δούλους (*doýloys* – escravos), é presumível que Platão tenha em mente as monarquias despóticas ou tiranias.
583. Ξυνάρχοντας, (*Xynárkhontas*,).
584. Ξυμφύλακας, (*Xymphýlakas*.).
585. …ξυναρχόντων… (*xynarkhónton*).
586. …ξυμφωνήσουσιν… (*xymphonésoysin*).
587. …τὸ ὅτι τὸ ἐμὸν εὖ πράττει ἢ ὅτι τὸ ἐμόν κακῶς…. (*tò hóti tò emòn eŷ práttei è hóti tò emòn kakôs*.). Muito próximo ao literal seria: …o meu está indo bem ou o meu está indo mal…. . Platão acena para um forte senso de vida comunitária dos próprios indivíduos.
588. …ἐμὸν… (*emòn*).
589. …δίκαι τε καὶ ἐγκλήματα… (*díkai te kaì egklémata*).
590. …καλὸν καὶ δίκαιόν… (*kalòn kaì díkaión*).
591. …Πρεσβυτέρῳ μὴν νεωτέρων πάντων ἄρχειν τε καὶ κολάζειν προστετάξεται… (*Presbytéroi mèn neotéron pánton árkhein te kaì kolázein prostetáxetai*.).
592. …δέος τε καὶ αἰδώς, … (*déos te kaì aidós*,).
593. …πάσχοντι… (*páskhonti*), ou seja, aquele que sofre a agressão física.
594. …εἰρήνην… (*eirénen*).
595. …κολακείας τε πλουσίων πένητες… (*kolakeías te ploysíon pénetes*…). { } Provável interpolação visando o completamento das ideias implícitas no contexto.
596. …Δῆλα γὰρ, ἔφη, καὶ τυφλῷ…. (*Dêla gàr, éphe, kaì typhlôi*.).
597. …ὀλυμπιονῖκαι… (*olympionîkai*).
598. Adimanto precisamente no início do Livro IV.
599. …ἡμῖν ὁ τῶν ***ἐπικούρων*** βίος, … (*hemîn ho tôn* epikoýron *bíos*,). Entenda-se que Platão também tem em mente aqui a vida dos governantes.
600. …ἀλλ᾽ ἀνόητός τε καὶ μειρακιώδης δόξα… (*all᾽ anóetós te kaì meirakiódes dóxa*).
601. …πλέον εἶναι ἥμισυ παντός…. (*pléon eînai pós hémisy pantós*.). Em *Os Trabalhos e os Dias*, 40.
602. …καὶ ξυνθηρεύειν ὥσπερ κύνας… (*kaì xynthereýein hósper kýnas*).
603. …ἡγεμόνας τε καὶ παιδαγωγοὺς… (*hegemónas te kaì paidagogoỳs*).
604. …Ἀλλὰ γάρ, φήσομεν, καὶ παρὰ δόξαν πολλὰ πολλοῖς δὴ ἐγένετο…. (*Allà gár, phésomen, kaì parà dóxan pollà polloîs dè egéneto*.).
605. …ὅπλα… (*hópla*), embora Platão pareça se referir não a armas em geral, mas às armas específicas pesadas (quer ofensivas, quer defensivas), como a lança e o escudo, do soldado de infantaria, que é o sentido restrito de ὅπλον (*hóplon*).
606. …νώτοισιν…, (*nótoisin*). *Ilíada*, VII, 321-322.
607. …ἕδραις τε καὶ κρέασιν ἰδὲ πλείοις δεπάεσσιν, … (*hédrais te kaì kréasin idè pleíois depáessin*,). *Ilíada*, VIII, 162.
608. …χρυσοῦ γένους… (*khrysoû génoys*). Conforme a fábula na qual o deus teria acrescentado ouro ou outros metais na composição humana (Livro III, 415a).
609. …οἱ μὲν δαίμονες ἁγνοὶ ἐπιχθονιοι τελέθουσιν, ἐσθλοὶ, ἀλεξίκακοι, φύλακες μερόπων ἀνθρώπων; … (*hoi mèn daímones hagnoì epikhthonioi teléthoysin, esthloì, alexíkakoi, phýlakes merópon anthrópon*;). *Os Trabalhos e os Dias*, 121 e segs.

610. …Διαπυθόμενοι ἄρα τοῦ θεοῦ, … (*Diapythómenoi ára toŷ theoŷ*,), ou seja, Apolo.
611. Καὶ τον λοιπὸν δὴ χρόνον… (*Kaì tòn loipòn dè khrónon*), ou próximo ao literal: E no tempo que resta… .
612. A Grécia antiga sempre foi constituída por Estados *desunidos* regularmente em guerra entre si, como a famosa e terrível guerra do Peloponeso, entre Atenas e Esparta, que durou mais de vinte anos e na qual em certos períodos foram cometidos atos de crueldade de gregos contra gregos. Esses Estados apenas se uniram eventualmente em caráter transitório nas chamadas confederações (*anfictionias*) para se defender de um inimigo comum extremamente ameaçador e poderoso – os persas. Embora jamais tenha sido um explícito defensor da unificação permanente dos Estados gregos, Platão deplora as mútuas agressões e especialmente as atrocidades perpetradas entre gregos.
613. …Ανελεύθερον… (*Aneleýtheron*), mais precisamente *indigno de um homem livre*.
614. …γυναικείας τε καὶ σμικρᾶς διανοίας… (*gynaikeías te kaì smikrâs dianoías*): apesar de valorizar a mulher na concepção de seu Estado, Platão ainda se expressa em termos de misoginia.
615. Ou seja, a alma (ψυχή [*psykhé*]) (o ser verdadeiro e imortal) já desceu ao Hades, deixando apenas o seu veículo no campo de batalha. Platão critica não somente toda a poesia épica de Homero, que descreve a disputa renhida pelos cadáveres dos heróis inimigos mortos em batalha (cenas regulares na *Ilíada*), como também a própria realidade histórica das campanhas marciais gregas que convivem (por *direito* de guerra sobre os vencidos) com o saque voraz e a transformação dos prisioneiros em escravos. Platão não parece tendente a poupar os bárbaros do saque e da escravização dos prisioneiros de guerra. Devemos indicar que, segundo a mitografia, os gregos realizaram uma *barbárie* após a tomada de Troia, incendiando, saqueando, estuprando, escravizando e matando, inclusive velhos e crianças (como o próprio Príamo, monarca de Troia, e seu neto, Astianax, filho de Heitor).
616. …τῆς πρὸς τοὺς ἄλλους ῞Ελληνας εὐνοίας·… (*tês pròs toỳs álloys Héllenas eynoías·*), mais próximo à literalidade: …com a benevolência no que toca aos demais gregos, … .
617. …ὁ θεὸς… (*ho theòs*): presume-se que seja Apolo.
618. …πόλεμός τε καὶ στάσις, … (*pólemós te kaì stásis*,), ou seja, a guerra usual entre diferentes países e a guerra intestina ou revolução movida por facções rivais, geralmente o partido ou partidos de oposição ao governo estabelecido no poder e o partido ou partidos que está(ão) no poder, ou que dá(dão) apoio e sustentação ao governo que detém o poder político. Mas Platão não se deterá ideologicamente na relação conflituosa indiscriminada entre países, mas apenas naquela dual entre a totalidade dos Estados helênicos e os povos bárbaros, bem como considerará guerras intestinas as travadas entre os Estados gregos e não entre as facções antagônicas eventualmente existentes dentro de um único Estado grego.
619. …λέγω δὲ τὰ δύο τὸ μὲν οἰκεῖον καὶ ξυγγενές, τὸ δὲ ἀλλότριον καὶ ὀθνεῖον…. (*légo dè tà dýo tò mèn oikeîon kaì xyggenés, tò dè allótrion kaì othneîon*.).
620. …ὡς αλιτηριώδης… (*hos aliteriódes*).
621. …φιλοπόλιδες… (*philopólides*), ou …ama o Estado… .
622. …φιλέλληνες… (*philéllenes*).
623. …σωφρονισταὶ… (*sophronistaì*).
624. …πολιτεία… (*politeía*).
625. …ἄμαχοι… (*ámakhoi*).
626. …Ἐξαίφνης γε σύ, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὥσπερ καταδρομὴν ἐποιήσω ἐπὶ τὸν λόγον μου, καὶ οὐ συγγιγνώσκεις στραγγευομενῳ…. (*Exaíphnes ge sý, ên d᾽egó, hósper katadromèn epoiéso epì tòn lógon moy, kaì oy syggignóskeis straggeyomenoi*.). Bela amostra tanto da arte literária de Platão quanto da postura metodológica de Sócrates, naquela simbiose perfeita da dialética com a maiêutica.
627. …τὸ μέγιστον καὶ χαλεπώτατον… (*tò mégiston kaì khalepótaton*).
628. …παράδοξον… (*parádoxon*), precisamente o ponto de vista extraordinário, que contraria e vai

além das opiniões ordinárias e aceitas.

629. …Παραδείγματος… (*paradeígmatos*).

630. …ἄνδρα τὸν τελέως δίκαιον… (*ándra tòn teléos díkaion*).

631. …ζωγράφον… (*zográphon*).

632. …Ἆρ᾽ οἷόν τέ τι πραχθῆναι ὡς λέγεται, ἢ φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἧττον ἀληθείας εφάπτεσθαι, κἂν εἰ μή τῳ δοκεῖ; … (*Âr᾽ hoíon té ti prakhthênai hos légetai, è phýsin ékhei prâxin léxeos hêtton aletheías epháptesthai, kàn ei mé toi dokeî*;). Na fronteira crucial entre teoria e prática, Platão sabiamente insinua as limitações inerentes à própria teoria na prova de fogo de sua exequibilidade. Se não o fizesse, correria o sério risco de facilmente incorrer na utopia. O parágrafo seguinte é ainda mais expressivo nesse sentido.

633. …παντάπασι… (*pantápasi*).

634. …οὐ μέντοι σμικροῦ γε οὐδὲ ῥᾳδίου, δυνατοῦ δέ·… (*oy méntoi smikroû ge oydè rhaidíoy, dynatoû dé·*).

635. …ἀποκλεισθῶσιν, … (*apokleisthôsin*,), ou *excluídas* ou ainda *repelidas*.

636. Este é, acreditamos, o trecho mais importante de todo o diálogo; sintetiza de forma absolutamente admirável e expressiva a condição *sine qua non* da exequibilidade do Estado ideal de Platão, como que decretando a possibilidade ou impossibilidade da governabilidade sadia e funcional das sociedades humanas, com a preservação e prosperidade do Estado, assegurando o bem-estar de todos os indivíduos que o compõem como cidadãos e habitantes. Declaração fundamental de princípio, é provavelmente a sentença doutrinária mais célebre de Platão e uma das passagens mais significativas de toda a história da filosofia ocidental. Foi citada e repetida por centenas de autores e pensadores ilustres ao longo de muitos séculos, de Políbio e Boécio a Francis Bacon, Thomas More, Thomas Hobbes e Bernard Shaw. Alguns grandes estadistas teriam se aproximado, ou ao menos se candidatado a serem os filósofos-reis (φιλόσοφοι βασιλεῖς – *philósophoi basileîs*) ou reis-filósofos de Platão (Marco Aurélio, Arcádio e Constantino, Frederico, o Grande e Jaime I, entre outros), mas desastrosamente para a humanidade tal figura paradigmática permanece inatingível, ao menos se excetuarmos raríssimos estadistas, como o inesquecível *Mahatma* Gandhi, que talvez tenha até ido além do modelo platônico do líder político. Mas nesse caso esbarraríamos num outro problema crucial: a sustentação e preservação do rei-filósofo ou do rei-místico no poder. Na história política da humanidade, mais do que uma tendência, há quase um padrão no sentido de tirá-los de cena, ou seja, assassiná-los, *política* ou literalmente.

637. …τοῖς ἀπιστοῦσιν… (*toîs apistoŷsin*).

638. …τολμῶμεν φάναι δεῖν ἄρχειν, … (*tolmômen phánai deîn árkhein*,).

639. No Livro IV, 438a-b, quando Platão trata dos apetites e particularmente dos desejos de comer e de beber.

640. …φιλόπαιδα… (*philópaida*). Muitos homens jovens e ricos do círculo socrático (inclusive Gláucon) eram homossexuais, mais exatamente *pederastas* no sentido estrito desta palavra, sem qualquer conotação moral negativa. Por mais que isso ainda choque os valores morais modernos e contemporâneos, é indispensável entender que o mesmo não acontecia sob a moral vigente na Atenas do século IV a.C., em que viveram Sócrates e Platão, no seio de uma cultura que exaltava a beleza do corpo humano – mais do *masculino* do que do feminino, além de ser a sociedade ateniense antiga rigorosamente patriarcal. O leitor deve atentar para dois aspectos relevantíssimos dessa passagem e sua imediata sequência: a ironia socrática está intensamente presente, porém Sócrates não é, em absoluto, *cínico* com Gláucon; segundo, como o leitor perceberá, Gláucon assume serenamente o fato de Sócrates o usar como exemplo. Isso, é claro, não significa que Platão deseje incorporar esses hábitos sexuais à vida sexual dos cidadãos do Estado ideal: ele os reprova. Em *As Leis*, inclusive, ao tratar das relações sexuais ele condenará terminantemente o homossexualismo e todas as práticas sexuais ditas *contra a natureza* (Livro VIII, 835d-841e).

641. …βασιλικόν… (*basilikón*).

642. …μέλανας δὲ ἀνδρικοὺς ἰδεῖν, λευκοὺς δὲ θεῶν παῖδας εἶναι·… (*mélanas dè andrikoỳs ideîn, leykoỳs dè theôn paîdas eînai·*).
643. …μελιχλώρους… (*melikhlóroys*).
644. …φιλοίνους… (*philoínoys*).
645. …φιλοτίμους… (*philotímoys*).
646. …τριττυαρχοῦσι, … (*trittyarkhoŷsi,*), particularmente em Atenas, ser o chefe de um terço da tribo (φυλή [*phylé*]), mas o sentido aqui é militar: ser comandante do contingente marcial de uma τριττύς (*trittýs*), ou seja, *o terço de uma tribo*, posição militar inferior a de um general (στρατηγός [*strategós*]).
647. …κἂν μὴ ὑπὸ μειζόνων καὶ σεμνοτέρων τιμᾶσθαι, ὑπὸ σμικροτέρων καὶ φαυλοτέρων τιμώμενοι ἀγαπῶσιν, ὡς ὅλως τιμῆς ἐπιθυμηταὶ ὄντες…. (*kàn mè hypò meizónon kaì semnotéron timâsthai, hypò smikrotéron kaì phaylotéron timómenoi agapôsin, hos hólos timês epithymetaì óntes*.). A tradução bem próxima ao literal (considerando os comparativos) seria: […] e se não conseguem ser honrados por pessoas mais importantes e mais ilustres, contentam-se em ser honrados pelas mais insignificantes e mais inferiores, pois desejam e requerem toda a honra […].
648. …φιλόσοφον… (*philósophon*).
649. …φιλομαθῆ… (*philomathê*).
650. …φιλόσιτον… (*philósiton*), isto é, um “bom garfo”.
651. …κακόσιτον… (*kakósiton*).
652. …φιλοθεάμονες… (*philotheámones*).
653. …φιλήκοοι… (*philékooi*).
654. …ἀτοπώτατοί… (*atopótatoî*): o nosso *bastante* é enfático; a tradução próxima ao literal seria *sumamente bizarros* ou, literalmente, *os mais bizarros* (superlativo).
655. Οὐδαμῶς, εἶπον, ἀλλ᾽ ὁμοίους μὲν φιλοσόφοις. (*Oydamôs, eîpon, all᾽ homoíoys mèn philosóphois*.).
656. …καλὸν… (*kalòn*), ou *nobre, honroso*, já que καλός (*kalós*) denota também a beleza moral.
657. …αἰσχρῷ, … (*aiskhrôi,*), ou vil, desonroso, visto que αἰσχρός (*aiskhrós*) denota também a disformidade moral.
658. …εἰδῶν… (*eidôn*). εἶδος (*eîdos*) é o aspecto, forma, aparência de algo, mas na sua teoria das *Formas* (presente no diálogo *Parmênides*), Platão identificará gnosiologicamente o conceito de Forma com o conceito *novo* de *Ideia*, palavra que, introduzida por Platão na filosofia, adquirirá uma enorme gama de sentidos ao longo de toda a história da filosofia ocidental, geralmente bastante distanciados do sentido original (congênere de Forma) do âmbito da gnosiologia platônica. Ver Parmênides, em *Diálogos IV*, obra publicada em *Clássicos Edipro*.
659. …πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον. (*pollà phaínesthai hékaston*). A força verbal do grego (verbo φαίνω [*phaíno*]) se impõe aqui, abrigando inclusive uma ambivalência harmoniosa que o português é incapaz de traduzir, pelo que fornecemos uma tradução alternativa: *cada uma* aparece *como múltipla*.
660. …φιλοθεάμονάς τε καὶ φιλοτέχνους καὶ πρακτικούς, … (*philotheámonás te kaì philotékhnoys kaì praktikoýs,*).
661. …αὐτὸ τὸ καλὸν… (*aytò tò kalòn*), ou seja, o *belo em si*, a Forma (*Ideia*) do belo.
662. …πράγματα… (*prágmata*).
663. …ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῇν; … (*ónar è hýpar dokeî soi zêin*;), ou traduzido concisa e quase literalmente: …achas que sua vida é um sonho ou uma vigília?… .
664. …γνώμην… (*gnómen*).
665. …δόξαν… (*dóxan*).
666. Πότερον ὂν ἢ οὐκ ὄν; (*Póteron òn è oyk ón*;). O verbo εἰμί (*eimí*) nesta construção nos remete a uma ambiguidade inescapável: o *é* pode significar *existe* ou *é* [*belo*] ou *é* [*verdadeiro*], o mesmo valendo para o negativo *não é*. Neste contexto as três opções são aplicáveis, embora possamos conferir um maior peso ao primeiro sentido (ontológico), de preferência a supor o uso do verbo

εἰμί como verbo auxiliar de ligação.

667. …Ὂν· πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθείη; … (*Ón· pôs gàr àn mè ón gé ti gnostheíe*;).
668. …εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, … (*eînaí te kaì mè eînai*.).
669. …γνῶσις… (*gnôsis*).
670. …ἀγνωσία… (*agnosía*).
671. …ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, … (*agnoías te kaì epistémes*,), mas Platão emprega esses termos apenas como sinônimos dos anteriores.
672. …δύναμιν… (*dýnamin*).
673. …τῶν ὄντων, … (*tôn ónton*,).
674. …ἀναμάρτητον… (*anamárteton*).
675. …μὴ ἀναμαρτήτῳ… (*mè anamartétoi*).
676. …γνωστόν τε καὶ δοξαστὸν… (*gnostón te kaì doxastòn*).
677. …μηδὲν… (*medèn*).
678. …σαφηνείᾳ… (*sapheneíai*).
679. …ἀσαφείᾳ… (*asapheíai*).
680. …Ἀλλ᾽ ἆρα, ἦν δ᾽ ἐγώ, γνώσεως μέν σοι φαίνεται δόξα σκοτωδέστερον, ἀγνοίας δὲ φανότερον; … (*All᾽ âra, ên d᾽egó, gnóseos mén soi phaínetai dóxa skotodésteron, agnoías dè phanóteron*;).
681. …ἰδέαν… (*idéan*), o mesmo que εἶδος (*eîdos*), ou seja, a Ideia; na teoria do conhecimento platônica, a forma ideal (una e perfeita) somente concebível pelo intelecto, da qual cada objeto material e sensível (em multiplicidade) é a reprodução imperfeita. Ver o *Parmênides* e a nota 658.
682. …καλῶν… (*kalôn*): ver nota 656.
683. …αἰσχρὸν… (*aiskhròn*): ver nota 657.
684. …καὶ τῷ τῶν παίδων αἰνίγματι τῷ περὶ τοῦ εὐνούχου τῆς βολῆς περὶ τῆς νυκτερίδος, … (*kaì tôi tôn paídon ainígmati tôi perì toŷ eynoýkhoy tês bolês perì tês nykterídos*,). Eis, aproximadamente o enigma: Um homem, mas não um homem, viu e não viu uma ave, mas não uma ave, em uma árvore que não era uma árvore, e arremessou-
-lhe uma pedra, mas não uma pedra. Resposta: um eunuco (é e não é homem) míope (viu e não viu) um morcego (é e não é ave) em um arbusto (é e não é uma árvore),
arremessou-lhe uma pedra-pomes (é e não é pedra) e errou o alvo.
685. …ἐπαμφοτερίζειν… (*epamphoterízein*): são ambíguos.
686. …οὐσίας τε καὶ τοῦ μὴ εἶναι; … (*oysías te kaì toŷ mè eînai*;).
687. …νόμιμα… (*nómima*).
688. …τοῦ τε μὴ ὄντος καὶ τοῦ ὄντος εἰλικρινῶς…. (*toŷ te mè óntos kaì toŷ óntos eilikrinôs*.).
689. …τὸ μεταξὺ πλανητὸν… (*tò metaxỳ planetòn*), ou seja, não é o fixo.
690. …φιλοδόξους… (*philodóxoys*).
691. …τὸ ὂν… (*tò òn*), literalmente *o ser*, o que *é*, o que existe. Para Platão, porém, o que é *real, existente* é a Ideia, a Forma perfeita, una e imutável, e não as múltiplas coisas imperfeitas e perecíveis, que não passam de cópias e reproduções, meros simulacros que carecem de realidade.
692. …ἀληθέστατον… (*alethéstaton*).
693. …ἐνθάδε… (*entháde*), literalmente: *aqui mesmo*. Platão insinua sua distinção fundamental entre este mundo, *o mundo sensível* (αἰσθητός τόπος [*aisthetós tópos*]), constituído por coisas múltiplas, mutáveis e perecíveis que não passam de cópias ou simulacros (εἴδωλα [*eídola*]), e o *mundo inteligível* (νοητός τόπος [*noetós tópos*]), onde estão as Formas (Ideias), unas, originais, reais, imutáveis e eternas. Ver o diálogo *Parmênides*.
694. …ἐν ἄλλῳ μηδενὶ μέρει ἀρετῆς… (*en álloi medenì mérei aretês*).
695. Τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων πέρι ὡμολογήσθω ἡμῖν, ὅτι μαθήματός γε ἀεὶ ἐρῶσιν, ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς…. (*Toŷto mèn dè tôn philosóphon phýseon péri homologéstho hemîn, hóti mathématós ge aeì*

erôsin, hò àn aytoîs deloî ekeínes tês oysías tês aeì oỳses kaì mè planoménes hypò genéseos kaì phthorâs.)….γενέσεως καὶ φθορᾶς… (*genéseos kaì phthorâs*), literalmente *geração e corrupção (decomposição)*. Nossa tradução pretendeu contemplar a conotação metafísica ou ontológica.

696. …πᾶσα ἀνάγκη… (*pâsa anágke*), total necessidade.
697. …σοφίᾳ… (*sophíai*).
698. …ἀληθείας… (*aletheías*).
699. …εἰ μὴ πεπλασμένως ἀλλ᾽ ἀληθῶς φιλόσοφός τις εἴη…. (*ei mè peplasménos all᾽ alethôs philósophós tis eíe*.). Uma tradução próxima do literal também seria cabível, mas não seria nem propriamente explícita nem categórica: …se for genuinamente filósofo e não artificiosamente… .
700. …οὐδαμῇ φιλοχρήματος·… (*oydamêi philokhrématos·*).
701. Μή σε λάθῃ μετέχουσα ἀνελευθερίας· ἐναντιώτατον γάρ που σμικρολογία ψυχῇ μελλούσῃ τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου. (*Mé se láthei metékhoysa aneleytherías· enantiótaton gár poy smikrología psykhêi melloýsei toŷ hóloy kaì pantós aeì eporéxesthai theíoy te kaì anthropínoy*.).
702. …δυσσύμβολος… (*dyssýmbolos*).
703. …δυσκοινώνητος… (*dyskoinónetos*).
704. …εὐμαθὴς ἢ δυσμαθής…. (*eymathès è dysmathés*.).
705. Ἐπιλήσμονα ἄρα ψυχὴν… (*Epilésmona ára psykhèn*).
706. …μνημονικὴν… (*mnemonikèn*).
707. …τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου… (*tèn toŷ óntos idéan hekástoy*): ver a nota 691.
708. …φίλος τε καὶ ξυγγενὴς ἀληθείας, … (*phílos te kaì xyggenès aletheías*,).
709. …Μῶμος, … (*Mômos*,) o deus que personifica a censura.
710. …ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι… (*erotân kaì apokrínesthai*).
711. …σφάλμα… (*sphálma*): literalmente queda, mas o sentido aqui é preferivelmente o figurado.
712. …ψήφοις… (*pséphois*), seixos utilizados como peças no jogo de damas.
713. …ἀλλοκότους… (*allokótoys*).
714. …παμπονήρους… (*pamponéroys*).
715. …ἐπιεικεστάτους… (*epieikestátoys*).
716. Πῶς οὖν, ἔφη, εὖ ἔχει λέγειν, ὅτι οὐ πρότερον κακῶν παύσονται αἱ πόλεις, πρὶν ἂν ἐν αυταῖς οἱ φιλόσοφοι ἄρξωσιν, οὓς ἀχρήστους ὁμολογοῦμεν αὐταῖς εἶναι; … (*Pôs oŷn, éphe, eŷ ékhei légein, hóti oy próteron kakôn paýsontai hai póleis, prìn àn en aytaîs hoi philósophoi árxosin, hoỳs akhréstoys homologoŷmen aytaîs eînai*;). A contestação de Adimanto é oportuna, pontual e contundente, ainda que formalmente integrada à dialética platônica e à maiêutica socrática.
717. …εἰκόνων… (*eikónon*): Adimanto é profundamente irônico.
718. …ὡς γλίσχρως εἰκάζω…. (*hos glískhros eikázo*.). A presença do advérbio γλίσχρως torna a tradução aqui dificílima, deixando os tradutores praticamente sem alternativas senão a paráfrase, com alto teor de interpretação. Como não raro acontece, Platão se serve da fraseologia prosaica, recorrendo, parece-nos, a uma figura de linguagem centrada na palavra γλίσχρως, aparentada estreitamente a γλοιός (*gloiós*), cola. Para nós, é de se supor, a tradução em linguagem vulgar poderia ser: "…que me grudo a imagens feito cola…". Mas, que se acresça, a construção da frase no português (um tanto estranho à compacidade e riqueza conceitual do grego), poderia ser, talvez, formalmente bastante distinta se concebermos haver Sócrates considerado ou ignorado a ironia de Adimanto, com o que uma outra tradução cabível poderia ser: …como sou precário com imagens…, contemplando neste caso a variação semântica do advérbio γλίσχρως, ou mesmo: … como sou carente de imagens… .
719. …τραγελάφους… (*trageláphoys*), alusão a animal fabuloso misto de τράγος (*trágos*), bode e ἔλαφος (*élaphos*), cervo, veado.
720. …περὶ τῆς κυβερνήσεως, … (*perì tês kybernéseos*,) ou, literal e tecnicamente: …quanto ao controle do timão, … .
721. …γενναῖον ναύκληρον… (*gennaîon naýkleron*). A ironia é evidente.

722. …ἐπιστάμενον τὰ κατὰ ναῦν, … (*epistámenon tà katà naŷn*,), literalmente: conhecedor de navios.
723. …μετεωροσκόπον… (*meteoroskópon*), literalmente observador de fenômenos celestes (astrônomo), mas o sentido neste contexto é pejorativo.
724. …οὐ γὰρ ἔχει φύσιν κυβερνήτην ναυτῶν δεῖσθαι ἄρχεσθαι ὑφ᾽ αὐτοῦ, οὐδὲ τοὺς σοφοὺς ἐπὶ τὰς τὰς τῶν πλουσίων θύρας ἰέναι, ἀλλ᾽ ὁ τοῦτο κομψευσάμενος ἐψεύσατο, … (*oy gàr ékhei phýsin kybernéten naytôn deîsthai árkhesthai hyph᾽ haytoŷ, oydè toỳs sophoỳs epì tàs tôn ploysíon thýras iénai, all᾽ ho toŷto kompseysámenos epseýsato*,). Por conta da amplitude conceitual do verbo ψεύδω (*pseýdo*), a tradução da frase final deste período poderia também ser: …quem engenhosamente concebeu isso estava enganado… . A alusão de Platão parece ser ao poeta Simônides de Céos.
725. …διαβολὴ… (*diabolè*), detração com um viés de acusação infundada.
726. …ὄντι ὄντως, … (*ónti óntos*,).
727. …ὠδῖνος, … (*odînos*,).
728. Ἡγουμένης δὴ ἀληθείας οὐκ ἄν ποτε, οἶμαι, φαῖμεν αὐτῇ χορὸν κακῶν ἀκολουθῆσαι. (*Hegoyménes dè aletheías oyk án pote, oîmai, phaîmen aytêi khòron kakôn akoloythêsai*.).
729. …τῆς φιλοσόφου φύσεως χορὸν… (*tês philosóphoy phýseos khoròn*).
730. …διαβολῆς… (*diabolês*): ver nota 725.
731. …ἀγαθὰ… (*agathà*).
732. …κάλλος καὶ πλοῦτος καὶ ἰσχὺς σώματος καὶ ξυγγένεια ἐρρωμένη ἐν πόλει καὶ πάντα τὰ τούτων οἰκεῖα·… (*kállos kaì ploŷtos kaì iskỳs sómatos kaì xyggéneia erroméne en pólei kaì pánta tà toýton oikeîa·*).
733. …ἀγαθῷ γὰρ που κακὸν ἐναντιώτερον ἢ τῷ μὴ ἀγαθῷ…. (*agathôi gàr poy kakòn enantióteron è tôi mè agathôi*.), ou, mais próximo ao literal: …Com efeito, o mau é mais oposto do bom do que do não-bom. Platão está distinguindo a oposição *contraditória* da oposição *contrária*.
734. …κακῆς παιδαγωγωγίας… (*kakês paidagogías*).
735. …τὰ μεγάλα ἀδικήματα καὶ τὴν ἄκρατον πονηρίαν… (*tà megála adikémata kaì tèn ákraton ponerían*).
736. …ἐὰν μή τις αὐτῇ βοηθήσας Θεῶν τυχῃ…. (*eàn mè tis aytêi boethésas theôn tykhei*.).
737. …σοφιστὰς ἰδιωτικούς, … (*sophistàs idiotikoýs*,), literalmente sofistas *privados* ou *particulares*. A favor da clareza, optamos pelo puramente interpretativo.
738. …παιδεύειν δὲ τελεώτατα… (*paideýein dè teleótata*).
739. …οἱ πολλοὶ… (*hoi polloì*), literalmente *os muitos*.
740. …καλὰ καὶ αἰσχρὰ… (*kalà kaì aiskhrà*), ou, …*nobres ou vis*… .
741. …ἀτιμίαις τε καὶ χρήμασι καὶ θανάτοις… (*atimíais te kaì khrémasi kaì thanátois*).
742. …ἀνθρώπειον, … (*anthrópeion*,).
743. …θεῖον… (*theîon*).
744. …θρέμματος μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ… (*thrémmatos megáloy kaì iskhyroŷ*).
745. …μεγάλου ζῴου δόξαις, … (*megáloy zóioy dóxais*,).
746. …ποίησιν ἥ τινα ἄλλην δημιουργίαν ἢ πόλει διακονίαν, … (*poíesin é tina állen demioyrgían è pólei diakonían*,).
747. …Διομήδεια λεγομένη ἀνάγκη… (*Diomédeia legoméne anágke*). Um dos mais valorosos e ousados entre os heróis gregos no cerco de Troia (chegou, inclusive, a desafiar e atacar os próprios deuses que protegiam os troianos), Diomedes *obrigou* o astucioso e pouco confiável Odisseu a retornar ao acampamento dos gregos após Odisseu ter tentado matá-lo.
748. …αὐτὸ τὸ καλόν… (*aytò tò kalón*).
749. …πολλὰ καλά, … (*pollà kalá*,).
750. Φιλόσοφον μὲν ἄρα, ἦ δ᾽ ἐγώ, πλῆθος ἀδύνατον εἶναι. (*Philósophon mèn ára, ê d᾽ egó, plêthos adýnaton eînai*.). Ou, considerando aqui cabíveis os dois sentidos de ἀδυνατον: “Então,” eu disse, “para a multidão filosofar é impossível.”.

751. Ἀδύνατον. Ou: Impossível. (ver nota anterior).
752. …ἀμηχάνου ἐλπίδος, … (*amekhánoy elpídos*,).
753. …καὶ ἰδίᾳ ἐπιβουλεύοντας καὶ δημοσίᾳ εἰς ἀγῶνας καθιστάντας; … (*kaì idíai epiboyleýontas kaì demosíai eis agônas kathistántas*;).
754. …σμικρὰ δὲ φυσις οὐδὲν μέγα οὐδέποτε οὐδένα οὔτε ἰδιώτην οὔτε πόλιν δρᾷ…. (*smikrà dè phýsis oydèn méga oydépote oydéna oýte idióten oýte pólin drâi*.).
755. …ἄλλοι ἀνθρωπίσκοι… (*álloi anthropískoi*).
756. …διὰ τὰς βαναυσίας… (*dià tàs banaysías*).
757. …χαλκέως φαλακροῦ καὶ σμικροῦ… (*khalkéos phalakroû kaì smikroû*).
758. …ὡς νυμφίου… (*hos nymphíoy*).
759. …Πάνσμικρον… (*Pánsmikron*).
760. …ὁ τοῦ ἡμετέρου ἑταίρου Θεάγους χαλινὸς… (*ho toû hemetéroy hetaíroy Theágoys khalinòs*). Teages foi um dos jovens discípulos de Sócrates que, por causa de sua precária saúde, teria morrido prematuramente e antes do próprio Sócrates sem realizar seus projetos na vida pública. Ver a *Apologia* e o diálogo apócrifo *Teages*.
761. …δαιμόνιον σημεῖον·… (*daimónion semeîon·*) ou seja, a "voz do *daímon* de Sócrates". Ver a *Apologia*, onde Sócrates explica sua não participação na vida política principalmente devido à influência de seu *daímon*.
762. …κτῆμα, … (*ktêma*,).
763. …τὴν μανίαν, … (*tèn manían*,).
764. …τὴν ἀρίστην πολιτείαν, … (*tèn arísten politeían*,).
765. …ἐπεὶ καὶ τὸ λοιπὸν οὐ πάντως ῥᾷστον διελθεῖν…. (*epeì kaì tò loipòn oy pántos rhâiston dieltheîn*.).
766. Τίνα τρόπον μεταχειριζομένη πόλις φιλοσοφίαν οὐ διολεῖται. τὰ γὰρ δὴ μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ, καὶ τὸ λεγόμενον τὰ καλὰ τῷ ὄντι χαλεπά. (*Tína trópon metakheirizoméne pólis philosophían oy dioleîtai. tà gàr dè megála pánta episphalê, kaì tò legómenon tà kalà tôi ónti khalepá*.). Na concepção do seu Estado ideal, Platão sempre se vê ameaçado pela crueza dos fatos.
767. …μειράκια… (*meirákia*), mais exatamente adolescentes ou jovens do sexo masculino entre 14 e 21 anos.
768. …ἐκ παίδων… (*ek paídon*).
769. …οἰκονομίας… (*oikonomías*).
770. …Ἡρακλειτείου ἡλίου, … (*Herakleiteíoy helíoy*,). Segundo Heráclito tudo está em *devir*, ou seja, todas as coisas se transformam incessantemente, não havendo estabilidade ou cristalização de coisa alguma; sequer é possível banhar-se duas vezes nas águas do mesmo rio. Aristóteles registra na sua *Meteorologia* (Livro II, cap. II – 355a14) que, "…como diz Heráclito, o [sol] é novo todo dia, …" (…καθάπερ Ἡράκλειτός φησίν, νέος ἐφ᾽ ἡμέρῃ ἐστίν, … [*katháper Herákleitós phesín, néos eph᾽ hemérei estín*,]). Platão recorre analogicamente a Heráclito, ou seja, o entusiasmo desses homens se arrefece definitivamente a ponto de ser incapaz de recuperar seu calor.
771. …αφέτους νέμεσθαι… (*aphétoys némesthai*). A analogia de Platão é com animais que, dispensados de todo trabalho, eram consagrados para rituais religiosos de sacrifício. A ideia aqui é abandonar-se por completo, sem quaisquer outras ocupações, à filosofia, até morrer serenamente.
772. Os tópicos renascimento (παλιγγενεσία [*paliggenesía*]), imortalidade (ἀθανασία [*athanasía*]) e transmigração da alma (μετεμψύχωσις [*metempsýkhosis*] serão abordados no Livro X.
773. …τὸν ἅπαντα…. (*tòn hápanta*.), próximo ao literal: o seu todo, isto é, a totalidade do tempo.
774. …δόξαν καὶ ἔριν… (*dóxan kaì érin*): Platão destaca a diferença entre a verdade (ἀλήθεια [*alétheia*]) e a opinião (δόξα [*dóxa*]), e aquela entre a argumentação consequente com um propósito (a verdade) e o debate controvertido (erística), que é realizado meramente pela veemência dos interlocutores participantes do debate e não sai da esfera da

opinião.

775. …εἴτε βούλονται εἴτε μὴ… (*eíte boýlontai eíte mè*).
776. …ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας… (*ék tinos theías epipnoías*).
777. …ἀληθινὸς ἔρως… (*alethinòs éros*).
778. …βαρβαρικῷ τόπῳ… (*barbarikôi tópoi*): região bárbara. Para os antigos gregos qualquer povo não grego era bárbaro.
779. …τῆς ἡμετέρας ἐπόψεως, … (*tês hemetéras epópseos*,), ou …*do que nos é visível*… .
780. …διαβολὴν… (*diabolèn*).
781. …φιλαπεχθημόνως… (*philapekhthemónos*).
782. …τοῖς οὖσι… (*toîs oŷsi*), os seres, em Platão identificados com as Formas (Ideias).
783. …διαβολὴ… (*diabolè*), acusação no sentido de acusação *infundada*, isto é, calúnia.
784. …ὁρᾷ… (*horâi*), ou seja, sua visão do mundo inteligível das Ideias.
785. …ἀνθρώπων ἤθη… (*anthrópon éthe*).
786. …δημοτικῆς ἀρετῆς; … (*demotikês aretês*;); ver *As Leis* (Livro XII, 968a).
787. …θείῳ παραδείγματι… (*theíoi paradeígmati*).
788. …πίνακα… (*pínaka*).
789. …τὸ ἀνδρείκελον, … (*tò andreíkelon*,).
790. …θεοειδές τε καὶ θεοείκελον…. (*theoeidés te kaì theoeíkelon*.). Platão parece referir-se ao verso 414 da *Odisseia* (Canto III), mas ele adapta Homero e não o cita textualmente, ao menos com base no Homero que chegou a nós.
791. …πολιτειῶν ζωγράφος, … (*politeiôn zográphos*,).
792. …πότερον μὴ τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας ἐραστὰς εἶναι τοὺς φιλοσόφους; … (*póteron mè toŷ óntos te kaì aletheías erastàs eînai toỳs philosóphoys*;).

793. …τὸ φιλόσοφον γένος… (*tò philósophon génos*).
794. …οὐδὲ ἡ πολιτεία, ἣν μυθολογοῦμεν λόγῳ, ἔργῳ τέλος λήψεται; … (*oydè he politeía, hèn mythologoûmen lógoi, érgoi télos lépsetai*;). Mais uma vez Platão frisa a fronteira árdua entre a teoria e a prática, o discurso e a ação.
795. …τὰς φύσεις φιλόσοφοι… (*tàs phýseis philósophoi*).
796. …οἱ σωτῆρες… (*hoi sotêres*).
797. …τῶν γυναικῶν τῆς κτήσεως… (*tôn gynaikôn tês ktéseos*), ou …à posse de esposas… .
798. …παιδογονίαν καὶ τὴν τῶν ἀρχόντων κατάστασιν, … (*paidogonían kaì tèn tôn arkhónton katástasin*,).
799. …φιλοπόλιδάς… (*philopólidás*).
800. …ὥσπερ χρυσὸν ἐν πυρὶ βασανιζόμενον, … (*hósper khrysòn en pyrì basanizómenon*,).
801. …παρεξιόντος καὶ παρακαλυπτομένου… (*parexióntos kaì parakalyptoménoy*).
802. …τὰ βέβαια… (*tà bébaia*).
803. …ἄλλοις… (*állois*), mas é provável que seja ἄθλοις (*áthlois*), com o que teríamos: …que se esquivam de lutas de competições… .
804. …μαθήματα μέγιστα… (*mathémata mégista*).
805. …ἐξαρκεῖν… (*exarkeîn*).
806. …μέτρον… (*métron*).
807. …τοῦ μεγίστου… (*toŷ megístoy*).
808. …μεῖζον, … (*meîzon*,).
809. …ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα… (*he toŷ agathoŷ idéa*).
810. …κομψοτέροις… (*kompsotérois*).
811. …τοῦ ἀγαθοῦ… (*toŷ agathoŷ*).
812. …ἡδονὰς εἶναι κακάς… (*hedonàs eînai kakás*).
813. …ἱκανῶς… (*hikanôs*).
814. …δίκαιά τε καὶ καλὰ… (*díkaiá te kaì kalà*), ou coisas justas e coisas *belas* (καλὰ), lembrando sempre que esse vocábulo denota tanto o estético (belo) quanto o ético (nobre), ou seja, tanto a beleza física dos seres em geral (inclusive do ser humano) quanto a beleza moral no plano humano.
815. …ἀγαθά… (*agathá*).
816. Ou seja, as coisas justas e as coisas nobres.
817. Ou seja, as boas.
818. …ἡμῖν ἡ πολιτεία… (*hemîn he politeía*). O leitor deve ter em mente que, embora para nós *Constituição* (entendida como corpo de leis maiores que regem um regime de governo estabelecido) e *regime de governo* sejam conceitos correlatos mas distintos, o rico vocábulo grego *politeía* funde harmoniosamente os dois conceitos nossos, mesmo porque os antigos gregos jamais o *conceberam* separadamente. Assim, quando se lê *Constituição* no contexto platônico, a forma de governo já delineada até aqui e que será ainda explicitada na sequência está necessariamente implícita e, inversamente, quando se lê *forma de governo* fica implícito que uma Constituição (ou seja, um conjunto de leis) lhe é necessariamente inerente. Obviamente, os antigos atenienses não dispunham de uma complexa legislação como a nossa, onde se observa claramente uma Carta Magna (um conjunto de leis maiores) e outros conjuntos de leis menores (Códigos) que lhe são subordinados.
819. …ὧν αἱ βέλτισται τυφλαί· ἢ δοκοῦσί τί σοι τυφλῶν διαφέρειν ὁδὸν ὀρθῶς πορευομένων οἱ ἄνευ νοῦ αληθές τι δοξάζοντες; … (*hôn hai béltistai typhlaí· è dokoŷsí tí soi typhlôv diaphérein hodòn orthôs poreyoménon hoi áney noŷ alethés ti doxázontes*;). Sócrates insiste na distinção entre conhecimento (ἐπιστήμη [*epistéme*]) e opinião (δόξα [*dóxa*]), mesmo verdadeira.
820. …ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ… (*ékgonós te toŷ agathoŷ*).
821. …τὸν τόκον τε καὶ ἔκγονον αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ… (*tòn tókon te kaì ékgonov aytoŷ toŷ agathoŷ*). Sócrates faz um jogo proposital de palavras com o vocábulo τόκος (*tókos*), que significa tanto

rebento, filho, criança quanto o produto de um empréstimo a juros, ou seja, o *juro*. ἔκγονος (*ékgonos*) também significa filho, rebento.

822. …κίβδηλον ἀποδιδοὺς τὸν λόγον τοῦ τόκου…. (*kíbdelon apodidoỳs tòn lógon toŷ tókoy*.). Ver nota anterior.
823. …καλὰ, … (*kalà*): ver nota 814.
824. …ὃ ἔστιν… (*hò éstin*). Não esqueçamos que para Platão o *ser* e a *realidade* são a *Forma ideal perfeita do mundo inteligível* e não as coisas múltiplas e tangíveis do mundo sensível. *Ideia* neste contexto, insistimos, não é a unidade abstrata do discurso intelectual. A forma ideal é existente e real.
825. …δημιουργὸν… (*demioyrgòn*), ou seja, o *Deus* de Platão, concebido (Platão emprestou o termo e a carga conceitual do próprio vocabulário corrente) como um artesão e organizador de tudo no universo: tanto das Formas ideais perfeitas e protótipos do mundo inteligível quanto da multiplicidade de imagens imperfeitas do mundo sensível, ou seja, a natureza. Que se enfatize que a concepção de Deus platônica *não* é a concepção judaico-cristã de um Espírito eterno que cria *ex nihilo*; trata-se de um Ser que impôs κόσμος (*kósmos* – ordem) ao χάος (*kháos* – massa amorfa e desordenada dos elementos esparsos na imensidão do espaço), plasmando formas perfeitas prototípicas únicas num mundo inteligível que servem no mundo sensível à fabricação de um sem-número de cópias múltiplas imperfeitas através de um processo de participação nas Ideias perfeitas. Ver o *Timeu* e o *Parmênides*.
826. …τὴν τοῦ ὁρᾶν τε καὶ ὁρᾶσθαι δύναμιν… (*tèn toŷ horân te kaì horâsthai dýnamin*).
827. …φῶς…. (*phôs*.).
828. …τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν… (*tôn en oyranôi theôn*).
829. …ἥλιον… (*hélion*). Ver *As Leis*, onde Platão divide os deuses em duas classes: aquela dos representados por estátuas e imagens (por exemplo, os deuses olímpicos) e a dos astros.
830. Ἀλλ᾽ ἡλιοειδέστατόν γε οἶμαι τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων. (*All᾽ helioeidéstatón ge oîmai tôn perì tàs aisthéseis orgánon*.).
831. …τοῦτον… (*toŷton*), ou seja, o sol.
832. Τοῦτον τοίνυν, ἦν δ᾽ ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ, ὅ τι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα. (*Toŷton toínyn, ên d᾽egó, phánai me légein tòn toŷ agathoŷ ékgonon, hòn tagathòn egénnesen análogon heaytôi, hó ti per aytò en tôi noetôi tópoi prós te noŷn kaì tà nooýmena, toŷto toŷton en tôi horatôi prós te ópsin kaì tà horómena*.).
833. …ψυχῆς… (*psykhês*).
834. …ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, … (*alétheiá te kaì tò ón*,).
835. …τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, … (*tò gignómenón te kaì apollýmenon*,).
Ou seja, para o que *nasce* e *perece*.
836. …τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν… (*tèn toŷ agathoŷ idéan*).
837. Ver nota 656.
838. …ἡλιοειδῆ… (*helioeidê*).
839. …ἀγαθοειδῆ… (*agathoeidê*).
840. …οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα…. (*oy génesin autòn ónta*.). Em γένεσις (*génesis*) está contido também o sentido ontológico: vir a ser.
841. …ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν… (*allà kaì tò eînaì te kaì tèn oysían*).
842. …Ἄπολλον, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς· (*Ápollon, éphe, daimonías hyperbolês·*).
843. …νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, … (*noetoŷ génoys te kaì tópoy*,).
844. Sócrates alude, presumivelmente, a uma ligeira semelhança fonética entre οὐρανοῦ (*oyranoŷ*) (do céu) e ὁρατοῦ (*horatoŷ*) (do visível), o que permitiria um certo jogo ou manipulação dessas palavras.
845. …σαφηνεία καὶ ἀσαφείᾳ… (*sapheneía kaì asapheíai*).
846. …εἰκόνας… (*eikónas*).

847. …ἐξ ὑποθέσεων, … (*ex hypothéseon*,).
848. …διανοίᾳ…. (*dianoíai*.).
849. …τέχναις… (*tékhnais*), literalmente *artes*, até porque é presumível que Platão tenha em mente a música e a astronomia. Mas nossa palavra *arte* neste contexto é certamente inconveniente.
850. …αὐτὸς ὁ λόγος… (*aytòs ho lógos*).
851. …ἀνυποθέτου… (*anypothétoy*).
852. …διαλέγεσθαι ἐπιστήμης… (*dialégesthai epístémes*).
853. …τεχνῶν… (*tekhnôn*): ver, anteriormente, nota 849.
854. Platão atribui neste contexto um sentido bastante específico e técnico a διάνοια (*diánoia* – intelecção) e νοῦς (*noŷs* – entendimento), embora a diferença aqui destacada seja quantitativa e não essencial: tanto a intelecção quanto o entendimento são faculdades, mas a primeira é inferior ao segundo.
855. …παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ… (*pathémata en têi psykhêi*).
856. …πίστιν… (*pístin*).
857. …εἰκασίαν, … (*eikasían*,).
858. …παιδείας… (*paideías*).
859. …ἀπαιδευσίας…. (*apaideysías*.).
860. …εἴσοδον… (*eísodon*).
861. …σπήλαιον, … (*spélaion*,).
862. …μεταξὺ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν δεσμωτῶν ἐπάνω ὁδόν, … (*metaxỳ dè toŷ pyròs kaì tôn desmotôn epáno hodón*,).
863. …Ὥρα… (*hóra*): observe-se que Platão utiliza intercambiavelmente os verbos aparentados εἴδω [*eído*] (em 514a e 514b) e ὁράω [*horáo*] aqui e na linha anterior (também 514b), sugerindo talvez que ver mentalmente e imaginar são essencialmente o mesmo.
864. …τὸ ἀληθὲς… (*tò alethès*).
865. …ἐξαίφνης… (*exaíphnes*).
866. …φλυαρίας, … (*phlyarías*,), ou, mais precisamente, algo vão, sem consistência.
867. …τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος… (*toŷ óntos kaì pròs mâllon ónta tetramménos*).
868. …ἀληθέστερα… (*alethéstera*).
869. …αὐτὸ τὸ φῶς… (*aytò tò phôs*).
870. …τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, … (*tò toŷ helíoy phôs*,).
871. …ῥᾷστα… (*rhâista*).
872. …τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν… (*tà en tôi oyranôi kaì aytòn oyranòn*).
873. …φαντάσματα… (*phantásmata*).
874. …ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρᾳ… (*en allotríai hédrai*).
875. …ὁρωμένῳ τόπῳ, … (*horoménoi tópoi*,).
876. *Odisseia*, XI, 489-490.
877. …σκότους ἂν πλέως… (*skótoys àn pléos*).
878. …ἀεὶ δεσμώταις… (*aeì desmótais*).
879. …νοητὸν τόπον… (*noetòn tópon*).
880. …θεὸς… (*theòs*). Difícil saber com exatidão a quem Sócrates se refere: provavelmente é ao seu *daímon* particular, mas pode também ser ao deus do oráculo de Delfos, Apolo. Há tradutores que preferem *Deus*, antecipando uma concepção monoteísta da divindade em Platão, em possível articulação com o Demiurgo (δημιουργός).
881. …ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα… (*he toŷ agathoŷ idéa*).
882. …αἱ ψυχαὶ… (*hai psykhaì*).
883. …ἔκ τε φωτὸς εἰς σκότος μεθισταμένων καὶ ἐκ σκότους εἰς φῶς·… (*ék te photòs eis skótos methistaménon kaì ek skótoys eis phôs·*).
884. …ἀλογίστως… (*alogístos*).
885. …ἐκ φανοτέρου βίου… (*ek phanotéroy bíoy*).

886. …πάθους… (*páthoys*).
887. …ἐν τῇ ψυχῇ ἐπιστήμης σφεῖς ἐντιθέναι, οἷον τυφλοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες…. (*en têi psykhêi epistémes spheîs entithénai, hoîon typhloîs ophthalmoîs ópsin entithéntes*.).
888. …ἐκ τοῦ γιγνομένου… (*ek toŷ gignoménoy*).
889. …τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον… (*tò òn kaì toŷ óntos tò phanótaton*).
890. …τἀγαθόν…. (*tagathón*.).
891. …ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν…. (*éthesí te kaì askésesin*.).
892. …ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι… (*he dè toŷ phronésai*).
893. …ψυχάριον… (*psykhárion*).
894. …μολυβδίδας, … (*molybdídas*,).
895. …γενέσεως… (*genéseos*), ou seja, a geração que desencadeia o processo de *mutação* (*devir*) ao qual estão natural e necessariamente submetidos todos os seres vivos no mundo sensível: nascimento, desenvolvimento, degeneração e morte.
896. …τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν·… (*tèn tês psykhês ópsin·*).
897. …τἀληθῆ, … (*talethê*,). Ou seja, aquelas *Formas* perfeitas, eternas e imutáveis do mundo inteligível. Como enfatizado através da alegoria da caverna, o mundo visível dos sentidos é povoado por objetos ilusórios e falsos, meros simulacros das *Formas* perfeitas. Houve historiadores da filosofia que chamariam isso de *realismo das Ideias*. A semelhança básica com a doutrina hinduísta, segundo a qual o mundo que percebemos através dos sentidos é ilusão (*maya*), o real sendo o que o transcende, é inegável. Nessa perspectiva é evidente que os prazeres dos sentidos mantêm os seres humanos presos ao ilusório.
898. …ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ, … (*idíai te kaì demosíai*,).
899. …μακάρων νήσοις… (*makáron nésois*): região junto ao mundo subterrâneo dos mortos (Ἅιδης [*Háides*]), Hades, morada de felicidade e total ausência dos males para onde ia a alma (ψυχή [*psykhé*]) ou o fantasma (εἴδωλον [*eídolon*]) dos heróis caros aos deuses, e/ou das pessoas justas e religiosas segundo o próprio Platão (*Górgias*, 523b).
900. …πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ, … (*peithoî te kaì anágkei*,).
901. …ἄνδρας… (*ándras*).
902. Ou seja, os princípios elementares que norteiam o Estado comunista e socialista. O leitor pode perceber que tornar uma determinada classe *especialmente feliz e próspera* (o que, na prática, só pode ser conseguido em detrimento das outras classes) é precisamente o que leis de inspiração não igualitária visam e o que ocorre sob o individualismo que orienta o sistema capitalista.
903. …αὐτόματοι… (*aytómatoi*).
904. …ὑμᾶς δ᾽ ἡμεῖς ὑμῖν τε αὐτοῖς τῇ τε ἄλλῃ πόλει ὥσπερ ἐν σμήνεσιν ἡγεμόνας τε καὶ βασιλέας ἐγεννήσαμεν, … (*hymâs d᾽hemeîs hymîn te aytoîs têi te állei pólei hósper en sménesin hegemónas te kaì basiléas egennésamen*,).
905. …τὰ σκοτεινὰ… (*tà skoteinà*).
906. …σκιαμαχούντων… (*skiamakhoýnton*).
907. …ἀστασιαστότατα ἀνάγκη… (*astasiastótata anágke*).
908. …ἐν τῷ καθαρῷ; … (*en tôi katharôi*;).
909. …ἐν μόνῃ γὰρ αὐτῇ ἄρξουσιν οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι, οὐ χρυσίου, ἀλλ᾽ οὗ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφρονος…. (*en mónei gàr autêi árxoysin hoi tôi ónti ploýsioi, oy khrysíoy, all᾽ hoŷ deî tòn eydaímona ployteîn, zoês agathês te kaì émphronos*.).
910. …πτωχοὶ καὶ πεινῶντες αγαθῶν ἰδίων… (*ptokhoì kaì peinôntes agathôn idíon*).
911. …ἀντερασταὶ… (*anterastaì*).
912. Οὐδένας ἄλλους (*Oydénas álloys*). Ou seja, aquele que pretende ingressar na vida política não deve, de modo algum, estar motivado por ambições pessoais; pelo contrário, deve até *desprezar* a vida política, o que, embora possa parecer paradoxal ou mesmo contraditório, é lógico e perfeitamente compreensível (ele é um *filósofo*) e garantia para o bom governo, pois sendo sábio

e destituído de ambições particulares e até do desejo de governar, ele não se converterá num corrupto arruinador do Estado. O filósofo, *constrangido* a governar, o fará como um serviço árduo prestado à comunidade e ao Estado, uma obrigação, uma missão salvadora e um sacrifício – em absoluto como uma atividade excitante e rendosa que o encha de vaidade e dinheiro. De fato, pouquíssimos governantes e políticos ao longo da história política da humanidade se encaixam neste perfil platônico, à exceção de alguns "gatos pingados", como Marco Aurélio e Mohandas "Mahatma" Gandhi, embora o lugar-comum "Quero *servir* ao meu país" esteja falsamente nos lábios da grande maioria dos políticos de todas as épocas, nacionalidades, tendências, partidos e sistemas de governo.

913. …φῶς; … (*phôs*;): Platão se reporta ainda à alegoria da caverna apresentada no início deste Livro.
914. Τοῦτο δή, ὡς ἔοικεν, οὐκ ὀστράκου ἂν εἴη περιστροφὴ ἀλλα ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινὸς ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὖσα ἐπάνοδος, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι. (*Toŷto dé, hos éoiken, oyk ostrákoy àn eíe peristrophè allà psykhês periagogè ek nykterinês tinòs heméras eis alethinén, toŷ óntos oŷsa epánodos, hèn dè philosophían alethê phésomen eînai*.). A referência inicial de Platão é a um jogo infantil.
915. …ἔθεσι… (*éthesi*).
916. …ἐπιστήμην, … (*epistémen*,).
917. …εὐρυθμίαν, … (*eyrythmían*,).
918. …ἀριθμόν τε καὶ λογισμόη, … (*arithmón te kaì logismón*,).
919. …ἡ πολεμική… (*he polemiké*).
920. Herói grego filho de Náuplio. Presente na *Ilíada* de Homero, Palamedes é, na esteira do titã Prometeu (que criou o ser humano moldando a argila e insuflando-lhe uma alma), um herói da cultura e do artificial, sendo a ele atribuídos inventos como as consoantes do alfabeto e o valor numérico das letras do alfabeto grego antigo. Palamedes chama Odisseu de indolente e covarde após o fracasso desse numa missão da qual fora incumbido por Agamenon (reabastecer o acampamento grego de cereal e vinho). Palamedes em seguida cumpre a missão. Odisseu, duplamente insultado e humilhado, forja uma falsa traição de Palamedes "plantando" uma bolsa de ouro, enterrada no lugar onde fora instalada a tenda de seu desafeto antes da mudança do acampamento. Descoberta a bolsa (prova de que fora subornado pelos troianos), Palamedes é apedrejado até a morte pelo crime de traição por todo o exército grego.
921. …Παγγέλοιον… (*Paggéloion*).
922. …αἰσθήσεως… (*aisthéseos*).
923. …ἐσκιαγραφημένα… (*eskiagrapheména*), pinturas em perspectiva ou com jogo de luz e sombra. Figurativamente, objetos da visão cuja nitidez não se mostra totalmente confiável.
924. …παρακαλοῦντα… (*parakaloŷnta*), fazem o convite.
925. …ὅ τε σμικρότατος καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ μέσος…. (*hó te smikrótatos kaì ho deýteros kaì ho mésos*.).
926. …τῶν πολλῶν ἡ ψυχὴ… (*tôn pollôn he psykhè*).
927. …δύο… (*dýo*).
928. …ἡ νόησις… (*he nóesis*).
929. Ou seja, o inteligível, νοητόν (*noetón*) corresponde ao entendimento, o visível, ὁρατόν (*horatón*) à visão. O entendimento propicia o acesso à realidade e ao ser; o sentido da visão só propicia a percepção do confuso e ilusório; o mesmo se aplica aos demais quatro sentidos (audição, tato, paladar, olfato), que somados à visão nos permitem a percepção do mundo sensível.
930. …ἀριθμός τε καὶ τὸ ἓν… (*arithmós te kaì tò hèn*). Ver o *Parmênides* e o *Mênon*.
931. …περὶ τὸ ἓν μάθησις…. (*perì tò hèn máthesis*.).
932. …ἅμα γὰρ ταὐτὸν ὡς ἕν τε ὁρῶμεν καὶ ὡς ἄπειρα τὸ πλῆθος…. (*háma gàr taytòn hos hén te horômen kaì hos ápeira tò plêthos*.).
933. …γενέσεως… (*genéseos*), vir a ser, que se contrapõe ao ser (οὐσία [*oysía*]).

934. …τῇ νοήσει αὐτῇ, … (*têi noései aytêi*,).
935. …ἀλλ᾽ ἕνεκα πολέμου τε καὶ αὐτῆς τῆς ψυχῆς ῥᾳστώνης μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ᾽ αλήθειάν τε καὶ οὐσίαν…. (*all᾽ héneka polémoy te kaì aytês tês psykhês rhaistónes metastrophês apò genéseos ep᾽ alétheián te kaì oysían*.).
936. …τοὺς λογισμοὺς μαθήματος, … (*toỳ logismoỳs mathématos*,).
937. …τοῦ γνωρίζειν ἕνεκά… (*toỳ gnorízein héneká*). Ver *As Leis*, Livro V (final).
938. …ἀλλὰ πολλὰ μόρια…. (*allà pollà mória*.). Ver os diálogos Filebo, Parmênides, Mênon, Fedro e Sofista, em *Diálogos I a V* e *As Leis*, obras publicadas em *Clássicos Edipro*.
939. Πάντων δὴ ἕνεκα τούτων οὐκ ἀφετέον τὸ μάθημα, ἀλλ᾽ οἱ ἄριστοι τὰς φύσεις παιδευτέοι ἐν αὐτῷ. (*Pánton dè héneka toýton oyk aphetéon tò máthema, all᾽ hoi áristoi tàs phýseis paideytéoi en aytôi*.).
940. …ἀγαθοῦ ἰδέαν…. (*agathoŷ idéan*.).
941. …τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, … (*tò eydaimonéstaton toŷ óntos*,).
942. …γένεσιν… (*génesin*). Traduzimos cumulativamente, mas seria mais cabível aqui a expressão *vir-a-ser*.
943. …πράττοντές… (*práttontés*).
944. Ὡς τοῦ ἀεὶ ὄντος γνώσεως, ἀλλ᾽ οὐ τοῦ ποτέ τι γιγνομένου καὶ ἀπολλυμένου. (*Hos toŷ aeì óntos gnóseos, all᾽ oy toŷ poté ti gignoménoy kaì apollyménoy*.).
945. …φιλοσόφου διανοίας… (*philosóphoy dianoías*).
946. …ἐν τῇ καλλιπόλει σοι… (*en têi kallipólei soi*). Platão utiliza um tom levemente irônico a respeito de sua própria idealização do Estado.
947. …ὄργανόν… (*órganón*).
948. …μυρίων ὀμμάτων·… (*myríon ommáton·*).
949. …ὀρθῶς δὲ ἔχει ἑξῆς μετὰ δευτέραν αὔξην τρίτην λαμβάνειν…. (*orthôs dè ékhei hexês metà deytéran aýxen tríten lambánein*.). Platão se refere à distinção entre a geometria plana (1) e a geometria dos sólidos (2), ou seja, a geometria (1) que se ocupa das superfícies planas ou objetos de duas dimensões (comprimento e largura), tais como triângulos e polígonos, e aquela (2) que se ocupa dos objetos tridimensionais [comprimento, largura e espessura (profundidade)], tais como cubos e pirâmides. Embora a *linha* possua uma única dimensão (comprimento), para efeito de classificação básica, ela é estudada na geometria plana, ou seja, a dos objetos ou figuras do *plano* euclidiano.
950. …δοκεῖ οὔπω εὑρῆσθαι…. (*dokeî oýpo heyrêsthai*.). Isto é, a geometria dos sólidos. O leitor deve considerar que Platão morreu aproximadamente em 347 a.C. e Euclides de Alexandria (ou Gela), o grande matemático, nasceu ou floresceu por volta de 300 a.C. e *somente* estabeleceu os princípios da geometria plana. É legítimo, portanto, remontar o esclarecimento de Platão aos pitagóricos e também, provavelmente, aos antigos egípcios, que conheciam muito bem a geometria dos sólidos. Ver, ademais, o *Timeu* e *As Leis* (Livro VII), 819-820d.
951. …ἐπιστάτου… (*epistátoy*).
952. Platão o afirma muito provavelmente com base em sua própria experiência como diretor da Academia, onde tinha dificuldades para ministrar o ensino de matérias tão abstratas como a geometria dos sólidos. Acresça-se que no seu tempo já ocorria um movimento de matemáticos que impunham uma independência das matemáticas em relação à filosofia. O período imediatamente subsequente estabelece para Platão a fronteira entre o Estado factual em que vivia e o Estado ideal que concebia.
953. …πραγματείαν… (*pragmateían*).
954. …ἐπιπέδου… (*epipédoy*).
955. …βάθους αὔξης… (*báthoys aýxes*).
956. …μετὰ γεωμετρίαν… (*metà geometrían*). Para os antigos gregos, a astronomia é *uma* das matemáticas. As outras três são a aritmética, a geometria e a harmonia (música).
957. Em *As Leis* (Livro VII), 817e-818c, Platão mantém esta mesma concepção e ordem, apenas

simplificando sua enumeração.

958. Crítica endereçada especialmente a Isócrates.
959. …θεωρεῖν… (*theoreîn*). O leitor pode considerar que aqui ocorre uma confluência e síntese conceituais na linguagem platônica. O verbo θεωρέω (*theoréo*) significa tanto observar, contemplar quanto examinar, investigar, especular; significa também, associativamente, *contemplar pela inteligência*… não esqueçamos que para Platão a Ideia (tanto a primordial, a do bem, quanto todas as demais) são *Formas* e *realidades*.
960. …εὐηθικῶς… (*eyethikôs*), ingênuo.
961. …περὶ τὸ ὄν τε ᾖ καὶ τὸ ἀόρατον·… (*perì tò ón te êi kaì tò aóraton·*).
962. Platão critica duramente, por meio, da ironia de Sócrates, a prática vulgar da astronomia e a opinião correspondente a esta veiculada por Gláucon, que a restringe a mera observação dos corpos celestes. Ver *As Leis* (final do Livro VII), 820e-821d, e *Epinomis*.
963. …τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα, … (*tà en tôi oyranôi poikílmata*,).
964. …δημιουργοῦ ἢ γραφέως, … (*demioyrgoû è graphéos*,). γραφεύς (*grapheýs*) significa escriba, copista; por extensão, escritor e mesmo pintor. Dédalo (figura mitológica) projetou e construiu o labirinto de Creta, além de ter produzido asas para si e seu filho, Ícaro.
965. …οὐρανοῦ δημιουργῷ… (*oyranoû demioyrgôi*). Ver o *Timeu*.
966. Ver o *Timeu*.
967. …προφανῆ… (*prophanê*).
968. O grego é πυκνώματα (*pyknómata*).
969. …χρηστοὺς… (*khrestoỳs*): o tom de Sócrates é fortemente irônico.
970. …στρεβλοῦντας… (*strebloỳntas*). Platão faz uma analogia com a *roda* (στρέβλη [*stréble*]), antigo instrumento de tortura.
971. …καὶ κατηγορίας πέρι καὶ ἐξαρνήσεως καὶ ἀλαζονείας χορδῶν, … (*kaì kategorías péri kaì exarnéseos kaì alazoneías khordôn*,).
972. …δαιμόνιον… (*daimónion*), literalmente divina, de um deus, mas Platão apenas deseja caracterizar um empreendimento (πρᾶγμα [*prâgma*] que iria além da capacidade humana.
973. …πάμπολυ ἔργον… (*pámpoly érgon*).
974. Ou *lei*. Νόμος (*nómos*) significa, entre outras coisas, costume, lei, convenção, mas também canção, ária, melodia. Embora muitos tradutores registrem exclusivamente *canção* neste contexto (já que Platão está tratando da matéria *harmonia*), julgamos o conceito lei, embora isoladamente distinto por completo de canção, contextualmente não só cabível como intercambiável.
975. …ὁ νόμος… (*ho nómos*). Ver nota anterior.
976. …ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου… (*áney pasôn tôn aisthéseon dià toŷ lógoy*).
977. …αὐτὸ ὃ ἔστιν… (*aytò hò éstin*).
978. …αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν… (*aytò hò éstin agathòn*).
979. …τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, … (*tôi toŷ noetoŷ télei*,).
980. …ὁρατοῦ… (*horatoŷ*).
981. …εἴδωλα… (*eídola*). No início deste livro, 515a, Platão emprega o termo ἀνδριάντας (*andriántas*), estátuas de seres humanos.
982. …τὰ ζῷά τε καὶ φυτὰ καὶ τὸ τοῦ ἡλίου φῶς… (*tà zôiá te kaì phytà kaì tò toŷ helíoy phôs*).
983. …τὰ ἐν ὕδασι φαντάσματα θεῖα καὶ σκιὰς τῶν ὄντων, … (*tà en hýdasi phantásmata theîa kaì skiàs tôn ónton*,).
984. …σαφεστάτου… (*saphestátoy*). Platão parece usar o termo num sentido não estrito, mas inclusivo: *mais claro* é *também* mais confiável, mais seguro.
985. …φανοτάτου… (*phanotátoy*): sentido inclusivo de mais visível, mais manifesto.
986. …ἐν τῷ σωματοειδεῖ τε καὶ ὁρατῷ τοπῳ…. (*en tôi somatoeideî te kaì horatôi tópoi*.).
987. …ὁδοί… (*hodoí*).
988. …προθυμίας… (*prothymías*), ou *boa vontade*.
989. …ἀρχὴ… (*arkhè*).

990. …μέθοδος… (*méthodos*).
991. …τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα… (*tò tês psykhês ómma*).
992. …βορβόρῳ βαρβαρικῷ… (*borbóroi barbarikôi*): Platão empresta esta expressão do orfismo, o qual retratava as almas irreligiosas no mundo subterrâneo dos mortos *enterradas na lama*.
993. …διάνοιαν… (*diánoian*). No final do Livro VI, 511d. O rigor terminológico nem sempre está presente em Platão.
994. …ἐπιστήμην… (*epistémen*).
995. …πίστιν… (*pístin*).
996. …εἰκασίαν… (*eikasían*).
997. …δόξαν… (*dóxan*).
998. …νόησιν… (*nóesin*).
999. …γένεσιν… (*génesin*), vir-a-ser.
1000. …οὐσίαν… (*oysían*).
1001. …ἀναλογίαν… (*analogían*).
1002. …διαίρεσιν… (*diaíresin*).
1003. …ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, … (*oneiropoloŷnta kaì hypnóttonta*,), ou …sonhando e dormindo levemente (*cochilando*)… .
1004. Νομοθετήσω, ἔφη, μετά γε σοῦ. (*Nomothetéso, éphe, metá ge soŷ*.).
1005. …θριγκὸς… (*thrigkòs*).
1006. …τούς τε γὰρ βεβαιοτάτους καὶ τοὺς ἀνδρειοτάτους προαιρετέον, καὶ κατὰ δύναμιν τοὺς εὐειδεστάτους·… (*toýs te gàr bebaiotátoys kaì toỳs andreiotátoys proairetéon, kaì katà dýnamin toỳs eyeidestátoys·*).
1007. …καὶ πάντῃ φιλόπονον… (*kaì pántei philóponon*).
1008. …νόθους… (*nóthoys*), quer dizer, aqueles que não são naturalmente dotados das qualidades requeridas para o autêntico filosofar.
1009. …γνησίους… (*gnesíoys*).
1010. …χωλὸν… (*kholòn*), coxo: Platão prossegue se servindo de figuras de linguagem.
1011. …ἀνάπηρον… (*anáperon*).
1012. Καὶ πρὸς σωφροσύνην, ἦν δ᾽ ἐγώ, καὶ ανδρείαν καὶ μεγαλοπρέπειαν καὶ πάντα τὰ τῆς ἀρετῆς μέρη… (*Kaì pròs sophrosýnen, ên d᾽ egó, kaì andreían kaì megaloprépeian kaì pánta tà tês aretês mére*). Platão concebe não só uma hierarquia de virtudes parciais, como uma virtude *total*, que é um somatório harmonioso de todas elas. Ver *As Leis*, Livro I, 630-d.
1013. …καὶ ἰδιώτης καὶ πόλις, … (*kaì idiótes kaì pólis*,).
1014. …τήν τε πόλιν καὶ πολιτείαν… (*tén te pólin kaì politeían*).
1015. …ἐκλογῇ… (*eklogêi*).
1016. Sólon de Atenas (*circa* 640-560 a.C.), poeta, político e legislador.
1017. …γηράσκων τις πολλὰ δυνατὸς μανθάνειν, … (*geráskon tis pollà dynatòs manthánein*,).
1018. …προπαιδείας… (*propaideías*).
1019. …καὶ γευστέον αἵματος, ὥσπερ τοὺς σκύλακας; … (*kaì geystéon haímatos, hósper toỳs skýlakas*;).
1020. …τῆς τοῦ ὄντος φύσεως…. (*tês toŷ óntos phýseos*.).
1021. …μετ᾽ ἀληθείας… (*met᾽ aletheías*).
1022. …παρανομίας… (*paranomías*). Esta questão está vinculada, sobretudo, às diferentes concepções que Platão, e principalmente os sofistas, têm sobre a origem e o fundamento da lei e da moral. Para o primeiro, a lei e a moral certamente têm, em última instância, origem e fundamento numa Ideia aparentada à Ideia maior e suprema, que é a Ideia ou *Forma* do bem; para os sofistas a origem e o fundamento das leis e da moral não passam da limitada e prosaica alçada humana, isto é, toda lei e todo preceito mo-
ral são apenas instituições convencionadas pelos homens num certo momento na história da sociedade, além do que, a lei e a moral são, em rigor, produto e expressão do grupo que detém o

poder político. Uma das consequências disso é os sofistas qualificarem como tirânicos os preceitos legais e morais que tolhem os impulsos e instintos. Daí Platão os considerar "cheios de ilicitude". Ver o diálogo *Górgias*.

1023. …ξυγγιγνώσκεις… (*xyggignóskeis*).
1024. …φύσει ἐπιεικης, … (*phýsei epieikés*,), ou simplesmente: naturalmente bom.
1025. …τῶν λόγων… (*tôn lógon*), literalmente: nas discussões.
1026. …δόγματα… (*dógmata*).
1027. …ἐρώτημα… (*erótema*).
1028. …παράνομος… (*paránomos*).
1029. …πολλῆς συγγνώμης ἄξιον; … (*pollês syggnómes áxion*;), literalmente: merecedores de muito perdão.
1030. …ἐλέου… (*eléoy*).
1031. …τῶν λόγων… (*tôn lógon*), literalmente: da argumentação, das discussões.
1032. …ὡς παιδιᾷ… (*hos paidiâi*).
1033. …πρεσβύτερος… (*presbýteros*).
1034. …μανίας… (*manías*).
1035. …ἐνδελεχῶς καὶ ξυντόνως, … (*endelekhôs kaì xyntónos*,).
1036. …Πεντεκαίδεκα… (*Pentekaídeka*).
1037. …πεντηκοντουτῶν… (*pentekontoytôn*).
1038. Reproduzimos o grego aqui não só pelo importantíssimo teor conclusivo do período, mas inclusive pelo aspecto formal exibindo a maestria literária de Platão, que só pode de fato ser plenamente apreciada no original, como, por exemplo na sutileza intraduzível insinuada por Platão ao findar o período com …δαίμοσιν… e …εὐδαίμοσί… :
…καὶ ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον ἐν μέρει ἑκάστους, τὸ μὲν πολὺ πρὸς φιλοσοφίᾳ διατρίβοντας, ὅταν δὲ τὸ μέρος ἥκῃ, πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας καὶ ἄρχοντας ἑκάστους τῆς πόλεως ἕνεκα, οὐχ ὡς καλὸν τι ἀλλ᾽ ὡς ἀναγκαῖον πράττοντας, καὶ οὕτως ἄλλους ἀεὶ παιδεύσαντας τοιοὺτους, ἀντικαταλιπόντας τῆς πόλεως φύλακας, εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντας οἰκεῖν· μνημεῖα δ᾽ αὐτοῖς καὶ θυσίας τὴν πόλιν δημοσίᾳ ποιεῖν, ἐὰν καὶ ἡ Πυθία ξυναναιρῇ, ὡς δαίμοσιν, εἰ δὲ μή, ὡς εὐδαίμοσί τε καὶ θείοις…. (*kaì anagkastéon anaklínantas tèn tês psykhês aygèn eis aytò apoblépsai tò pâsi phôs parékhon, kaì idóntas tò agathòn aytó, paradeígmati khroménoys ekeínoi, kaì pólin kaì idiótas kaì heaytoỳs kosmeîn tòn epíloipon bíon en mérei hekástoys, tò mèn polỳ pròs philosophíai diatríbontas, hótan dè tò méros hékei, pròs politikoῖs epitalaiporoyntas kaì árkhontas hekástoys tês póleos héneka, oykh hos kalòn ti all᾽ hos anagkaîon práttontas, kaì hoýtos álloys aeì paideýsantas toioýtoys, antikatalipóntas tês póleos phýlakas, eis makáron nésoys apióntas oikeîn· mnemeîa d᾽ aytoîs kaì thysías tèn pólin demosíai poieîn, eàn kaì he Pythía xynanairêi, hos daímosin, ei dè mé, hos eydaímosí te kaì theíois*.).
1039. …ἄρχοντας… (*árkhontas*).
1040. …ἀρχούσας… (*arkhoýsas*).
1041. …ἱκαναὶ τὰς φύσεις… (*hikanaì tàs phýseis*). Ou seja, no Estado ideal de Platão não haveria qualquer lugar para a misoginia, tão presente nos Estados reais da Grécia antiga.
1042. …ἠθῶν… (*ethôn*).
1043. …εἴπερ ποτὲ γίγνοιτο, … (*eíper potè gígnoito*,).
1044. …ἀνδρός… (*andrós*).
1045. …ἐπιτηδεύματα… (*epitedeýmata*), ou genericamente: seu *gênero de vida*.
1046. …ἐν πολέμῳ τε καὶ εἰρήνῃ, … (*en polémoi te kaì eirénei*,).
1047. …ἡμαρτημένας… (*hemarteménas*).
1048. …ἁμαρτήματα… (*hamartémata*).
1049. Precisamente no início do Livro V: primeira fala de Sócrates seguida da indagação de Gláucon,

449a.

1050. …ὥσπερ παλαιστής, … (*hósper palaistés*,).
1051. …Λακωνικὴ… (*Laconikè*), ou seja, lacedemônia, espartana.
1052. …συχνῶν γέμουσα κακῶν πολιτεία·… (*sykhnôn gémoysa kakôn politeía·*).
1053. …ἡ γενναία δὴ τυραννὶς… (*he gennaía dè tyrannìs*). O adjetivo *gennaía* (nobre) é evidentemente irônico.
1054. Platão emprega o termo δυναστεία (*dynasteía*), que significa genericamente poder, dominação e mais restritamente o poder exercido numa oligarquia. Mas o sentido neste contexto contempla as monarquias absolutas viciosas que por via hereditária geram o que entendemos em português pelo termo *dinastia*.
1055. …ὠνηταὶ βασιλείαι… (*onetaì basileíai*).
1056. Para refrescar a memória do leitor (este tópico é fundamental!), Platão se refere a *seis* formas específicas de governo, das quais duas são corretas, saudáveis e *compatíveis* com seu Estado ideal (a monarquia e a aristocracia) e as quatro restantes são incorretas e degenerações (a "monarquia" dos éforos em Esparta e dos Minos em Creta, a oligarquia, a democracia e a tirania). A respeito dessa primeira forma localizada, consultar *As Leis*, Livro IV, falas de Megilo de Lacedemônia e de Clínias de Creta (712c-713).
1057. …ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας… (*ek dryós pothen è ek pétras*). Platão empresta a expressão de Homero, por exemplo na *Odisseia*, XIX, 163. Quer dizer que a origem das formas de governo não pode ser as coisas inanimadas, mas o próprio ser humano.
1058. …πέντε… (*pénte*). Platão entende aqui como apenas *uma* a forma de governo do Estado ideal. Como se verá na sequência, sua concepção de governante e forma de governo se enquadra antes em um misto harmonioso de aristocracia e monarquia (o rei-filósofo antes de ser rei [*basileýs*] é o indivíduo melhor [*áristos*]) do que opcionalmente numa aristocracia ou uma monarquia, tais como existem na realidade. Além disso, o balanceamento que Platão faz entre aristocracia e monarquia, decerto, favorece a primeira, tendendo ele para a *aristocracia de um só* (o rei-filósofo), no que aproveita o modelo monárquico mais quantitativamente do que qualitativamente, embora a forte autoridade centralizada no *monarca* seja também assimilada pelo governante-filósofo.
1059. …εὐδαιμονίας… (*eydaimonías*).
1060. …ἀθλιότητος… (*athliótetos*).
1061. …ἤθη… (*éthe*).
1062. …φιλότιμον… (*philótimon*).
1063. …ἢ τιμοκρατίαν ἢ τιμαρχίαν… (*è timokratían è timarkhían*). τιμοκρατία (*timokratía*) no seu sentido genérico e primordial significa exatamente isto: forma de governo de um Estado em que a base é o apreço ou amor que se dá às honras (honra: τιμή [*timé*]). Este é o significado de τιμαρχία (*timarkhía*).
1064. …στάσις… (*stásis*).
1065. …ὁμονοοῦντος… (*homonooýntos*).
1066. Platão apenas adapta Homero, que, no Canto XVI, 112-113, da *Ilíada*, diz: ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ᾽ ἔχουσαι, ὅππως δὴ πρῶτον πῦρ ἔμπεσε νηυσὶν Ἀχαιῶν. (*éspete nŷn moi Moŷsai Olýmpia dómat᾽ ékhoysai, hóppos dè prôton pŷr émpese neysìn Akhaiôn*.). *Musas, que tendes o Olimpo por morada, vinde agora dizer-me o modo no qual o fogo foi ateado nos navios acaios*.
1067. …λύσις… (*lýsis*).
1068. …ἐγγείοις… (*eggeíois*).
1069. …ἐπιγείοις… (*epigeíois*).
1070. …φορὰ καὶ ἀφορία… (*phorà kaì aphoría*).
1071. …ἀριθμὸς περιλαμβάνει τέλειος, … (*arithmòs perilambánei téleios*,).
1072. …προσήγορα καὶ ῥητὰ… (*proségora kaì rhetà*), ou *conversáveis e declaráveis*.

1073. …πεμπάδι… (*pempádi*).
1074. …τριάδος… (*triádos*).
1075. …ξύμπας δὲ οὗτος ἀριθμὸς γεωμετρικὸς τοιούτου κύριος, ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων γενέσεων, … (*Xýmpas dè hoŷtos arithmòs geometrikòs toioýtoy kýrios, ameinónov te kaì kheirónov genéseon,*). Este trecho (*em itálico*) é provavelmente o mais complexo, problemático e obscuro de toda *A República*, de Platão, e talvez de toda a obra do mestre da Academia. Muitos tradutores chegam simplesmente a omiti-lo, já que não há como se safar de sua obscuridade, sua tradução (fadada a uma incongruência inevitável) resultando praticamente inútil. Não se trata propriamente de falhas ligadas aos manuscritos que tenham dificultado, sobremaneira, o estabelecimento de textos, mas de uma efetiva, felizmente rara, abstrusidade do discurso platônico de estrito teor matemático e saturado de hermetismo. Platão propõe uma abstração matemática a ser desenvolvida segundo suas coordenadas, mas que não parece ser profícua, e mesmo necessária, à compreensão da sequência do texto do diálogo, como o leitor logo perceberá. Platão, por meio de Sócrates, visa, acima de tudo, buscar respaldo e autoridade junto às Musas.
1076. …οὐκ εὐφυεῖς οὐδ᾽ εὐτυχεῖς παῖδες ἔσονται·… (*oyk eyphyeîs oyd᾽ eytykheîs paîdes ésontai·*).
1077. *Cf. Os Trabalhos e os Dias*, 109-202.
1078. …γενεᾶς… (*geneâs*).
1079. …ἅτε οὐ πενομένω, ἀλλὰ φύσει ὄντε πλουσίω, τὰς ψυχὰς… (*háte oy penoméno, allà phýsei ónte ploysío, tas psykhàs*).
1080. …ἡ μετάβασις… (*he metábasis*).
1081. …πολέμου ἀγωνίας… (*polémoy agonías*).
1082. …ἁπλοῦς τε καὶ ἀτενεῖς, … (*haploŷs te kaì ateneîs,*).
1083. …καὶ τιμῶντες ἀγρίως ὑπὸ σκότου χρυσόν τε καὶ ἄργυρον, … (*kaì timôntes agríos hypò skótoy khrysón te kaì árgyron,*).
1084. …νεοττιὰς ἰδίας, … (*neottiàs idías,*), literalmente ninhos privados.
1085. …ὥσπερ παῖδες πατέρα… (*hósper paîdes patéra*).
1086. …ἀμήχανον… (*amékhanon*).
1087. …ἀνὴρ… (*anèr*).
1088. …πῶς τε γενόμενος ποῖός τέ τις ὤν; … (*pôs te genómenos poîós té tis ón*;).
1089. …ὑποαμουσότερον… (*hypoamoysóteron*).
1090. …οὐ καταφρονῶν… (*oy kataphronôn*), ou seja, não lhes dirigindo desprezo.
1091. …φιλόθηρος… (*philótheros*).
1092. …φιλοχρημάτου φύσεως… (*philokhremátoy phýseos*).
1093. …Λόγου… (*Lógoy*).
1094. …ἐνίοτε πατρὸς ἀγαθοῦ ὢν νέος υἱὸς ἐν πόλει οἰκοῦντος οὐκ εὖ πολιτευομένῃ, … (*eníote patròs agathoŷ òn néos hyiòs en pólei oikoŷntos oyk eŷ politeyoménei,*).
1095. …ῥᾳθύμως… (*rhaithýmos*).
1096. …ἄνανδρος… (*ánandros*).
1097. …ἀνὴρ μᾶλλον… (*anèr mâllon*), tradução literal.
1098. …ἠλιθίους… (*elithíoys*).
1099. …τὸ λογιστικὸν… (*tò logistikòn*).
1100. …τό τε ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές, … (*tó te epithymetikòn kaì tò thymoeidés,*).
1101. …διὰ τὸ μὴ κακοῦ ἀνδρὸς εἶναι τὴν φύσιν, … (*dià tò mè kakoy andròs eînai tèn phýsin,*).
1102. …ὑψηλόφρων… (*hypselóphron*).
1103. …ἄλλον ἄλλῃ πρὸς πόλει τεταγμένον, … (*állon állei pròs pólei tetagménon,*). Platão, na verdade, parece apenas adaptar Ésquilo, que em *Sete contra Tebas*, 451, diz:
…λέγ᾽ ἄλλον ἄλλαις ἐν πύλαις εἰληχότα (*lég᾽ állon állais en pýlais eilekhóta*) – falar de um outro campeão diante de um outro portão.
1104. …τιμημάτων… (*timemáton*).

1105. Ver Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, Livro VIII, cap. 10.
1106. Τιμωμένου δὴ πλούτου ἐν πόλει καὶ τῶν πλουσίων ατιμοτέρα ἀρετή τε καὶ οἱ ἀγαθοί. (*Timoménoy dè ploýtoy en pólei kaì tôn ploysíon atimotéra areté te kaì hoi agathoí*.).
1107. Ponto alto da crítica socialista aos sistemas oligárquicos, esta assertiva de Platão resiste a mais de vinte séculos, permanecendo flagrante e tristemente atual. Eis o original: Τὸ μὴ μίαν ἀλλὰ δύο ἀνάγκῃ εἶναι τὴν τοιαύτην πόλιν, τὴν μὲν πενήτων, τὴν δὲ πλουσίων, οἰκοῦντας ἐν τῷ αὐτῷ, ἀεὶ ἐπιβουλεύοντας ἀλλήλοις. (*Tò mè mían allà dýo anágkei eînai tèn toiaýten pólin, tèn mèn penéton, tèn dè ploysíon, oikoýntas en tôi aytôi, aeì epiboyleýontas allélois*.).
1108. …ἀληθῶς ὀλιγαρχικοὺς… (*alethôs oligarkhikoỳs*).
1109. ὀλιγαρχία (*oligarkhía*) significa etimológica e literalmente *governo de poucos*. Platão se atém aqui excepcionalmente a esse sentido da palavra; no mais, trabalha com o sentido mais restrito do termo (atrelado à prática política), que é intercambiável com *plutocracia* (πλουτοκρατία), que seria o termo mais apropriado.
1110. …εἰσφέρειν… (*eisphérein*). O verbo εἰσφέρω (*eisphéro*) significa aqui *contribuir financeiramente para as despesas da guerra*, na prática, sobretudo, na remuneração de mercenários.
1111. …οὐ γὰρ ἂν οἱ μέν ὑπέρπλουτοι ἦσαν, οἱ δὲ παντάπασι πένητες…. (*oy gàr àn hoi mèn hypérploytoi êsan, hoi dè pantápasi pénetes*.).
1112. …τῶν ἀρχότων εἶναι, … (*tôn arkhónton eînai*,), literalmente: ser um dos governantes.
1113. …ἑτοίμων ἀναλωτής… (*hetoímon analotés*).
1114. …κηφὴν… (*kephèn*).
1115. …νόσημα… (*nósema*), literalmente doença ou infortúnio.
1116. …ὁ θεὸς… (*ho theòs*): como de costume, Sócrates não nomeia o deus; provavelmente Zeus ou Apolo.
1117. …πτωχοὶ… (*ptokhoì*).
1118. …κακοῦργοι… (*kakoỳrgoi*).
1119. …καὶ πάντων τῶν τοιούτων κακῶν δημιουργοί…. (*kaì pánton tôn toioýton kakôn demioyrgoí*.); próximo à tradução literal: e todo esse tipo de artífices do mal.
1120. …πρὸς ἕρματι… (*pròs hérmati*).
1121. …συκοφαντῶν… (*sykophantôn*), ou, num sentido restrito mais preciso: caluniadores.
1122. …οὐσίαν… (*oysían*).
1123. …ἀκινάκας… (*akinákas*). ἀκινάκης (*akinákes*) é o sabre recurvado de gume duplo usado pelos persas e citas. Tanto essa arma branca quanto a palavra que chegou ao grego são de origem persa. Platão insinua a pompa e as riquezas excessivas das monarquias orientais, das quais a Pérsia era o grande exemplo de então.
1124. …ἔνθεν καὶ ἔνθεν… (*énthen kaì énthen*).
1125. …χρήματα… (*khrémata*), riqueza, bens, recursos financeiros.
1126. …ἀναγκαίους ἐπιθυμίας… (*anagkaíoys epithymías*).
1127. …Αὐχμηρός… (*Aykhmerós*).
1128. …θησαυροποιὸς… (*thesayropoiòs*), literalmente: alguém que acumula tesouros.
1129. Οὐ δοκῶ, ἔφη· οὐ γὰρ ἂν τυφλὸν ἡγεμόνα τοῦ χοροῦ εστήσατο καὶ ἐτίμα μάλιστα. (*Oy dokô, éphe· oy gàr àn typhlòn hegemóna toŷ khoroŷ estésato kaì etíma málista*). Pluto (Πλοῦτος), o deus da riqueza, é cego.
1130. …κηφηνώδεις ἐπιθυμίας… (*kephenódeis epithymías*).
1131. …ξυμβολαίοις… (*xymbolaíois*).
1132. …ἀστασίαστος… (*astasíastos*).
1133. …ἀνταγωνιστής… (*antagonistés*).
1134. …εὐδοξίας… (*eydoxías*).
1135. …πλουσιώτατον… (*ploysiótaton*).
1136. …νεωτερισμοῦ ἐρῶντες…. (*neoterismoŷ erôntes*.).

1137. …πολίτας… (*polítas*).
1138. …ἑκουσίων ξυμβολαίων… (*hekoysíon xymbolaíon*).
1139. …ἀπόνους καὶ πρὸς τὰ τοῦ σώματος καὶ πρὸς τὰ τῆς ψυχῆς, … (*apónoys kaì pròs tà toŷ sómatos kaì pròs tà tês psykhês*,), ou, numa tradução mais precisa: livres dos esforços do corpo e dos da alma.
1140. …ἰσχνὸς ἀνὴρ πένης, ἡλιωμένος, … (*iskhnòs anèr pénes, helioménos*,).
1141. …πλουσίῳ ἐσκιατροφηκότι, πολλὰς ἔχοντι σάρκας αλλοτρίας, … (*ploysíoi eskiatrophekóti, pollàs ékhonti sárkas allotrías*,).
1142. …κακίᾳ τῇ σφετέρᾳ… (*kakíai têi sphetérai*), ou seja, a covardia dos pobres.
1143. …ἄνδρες ἡμέτεροι εἰσὶ παρ᾽ οὐδέν… (*ándres heméteroi eisì par᾽ oydén*).
1144. …σμικρᾶς προφάσεως, … (*smikrâs propháseos*,).
1145. …κλήρων… (*kléron*).
1146. Isto é, a facção liderada pela minoria rica que detém o governo oligárquico vigente.
1147. …διὰ φόβον… (*dià phóbon*).
1148. …παρρησίας… (*parresías*).
1149. …ἐξουσία… (*exoysía*).
1150. …ὥσπερ οἱ παῖδές τε καὶ αἱ γυναῖκες τὰ ποικίλα θεώμενοι, … (*hósper hoi paîdés te kaì hai gynaîkes tà poikíla theómenoi*,). O discurso de Sócrates, ao se referir ao sistema democrático, é especialmente carregado de ironia. Platão radicaliza o elemento mais característico e atraente da democracia, ou seja, a ἐλευθερία (*eleythería*): liberdade, precisamente para deixar a forma democrática totalmente vulnerável às suas críticas.
1151. …παντοπώλιον… (*pantopólion*).
1152. …διαγωγὴ… (*diagogè*), embora Platão pareça insinuar também, no contexto de sua idealização de um Estado em que deveres e labores estão marcantemente presentes, a acepção específica da palavra de *diversão, entretenimento, passatempo*.
1153. …δικασθέντων… (*dikasthénton*).
1154. …συγγνώμη… (*syggnóme*).
1155. …ὑπερβεβλημένην… (*hyperbebleménen*), que vão além do ordinário.
1156. …μεγαλοπρεπῶς… (*megaloprepôs*) ou, pomposamente; de qualquer modo, o advérbio é empregado por Platão com suma ironia.
1157. …γενναία… (*gennaía*) é enfaticamente irônico.
1158. …ἰσότετα τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις… (*isóteta tina homoíos ísois te kaì anísois*).
1159. Sócrates e Adimanto veiculam a franca oposição que Platão, que não era político profissional, fazia à democracia ateniense.
1160. …οὐκ ἀναγκαῖαι… (*oyk anagkaîai*).
1161. …σκοτεινῶς… (*skoteinôs*).
1162. …ἀναγκαῖον… (*anagkaîon*).
1163. …μὴ ἀναγκαίους… (*mè anagkaíoys*).
1164. …παράδειγμα… (*parádeigma*).
1165. …τύπῳ… (*týpoi*).
1166. ὄψον (*ópson*) tem primeiramente o sentido muito lato de todo alimento preparado ao fogo; ainda ampla e genericamente significa todo alimento que os gregos costumavam comer junto com o pão, por exemplo: queijo, carne vermelha, peixe; por outro lado,
ópson tem o significado de todo alimento que os gregos *habitualmente ou nunca comiam isoladamente*, o que inclui o próprio queijo e vegetais como a cebola e as azeitonas, bem como os condimentos ou temperos em geral; o termo ainda abrangeria a ideia de petiscos e guloseimas. Platão se reporta a todos esses sentidos neste contexto, menos a esse último.
1167. …σίτου… (*sítoy*). Platão utiliza a palavra num sentido restrito, já que significa também comida sólida em geral e o cereal de que o pão é feito, isto é, trigo.
1168. …χρηματιστικὰς… (*khrematistikàs*), literalmente *produtores de dinheiro, lucrativos*.

1169. …ἀφροδισίων… (*aphrodisíon*).
1170. …μέλιτος… (*mélitos*).
1171. …αἰδοῦς τινὸς ἐγγενομένης ἐν τῇ τοῦ νέου ψυχῇ, … (*aidoûs tinòs eggenoménes en têi toû néoy psykhêi*,).
1172. …λάθρᾳ ξυγγιγνόμεναι… (*láthrai xyggignómenai*).
1173. …ἀνδρῶν θεοφιλῶν… (*andrôn theophilôn*).
1174. Acreditava-se que *aqueles que comiam o lótus* (λωτοφάγους – *lotophágoys*) se esqueciam completamente do passado.
1175. …οἱ αλαζόνες λόγοι ἐκεῖνοι… (*hoi alazónes lógoi ekeînoi*).
1176. …βασιλικοῦ τείχους… (*basilikoû teíkhoys*). Referente à realeza e não à realidade. Embora tenhamos traduzido literalmente por *muralha real*, *fortaleza real* também é perfeitamente cabível aqui.
1177. …ἀτίμως φυγάδα, … (*atímos phygáda*,).
1178. …ἀνανδρίαν… (*anandrían*), falta de virilidade; a coragem para os gregos antigos é uma virtude exclusivamente masculina.
1179. O verbo καθαιρῶ (*kathairô*) significa lavar, purificar, purgar. Platão o utiliza aqui ironicamente.
1180. …χρήματα καὶ πόνους καὶ διατριβάς·… (*khrémata kaì pónoys kaì diatribás·*).
1181. …φρούριον… (*phroýrion*), ou seja, a cidadela de sua alma.
1182. …ἀνανεύει… (*ananeýei*), literalmente *move a cabeça para trás*, movimento de cabeça em sinal de negação para os gregos que corresponde ao nosso de mover a cabeça alternadamente para um lado e outro.
1183. …τάξις οὔτε ἀνάγκη… (*táxis oýte anágke*).
1184. …ὥσπερ ἐκείνην τὴν πόλιν, … (*hósper ekeínen tèn pólin*,), ou seja, o Estado democrático.
1185. …πολλοὶ ἂν καὶ πολλαὶ… (*polloì àn kaì pollaì*).
1186. Respectivamente καλλίστη (*kallíste*) e κάλλιστος (*kállistos*), evidentemente no auge da ironia.
1187. …ἀπληστία… (*aplestía*).
1188. …ἀμέλεια… (*améleia*).
1189. Τὴν ἐλευθερίαν, … (*Tèn eleytherían*,).
1190. …οἰνοχόων… (*oinokhóon*). Na antiga Grécia não se costumava tomar o vinho puro, o que predispunha à embriaguez e era atestado de grosseria, vileza e evidente costume bárbaro. Os *escanções* eram serviçais importantíssimos nas libações, repastos e banquetes, que numa κρατήρ (*kratér* – grande recipiente de asa dupla) misturavam vinho e água, para depois verter a mistura nas taças dos libadores ou dos anfitriões, membros da casa e convivas.
1191. …προστατούντων… (*prostatoýnton*).
1192. …ἀκράτου… (*akrátoy*), ou seja, *não misturado com água* (ver nota 1190).
1193. …ὡς ἐθελοδούλους τε καὶ οὐδὲν ὄντας, … (*hos ethelodoýloys te kaì oydèn óntas*,).
1194. …ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ… (*idíai te kaì demosíai*).
1195. …υἱεῖς… (*hyieîs*).
1196. …μέτοικον… (*métoikon*): estrangeiro que mudava para outro Estado onde adquiria direito de domicílio; em Atenas pagava-se uma taxa para isso.
1197. …ξένον… (*xénov*): o estrangeiro de passagem.
1198. …ἀστῷ… (*astôi*). Em Atenas, o cidadão nascido na cidade e detentor de direitos civis; distinguia-se do πολίτης (*polítes*), que era o cidadão detentor também de direitos políticos.
1199. Termo, a rigor, intraduzível. O παιδαγωγός (*paidagogós*) era o escravo cuja função era levar as crianças à escola; na prática ele geralmente se envolvia no aprendizado da criança, auxiliando os mestres na educação dela.
1200. …οἱ ἐωνημένοι καὶ αἱ ἐωνημέναι… (*hoi eoneménoi kaì hai eoneménai*).
1201. …ἀτεχνῶς γὰρ αἵ τε κύνες κατὰ τὴν παροιμίαν οἷαίπερ αἱ δέσποιναι γίγνονταί… (*atekhnôs gàr hai te kýnes katà tèn paroimían hoiaíper hai déspoinai gígnontai*).
1202. Τὸ ἐμόν γ᾽, ἔφη, ἐμοὶ λέγεις ὄναρ·… (*Tò emón g᾽, éphe, emoì légeis ónar·*), ou, quase

literalmente: “Narras”, ele disse, “o meu próprio sonho;”.

1203. …ἀπαλὴν… (*hapalèn*).
1204. …δεσπότης… (*despótes*), no sentido mais amplo.
1205. …ἐξ οἶμαι τῆς ἀκροτάτης ἐλευθερίας δουλεία πλείστη τε καὶ ἀγριωτάτη…. (*ex oîmai tês akrotátes eleytherías doyleía pleíste te kaì agriotáte*.).
1206. …οἷον περὶ σῶμα φλέγμα τε καὶ χολή·… (*hoîon perì sôma phlégma te kaì kholé·*).
1207. …βομβεῖ… (*bombeî*).
1208. O leitor deve entender que Platão não se circunscreve a uma democracia de direito, mas se refere a uma democracia *de fato*, mesmo porque ele vivia no seio do Estado mais democrático do mundo na sua época: Atenas.
1209. …πλούσιοι… (*ploýsioi*), ou seja, aquilo que corresponderia na modernidade ao que chamamos de *classe capitalista*, os detentores do capital e dos meios de produção. Nesta analogia tão cara a Platão, o *mel* é o dinheiro da classe rica (o *pasto dos zangões*) absorvido pela classe política governante e dominante (*zangões*).
1210. …κηφήνων βοτάνη… (*kephénon botáne*).
1211. …δῆμος… (*dêmos*).
1212. …ὅσοι αὐτουργοί τε καὶ ἀπράγμονες, … (*hósoi aytoyrgoí te kaì aprágmones*,): frase de difícil tradução, sobretudo por conta do ἀπράγμονες, que encerra implicitamente a ideia de omissão ou mesmo inação no que toca à atividade política, por exemplo, ocupar cargos públicos. O leitor, por outro lado, deve ter em mente que não existia democracia indireta e *representativa* nos pequenos Estados gregos. Só existia democracia direta. Em Atenas, apesar das importantes deliberações do *Conselho dos Quinhentos* (senado [βουλή]), projetos e eleições de magistrados e mandatários de cargos políticos eram legalmente realizados e decididos, em última instância, na *Assembleia do povo* (ἐκκλησία [*ekklesía*]) por sufrágio direto e ostensivo. Como congregar tanta gente para a expressão da vontade do *povo* e o exercício direto da governabilidade? Bem, não era *tanta gente* assim. Suponhamos que a população total de Atenas no século IV a.C. fosse cinquenta mil habitantes. Se subtraíssemos a enorme população de *não* cidadãos: mulheres, escravos, *metecos* (estrangeiros residentes), crianças e jovens que não haviam atingido a maioridade, com certeza a *ágora* poderia conter com certo conforto umas boas centenas de cidadãos atenienses para decidir *diretamente* os destinos da querida Atenas, sem a necessidade dessa coisa tênue, dúbia, espectral e falaciosa chamada modernamente de *representantes do povo*, que de fato e na prática representam os mais variados grupos e interesses da sociedade, mas *muito raramente* o povo e os interesses deste.
1213. …τρίτον γένος…. (*tríton génos*.).
1214. …πλεῖστόν τε καὶ κυριώτατον ἐν δημοκρατίᾳ, … (*pleîstón te kaì kyriótaton en demokratíai*,).
1215. …ἀλλ᾽ οὐ θαμὰ ἐθέλει ποιεῖν τοῦτο, ἐὰν μὴ μέλιτός τι μεταλαμβάνῃ…. (*all᾽ oy thamà ethélei poieîn toŷto, eàn mè mélitós ti metalambánei*.): ou, próximo à literalidade: Mas não quererá fazer isso com frequência, a não ser que receba parte do mel.
1216. …ἐν τῷ δήμῳ… (*en tôi démoi*).
1217. …ἐτέρων… (*hetéron*), ou seja, a classe dos zangões.
1218. …τὸ τοῦ Διὸς τοῦ Λυκαίου ἱερὸν… (*tò toŷ Diòs toŷ Lykaíoy hieròn*). λύκος (*lýkos*) é lobo e Λυκαῖον (*Lykaîon*) é o monte no sudoeste da Arcádia, região da Grécia no norte do Peloponeso (a grande península grega). Zeus possuía aí um santuário onde era venerado como deus-lobo (o Zeus *lício*).
1219. …ἐμφυλίου αἵματος, … (*emphylíoy haímatos*,).
1220. …αἴτημα… (*aítema*).
1221. …μισόδημος… (*misódemos*).
1222. …πολυψήφιδα παρ᾽ Ἕρμον φεύγει, οὐδὲ μένει, οὐδ᾽ αἰδεῖται κακὸς εἶναι. (*polypséphida par᾽ Hérmon pheýgei, oydè ménei, oyd᾽ aideîtai kakòs eînai*.).

1223. …μέγας μεγαλωστί, … (*mégas megalostí*,), *Ilíada*, XVI, 776. Alusão a Cebríones, o auriga de Heitor morto por Pátroclo.
1224. …ἡγεμόνος… (*hegemónos*).
1225. …ἐλεύθερα φρονήματα… (*eleýthera phronémata*).
1226. …μήτε φίλων μήτ᾽ ἐχθρῶν… (*méte phílon mét᾽ ekhthrôn*).
1227. …Καλόν γε, ἔφη, καθαρμόν…. (*Kalón ge, éphe, katharmón*.), evidentemente saturado de ironia.
1228. …μακαρίᾳ… (*makaríai*): prossegue o tom intensamente irônico.
1229. …Κηφῆνας, ἦν δ᾽ ἐγώ, νὴ τὸν κύνα, … (*Kephênas, ên d᾽ egó, nè tòn kýna*,): expressão usual de Sócrates, veemente e enfática, mas presumivelmente poupando a sacralidade dos deuses gregos. Alusão ao deus cinocéfalo egípcio Anúbis, representado exotericamente com cabeça de chacal.
1230. …οἱ δ᾽ ἐπιεικεῖς μισοῦσί τε καὶ φεύγουσιν; … (*hoi d᾽ epieikeîs misoŷsí te kaì pheýgoysin*;).
1231. …πυκνῆς διανοίας… (*pyknês dianoías*), literalmente *inteligência sábia*. A ponta de ironia é facilmente detectável, insinuando as sérias reservas que Platão tinha com relação aos poetas.
1232. …σοφοὶ τύραννοὶ εἰσι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ…. (*sophoì týrannoì eisi tôn sophôn synoysíai*.): frase atribuível também a Sófocles, igualmente poeta trágico e que aparece, com ligeira diferença formal, também no apócrifo *Teages* de Platão (125b): σοφοὶ τύραννοι τῶν σοφῶν συνουσίᾳ (*sophoì týrannoi tôn sophôn synoysíai*), que em tal apócrifo, traduzimos por: Companhia sábia produz tiranos sábios.
1233. …ἰσόθεόν… (*isótheón*), ou: igual ao divino.
1234. …οἱ τῆς τραγῳδίας ποιηταὶ… (*hoi tês tragoidías poietaì*).
1235. …τὸν πατέρα… (*tòn patéra*).
1236. …Πατραλοίαν… (*patraloían*).
1237. …χαλεπὸν γηροτρόφον, … (*khalepòn gerotróphon*,).
1238. …καπνὸν δουλείας ἐλευθέρων… (*kapnòn doyleías eleythéron*), literalmente: fumaça da servidão aos livres.
1239. …τυραννικὸς ἀνὴρ… (*tyrannikòs anèr*).
1240. …ἄθλιον ἢ μακάριον…. (*áthlion è makárion*.).
1241. …ἐπιθυμιῶν… (*epithymiôn*).
1242. …παράνομοι… (*paránomoi*).
1243. …βελτιόνων ἐπιθυμιῶν… (*beltiónon epithymiôn*).
1244. …τὰ αὐτοῦ ἤθη·… (*tà haytoŷ éthe·*). Platão parece ter em mente o covil de uma fera (ἦθος [*êthos*]).
1245. …λόγων καλῶν καὶ σκέψεων, … (*lógon kalôn kaì sképseon*,).
1246. …καὶ ὀρέγεσθαί του καὶ αἰσθάνεσθαι ὃ μὴ οἶδεν, ἤ τι τῶν γεγονότων ἢ ὄντων ἢ καὶ μελλόντων, … (*kaì orégesthaí toy kaì aisthánesthai hò mè oîden, é ti tôn gegonóton è ónton è kaì mellónton*,): sentença para a qual arriscamos aqui uma tradução alternativa, ou seja, …aspirar e perceber algumas coisas que desconhece, as quais aconteceram, ou acontecem ou acontecerão… .
1247. …τὸ Θυμοειδὲς… (*tò thymoeidès*).
1248. …αἱ ὄψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων…. (*hai ópseis phantázontai tôn enypníon*.).
1249. …ὕπνοις… (*hýpnois*). Há helenistas que preferem ὄναρ (*ónar*), sonho, mas como este é elemento integrante do sono, o teor essencial dessa passagem não é alterado.
1250. …ὕβριν… (*hýbrin*), excesso.
1251. …δεινοὶ μάγοι τε καὶ τυραννοποιοὶ… (*deinoì mágoi te kaì tyrannopoioì*).
1252. …τὰ ἕτοιμα… (*tà hétoima*).
1253. …πόθου κέντρον… (*póthoy kéntron*).
1254. …προστάτης τῆς ψυχῆς, … (*prostátes tês psykhês*,).
1255. …καθήρῃ… (*kathérei*), literalmente purgar, purificar.
1256. …μανίας… (*manías*).
1257. Ἔρως (*Éros*), divindade cosmogônica primordial, posteriormente o deus personificador do amor

sexual ou passional.

1258. Ver 329c.
1259. …ἀνὴρ… (*anèr*), o homem é sempre tomado como padrão e referência, nunca a mulher.
1260. …μελαγχολικὸς… (*melagkholikòs*), embora o contexto sugira μαινόμενος (*mainómenos*), enlouquecido.
1261. …ἡμέρας τε καὶ νυκτὸς… (*heméras te kaì nyktòs*).
1262. Καὶ μετὰ τοῦτο δὴ δανεισμοὶ καὶ τῆς οὐσίας παραιρέσεις. (*Kaì metà toŷto dè daneismoì kaì tês oysías parairéseis*.), ou próximo ao literal: “E depois disso empréstimos a juros e a subtração de seus bens.”.
1263. Uma ἑταίρα (*hetaíra*) era uma mulher especializada e habituada a servir de companhia aos homens nos festins e orgias; era uma amante *remunerada*, por assim dizer semelhante à cortesã europeia na Idade Média e Moderna e à *garota de programa* contemporânea; é o que os franceses chamam de *belle amie*. Eufemismos à parte, essencial e tecnicamente falando, era uma *prostituta*, isto é, uma mulher que divertia e satisfazia sexualmente um homem por dinheiro. Mas geralmente, na prática, a *hetaíra*, embora essencialmente igual a πόρνη (*pórne*), além do comportamento mais refinado, muitas vezes era uma mulher *livre*, diferentemente da *pórne*, que via de regra era uma escrava.
1264. …ὡραίου νεωστὶ φίλου… (*horaíoy neostì phíloy*).
1265. Em todo esse período, o adjetivo ἀναγκαῖος (*anagkaîos*) pode ser traduzido tanto significando *necessário, imprescindível* quanto *vinculado por laço de sangue*, que foi a opção que preferimos.
1266. Sócrates é superlativamente irônico.
1267. …ἡδονῶν σμῆνος, … (*hedonôn smênos*,).
1268. …ἐφάψεται τοίχου… (*ephápsetai toíkhoy*), literalmente *agarrar-se ao muro*.
1269. …ἱερόν τι νεωκορήσει… (*hierón ti neokorései*), literalmente *limpar algum templo*.
1270. …μόναρχος… (*mónarkhos*), sentido literal: alguém que governa sozinho, no caso a paixão erótica (ἔρως [*éros*]).
1271. …κακὰ δρῶσι σμικρὰ πολλά…. (*kakà drôsi smikrà pollà*.).
1272. …συκοφαντοῦσιν… (*sykophantoŷsin*), ou melhor, agem como caluniadores.
1273. …οὐδ᾽ ἴκταρ βάλλει…. (*oyd᾽ íktar bállei*.).
1274. …μετὰ δήμου ἀνοίας… (*metà démoy anoías*).
1275. …πατρίδα… (*patrída*).
1276. …πάλαι φίλην μητρίδα τε, Κρῆτές φασι, καὶ πατρίδα… (*pálai phílen metrída te, Krêtés phasi, kaì patrída*).
1277. …κόλαξιν… (*kólaxin*).
1278. …ἀπίστους… (*apístoys*).
1279. …κεφαλαιωσώμεθα… (*kephalaiosómetha*).
1280. …ἀνὴρ πρὸς ἄνδρα; (*anèr pròs ándra*;).
1281. …βασιλευομένης δὲ οὐκ εὐδαιμονεστέρα…. (*basileyoménes dè oyk eydaimonestéra*.). Convém não generalizarmos. Platão não está dando sua aprovação indiscrimadamente a toda e qualquer monarquia concebida ou fatual. Refere-se, sobretudo, ao rei-filósofo integrado ao seu Estado comunista, que, como já asseveramos, apresenta mais características do paradigma aristocrático do que do monárquico.
1282. …εἰς ανδρὸς ἦθος… (*eis andròs êthos*).
1283. …τραγικῆς σκευῆς, … (*tragikês skeyês*,), literalmente traje de trágico.
1284. …δεσπότας καὶ ἐλευθέρους…. (*despótas kaì eleythéroys*.).
1285. …τὸ ἐπιεικέστατον… (*tò epieikéstaton*).
1286. ἀνελευθερία (*aneleythería*) é um vocábulo intraduzível; é o conjunto de sentimentos e qualidades de um homem que não é livre, tais como o espírito servil, a mesquinhez, a falta de fineza ou tato, a rudeza, a deselegância *etc.*
1287. …οἴστρου… (*oístroy*).

1288. Καὶ ψυχὴν ἄρα τυραννικὴν… (*Kaì psykhèn ára tyrannikèn*). Platão registra aqui alternativamente *tyrannikén* (tirânica) e não τυραννουμένη (*tyrannoyméne* – tiranizada), como logo antes (em ***itálico/negrito***) e também em referência, no âmbito de sua analogia, ao Estado (*pólis*) e ao homem (*áner*). Embora a distinção e contraposição entre o passivo e o ativo (por exemplo, o Estado em si não é tirânico, mas sim tiranizado pelo governante tirânico) sejam manifestas, Platão acabará por concluir que o tirano (ou seja, o tiranizador, o agente da tirania) é, ao mesmo tempo, tiranizado em função da condição confusa, desequilibrada e aflitiva de sua própria alma.
1289. …τυραννικῷ… (*tyrannikôi*). Ver nota anterior.
1290. …ἐπιθυμιῶν τε καὶ ἐρώτων… (*epithymiôn te kai eróton*).
1291. …ἰδιώτην βίον… (*idióten bíon*).
1292. …ἀγαθοῦ τε βίου καὶ κακοῦ…. (*agathoû te bíoy kaì kakoû*.).
1293. Ἐν παντί, ἦ δ᾽ ὅς, ἔγωγε. (*En pantí, ê d᾽hós, égoge*.), ou em uma tradução menos interpretativa: “Eu diria”, declarou, “que o maior medo do mundo.”.
1294. …ὡς γυνὴ… (*hos gynè*).
1295. …παντελῶς τὸ πάθος ἄθλιον, … (*pantelôs tò páthos áthlion*,).
1296. …τῶν πονηροτάτων… (*tôn ponerotáton*).
1297. …καὶ πάσης κακίας πανδοκεῖ τε καὶ τροφεῖ, … (*kaì páses kakías pandokeî te kaì tropheî*,).
1298. …βασιλικόν… (*basilikón*), mas com as ressalvas já indicadas em notas anteriores, por exemplo, a nota 1281.
1299. Ἀλλὰ ῥᾳδία, ἔφη, ἡ κρίσις…. (*Allà rhaidía, éphe, he krísis*.).
1300. …κήρυκα… (*kéryka*).
1301. …ὁ Ἀρίστωνος υἱὸς τὸν ἄριστόν… (*ho Arístonos hyiòs tòn áristón*) – Platão parece fazer um trocadilho graças ao nome do pai de Gláucon (Aríston) – o superlativo *o melhor* em grego é ἄριστος (*áristos*).
1302. …βασιλικώτατον… (*basilikótaton*). Ver nota 1298.
1303. …πολυειδίαν… (*polyeidían*).
1304. …ἐπιθμητικὸν… (*epithymetikòn*).
1305. …διὰ σφοδρότητα τῶν περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκόλουθα, … (*dià sphodróteta tôn perì tèn edodèn epithymiôn kaì pósin kaì aphrodísia kaì hósa álla toýtois akóloytha*,).
1306. …φιλοχρήματον… (*philokhrématon*).
1307. …φιλίαν… (*philían*).
1308. …φιλομαθὲς… (*philomathès*).
1309. …φιλόσοφον… (*philósophon*), amante da sabedoria.
1310. …ἐν ταῖς ψυχαῖς… (*en taîs psykhaîs*).
1311. …τὰ πρῶτα τριττὰ γένη… (*tà prôta trittà géne*).
1312. …ἀργύριον… (*argýrion*).
1313. …φιλότιμος… (*philótimos*). Platão registra alternativamente este termo em lugar de φιλόνικος (*philónikos*), amante ou aficionado da vitória. É claro que honra e vitória são includentes, intercambiáveis e definem o mesmo tipo humano.
1314. …καπνὸν καὶ φλυαρίαν… (*kapnòn kaì phlyarían*).
1315. …τὴν τοῦ εἰδέναι τἀληθὲς ὅπῃ… (*tèn toŷ eidénai talethès hópei*).
1316. …ἥδιον καὶ ἀλυπότερον, … (*hédion kaì alypóteron*,).
1317. …ἀληθέστατα λέγει… (*alethéstata légei*), ou, fala o mais verdadeiramente.
1318. …ἐμπειρίᾳ τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ; … (*empeiríai te kaì phronései kaì lógoi*;).
1319. …τὰ ὄντα… (*tà ónta*).
1320. …γλυκεῖά… (*glykeîá*).
1321. …τῆς δὲ τοῦ ὄντος θέας, … (*tês dè toŷ óntos théas*,). Ou seja, o prazer de *contemplar a realidade da Ideia*.
1322. Καὶ μὴν μετά γε φρονήσεως μόνος ἔμπειρος γεγονὼς ἔσται. (*Kaì mèn metá ge phronéseos mónos*

émpeiros gegonòs éstai.).

1323. …ὄργανον… (*órganon*).
1324. …λόγων… (*lógon*).
1325. …μέρους τῆς ψυχῆς, … (*méroys tês psykhês*,), literalmente *parte da alma*.
1326. …ὁ φρόνιμος… (*he phrónimos*), o dotado de inteligência, aquele que percebe através da inteligência. A despeito desta expressão genérica, a alusão é certamente ao filósofo.
1327. …τοῦ πολεμικοῦ τε καὶ φιλοτίμου·… (*toŷ polemikoŷ te kaì philotímoy·*).
1328. …Ὀλυμπίῳ Διί, … (*Olympíoi Dií*,).
1329. …παναληθής… (*panalethés*).
1330. …ἐσκιαγραφημένη… (*eskiagrapheméne*).
1331. …περιωδυνίαι… (*periodyníai*).
1332. …ἡσυχία… (*hesykhía*).
1333. …μηδέτερα… (*medétera*).
1334. …κίνησίς… (*kínesís*). Ver o *Da Alma* de Aristóteles.
1335. Πῶς οὖν ὀρθῶς ἔστι τὸ μὴ ἀλγεῖν ἡδὺ ἡγεῖσθαι ἢ τὸ μὴ χαίρειν ἀνιαρόν; (*Pôs oŷn orthôs ésti tò mè algeîn hedỳ hegeîsthai è tò mè khaírein aniarón*;).
1336. Οὐκ ἔστιν ἄρα τοῦτο, ἀλλὰ φαίνεται, ἦν δ᾽ ἐγώ, … (*Oyk éstin ára toŷto, allà phaínetai, ên d᾽ egó*,). Ou, literalmente, salientando o aspecto ontológico: “Então, isso não existe, mas (a)parece”, eu disse.
1337. …γοητεία… (*goeteía*), mais propriamente no sentido pejorativo de *prestidigitação* ou fascinação.
1338. …ἐν τῇ φύσει εἶναι τὸ μὲν ἄνω, τὸ δὲ κάτω, τὸ δὲ μέσον; (*en têi phýsei eînai tò mèn áno, tò dè káto, tò dè méson*;). Traduzimos ἄνω e κάτω tendo como implícito o movimento, porém poderiam igualmente significar simplesmente *acima* e *abaixo*.
1339. …μὴ ὑγιεῖς δόξας… (*mè hygieîs dóxas*), ou, opiniões destituídas de senso.
1340. …κενώσεις… (*kenóseis*).
1341. …ἄγνοια δὲ καὶ ἀφροσύνη… (*ágnoia dè kaì aphrosýne*).
1342. …πλήρωσις δὲ αληθεστέρα… (*plérosis dè alethestéra*).
1343. …καθαρᾶς οὐσίας… (*katharâs oysías*). Recorde-se de que para Platão o *ser* é a realidade das *Formas* ou Ideias do mundo inteligível, não do sensível. Consultar o *Parmênides*.
1344. …ἢ τὸ δόξης τε ἀληθοῦς εἶδος καὶ ἐπιστήμης καὶ νοῦ καὶ ξυλλήβδην αὖ πάσης ἀρετῆς; … (*è tò dóxes te alethoŷs eîdos kaì epistémes kaì noŷ kaì xyllébden aŷ páses aretês*;). Difícil ter certeza se Platão utiliza o termo νοῦ no sentido restrito de entendimento ou naquele amplo de intelecção ou inteligência. O contexto parece sugerir este último. Quanto a πάσης ἀρετῆς, o sentido é claramente amplo: toda a virtude.
1345. Ἡ οὖν ἀνομοίου οὐσία οὐσίας τι μᾶλλον ἢ ἐπιστήμης μετέχει; (*He oŷn anomoíoy oysía oysías ti mâllon è epistémes metékhei*;). Esta frase, embora formalmente simples no texto de Hermann da Teubner, difere conceitualmente no confronto de textos de outros helenistas, inclusive Burnet, em função da divergência em torno de ser ἀνομοίου (diferente) ou ἀεὶ ὁμοίου (sempre idêntico), ou ἀεὶ ἀνομοίου (sempre diferente). Questão crucial de eruditos do helenismo. A solução do texto de Hermann (Teubner) nos pareceu a melhor.
1346. O aspecto quantitativo aqui não é apenas com referência ao preenchimento, mas também do prima do ser (οὐσία).
1347. …πλανῶνται διὰ βίου, … (*planôntai dià bíoy*,).
1348. …βεβαίου τε καὶ καθαρᾶς ἡδονῆς… (*bebaíoy te kaì katharâs hedonês*).
1349. …χρησμῳδεις… (*khresmoideis*).
1350. Poeta lírico (632-533 a.C.).
1351. …τὸ τῆς Ἑλένης εἴδωλον… (*tò tês Helénes eídolon*): alusão à fábula atribuída a Estesícoro segundo a qual a Helena disputada por gregos e troianos não era real, não passando de um espectro.
1352. …φιλοσοφίας τε καὶ λόγου… (*philosophías te kaì lógoy*).

1353. …νόμου τε καὶ τάξεως… (*nómoy te kaì táxeos*).
1354. …βασιλικαί τε καὶ κόσμιαι… (*basilikaí te kaì kósmiai*).
1355. …τρίτῳ… (*trítoi*). Diz-se aqui *terceiro lugar* ou *terceira* porque os gregos consideravam numa contagem sequencial *inclusive* o *primeiro*; à guisa de exemplo, se hoje é segunda-feira e deposito um cheque no banco para compensação e são necessários dois dias para a mesma, significa que terei o valor creditado na conta na quarta-feira; para os antigos gregos seria na *terça*, porque eles *incluiriam* a segunda-feira.
1356. …ἀνιαρότερον… (*aniaróteron*): como já ocorreu anteriormente, Platão não se atém ao rigor terminológico, com o que alterna os conceitos similares e intercambiáveis de prazer, alegria, dor, tristeza, angústia, identificando, o que realmente importa para ele o prazer (ἡδονή) com a alegria (χάρις), coadjuvante do primeiro, e a dor (λύπη) com a tristeza ou angústia (ἀνία). Na verdade, ele emprega todos esses termos como sinônimos, algo evidentemente permitido pela largueza semântica da língua grega.
1357. Trasímaco em 348c (Livro I).
1358. …ἰδέαι πολλαὶ… (*idéai pollaì*).
1359. …γεωργός… (*georgós*), mas também *agricultor*, legitimando igualmente a analogia com o agricultor que cultiva as boas plantas e tolhe o crescimento das ervas daninhas.
1360. …λέοντος φύσιν… (*léontos phýsin*).
1361. …εὐδοξίαν καὶ ὠφέλειαν… (*eydoxían kaì ophéleian*).
1362. …ὑγιὲς… (*hygiès*), sadio, ou figurativamente, *sensato*.
1363. …πράως… (*práos*).
1364. …καλὰ… (*kalà*).
1365. …ὑπὸ τῷ ἀνθρώπῳ, … (*hypò tôi anthrópoi,*).
1366. …αἰσχρὰ… (*aiskhrà*).
1367. …ὑπὸ τῷ ἀγρίῳ… (*hypò tôi agríoi*).
1368. …ἀθεωτάτῳ… (*atheotátoi*).
1369. …Ἐριφύλη ἐπὶ τῇ τοῦ ἀνδρὸς ψυχῇ τὸν ὅρμον δεξαμένη; (*Eriphýle epì têi toŷ andròs psykhêi tòn hórmon dexaméne*;). Erífile se deixou subornar mediante um colar de ouro. Aceitou-o com a condição de convencer seu esposo, Anfiarau, a participar do cerco contra Tebas, no qual Anfiarau foi morto.
1370. …τὸ λεοντῶδές τε καὶ ὀφεῶδες… (*tò leontôdés te kaì opheôdes*), ou, o que há de semelhante ao leão e semelhante à serpente.
1371. …πίθηκον… (*píthekon*).
1372. …τῶν ἐν αὐτῷ θρεμμάτων, … (*tôn en haytôi thremmáton,*).
1373. …δοῦλον αὐτόν φαμεν δεῖν εἶναι ἐκείνου τοῦ βελτίστου, ἔχοντος ἐν αὐτῷ τὸ θεῖον ἄρχον, … (*doŷlon aytón phamen deîn eînai ekeínoy toŷ beltístoy, ékhontos en haytôi tò theîon árkhon,*).
1374. …πολιτείαν… (*politeían*).
1375. …ὅλη ἡ ψυχὴ… (*hóle he psykhè*).
1376. …μαθήματα… (*mathémata*).
1377. …ξύνταξίν τε καὶ ξυμφωνίαν… (*xýntaxín te kai xymphonían*).
1378. …ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ… (*idíai kaì demosíai*).
1379. …τὴν ὑπάρχουσαν ἕξιν, … (*tèn hypárkhoysan héxin,*), ou, mais à literalidade: *o estado preexistente*.
1380. Νὴ τὸν κύνα, … (*Nè tòn kýna,*): ver nota 268.
1381. …ἐν λόγοις… (*en lógois*).
1382. Em toda sua vida, Platão fez uma só incursão na política atuante, rápida e que não surtiu o efeito desejado. O leitor pode consultar a respeito as *Cartas* (ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ). Quanto ao seu projeto do Estado ideal, embora o julgue possível, exequível e o único onde a política profissional seria eficiente, frutífera e caracterizada pela retidão, sente quão remoto está dos seres humanos, inclusive dos gregos.

1383. Ou seja, Gláucon.
1384. …φάρμακον… (*phármakon*).
1385. Ἔοικε μὲν γὰρ τῶν καλῶν ἁπάντων τούτων τῶν τραγικῶν πρῶτος διδάσκαλός τε καὶ ἡγεμὼν γενέσθαι…. (*Éoike mèn gàr tôn kalôn hapánton toýton tôn tragikôn prôtos didáskalós te kaì hegemòn genésthai*.).
1386. …ἐγὼ… (*egò*).
1387. Uma rara indelicadeza da parte de Sócrates, com o que Gláucon não se intimidará.
1388. …εἶδος… (*eîdos*): no sentido restrito e específico platônico proposto anteriormente, basicamente realidade una, imutável e imortal presente no *mundo inteligível* (τόπος νοητός [*tópos noetós*]) que é a matriz e modelo (παράδειγμα [*parádeigma*] das cópias ou simulacros (εἴδωλα [*eídola*]) múltiplos, mutáveis e perecíveis do *mundo sensível* (τόπος αἰσθητός [*tópos aisthetós*]).
1389. …τράπεζαι… (*trápezai*).
1390. …ἰδέαι… (*idéai*).
1391. …ὁ δημιουργὸς… (*ho demioyrgòs*).
1392. Atente-se que a alusão aqui não é ao *Deus* de Platão, o *Demiurgo* (apresentado no diálogo *Timeu)*, o que ficará claro na imediata sequência.
1393. O termo …σοφιστήν… (*sophistén*) neste contexto apresenta um sentido dúbio, parecendo oscilar entre a acepção original e genérica (a empregada por nós na tradução) e a acepção secundária, posterior e específica de sofista (com peso pejorativo por parte de Sócrates e Platão). É muito difícil atinar com o que Platão tinha em mente exatamente ao utilizar essa palavra nesse contexto. De qualquer modo, se sua referência era ao sofista, não há como negar o fato de os sofistas serem muito hábeis.
1394. …ποιητής… (*poietés*), sentido amplo e genérico.
1395. …κάτοπτρον… (*kátoptron*).
1396. …ζωγράφος… (*zográphos*).
1397. …φαινομένην… (*phainoménen*). O verbo importantíssimo φαίνω (*phaíno*) possui grande amplitude semântica, mas aqui o sentido é de *fazer aparecer*, *revelar*, *expor*, *pôr à mostra*, na contraposição com εἰμί (*eimî*), *ser*, *existir*.
1398. κλινοποιός (*klinopoiós*) tem um significado específico e mais restrito do que carpinteiro. O termo é composto e formado por κλίνη (*klíne*), leito ou liteira e ποιητής (*poietés*), no sentido genérico de fabricante, artífice, aquele que cria, que produz. Era um carpinteiro que fabricava somente camas e liteiras e não um τέκτων
(*tékton*).
1399. …εἶδος… (*eîdos*).
1400. …ὃ ἔστι κλίνη, … (*hò ésti klíne*,).
1401. …οὐκ ἄν τὸ ὂν ποιοῖ, ἀλλά τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν, ὂν δὲ οὔ·… (*oyk àn tò òn poioî, allá ti toioŷton hoîon tò ón, òn dè oý·*).
1402. …φυτουργὸν… (*phytoyrgòn*).
1403. …δημιουργὸν καὶ ποιητὴν… (*demioyrgòn kaì poietèn*).
1404. …τραγῳδοποιός… (*tragoidopoiós*).
1405. …βασιλέως (*basiléos*). Mais uma vez o literato Platão peca quanto ao rigor terminológico. Sua referência deve ser ao rei-filósofo capaz de *contemplar* as Ideias do mundo inteligível, isto é, as *realidades* singulares, imutáveis, verdadeiras que são os modelos perfeitos das múltiplas coisas particulares.
1406. …τὰ τῶν δημιουργῶν ἔργα… (*tà tôn demioyrgôn érga*).
1407. Ἆρα οἷα ἔστιν ἢ οἷα φαίνεται; … (*Âra hoîa éstin è hoîa phaínetai*;).
1408. …φαντάσματος ἢ ἀληθείας… (*phantásmatos è aletheías*).
1409. …τεχνῶν… (*tekhnôn*).
1410. …δημιουργίας… (*demioyrgías*).
1411. …πάσσοφος… (*pássophos*).

1412. …ἐπιστήμην καὶ ἀνεπιστημοσύνην καὶ μίμησιν… (*epistémen kaì anepistemosýnen kaì mímesin*).
1413. …τὸν ἡγεμόνα αὐτῆς… (*tòn hegemóna aytês*), ou literalmente: o seu guia.
1414. …πάντα δὲ τὰ ἀνθρώπεια τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, καὶ τά γε θεῖα·… (*pánta dè tà anthrópeia tà pròs aretèn kaì kakían, kaì tá ge theîa·*).
1415. …τοῦ ὄντος… (*toŷ óntos*).
1416. …λόγον… (*lógon*).
1417. …Ἀσκληπιός… (*Asklepiós*): uma dessas figuras situadas na tênue fronteira entre a história e o mito, Asclépios transita (nas diversas fontes mitográficas) entre célebre médico e cirurgião, filho de Apolo e mãe discutível e finalmente deus da medicina, na qual seu principal mestre foi o sábio centauro Quíron, embora haja também recebido ensinamentos da arte da cura (ιατρεία [*iatreía*]) de seu pai divino.
1418. …πολέμων τε πέρι καὶ στρατηγιῶν καὶ διοικήσεων πόλεων καὶ παιδείας πέρι ἀνθρώπου, … (*polémon te péri kaì strategiôn kaì dioikéseon póleon kaì paideías péri anthrópoy,*).
1419. …ἐπιτηδεύματα… (*epitedeýmata*), embora o sentido menos amplo de ocupações também seja aplicável.
1420. …Ὁμηριδῶν… (*Homeridôn*), os rapsodos que recitavam os poemas de Homero por toda a Grécia.
1421. …ἐπίνοιαι… (*epínoiai*).
1422. Tales de Mileto (*circa* 639-546 a.C.), além de estar no elenco dos *sete sábios da Grécia* e figurar como um dos filósofos *fisicistas* pré-socráticos fundadores da filosofia ocidental, era astrônomo, tendo sido a ele atribuída a previsão de um eclipse do sol em 585 a.C. Quanto a Anacársis, que floresceu em torno de 600 a.C., a ele se atribui a criação da geometria helênica e a invenção de técnicas e instrumentos na esfera da náutica.
1423. Creófilo era muito provavelmente um poeta épico natural de Quios.
1424. κρεώφυλος (*kreóphylos*) é um vocábulo composto formado pelas palavras κρέας (*kréas*: carne, carne comestível) e φυλή (*phylé* – tribo, clã), significando etimologicamente *aquele do clã da carne*, expressão grotesca e que sugere, ademais, alguém ligado ao ofício dos açougueiros, considerado pelos gregos antigos em geral uma atividade inferior, *vil*.
1425. Dois famosos e importantíssimos sofistas contemporâneos e adversários na filosofia de Sócrates e Platão. Ver os diálogos *Protágoras*, *Górgias*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor* e *Sofista*.
1426. …ἑταῖροι… (*hetaîroi*): Platão parece utilizar este termo indistintamente como companheiros, amigos ou discípulos.
1427. …ῥαψῳδεῖν… (*rhapsoideîn*). Os rapsodos eram artistas itinerantes e andarilhos que andavam por toda a Grécia entoando e recitando poesia. Eram em geral muito pobres.
1428. …ποιοῦσι… (*poioŷsi*), ou [tudo o mais sobre o que] fazem versos: Platão parece jogar propositalmente com o sentido duplo do verbo ποιεῖν (*poieîn*), que significa tanto *criar, produzir* (sentido amplo e genérico) quanto *poetar, compor versos* (sentido restrito e específico).
1429. …ὀνόμασι καὶ ῥήμασιν… (*onómasi kaì rhémasin*).
1430. …ἐκ τῶν λόγων… (*ek tôn logon*).
1431. …ὡραίων προσώποις, … (*horaíon prosópois,*).
1432. …ὁ τοῦ εἰδώλον ποιητής, ὁ μιμητής, φαμέν, τοῦ μὲν ὄντος οὐδὲν ἐπαϊει, τοῦ δὲ φαινομένου·… (*ho toŷ eidólon poietés, ho mimetés, phamén, toŷ mèn óntos oydèn epaïei, toŷ dè phainoménoy·*).
1433. …σκυτοτόμος… (*skytotómos*), analítica e literalmente *aquele que corta couro*, por extensão a confeccionador de calçados e o reparador destes (sapateiro).
1434. …ὁ ἱππικός… (*ho hippikós*).
1435. …ἑκάστου σκεύους καὶ ζῴου καὶ πράξεως… (*hekástoy skeýoys kai zóioy kaì práxeos*). Observe-se a amplitude e diversidade dos conceitos.
1436. …αὐλοποιῷ… (*aylopoiôi*).
1437. Sócrates é marcantemente irônico.

1438. …ἀλλ᾽ εἶναι παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν, … (*all᾽ eînai paidián tina kaì oy spoydèn tèn mímesin*,).
1439. …πλάνην τῆς ὄψεως, … (*plánen tês ópseos*,), ilusão visual.
1440. …θαυματοποιία… (*thaymatopoiía*).
1441. …τῷ αὐτῷ… (*tôi aytôi*). É forçoso entendermos por *a mesma coisa* a *mesma faculdade ou elemento da alma*.
1442. …ἐν ἡμῖν…. (*en hemîn*.).
1443. …ἡ γραφικὴ καὶ ὅλως ἡ μιμητικὴ… (*he graphikè kaì hólos he mimetikè*).
1444. …ξυγγιγνομένη… (*xyggignoméne*). Embora a ideia genérica de associar-se ou mesmo conviver seja aqui também cabível, parece-nos que a analogia com as relações sexuais visando à procriação é incisiva.
1445. A poesia (sentido restrito e específico de ποίησις [*poíesis*]) entre os gregos não era apenas registrada ou escrita, mas necessariamente cantada ou recitada.
1446. …βιαίους ἢ ἑκουσίας… (*biaíoys è hekoysías*).
1447. Livro IV, 439b e seg.
1448. Início do Livro III, 387d.
1449. …ἐπιεικὴς… (*epieikès*).
1450. …τὸ πάθος… (*tò páthos*), ou, *o sentimento dela*.
1451. …ἐν τῷ ἀνθρώπῳ… (*en tôi anthrópoi*).
1452. Λέγει πού ὁ νόμος, ὅτι κάλλιστον ὅ τι μάλιστα ἡσυχίαν ἄγειν ἐν ταῖς ξυμφοραῖς καὶ μὴ ἀγανακτεῖν, … (*Légei poý ho nómos, hóti kálliston hó ti málista hesykhían ágein en taîs xymphoraîs kaì mè aganakteîn*,).
1453. Τῷ βουλεύεσθαι, … (*Tôi boyleýesthai*,).
1454. …καὶ επανορθοῦν τὸ πεσόν… (*kaì epanorthoŷn tò pesón*), literalmente *restaurar o corpo caído*.
1455. …δειλίας φίλον… (*deilías phílon*).
1456. …τὸ δὲ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος, … (*tò dè phrónimón te kaì hesýkhion êthos*,).
1457. …σοφία… (*sophía*), mas com um viés negativo: astúcia.
1458. …εὐνομεῖσθαι… (*eynomeîsthai*), mais precisamente: governado sob boas leis.
1459. …ἀληθοῦς πόρρω… (*alethoŷs pórro*).
1460. …τῷ ἀνοήτῳ… (*tôi anoétoi*).
1461. …λωβᾶσθαι… (*lobâsthai*), levar à desonra.
1462. …μακρὰν ῥῆσιν ἀποτείνοντα ἐν τοῖς ὀδυρμοῖς, … (*makràn rhêsin apoteínonta en tôis odyrmoîs*,).
1463. …γυναικός… (*gynaikós*). Embora construindo um Estado e sociedade ideais no qual não haveria espaço para a misoginia, Platão recorre evidentemente a valores vigentes e arraigados da cultura helênica.
1464. …οὐκ εὐλόγῳ ἔοικεν…. (*oyk eylógoi éoiken*.), ou, traduzindo livremente: não seria de se esperar.
1465. …λόγῳ οὐδὲ ἔθει, … (*lógoi oydè éthei*,).
1466. …τοῦ θρηνώδους… (*toŷ threnódoys*).
1467. …πάθη… (*páthe*).
1468. …ἀνὴρ ἀγαθὸς… (*anèr agathòs*).
1469. …ποιήματος… (*poiématos*), criação, mas referindo-se especificamente ao poeta: poema.
1470. …τὸ ἐλεεινὸν… (*tò eleeinòn*).
1471. …τοῦ γελοίου, … (*toŷ geloíoy*,).
1472. …ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητής, … (*hos tèn Helláda pepaídeyken hoŷtos ho poietés*,), ou seja, que educou a Grécia.
1473. …ἡ λακέρυζα πρὸς δεσπόταν κύων ἐκείνη κραυγάζουσα, … (*he lakéryza pròs despótan kýon ekeíne kraygázoysa*,).
1474. …μέγας ἐν ἀφρόνων κενεαγορίαισι, … (*mégas en aphrónon keneagoríaisi*,).

1475. …ὁ τῶν διασόφων ὄχλος κρατῶν, … (*ho tôn diasóphon ókhlos kratôn*,), frase de difícil tradução, sobretudo em função da expressão διασόφων. A propósito, a substituição de διασόφων por Δία σοφῶν (*Día sophôn*), como recomendada por alguns helenistas, é claro, alteraria substancialmente o sentido da frase, correspondendo a algo como: a turba de sábios que dominou Zeus.
1476. …οἱ λεπτῶς περιμνῶντες ὅτι ἄρα πένονται, … (*hoi leptôs perimnôntes hóti ára pénontai*,).
1477. …προστάταις… (*prostátais*).
1478. …εὐμενῶς… (*eymenôs*).
1479. …καλῶν… (*kalôn*), irônico.
1480. …ἀθανάτῳ πράγματι… (*athanátoi prágmati*).
1481. …καὶ ὃς ἐμβλέψας μοι καὶ θαυμάσας εἶπε Μὰ Δί᾽, οὐκ ἔγωγε· σὺ δὲ τοῦτ᾽ ἔχεις λέγειν; … (*kaì hòs emblépsas moi kaì thaymásas eîpe Mà Dí᾽, oyk égoge· sỳ dè toût᾽ ékheis légein*;).
1482. Τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῶζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν…. (*Tò mèn apollýon kaì diaphtheîron pân tò kakòn eînai, tò dè sôzon kaì opheloûn tò agathón*.).
1483. A ὀφθαλμία (*ophthalmía*) é a inflamação do globo ocular e da conjuntiva.
1484. …ἐρυσίβην… (*erysíben*).
1485. …οἰκείας κακίας, … (*oikeías kakías*,).
1486. …θάνατον… (*thánaton*).
1487. …ψυχῆς πονηρίαν… (*psykhês ponerían*).
1488. …πυρετοῦ… (*pyretoû*).
1489. …σφαγῆς… (*sphagês*), mais precisamente degolamento.
1490. …παθήματα τοῦ σώματος… (*pathémata toû sómatos*).
1491. A questão da imortalidade é amplamente discutida por Platão no diálogo *Fédon*.
1492. …ἀπαλλαγὴ γὰρ ἂν εἴη κακῶν·… (*apallagè gàr àn eíe kakôn·*).
1493. …ἀποκτεῖναι καὶ ἀπολέσαι ψυχήν, … (*apokteînai kaì apolésai psykhén*,).
1494. Σχολῇ… (*Skholêi*).
1495. …δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι, εἰ δ᾽ ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον…. (*dêlon hóti anágke aytò aeì òn eînai, ei d᾽ aeì ón, athánaton*.).
1496. …ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή…. (*hos nŷn hemîn epháne he psykhé*.).
1497. Εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς, … (*Eis tèn philosophían aytês*,).
1498. …καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι, … (*kaì tôi aeì ónti*,).
1499. …γῆν… (*gên*).
1500. …πάθη τε καὶ εἴδη, … (*páthe te kaì eíde*,).
1501. Início do Livro II, 363b-c.
1502. Início do Livro II, 359d e seg. Quanto ao capacete de Hades, como o anel de Giges, tornava invisível aquele que o usasse.
1503. Ἀποδώσομεν. (*Apodósomen*.).
1504. …ὁ μὲν θεοφιλὴς ἂν εἴη, ὁ δὲ θεομισής, ὥσπερ καὶ κατ᾽ ἀρχὰς ὡμολογοῦμεν….
(*ho mèn theophilès àn eíe, ho dè theomisés, hósper kaì kat᾽ arkhàs homologoŷmen*.).
1505. …εἰ μή τι ἀναγκαῖον αὐτῷ κακὸν ἐκ προτέρας ἁμαρτίας ὑπῆρχειν… (*ei mé ti anagkaîon aytôi kakòn ek protéras hamartías hypêrkhein*). Platão estabelece aqui as ideias de imortalidade da alma, de sua transmigração de corpo para corpo ao longo de várias existências (metempsicose) e a do *carma*.
1506. …περὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός, … (*perì toû dikaíoy andrós*,).
1507. …δοκούντων κακῶν, … (*dokoýnton kakôn*,). *Pretensos* porque no âmbito do processo de ajustes e reajustes sob a lei de ação e reação (*carma*) nada é, a rigor, mal, já que aquilo que nos parece ser, serve à evolução da alma imortal.
1508. …νικητήρια… (*niketéria*).
1509. …τὰ ὦτα ἐπὶ τῶν ὤμων… (*tà ôta epì tôn ômon*), literalmente: as orelhas sobre os ombros, mas

evidentemente temos aqui uma típica expressão idiomática avessa à literalidade.

1510. …ξένων τε καὶ ἀστῶν, … (*xénon te kaì astôn*,).
1511. …εἶτα στρεβλώσονται καὶ ἐκκαυθήσονται·… (*eîta streblósontai kaì ekkaythésontai·*).
Esta especificação que destacamos em itálico/negrito, é omitida por Hermann (Teubner), mas Burnet, bem como outros helenistas, e fazem constar.
1512. Ver Homero, *Odisseia*, IX a XI.
1513. …ἀλλ᾽ἀλκίμου μὲν ἀνδρός, … (*all᾽ alkímoy mèn andrós*,).
1514. Nativos e habitantes da Panfília (Παμφυλία), região da Ásia Menor.
1515. …τῶν νεκρῶν… (*tôn nekrôn*).
1516. …ἀνεβίω… (*anebío*).
1517. …ἐκεῖ… (*ekeî*), literamente *lá*.
1518. …τόπον τινὰ δαιμόνιον, … (*tópon tinà daimónion*,).
1519. …δικαστὰς… (*dikastàs*).
1520. …σημεῖα… (*semeîa*).
1521. …ἐν τῷ πρόσθεν, … (*en tôi prósthen*,), literalmente: à frente.
1522. …ἐν τῷ ὄπισθεν… (*en tôi ópisthen*), literalmente: atrás.
1523. …ἄγγελον… (*ággelon*).
1524. …εἰς τὸν λειμῶνα… (*eis tòn leimôna*).
1525. …ἐν τῇ ὑπὸ γῆς… (*en têi hypò gês*).
1526. …ἐκ τοῦ οὐρανοῦ… (*ek toŷ oyranoŷ*).
1527. …εὐπαθείας… (*eypatheías*).
1528. …τὸ δ᾽ οὖν κεφάλαιον… (*tò d᾽ oŷn kephálaion*).
1529. …ἔκτισμα… (*éktisma*).
1530. Platão descreve, muito *grosso modo*, a doutrina do *carma*.
1531. …μισθοὺς… (*misthoỳs*), ou seja, recompensas *ou* punições.
1532. …αὐτόχειρος φόνου… (*aytókheiros phónoy*), literal e analiticamente: assassinato pelas próprias mãos.
1533. …Ἀρδιαῖος ὁ μέγας…. (*Ardiaîos ho mégas*.).
1534. …στομίου… (*stomíoy*).
1535. …ἀλλ᾽ ἐμυκᾶτο… (*all᾽ emykâto*).
1536. …ἀνιάτως… (*aniátos*).
1537. …διάπυροι ἰδεῖν, … (*diápyroi ideîn*,), literalmente *inflamados de se ver*, ou menos literalmente, *em chamas para nossos olhos*.
1538. …εἰς τὸν τάρταρον… (*eis tòn tártaron*), a região mais profunda e sinistra do mundo subterrâneo dos mortos (Ἅιδης [*Háides*]), aproximativamente correspondente ao *inferno* da religião cristã.
1539. …πολλῶν καὶ παντοδαπῶν… (*pollôn kaì pantodapôn*).
1540. …τὸ φθέγμα, … (*tò phthégma*,), ou simplesmente a voz.
1541. …παντὸς τοῦ ούρανοῦ καὶ γῆς… (*pantòs toŷ oyranoŷ kaì gês*).
1542. …Ἀνάγκης ἄτρακτον, … (*Anágkes átrakton*,). Ἀνάγκη (*Anágke*), a personificação da necessidade absoluta, fatal e inexorável, elemento importante da doutrina do *carma*.
1543. …ἀδάμαντος… (*adámantos*), mais precisamente ferro duríssimo; tanto o termo aço quanto o termo diamante nos parecem aqui inconvenientes por conta de seu sentido moderno.
1544. …σφόνδυλον… (*sphóndylon*), literalmente vértebra.
1545. …ἡ τοῦ ἐνθάδε, … (*he toŷ enthádε*,), quer dizer, uma deste mundo dos vivos e não do mundo dos mortos.
1546. …ἐν τοῖς τῆς Ἀνάγκης γόνασιν…. (*en toîs tês Anágkes gónasin*.): literalmente nos joelhos da Necessidade, linguagem fortemente poética e figurativa. Platão esbanja talento literário nesta parte final, brindando o leitor profano com um belíssimo discurso exotérico cujo verdadeiro teor,

porém, somente pode ser claro e totalmente apreendido por um Iniciado nos mistérios.

1547. Moíras (*Moíras*), personificações temporais do destino inelutável. A palavra μοῖρα (*moîra*) significa o quinhão ou sorte que cabe a cada um.

1548. Λάχεσις (*lákhesis*) significa literalmente sorte, destino, fado; κλώθω (*klótho*) significa fiar e ἄτροπος (*átropos*) significa inflexível.

1549. …Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα, Κλωθὼ δὲ τὰ ὄντα, Ἄτροπον δὲ τὰ μέλλοντα…. (*Lákhesin mèn tà gegonóta, Klothò dè tà ónta, Átropon dè tà méllonta*.), ou: Láquesis as coisas que aconteceram, Cloto as coisas que são, Átropos as coisas que terão
de ser.

1550. προφήτης (*prophétes*) é quem explica ou transmite a vontade dos deuses; também é quem *profere* a interpretação das palavras de um oráculo ou de um adivinho. Mas Platão parece utilizar o termo aqui num sentido genérico e simples: o orador assistente da divina Láquesis.

1551. …ψυχαὶ ἐφήμεροι… (*psykhaì ephémeroi*), almas que duram apenas um dia, almas que vivem um breve período.

1552. …δαίμων… (*daímon*), aqui a divindade tutelar pessoal, o “anjo da guarda”.

1553. Platão (muito provavelmente um Iniciado nas Escolas de Mistérios do Egito) empresta à fala do orador assistente de Láquesis um tom sagrado e solene.

1554. …κλήρους… (*kléroys*). κλῆρους (*klêroys*) é tanto o objeto (seixos, pedaços de madeira) utilizado no sorteio quanto o sorteio (*loteria*) em si e o resultado deste (ou seja, o quinhão ou destino de cada um, o lote).

1555. …τὰ τῶν βίων παραδείγματα… (*tà tôn bíon paradeígmata*).

1556. …δοκίμων ἀνδρῶν… (*dokímon andrôn*).

1557. …γυναικῶν… (*gynaikôn*).

1558. Apoiado num discurso mítico, Platão descreve neste parágrafo basicamente o que chamaríamos modernamente de doutrina espiritualista sob os princípios fundamentais da metempsicose e do carma. A influência dos pitagóricos é flagrante.

1559. …ἔνθα δή, ὡς ἔοικεν, ὦ φίλε Γλαύκων, ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπῳ, … (*éntha dé, hos éoiken, ô phíle Glaýkon ho pâs kíndynos anthrópoi*,).

1560. …αἵρεσις… (*haíresis*).

1561. …ὅτι ζῶντί τε καὶ τελευτήσαντι… (*hóti zônti te kaì teleytésanti*).

1562. …μέσον… (*méson*), meio. Doutrina que será desenvolvida por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo*.

1563. …ἐν τῷδε… (*en tôide*).

1564. …ἐκεῖθεν… (*ekeîthen*), literalmente *de lá*.

1565. …ἀγαπητός, οὐ κακός… (*agapetós, oy kakós*).

1566. …τύχην… (*týkhen*).

1567. …πόνων αγυμνάστους·… (*pónon agymnástoys·*).

1568. …κλῆρος… (*klêros*). Ver nota 1554.

1569. …κύκνου βίον… (*kýknoy bíon*).

1570. Cantor e poeta que ousou apregoar arrogantemente que seria capaz de vencer as próprias Musas precisamente no domínio destas. A vingança delas foi implacável: tornaram-no mudo, o cegaram e o condenaram ao esquecimento das canções e de como tanger seu instrumento. *Cf*. Homero, *Ilíada*, II, 596-600.

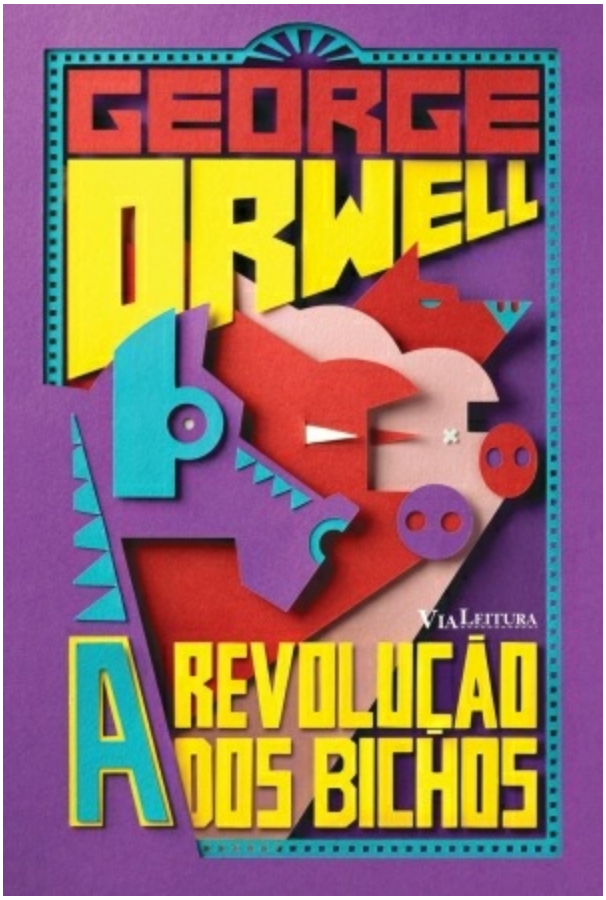
1571. …ἀηδόνος… (*aedónos*).

1572. …ζῷα μουσικὰ… (*zôia moysikà*), literalmente animais musicais.

1573. O *grande* Ajax, um dos heróis gregos mais valentes e incansáveis no cerco a Troia. Disputou com Odisseu as armas deixadas pelo maior de todos os heróis gregos, Aquiles, após a morte deste. Tendo essa honra sido concedida ao astucioso rei de Ítaca, Ajax se sentiu profundamente injustiçado e mergulhou num acesso de loucura, que o levou a cometer atrocidades, inclusive a matar os animais dos rebanhos do exército grego. Ao recobrar a razão, envergonhado com o que

fizera e ainda revoltado com a preferência dada a Odisseu, suicidou-se ritualmente lançando-se sobre a espada.

1574. Agamenon, comandante dos gregos na guerra de Troia, após a tomada e destruição desta, retornou a Argos, onde era soberano. Clitemnestra, sua esposa, em conluio com o amante, Egisto, o assassinou.
1575. …ἀετοῦ… (*aetoû*).
1576. Atalanta da Caledônia (que figura especialmente no episódio da caçada do javali da Caledônia ao lado de Meleagro) era uma caçadora virgem e uma corredora imbatível.
1577. Epeio é retratado marcantemente na *Ilíada* de Homero como o construtor do Cavalo de Madeira sob a inspiração e supervisão da deusa Palas Atena.
1578. …τεχνικῆς γυναικὸς… (*tekhnikês gynaikòs*).
1579. Também figura da guerra de Troia, Térsites era um guerreiro comum, desprezado em virtude de sua disformidade e impudência por criticar Agamenon, o comandante supremo do exército grego.
1580. …πίθηκον… (*píthekon*).
1581. …Λήθης πεδίον… (*Léthes pedíon*). Um dos princípios do dogma ou doutrina da metempsicose é a alma *tudo esquecer* antes de renascer num novo corpo para uma nova existência.
1582. …Ἀμέλητα ποταμόν… (*Améleta potamón*), mas persiste a noção de esquecimento (λήθη).
1583. …ἐπειδὴ δὲ κοιμηθῆναι καὶ μέσας νύκτας γενέσθαι, βροντήν τε καὶ σεισμὸν γενέσθαι, καὶ ἐντεῦθεν ἐξαπίνης ἄλλον ἄλλῃ φέρεσθαι ἄνω εἰς τὴν γένεσιν, ἄττοντας ὥσπερ ἀστέρας.… (*epeidè dè koimethênai kaì mésas nýktas genésthai, brontén te kai seismòn genésthai, kaì enteŷthen exapínes állon állei phéresthai áno eis tèn génesin, áittontas hósper astéras*.).
1584. …Λήθης ποταμὸν… (*Léthes potamòn*).
1585. …ἄνω ὁδοῦ… (*áno hodoû*).
1586. …καὶ ἐν τῇ χιλιέτει πορείᾳ, … (*kaì en têi khiliétei poreíai*,).


GEORGE
ORWELL
VIA LEITURA
A REVOLUÇÃO DOS BICHOS

A revolução dos bichos

Orwell, George 9786587034119
96 páginas Compre agora e leia

Edição especial com texto integral incluindo prefácios "A liberdade de imprensa" e "Prefácio à edição ucraniana".

Nova tradução assinada por Alexandre Barbosa de Souza, ex-editor da Biblioteca Azul, Cosac Naify e Editora 34. Capa e artes dos brindes especialmente desenvolvidas pelo artista plástico Carlo Giovani.

Publicado em 1945, ***A revolução dos bichos*** alçou o posto de um dos maiores clássicos da literatura moderna e projetou seu autor, George Orwell, como um dos mais influentes da história. Esta é uma fábula atual, que satiriza o totalitarismo, a tirania e a busca pelo poder.

Às vésperas de sua morte, o velho porco Major reúne os animais de uma fazenda para compartilhar seu sonho de ver os bichos governando a si próprios, sem a opressão dos homens, em uma sociedade igualitária.

Depois da morte de Major, a revolução é instaurada pelos porcos Snowball e Napoleon, mas a utopia não dura muito.

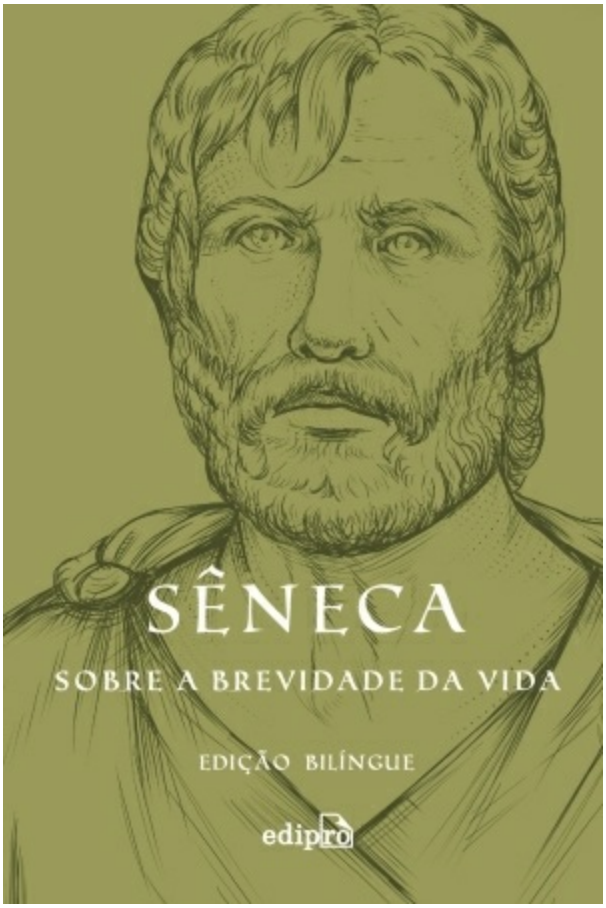
Eleito pela revista *Time* como um dos cem melhores livros já publicados em língua inglesa, ***A revolução dos bichos*** é um alerta contra os perigos da corrupção humana até mesmo nos mais bem-intencionados projetos políticos.

Após sua publicação, foi interpretado no Ocidente como uma crítica ao comunismo, fato negado pelo próprio Orwell, adepto do socialismo e avesso a manipulações políticas.

Mais de sessenta anos depois de escrita, a obra mantém o vigor inabalável de uma alegoria sobre as fraquezas humanas que podem levar à derrocada das

grandes revoluções políticas.

Compre agora e leia


SÊNECA
SOBRE A BREVIDADE DA VIDA
EDIÇÃO BILÍNGUE
edipro

Sobre a brevidade da vida – Edição Bilíngue

Sêneca 9786556600178
96 páginas Compre agora e leia

Sobre a brevidade da vida apresenta o pensamento de Sêneca, um dos principais nomes da filosofia estoica na história.

Neste breve ensaio, o filósofo romano nos leva a refletir sobre uma questão fundamental para a humanidade: *como usar o tempo em favor de uma vida plena e feliz*. Tema universal e relevante até os dias de hoje.

Esta é uma edição bilíngue, com nova tradução direta do latim, feita pelo professor Artur Costrino, mestre em Estudos Clássicos e ph.D. em Estudos Medievais.

Além do texto original, a tradução traz notas explicativas para facilitar a compreensão da obra.

Com estes escritos, Lúcio Aneu Sêneca se posiciona como um dos grandes expoentes da corrente filosófica estoica, ao lado do imperador Marco Aurélio.

Uma obra fundamental para entendermos melhor esse importante movimento filosófico do Ocidente.

Compre agora e leia


RUY BARBOSA
O PROCESSO DO CAPITÃO
DREYFUS
edipro

O processo do capitão Dreyfus

Barbosa, Ruy 9786556600192
80 páginas Compre agora e leia

Ocorrido no fim do século XIX, o caso Dreyfus extrapolou os tribunais e se tornou um grande conflito social que dividiu a França.

Uma trama judicial com contornos de *thriller de espionagem* expôs à sociedade o antissemitismo do estado e mobilizou juristas e intelectuais de todo o mundo, incluindo o brasileiro Ruy Barbosa.

Esta é uma das cartas enviadas por Barbosa ao *Jornal do Commercio* no período em que esteve autoexilado na Inglaterra, em 1895.

No documento, Barbosa faz uma brilhante defesa do oficial judeu Alfred Dreyfus, falsamente acusado de traição pelo Estado francês.

Entusiasmado defensor do sistema judicial inglês, Ruy Barbosa enxergou no caso um vigoroso exemplo de seus argumentos.

Uma das primeiras vozes a se erguerem contra a decisão, **destacou os erros cometidos pelo tribunal francês** que culminaram na prisão injusta de Dreyfus.

Além de documentar os desdobramentos de um dos maiores erros jurídicos da história europeia, ***O processo do capitão Dreyfus*** é a demonstração do brilhantismo e do poder de argumentação de um dos maiores expoentes do direito brasileiro.

Compre agora e leia


ÉTIENNE DE LA BOÉTIE
DISCURSO SOBRE A SERVIDÃO VOLUNTÁRIA
Prefácio de LEANDRO KARNAL
edipro

Discurso sobre a servidão voluntária

de la Boétie, Étienne
9788552101215
80 páginas

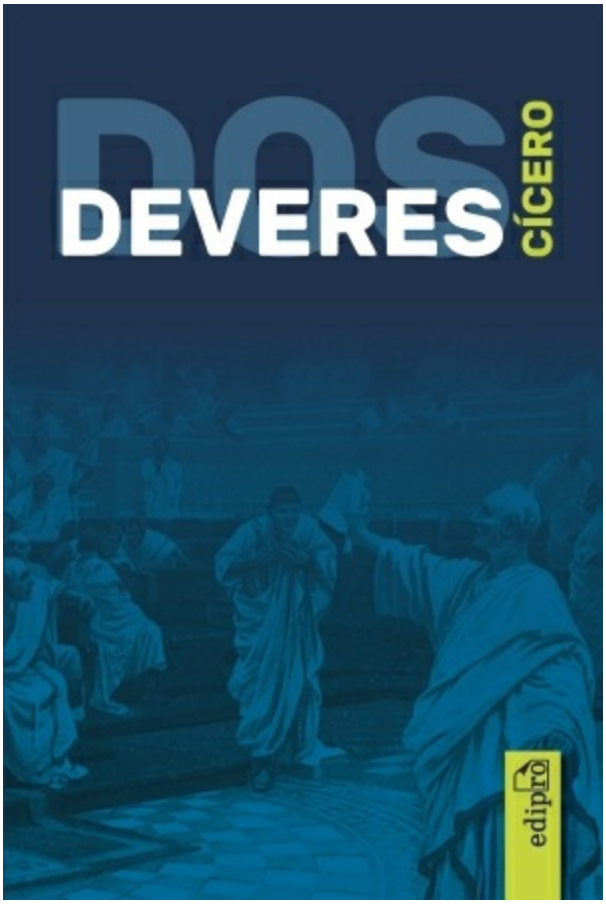
Compre agora e leia

"Bem-vindo à aventura fascinante de enfrentar o fantasma da liberdade. O livro diante de você dialoga com este sonho e é um marco no pensamento ocidental. Aproveite e reflita. Para Étienne, só existe uma prisão possível: aquela que você mesmo construiu e cuja porta, por estranho deleite, você fechou. Saiba sempre que toda servidão é voluntária. Sua liberdade é sua, e você pode entregá-la a qualquer um que desejar. Os tiranos agradecem."
- *Leandro Karnal, em prefácio para esta edição.*

Marco do pensamento humanista, este pequeno tratado foi escrito em 1549, quando Étienne de la Boétie contava apenas 18 anos. O texto defende que é possível resistir à opressão de forma pacífica no momento em que o povo decide não mais se sujeitar à tirania. O autor antecipa em séculos fundamentos teóricos que estarão presentes em, por exemplo, *Desobediência civil*, de Henry David Thoreau, na luta de Gandhi pela independência da Índia, no movimento antissegregação de Luther King nos Estados Unidos e também nas manifestações populares contra ditaduras ao redor do mundo. A presente edição traz, ainda, introdução do editor Paul Bonnefon, um dos desbravadores da obra de La Boétie e responsável pela edição francesa de 1922, que serviu de base para esta tradução. Além disso, o prefácio, escrito pelo historiador e professor da Unicamp Leandro Karnal, situa o tratado em seu contexto de origem e ao mesmo tempo em relação ao momento político

atual. Leitura obrigatória para os dias de hoje, em que todo cuidado é pouco e todo esclarecimento histórico se faz fundamental.

Compre agora e leia


DOS
DEVERES
CÍCERO
edipro

Dos Deveres (De Officiis)

Cícero
9788552100652
160 páginas

Compre agora e leia

Nesta obra, endereçada ao filho, Marco Túlio Cícero estabelece preceitos de retidão para o homem público. Dividido em três partes, *Dos Deveres* apresenta, a princípio, **o conceito de honestidade**.

A segunda parte é dedicada à **ideia de utilidade**. Cícero finaliza a obra comparando os dois conceitos e exaltando a prevalência do primeiro sobre o segundo.

Apoiado nos grandes pensadores de sua época e em uma já extensa carreira política, Cícero explora a essência da honestidade e nos leva a refletir sobre o dever cívico.

Esta edição traz ainda um estudo apresentado por Altino Arantes, governador do Estado de São Paulo de 1916 a 1920, proferido aos estudantes da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, sobre a trajetória do cônsul romano.

Compre agora e leia