



P L A T Ã O



A República



P L A T Ã O

A República

Diálogo em dez livros

TRADUÇÃO, INTRODUÇÃO E NOTAS

Paulo Valença

em português brasileiro contemporâneo

B A I X E L I V R O S

2026

FICHA TÉCNICA

TÍTULO

A República

AUTOR

Platão (c. 427 – 347 a.C.)

TRADUÇÃO, INTRODUÇÃO E NOTAS

Paulo Valença

TEXTO-BASE

The Republic, na versão inglesa de Benjamin Jowett (Oxford, 1871)

ESTA EDIÇÃO

Tradução para o português contemporâneo, com introdução e notas de estudo fundadas na lei natural e na filosofia clássica

PÚBLICO

Estudantes de filosofia, letras e direito, professores e leitores de formação clássica

EDIÇÃO

Baixe Livros, 2026

REGISTRO

APD-2026-00013-9

SOBRE ESTA EDIÇÃO

Texto integral de *A República* — os dez livros, sem cortes e sem resumos —, em português brasileiro contemporâneo, a partir da clássica versão inglesa de Benjamin Jowett.

A tradução preserva a divisão em dez livros e a forma narrada do original: é Sócrates quem conta, em primeira pessoa, a conversa havida na véspera, na casa de Céfalos, no Pireu. Buscou-se uma prosa fluida e contemporânea, mas de andamento clássico, fiel ao movimento dos argumentos e à vivacidade dramática do diálogo. Os nomes próprios seguem as formas consagradas em português.

Ao fim de cada livro vem um bloco de **Notas do tradutor**, com numeração que recomeça a cada livro. No corpo do texto, os algarismos em sobrescrito remetem à nota correspondente, e o número da nota devolve o leitor ao ponto de onde saiu. Abre o volume uma **Introdução** de conjunto; a **Nota sobre esta tradução** explica o critério da versão e o das notas.

LICENÇA DE USO

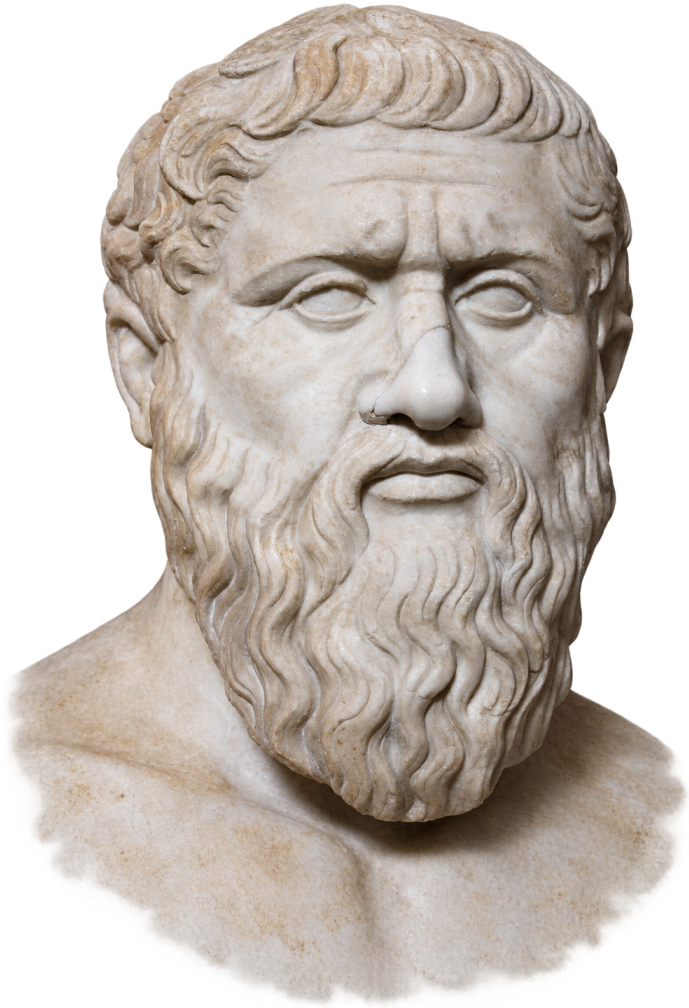
Disponibilização gratuita e integral por meio da plataforma Baixe Livros. Caso deseje compartilhá-lo fora deste ambiente, é necessário obter a devida permissão. Além disso, a licença gratuita concedida para este material poderá ser alterada futuramente a critério do editor.

Reforçamos o compromisso com a ética e a valorização do trabalho dos autores, tradutores e editores, oferecendo acesso responsável à leitura.

Baixe outros livros gratuitamente em baixelivros.com.br

SUMÁRIO

	Nota sobre esta tradução	1
	Introdução	2
	<i>A cidade de Platão diante do tribunal da razão</i>	
I	Livro I	13
	Notas do tradutor	62
II	Livro II	65
	Notas do tradutor	109
III	Livro III	112
	Notas do tradutor	167
IV	Livro IV	170
	Notas do tradutor	217
V	Livro V	220
	Notas do tradutor	277
VI	Livro VI	280
	Notas do tradutor	328
VII	Livro VII	331
	Notas do tradutor	376
VIII	Livro VIII	379
	Notas do tradutor	426
IX	Livro IX	429
	Notas do tradutor	467
X	Livro X	470
	Notas do tradutor	513



Platão
(c. 427 – 347 a.C.)

Sobre esta tradução

Esta tradução verte para o português a clássica versão inglesa de Benjamin Jowett, preservando a divisão em dez livros e a forma narrada do original: é Sócrates quem conta, em primeira pessoa, a conversa havida na véspera, na casa de Céfalos, no Pireu. Buscou-se uma prosa fluida e contemporânea, mas de andamento clássico, fiel ao movimento dos argumentos e à vivacidade dramática do diálogo. Os nomes próprios seguem as formas consagradas em português. Ao final de cada livro, o leitor encontrará as **Notas do tradutor**, que examinam criticamente o conteúdo à luz da lei natural e da filosofia clássica.

Personagens do diálogo: Sócrates, que narra; Céfalos; Polemarco; Trasímaco; Cleitofonte; Gláucón; Adimanto; e outros, ouvintes mudos. A cena passa-se na casa de Céfalos, no Pireu.

A cidade de Platão diante do tribunal da razão

Há vinte e quatro séculos, num jardim dos arredores de Atenas, um homem escreveu o livro do qual, segundo se disse com pouco exagero, toda a filosofia posterior é uma série de notas de rodapé. A *República* não é apenas o mais célebre dos diálogos de Platão: é o primeiro grande tratado sobre a pergunta da qual dependem todas as outras perguntas da vida em comum — **o que é a justiça, e por que ser justo?** Quem abre este livro pensando encontrar um manual de política encontra muito mais e muito menos: mais, porque nele se discute a alma, a educação, a arte, o conhecimento, o ser e o destino final do homem; menos, porque a cidade que Platão constrói jamais existiu, jamais existirá e — convém dizê-lo desde já — jamais deveria existir.

Eis o paradoxo que esta Introdução pretende pôr diante do leitor com toda a clareza: A *República* é, ao mesmo tempo, um dos livros mais verdadeiros e um dos mais perigosos que a inteligência humana produziu. Verdadeiro, porque refuta para sempre os sofismas que

renascem em cada geração — o de que a justiça é inventada pelos fortes, o de que ser justo só vale a pena quando alguém está olhando, o de que a felicidade do injusto bem-sucedido é felicidade. Perigoso, porque planta, no coração mesmo dessa defesa da justiça, o germe da mais duradoura das tentações políticas: a de reconstruir a sociedade inteira a partir da razão de um só, demolindo as instituições que a natureza edificou. Ler *A República* sem discernir essas duas faces é não a ter lido; e discernir exige um critério que não seja nem a moda, nem o gosto, nem o sucesso. Esse critério existe, e é o mesmo que aplicamos a qualquer obra do espírito: a **lei natural** — o conjunto de princípios que o homem não inventa, mas descobre inscritos em sua própria natureza racional; princípios que Cícero, herdeiro dos gregos, formulou de uma vez por todas: uma lei verdadeira, razão reta conforme à natureza, difundida em todos, constante, eterna, que não é uma em Roma e outra em Atenas, uma hoje e outra amanhã. Julguemos Platão por ela — e veremos que o maior discípulo de Sócrates é, ao mesmo tempo, o maior aliado e um adversário sutil da reta razão.

O que há de imortal na República

Começemos pela justiça, dando a Platão o que é de Platão — e é muito.

Primeiro: **a refutação do positivismo do poder**. No Livro I, o sofista Trasímaco irrompe na conversa “como uma fera” para proclamar a tese que, com outros nomes, ainda governa metade do pensamento contemporâneo:

a justiça é o interesse do mais forte; as leis são fabricadas por quem manda, em proveito de quem manda; e o injusto perfeito, se tiver poder bastante, é o mais feliz dos homens. Toda a *República* é a demolição metódica dessa tese, e a demolição começa por uma distinção que vale ouro: todo governo, enquanto governo, existe para o bem do governado — como a medicina para o doente e o pastoreio para o rebanho —, e o governante que governa para si já não exerce a arte de governar, mas a de saquear. Se a justiça fosse criação do poder, não haveria leis injustas, pois o padrão da justiça seria o próprio decreto; ora, todos os homens, inclusive os tiranos, reconhecem leis injustas — logo, há uma medida anterior às leis, pela qual as julgamos. Essa medida é precisamente o que chamamos lei natural, e Platão foi o primeiro a defendê-la em forma de sistema contra os sofistas que a negavam. Cada vez que alguém repete hoje que “o direito é apenas o que o legislador põe”, que “a verdade é construção de quem tem poder”, que “vence quem pode e isso basta” — está repetindo Trasímaco, quase sempre sem o saber e sem o talento; e a resposta continua nos dez livros deste volume.

Segundo: **o anel de Gíges e a moral sem testemunhas**. No Livro II, Gláucon propõe a experiência mental mais fecunda da história da ética: se o justo e o injusto possuísem, cada um, um anel que os tornasse invisíveis, agiriam do mesmo modo? A pergunta separa para sempre duas concepções: a dos que julgam a justiça um contrato de conveniência, que se cumpre por medo da fama e do castigo; e a dos que a julgam um bem da

alma, que vale por si mesmo, com anel ou sem anel. Toda a *República* é a resposta à pergunta de Gláucon; e a resposta — que a justiça é à alma o que a saúde é ao corpo, de sorte que o injusto impune não escapou do castigo, mas é o próprio castigo — é talvez a maior conquista da razão moral antiga. A lei natural não diz outra coisa: o mal não é mal porque é punido; é punido porque é mal, e sua primeira punição é o desconcerto interior de quem o comete.

Terceiro: **a justiça como ordem**. No Livro IV, Platão chega à definição que a filosofia perene faria sua: a alma tem três partes — a razão, que conhece; o ânimo, que ousa; o apetite, que deseja —, e a justiça consiste em que cada parte faça o que lhe cabe, sob o governo da razão. O homem justo não é o que executa este ou aquele ato externo, mas o que pôs ordem na própria casa interior; e a cidade justa é a que reproduz, em grande, essa ordem da alma. Virtude é saúde, beleza e bem-estar da alma; vício é doença, deformidade e fraqueza. Quem quiser saber por que a lei natural obriga, encontre aqui a resposta platônica: porque agir contra ela é desordenar o próprio ser, e nenhum proveito externo compensa a ruína interna. O Livro IX completará a prova pelo avesso, com o retrato do tirano — o homem que, tendo escravizado a todos, descobre-se escravo de si mesmo, sitiado pelos próprios desejos, incapaz de confiar e de ser amado: a injustiça consumada é a infelicidade consumada.

Quarto: **o primado do Bem**. Nos Livros VI e VII, a filosofia atinge uma de suas alturas máximas: acima de

todas as coisas que são, como o sol acima das coisas que se veem, está a ideia do Bem — fonte do ser e da inteligibilidade de tudo, aquilo que toda alma persegue em tudo o que faz, pressentindo que é algo, mas atormentada pela dúvida sobre o que seja. A razão natural, por suas próprias forças, ergue-se aqui até o limiar do Absoluto: reconhece que o mundo dos fatos não se explica a si mesmo, que a ordem visível aponta para um fundamento invisível, que o inteligível é mais real que o sensível. E a alegoria da caverna — os prisioneiros acorrentados diante das sombras, a subida dolorosa para a luz, o dever de descer de novo para libertar os demais — permanece a imagem definitiva da condição humana e da educação: educar não é despejar conhecimentos numa alma vazia, é *converter* a alma inteira, voltá-la das sombras para o ser, como um olho que se vira para a luz. Quem leu o Livro VII uma vez nunca mais olha da mesma maneira para uma tela iluminada numa sala escura — e note o leitor que a nossa época construiu, com técnica que Platão não sonhava, a caverna mais confortável da história, com a diferença de que os prisioneiros de hoje pagam pelas correntes e defendem-nas com paixão.

Quinto: **o poder como serviço**. Na cidade de Platão, ninguém que deseje mandar deve mandar. Os que governam aceitam o governo como encargo, não como presa; descem à caverna por dever, não por apetite; e a cidade só se salva quando o poder é confiado aos que preferem contemplar a verdade a exercê-lo. Pode-se discutir o mecanismo; o princípio é de lei natural pura:

a autoridade existe para o bem comum, e o sinal mais seguro da corrupção de um homem público é o amor ao cargo. Platão formulou a regra de ouro de toda política sã: quem cobiça o poder, por isso mesmo não o merece.

O que há de venenoso na República

Mas o elogio que não sabe acusar é adulação, e a grandeza de Platão não o dispensa do tribunal — antes o intima com mais rigor, pois os erros dos gênios não morrem com eles: fazem escola, e a escola do erro platônico durou até ontem, ou até hoje.

O veneno está nos Livros III e V, e tem três nomes.

Primeiro nome: **a mentira de Estado**. A cidade que Sócrates edifica sobre a verdade — a mesma que expulsa os poetas por mentirem sobre os deuses — reserva aos governantes o privilégio de mentir “em benefício da cidade”, como o médico ao doente; e funda a concórdia social num mito fabricado, a “mentira nobre” dos metais: dizer a todos que nasceram da terra e que trazem na alma ouro, prata ou bronze, conforme a classe. Registre-se a contradição em toda a sua crueza: o regime da verdade repousa sobre uma falsidade fundacional; os únicos autorizados a mentir são precisamente os que detêm a força; e a mentira é boa quando é *minha*, má quando é *tua*. A lei natural não conhece essa aritmética: a palavra foi dada ao homem para comunicar o que é, e o poder que se funda no engano dos governados trata-os não como cidadãos, mas como pupilos perpétuos — quando não como matéria-prima. Toda propaganda de Estado, toda

“verdade oficial” administrada em doses, todo paternalismo que julga o povo digno apenas de fábulas encontra aqui a sua certidão de nascimento, lavrada, para escândalo dos séculos, pela pena do maior inimigo dos sofistas.

Segundo nome: **a abolição da família**. No Livro V, Platão dissolve, para a classe dos guardiões, o matrimônio e a família: as mulheres serão comuns, os filhos serão comuns, ninguém conhecerá o próprio pai nem o próprio filho; as uniões serão arrançadas pelo Estado em festivais regulados por sorteios fraudados — outra mentira de Estado —, segundo critérios de criação seletiva tomados, o texto o diz sem rubor, aos criadores de cães e de aves; e os filhos dos piores, ou os que nascerem defeituosos, serão “postos de lado”, em eufemismo cuja tradução a história conhece. Aqui a lei natural não modula: condena. A família não é uma convenção que o legislador possa revogar: é a sociedade natural primeira, anterior à cidade, fundada na própria estrutura do ser humano — na complementaridade dos que geram e na longa indigência dos gerados, que exige o amor insubstituível dos próprios pais. Aristóteles, o maior aluno de Platão, refutou o mestre neste ponto com um argumento que permanece definitivo: o que é de todos não é amado por ninguém; diluir a paternidade em paternidade coletiva não é multiplicar o amor, é aguçá-lo até o nada; “melhor ser primo verdadeiro do que filho ao modo platônico”. A cidade que devora a família não obtém cidadãos mais unidos: obtém órfãos administrados. E quanto à seleção dos nascimentos,

diga-se de uma vez: tratar homens como gado é o crime primeiro contra a lei natural, pois nega de raiz a igualdade essencial da natureza racional; nenhum século o praticou sem ruína, e o século que o praticou com mais método é precisamente o que tornou a palavra “eugenia” impronunciável.

Terceiro nome: **o Estado total**. Some o leitor as parcelas: educação inteiramente estatal, censura prévia da música e da poesia, mentira fundacional, abolição da propriedade e da família dos guardiões, vigilância dos casamentos, unidade da cidade como bem supremo diante do qual toda esfera privada se dissolve. O resultado é o primeiro projeto de sociedade total da história do pensamento: a cidade que absorve o homem inteiro, sem resíduo, sem interior, sem instância à qual apelar contra ela. Platão o quis por amor ao bem — e é essa a lição mais grave do livro: **o totalitarismo não nasce do amor ao mal; nasce do amor impaciente ao bem, casado com o desprezo pelas mediações que a natureza interpõe entre o indivíduo e o poder** — a família, a propriedade, a associação, o costume. A lei natural ensina que a cidade existe para o homem, e não o homem para a cidade; que a parte não se ordena ao todo senão naquilo que é da competência do todo; e que as sociedades menores têm direitos próprios que a maior não outorga, apenas reconhece. Onde esses diques se rompem, não importa a pureza das intenções: a corrente que passa chama-se sempre tirania — e é notável que o próprio Platão, no Livro VIII, tenha descrito como ninguém a mecânica pela qual os regimes

degeneraram, sem perceber que a sua cidade perfeita já continha, prontos, todos os instrumentos do pior regime.

O sofisma do arquiteto

Dirá alguém, em defesa do filósofo: “Mas é apenas um modelo! O próprio Sócrates admite que a cidade talvez não exista em parte alguma, senão como paradigma no céu, para que o homem justo ordene por ele a própria alma.” A defesa tem seu peso, e o Livro IX a autoriza: a verdadeira república de Platão é, talvez, a cidade interior. Mas o sofisma que cumpre desmontar não está em Platão apenas: está na postura de espírito que ele inaugurou e legou — a do **arquiteto social**, que contempla a sociedade como o geômetra contempla a cera: matéria plana onde desenhar do zero a figura perfeita. Duas vezes o texto o confessa: o filósofo-artista deverá primeiro “limpar a tela” — e a tela são os homens, seus costumes, suas famílias; e, noutra passagem arrepiante, o caminho mais rápido para a cidade feliz é expulsar do campo todos os maiores de dez anos e educar as crianças a sós. A razão natural opõe a esse sonho a sua sobriedade: a sociedade não é cera, é organismo; não se funda, herda-se; suas instituições fundamentais não foram desenhadas por nenhum sábio, porque brotam da natureza do homem, e o legislador que as arranca para construir sobre o vazio não obtém a cidade ideal — obtém o vazio, que outro poder, sempre pior, vem preencher. A história moderna fez a experiência em escala continental: todos os que

prometeram limpar a tela precisaram, primeiro, raspar homens; e a cidade radiosa terminou, todas as vezes, em caverna vigiada. Não é justo imputar a Platão os crimes de seus longínquos imitadores; é justo, e necessário, apontar no seu livro a semente e o nome da tentação.

Como ler este livro

Leia, pois, o leitor *A República* como se lê um grande livro imperfeito — isto é, pensando, e pensando com critério. Admire sem reservas a demolição de Trasímaco, o anel de Giges, a justiça como ordem da alma, o Bem como sol do inteligível, a caverna, o poder como serviço, o retrato do tirano: tudo isso é patrimônio da razão, e quem o ignora pensa pior. Vigie sem descanso a mentira nobre, a dissolução da família, a criação seletiva de homens, a cidade-colmeia: tudo isso é doença do mesmo gênio, e quem o não vê repete-o. E recolha, ao fim, a lição involuntária que o conjunto oferece: a inteligência mais alta, quando se impacienta com os limites que a natureza põe ao poder, converte o amor da justiça em engenharia da alma alheia — e não há distância mais curta do que a que separa o filósofo-rei do rei simplesmente. A justiça que Platão buscou existe; mas seu primeiro território não é a cidade, é o coração do homem, única república onde cada um de nós é, de pleno direito, legislador, guardião e povo. Quem a instaurar aí dentro terá feito pela cidade visível mais do que todos os arquitetos de utopias juntos; e poderá então ler o mito final de Er — a alma diante das vidas que se escolhem, “a culpa é de quem escolhe; a

divindade é inocente” — como ele merece ser lido: não como fábula, mas como a mais séria de todas as advertências. Escolhemos o que somos. Este livro, lido com vigilância, ajuda a escolher melhor.

O Tradutor

I

Desci ontem ao Pireu com Gláucon, filho de Aríston, para fazer minhas preces à deusa — Bêndis, a Ártemis trácia — e também porque queria ver de que maneira celebrariam a festa, que se realizava pela primeira vez. Encantei-me com a procissão dos habitantes locais; mas a dos trácios não era menos bela, se não mais. Terminadas as preces e contemplado o espetáculo, tomamos o caminho da cidade; e nesse instante Polemarco, filho de Céfalos, avistou-nos de longe, quando já partíamos para casa, e mandou que seu servo corresse e nos pedisse que o esperássemos. O servo segurou-me por trás, pelo manto, e disse:

— Polemarco pede que espereis.

Voltei-me e perguntei onde estava o seu senhor.

— Ali vem ele — disse o rapaz —, logo atrás; esperai só um pouco.

— Pois esperaremos — disse Gláucon; e em poucos minutos Polemarco chegou, e com ele Adimanto, irmão de Gláucon, Nicérato, filho de Nícias, e vários outros que tinham estado na procissão.

Disse-me então Polemarco:

— Percebo, Sócrates, que tu e teu companheiro já ides a caminho da cidade.

— Não está longe da verdade — respondi.

— Mas vês — retomou ele — quantos somos?

— Claro que vejo.

— E és mais forte do que todos nós? Porque, se não és, terás de ficar onde estás.

— Não haverá outra alternativa — disse eu —, a de vos convencermos a nos deixar partir?

— E podereis nos convencer, se nos recusarmos a vos ouvir? — disse ele.

— De modo algum — respondeu Gláucon.

— Pois então ficai certos de que não vamos ouvir.

Adimanto acrescentou:

— Ninguém vos contou que haverá, ao anoitecer, uma corrida de tochas a cavalo em honra da deusa?

— A cavalo! — exclamei. — Isso é novidade. Os cavaleiros levarão tochas e as passarão uns aos outros durante a corrida?

— Exatamente — disse Polemarco —, e não é só isso: haverá também uma festa noturna que vale a pena ver. Sairemos depois da ceia para assistir a ela; vai reunir-se ali muita gente moça, e teremos uma boa conversa. Ficai, portanto, e não teimeis.

— Parece — disse Gláucon — que, se insistis, teremos de ficar.

— Muito bem — respondi.

Fomos então com Polemarco à sua casa; e lá encontramos seus irmãos Lísias e Eutidemo, e com eles

Trasímaco de Calcedônia, Carmântides do demo de Peânia e Clitofonte, filho de Aristônimo. Estava lá também Céfalo, o pai de Polemarco, a quem eu não via havia muito tempo, e que me pareceu bastante envelhecido. Estava sentado numa cadeira almofadada, com uma coroa na cabeça, pois acabara de oferecer um sacrifício no pátio; e havia na sala outras cadeiras dispostas em semicírculo, nas quais nos sentamos junto dele. Assim que me viu, Céfalo saudou-me com afeto e disse:

— Tu não vens ver-me, Sócrates, com a frequência que deverias. Se eu ainda pudesse ir até ti, não te pediria que viesses até mim. Mas, na minha idade, mal consigo chegar à cidade, e por isso deverias vir mais vezes ao Pireu. Pois fica sabendo que, quanto mais se apagam em mim os prazeres do corpo, tanto mais crescem o prazer e o encanto da conversa. Não me negues, portanto, este pedido: faze de nossa casa o teu ponto de encontro e convive com estes moços; somos velhos amigos, e te sentirás inteiramente em casa conosco.

— De minha parte, Céfalo — respondi —, nada me agrada mais do que conversar com os homens de muita idade; pois os vejo como viajantes que percorreram um caminho que talvez eu também tenha de percorrer, e a quem convém perguntar se a estrada é plana e fácil, ou áspera e difícil. E há uma pergunta que eu gostaria de te fazer, a ti que já chegaste a esse ponto que os poetas chamam o “limiar da velhice”: a vida se torna mais dura perto do fim, ou que notícias nos dás dela?

— Vou dizer-te, Sócrates — respondeu ele —, o que eu mesmo sinto. Os homens da minha idade costumam reunir-se; somos aves da mesma plumagem, como diz o velho provérbio; e, nesses encontros, a queixa dos meus conhecidos é quase sempre a mesma: “Não posso comer, não posso beber; os prazeres da juventude e do amor fugiram; houve bons tempos outrora, mas passaram, e a vida já não é vida”. Alguns se lamentam dos desdêns que sofrem dos parentes e enumeram tristemente todos os males de que a velhice é causa. Mas a mim, Sócrates, esses queixosos parecem culpar o que não tem culpa. Pois, se a velhice fosse a causa, eu também, que sou velho, sentiria o mesmo, e igualmente todos os outros velhos. Ora, não é essa a minha experiência, nem a de outros que conheci. Lembro-me bem do velho poeta Sófocles, quando lhe perguntaram: “Como vai o amor na velhice, Sófocles? Ainda és o homem que eras?” — “Silêncio!” — respondeu ele. — “Foi com a maior alegria que escapei disso; sinto-me como quem se livrou de um senhor louco e furioso.” Muitas vezes essas palavras me voltaram à memória, e elas me parecem hoje tão acertadas quanto no dia em que foram ditas. Pois é certo que a velhice traz uma grande sensação de calma e liberdade; quando as paixões afrouxam o seu domínio, então, como diz Sófocles, ficamos livres não de um só senhor louco, mas de muitos. A verdade, Sócrates, é que esses pesares, e também as queixas contra os parentes, devem-se todos a uma mesma causa, que não é a velhice, mas o caráter e o temperamento dos homens; pois quem é de índole

calma e feliz mal sente o peso da idade, mas, para quem tem a disposição contrária, tanto a juventude quanto a velhice são um fardo.

Ouvi-o com admiração e, querendo estimulá-lo a prosseguir, disse:

— Sim, Céfalos; mas desconfio que a maioria das pessoas não se convence quando falas assim; pensam que a velhice te pesa pouco não por causa do teu feliz temperamento, mas porque és rico — e a riqueza, como se sabe, é grande consoladora.

— Tens razão — respondeu ele —, não se convencem; e há algo de verdade no que dizem, embora não tanto quanto imaginam. Eu poderia responder-lhes como Temístocles respondeu ao homem de Serifos que o insultava, dizendo que ele era famoso não por mérito próprio, mas por ser ateniense: “Se tu tivesses nascido na minha terra, ou eu na tua, nenhum de nós dois seria famoso”. E aos que não são ricos e suportam mal a velhice cabe a mesma resposta: pois nem para o homem bom a velhice pobre seria um fardo leve, nem o homem mau, ainda que rico, terá jamais paz consigo mesmo.

— Posso perguntar, Céfalos, se a tua fortuna foi em sua maior parte herdada ou adquirida por ti?

— Adquirida, Sócrates? Queres saber quanto adquiri? Na arte de ganhar dinheiro, fiquei a meio caminho entre meu pai e meu avô: pois meu avô, cujo nome trago, dobrou e triplicou o valor do patrimônio que herdou, que era mais ou menos o que possuo agora; mas meu pai, Lisânias, reduziu a fortuna a menos do que ela é

hoje; e eu me darei por satisfeito se deixar a estes meus filhos não menos, mas um pouco mais do que recebi.

— Perguntei — respondi — porque me pareceu que não tens grande apego ao dinheiro, o que é próprio antes dos que herdaram a fortuna do que dos que a fizeram; pois os que a fizeram amam-na duplamente, como criação sua — à maneira dos poetas, que amam os próprios poemas, e dos pais, que amam os filhos —, além daquele amor natural que todos os homens lhe têm pela utilidade e pelo proveito. Por isso são companhia tão desagradável: não sabem falar de outra coisa senão dos louvores da riqueza.

— É verdade — disse ele.

— Sem dúvida — retomei. — Mas permite-me mais uma pergunta: qual consideras o maior bem que colheste da tua riqueza?

— Um bem — disse ele — de que dificilmente convenceria a muitos. Pois sabe, Sócrates, que, quando um homem se vê perto da morte, entram-lhe na alma temores e cuidados que antes não conhecia. As histórias do mundo de baixo, e do castigo que lá se exige pelas faltas cometidas aqui, eram antes para ele motivo de riso; mas agora atormenta-o o pensamento de que talvez sejam verdadeiras. Seja pela fraqueza da idade, seja porque já está mais próximo daquela outra região, ele as enxerga com mais clareza; suspeitas e sobressaltos acumulam-se sobre ele, e começa a refletir e a examinar que males fez aos outros. E quem descobre em si uma grande soma de faltas muitas vezes desperta do sono em sobressalto, como as crianças, e vive cheio

de pressentimentos sombrios. Mas para aquele que não tem consciência de culpa alguma, a doce esperança, como diz belamente Píndaro, é a boa ama da velhice. Diz ele:

“A esperança acalenta a alma daquele que vive na justiça e na santidade; é a ama de sua velhice e a companheira de sua jornada — a esperança, que mais que tudo governa o coração inquieto dos mortais.”

Como são admiráveis essas palavras! E é este, a meu ver, o grande bem da riqueza — não para qualquer homem, mas para o homem de bem: graças a ela, não teve ocasião de enganar nem de fraudar ninguém, nem de propósito nem sem querer; e, quando parte para o mundo de baixo, não vai temendo dever sacrifícios aos deuses ou dinheiro aos homens. Para essa paz de espírito a posse da riqueza contribui muito; e por isso digo que, pesando uma coisa contra a outra, das muitas vantagens que a riqueza oferece, esta é, para um homem de bom senso, a maior de todas.

— Muito bem dito, Céfalos — respondi. — Mas, quanto a essa mesma justiça, que é ela? Dizer a verdade e pagar as dívidas — nada mais que isso? E mesmo isso não comporta exceções? Supõe que um amigo, estando em seu juízo perfeito, me confiou armas em depósito, e depois, já fora de si, as reclama: devo devolvê-las? Ninguém diria que devo, nem que agiria bem devolvendo-as — como ninguém diria que devo sempre dizer toda a verdade a quem se encontra nesse estado.

— Tens toda a razão — respondeu ele.

— Então — disse eu — dizer a verdade e pagar o que se deve não é a definição correta da justiça.

— É corretíssima, Sócrates, se devemos crer em Simônides — interveio Polemarco.

— Receio — disse Céfalo — que agora tenha de me retirar, pois preciso cuidar dos sacrifícios; e deixo a discussão a Polemarco e aos demais.¹

— Polemarco não é o teu herdeiro? — perguntei.

— Certamente — respondeu ele, rindo; e saiu para os sacrifícios.

— Dize-me então, ó herdeiro da discussão: que disse Simônides sobre a justiça que, na tua opinião, seja verdadeiro?

— Disse que é justo restituir a cada um o que se lhe deve; e, ao dizê-lo, parece-me que tinha razão.

— Custa-me pôr em dúvida a palavra de um homem tão sábio e inspirado; mas o que ele quis dizer, embora talvez seja claro para ti, para mim é tudo menos claro. Pois certamente ele não quer dizer, como há pouco considerávamos, que eu deva devolver um depósito de armas, ou de qualquer outra coisa, a quem o reclama fora do juízo; e, no entanto, não se pode negar que um depósito é uma dívida.

— É verdade.

— Então, quando quem me pede não está em seu juízo, de modo algum devo fazer a devolução?

— De modo algum.

— Logo, quando Simônides disse que a justiça é a restituição do que se deve, não pretendia incluir esse caso?

— Certamente não; pois ele entende que um amigo deve sempre fazer o bem ao amigo, e nunca o mal.

— Queres dizer que devolver um depósito de ouro, quando a devolução prejudica quem o recebe, sendo amigas as duas partes, não é restituir o que se deve — é assim que imaginas que ele falaria?

— É.

— E aos inimigos também se deve restituir o que lhes devemos?

— Sem dúvida — disse ele —, deve-se-lhes o que lhes é devido; e a um inimigo, suponho, o que se deve é o que lhe é próprio e adequado — isto é, o mal.

— Simônides, então, à maneira dos poetas, parece ter falado por enigmas sobre a natureza da justiça; pois o que ele realmente queria dizer é que a justiça consiste em dar a cada um o que lhe é próprio, e a isso chamou dívida.

— Devia ser esse o seu pensamento — disse ele.

— Pelos céus! — repliquei. — E se lhe perguntássemos que coisa devida e própria a medicina dá, e a quem, que resposta achas que ele nos daria?

— Responderia, decerto, que a medicina dá remédios, alimentos e bebidas aos corpos.

— E que coisa devida e própria dá a arte da cozinha, e a quê?

— O tempero, aos alimentos.

— E o que dá a justiça, e a quem?

— Se devemos, Sócrates, guiar-nos pela analogia dos exemplos anteriores, a justiça é a arte que dá o bem aos amigos e o mal aos inimigos.

- É isso, então, o que ele quer dizer?
- Assim penso.
- E quem é mais capaz de fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos no tempo da doença?
- O médico.
- E quando estão embarcados, entre os perigos do mar?
- O piloto.
- E em que espécie de ações, ou com vista a que resultado, o homem justo é mais capaz de prejudicar o inimigo e beneficiar o amigo?
- Na guerra contra um e nas alianças com o outro.
- Mas quando um homem está com saúde, meu caro Polemarco, não há necessidade de médico?
- Não.
- E quem não está navegando não precisa de piloto?
- Não.
- Então, em tempo de paz, a justiça não terá utilidade?
- Estou longe de pensar assim.
- Pensas, então, que a justiça é útil tanto na paz quanto na guerra?
- Penso.
- Como a agricultura, para a obtenção do trigo?
- Sim.
- Ou como a arte do sapateiro, para a obtenção dos sapatos — é isso que queres dizer?
- Sim.
- E que utilidade semelhante, que poder de obter algo, tem a justiça em tempo de paz?

- Nos contratos, Sócrates, a justiça é útil.
- E por contratos entendes associações?
- Exatamente.
- Mas, numa partida de damas, quem é sócio mais útil e melhor: o homem justo ou o jogador hábil?
- O jogador hábil.
- E no assentar tijolos e pedras, o justo é sócio mais útil e melhor do que o construtor?
- Muito pelo contrário.
- Então em que espécie de associação o justo é sócio melhor do que o citarista, assim como, quando se trata de tocar cítara, o citarista é certamente sócio melhor do que o justo?
- Numa associação de dinheiro.
- Sim, Polemarco, mas certamente não quando se trata de usar o dinheiro; pois, quando é preciso comprar ou vender um cavalo, não queres por conselheiro o homem justo, e sim o entendido em cavalos, que servirá melhor, não é?
- Certamente.
- E quando se quer comprar um navio, valem mais o construtor naval ou o piloto?
- É verdade.
- Então qual é esse uso comum da prata ou do ouro em que o justo deve ser preferido?
- Quando se quer confiar um depósito à guarda segura de alguém.
- Isto é, quando o dinheiro não é para usar, mas para ficar parado?
- Precisamente.

— Ou seja: a justiça é útil quando o dinheiro é inútil?

— É o que se conclui.

— E quando se quer guardar uma podadeira, a justiça é útil, tanto ao indivíduo quanto à cidade; mas, quando se quer usá-la, a arte que serve é a do vinhateiro?

— Evidentemente.

— E quando se quer guardar um escudo ou uma lira, sem usá-los, dirás que a justiça é útil; mas, quando se quer usá-los, servem a arte do soldado e a do músico?

— Certamente.

— E assim com todas as demais coisas: a justiça é útil quando elas são inúteis, e inútil quando elas são úteis?

— É o que se conclui.

— Então a justiça não vale grande coisa, meu amigo. Mas consideremos ainda este ponto: aquele que melhor sabe desferir um golpe, no pugilato ou em qualquer outra luta, não é também o que melhor sabe aparar o golpe?

— Certamente.

— E aquele que é mais hábil em prevenir ou evitar uma doença não é também o mais capaz de produzi-la?

— É verdade.

— E o melhor guardião de um acampamento não é aquele que melhor sabe surpreender os planos e as posições do inimigo?

— Certamente.

— Então quem é bom guardião de uma coisa é também bom ladrão dela?

— Assim parece que se deve concluir.

— Logo, se o justo é bom para guardar dinheiro, é bom também para furtá-lo.

— É o que o argumento indica.

— Então, afinal de contas, o justo revelou-se uma espécie de ladrão. E essa é uma lição que suspeito que aprendeste em Homero; pois ele, falando de Autólico, avô materno de Ulisses, de quem muito gosta, afirma que “a todos os homens excedia no furto e no perjúrio”. A justiça, portanto, para ti, para Homero e para Simônides, é uma arte de furtar — a ser praticada, porém, “para o bem dos amigos e para o dano dos inimigos”. Não era isso que dizias?

— Não, por certo que não — respondeu ele —, embora eu já não saiba o que disse; mas desta última parte ainda não abro mão.

— Pois bem, há outra questão: por amigos e inimigos entendemos os que o são realmente, ou apenas os que o parecem?

— É de esperar — disse ele — que um homem ame aqueles que julga bons e odeie aqueles que julga maus.

— Sim, mas os homens não se enganam muitas vezes acerca do bem e do mal, de modo que muitos que não são bons o parecem, e vice-versa?

— É verdade.

— Para esses, então, os bons serão inimigos, e os maus, amigos?

— É verdade.

— E, nesse caso, agirão com razão fazendo o bem aos maus e o mal aos bons?

— Evidentemente.

— Mas os bons são justos e não cometeriam injustiça?

— É verdade.

— Então, segundo o teu argumento, é justo prejudicar quem não faz mal algum?

— De modo nenhum, Sócrates; essa doutrina é perversa.

— Então, suponho, devemos fazer o bem aos justos e o mal aos injustos?

— Isso me agrada mais.

— Mas vê a consequência: muitos homens, por não conhecerem a natureza humana, têm amigos que são maus amigos, e nesse caso deveriam fazer-lhes mal; e têm inimigos bons, a quem deveriam beneficiar; e assim estaremos dizendo exatamente o contrário do que afirmamos ser o pensamento de Simônides.

— É bem verdade — disse ele. — Acho melhor corrigirmos um erro em que parece que caímos no uso das palavras “amigo” e “inimigo”.

— Que erro, Polemarco? — perguntei.

— Supusemos que é amigo aquele que parece bom, ou que é tido por bom.

— E como se corrige o erro?

— Devemos antes dizer que é amigo aquele que parece bom e o é; e que aquele que apenas parece, sem o ser, apenas parece amigo, sem o ser; e o mesmo vale para o inimigo.

— Sustentas, então, que os bons são nossos amigos, e os maus, nossos inimigos?

— Sim.

— E, em vez de dizer simplesmente, como no início, que é justo fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos, devemos acrescentar: é justo fazer o bem aos amigos quando são bons, e o mal aos inimigos quando são maus?

— Sim, isso me parece a verdade.

— Mas convém ao justo prejudicar quem quer que seja?

— Sem dúvida ele deve prejudicar os que são, a um tempo, maus e seus inimigos.

— Quando se maltratam cavalos, eles melhoram ou pioram?

— Pioram.

— Pioram, isto é, quanto às boas qualidades dos cavalos, não quanto às dos cães?

— Sim, quanto às dos cavalos.

— E os cães, quando maltratados, pioram quanto às boas qualidades dos cães, e não quanto às dos cavalos?

— Claro.

— E os homens, quando prejudicados, não piorarão naquilo que é a virtude própria do homem?

— Certamente.

— E a virtude própria do homem não é a justiça?

— Sem dúvida.

— Logo, os homens que sofrem dano tornam-se necessariamente mais injustos?

— É essa a consequência.

— Mas pode o músico, com a sua arte, tornar os homens não músicos?

— Certamente não.

— Ou o cavaleiro, com a sua arte, torná-los maus cavaleiros?

— Impossível.

— E pode o justo, com a justiça, tornar os homens injustos? Ou, em geral, podem os bons, com a virtude, torná-los maus?

— De modo algum.

— Assim como o calor não pode produzir o frio?

— Não pode.

— Nem a seca, a umidade?

— Evidentemente não.

— Logo, o bom não pode prejudicar ninguém?

— Impossível.

— E o justo é bom?

— Certamente.

— Então prejudicar um amigo, ou quem quer que seja, não é ato do homem justo, mas do seu contrário, o injusto?

— Parece-me inteiramente verdadeiro o que dizes, Sócrates.

— Portanto, se alguém afirma que a justiça consiste em dar a cada um o que se lhe deve, e que por isso o justo deve aos amigos o bem e aos inimigos o mal, não é sábio quem assim fala; pois não é verdade, uma vez que, como ficou claramente demonstrado, prejudicar alguém não pode ser justo em caso algum.²

— Concordo contigo — disse Polemarco.

— Então tu e eu estamos prontos a pegar em armas contra quem quer que atribua tal máxima a Simônides

ou a Bías ou a Pítaco, ou a qualquer outro sábio ou varão venerável?

— Estou pronto a combater ao teu lado — disse ele.

— Queres que eu te diga de quem creio que seja essa máxima?

— De quem?

— Creio que foi Periandro, ou Perdicas, ou Xerxes, ou Ismêneas, o tebano, ou algum outro homem rico e poderoso, muito convencido do próprio poder, o primeiro a dizer que a justiça é “fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos”.

— É bem verdade — disse ele.

— Sim — continuei —; mas, se também essa definição da justiça se desfaz, que outra se pode propor?

Várias vezes, no correr da conversa, Trasímaco tentara apoderar-se da discussão, e fora contido pelos demais, que queriam ouvi-la até o fim. Mas quando fizemos uma pausa, depois dessas minhas palavras, ele não pôde mais conter-se: encolheu-se como uma fera e lançou-se sobre nós como se quisesse despedaçar-nos. Polemarco e eu ficamos apavorados; e ele bradou, para todos ouvirem:

— Que tolice é essa, Sócrates, que se apoderou de vós? Por que fazeis papel de bobos, cedendo assim uns aos outros? Se queres saber de verdade o que é a justiça, digo-te: não te limites a perguntar, nem busques a glória de refutar os outros — responde tu mesmo, dize o que pensas que é a justiça. Pois há muita gente que sabe perguntar e não sabe responder. E não me venhas dizer que a justiça é o dever, ou a conveniência, ou o proveito,

ou o lucro, ou o interesse; esse tipo de bobagem não me serve; quero clareza e precisão.

Fiquei atônito com as suas palavras e olhava para ele com temor. Creio mesmo que, se não o tivesse fitado antes que ele me fitasse, teria emudecido. Mas, quando vi que a discussão o exasperava, olhei-o primeiro, e assim fui capaz de lhe responder. E disse, ainda trêmulo:

— Trasímaco, não sejas duro conosco. Se erramos em algum ponto do exame da questão, eu e Polemarco, fica certo de que erramos sem querer. Se procurássemos uma moeda de ouro, não dirias que estamos “cedendo um ao outro” e estragando com isso a busca; por que então, quando procuramos a justiça, coisa mais preciosa que muitas moedas de ouro, dirias que cedemos fracamente um ao outro, em vez de nos esforçarmos ao máximo por encontrá-la? Acredita, meu caro amigo: é o que mais queremos; o que nos falta é capacidade. E, sendo assim, vós, os entendidos, deveríeis antes ter pena de nós do que vos zangar.

Ao ouvir isso, ele deu uma gargalhada amarga e disse:

— Eis a famosa ironia de Sócrates! Eu já sabia, e bem que preveni os presentes: tu te recusarias a responder, fingirias ignorância e farias tudo antes que responder ao que te perguntassem.

— És um sábio, Trasímaco — repliquei —, e sabes muito bem que, se perguntares a alguém quanto é doze, mas advertindo: “E não me venhas dizer que doze é duas vezes seis, nem três vezes quatro, nem seis vezes dois, nem quatro vezes três, porque esse tipo de bobagem não me serve” — então, é evidente, ninguém poderá

responder a uma pergunta feita nesses termos. Mas supõe que te retrucassem: “Trasímaco, que queres dizer? Se a resposta verdadeira for justamente uma das que proíbes, devo então dizer um número falso, diferente do certo? É isso o que queres?” — que responderias?

— Ora — disse ele —, como se os dois casos fossem parecidos!

— E por que não haveriam de ser? — repliquei. — Mas, ainda que não sejam, se assim parecer a quem é interrogado, deixará ele de dizer o que pensa, quer o proibamos, quer não?

— É isso, então, que vais fazer: dar uma das respostas que proibi?

— Não me surpreenderia — respondi —, se, depois de refletir, alguma delas me parecer a verdadeira, apesar dos riscos.

— E se eu te mostrar uma resposta sobre a justiça diferente de todas essas, e melhor? — disse ele. — Que castigo mereces?

— Que castigo, senão o que convém a quem não sabe? Convém-lhe aprender com quem sabe; eis o castigo que mereço.

— Muito engraçado — disse ele. — Mas, além de aprender, há de pagar a multa.

— Pagarei, quando tiver dinheiro — respondi.

— Dinheiro há — disse Gláucon. — Quanto a isso, Trasímaco, fica tranquilo: nós todos contribuiremos para Sócrates.

— Sei muito bem — respondeu ele —: para que Sócrates faça o de sempre: não responda ele próprio, e, quando outro responde, tome a palavra alheia e a refute.

— Mas como poderia responder, meu excelente amigo — disse eu —, alguém que, para começar, não sabe nem afirma saber coisa alguma e que, além disso, ainda que tenha alguma vaga noção do assunto, ouve de um homem de autoridade a proibição de dizer o que pensa? O natural é que fale quem diz que sabe, como tu, que tens o que dizer. Não te faças de rogado, portanto: responde, para me instruir, e não negues a lição a Gláucon e aos demais.

Gláucon e os outros juntaram-se ao meu pedido; e Trasímaco, como todos podiam ver, estava na verdade ansioso por falar, certo de que tinha uma resposta magnífica com que se cobriria de glória; mas fingia insistir em que eu é que devia responder. Por fim cedeu, e disse:

— Eis aí a sabedoria de Sócrates: não quer ensinar nada e anda de um lado para outro aprendendo com os outros, sem sequer agradecer.

— Que aprendo com os outros — respondi — é verdade, Trasímaco; mas que sou ingrato, nego inteiramente. Dinheiro não tenho; pago, portanto, com elogios, que é o que possuo; e com que boa vontade elogio quem me parece falar bem, verás daqui a pouco, assim que responderes; pois estou certo de que falarás bem.

— Ouve então — disse ele. — Afirmo que a justiça não é outra coisa senão o interesse do mais forte. E agora, por que não me elogias? Mas é claro que não vais querer.

— Primeiro deixa-me entender o que dizes — respondi. — A justiça, segundo dizes, é o interesse do mais forte. Que queres dizer com isso, Trasímaco? Certamente não queres dizer que, porque Polidamante, o pancraciasta, é mais forte do que nós, e a carne de boi convém ao vigor do seu corpo, comer carne de boi seja igualmente conveniente para nós, que somos mais fracos do que ele, e portanto certo e justo para nós.

— És abominável, Sócrates: tomas as palavras no sentido em que mais podem prejudicar o argumento.

— De modo algum, meu caro — disse eu —; estou apenas tentando entendê-las; e gostaria que fosses um pouco mais claro.

— Pois bem — disse ele —, nunca ouviste dizer que as formas de governo diferem: há tiranias, há democracias, há aristocracias?

— Sim, sei disso.

— E que o governo é, em cada cidade, o poder que manda?

— Certamente.

— Pois cada forma de governo estabelece as leis segundo o seu interesse: a democracia, leis democráticas; a tirania, leis tirânicas; e as outras, do mesmo modo. E, ao estabelecê-las, proclamam que é justo para os governados o que é interesse delas próprias, e castigam quem as transgride como violador da lei e homem injusto. Eis o que quero dizer, meu

excelente amigo, quando afirmo que em todas as cidades a justiça é a mesma coisa: o interesse do governo constituído. Ora, é este que detém o poder; de modo que, para quem raciocina bem, conclui-se que em toda parte a justiça é a mesma coisa: o interesse do mais forte.

— Agora entendi o que dizes — falei —; se é verdadeiro ou não, é o que tratarei de descobrir. Mas repara, Trasímaco: tu mesmo definiste a justiça pela palavra “interesse”, que a mim proibiste de usar. É verdade que acrescentaste “do mais forte”.

— Acréscimo insignificante, talvez — disse ele.

— Grande ou pequeno, não importa ainda; o que importa é examinar se dizes a verdade. Que a justiça seja algum interesse, nisso concordamos ambos; mas tu acrescentas “do mais forte”, e é desse acréscimo que não estou seguro; é preciso, pois, examinar.

— Examina — disse ele.

— É o que farei. Dize-me: não afirmas também que é justo obedecer aos governantes?

— Afirmo.

— E os governantes das cidades são infalíveis, ou podem às vezes errar?

— Sem dúvida — respondeu ele — podem errar.

— Logo, ao estabelecer as leis, umas vezes as estabelecem corretamente, outras não?

— Assim creio.

— Corretamente, quando as fazem conformes ao seu interesse; incorretamente, quando contrárias ao seu interesse. É assim?

— É.

— E o que eles estabelecem deve ser cumprido pelos governados — e é isso a justiça?

— Sem dúvida.

— Então, segundo o teu argumento, é justo fazer não só o que interessa ao mais forte, mas também o contrário: o que não lhe interessa.

— Que é que estás dizendo? — perguntou ele.

— O mesmo que tu, creio eu. Mas examinemos melhor: não ficou acordado que os governantes, ao ordenar aos governados o que devem fazer, algumas vezes se enganam quanto ao seu próprio interesse, e que, ainda assim, é justo que os governados cumpram o que eles ordenam? Não ficou isso acordado?

— Creio que sim — respondeu.

— Pois então considera — disse eu — que ficou também acordado que é justo fazer o que não interessa aos governantes, isto é, aos mais fortes: sempre que os governantes, sem querer, ordenam o que é mau para eles mesmos, e que, segundo dizes, é justo que os governados façam o que foi ordenado. Nesse caso, ó sapientíssimo Trasímaco, não se segue necessariamente que é justo fazer o contrário do que dizes? Pois o que se ordena ao mais fraco é, então, o que prejudica o mais forte, e não o que lhe interessa.

— Nada mais claro, Sócrates — disse Polemarco.

— Claro está — interveio Clitofonte —, se tu servires de testemunha a favor dele.

— E que falta faz testemunha? — disse Polemarco. — O próprio Trasímaco admite que os governantes por

vezes ordenam o que é mau para eles próprios, e que é justo que os governados obedçam.

— É que Trasímaco, Polemarco, estabeleceu que é justo fazer o que os governantes mandam.

— Sim, Clitofonte, mas estabeleceu também que a justiça é o interesse do mais forte; e, tendo assentado essas duas proposições, admitiu ainda que os mais fortes por vezes ordenam aos mais fracos, seus súditos, o que não é do interesse deles próprios. E dessas admissões segue-se que a justiça é tanto o prejuízo quanto o interesse do mais forte.

— Mas — disse Clitofonte — por interesse do mais forte ele entendia o que o mais forte julga ser o seu interesse: é isso que o mais fraco deve fazer, e foi isso que ele afirmou ser a justiça.

— Não foram essas as suas palavras — replicou Polemarco.

— Não importa, Polemarco — disse eu —; se Trasímaco agora diz que é assim, aceitemos que é assim. Dize-me, Trasímaco: era isto que querias dizer, que a justiça é o que o mais forte julga ser o seu interesse, quer o seja realmente, quer não?

— De modo nenhum — respondeu ele. — Achas que eu chamo mais forte a quem se engana, no momento em que se engana?

— Achei que era isso que dizias — respondi — quando admitiste que os governantes não são infalíveis e que às vezes se enganam.

— É que argumentas como um delator, Sócrates. Dize-me: chamas médico a quem se engana no

tratamento dos doentes, precisamente enquanto se engana? Ou calculador a quem erra no cálculo, no momento mesmo do erro e em relação ao erro? Falamos assim, é verdade: dizemos que o médico errou, que o calculador errou, que o gramático errou; mas isso é apenas um modo de dizer; pois, a rigor, nenhum deles erra enquanto é aquilo que o seu nome designa. Nenhum artífice erra senão quando a sua ciência o abandona — e nesse momento deixa de ser artífice. Nenhum artífice, sábio ou governante erra enquanto governante, embora todo mundo diga “o médico errou”, “o governante errou”. É nesse sentido comum que debes entender a resposta que te dei há pouco. Mas, para falar com toda a precisão — já que és tão amigo da precisão —, o governante, enquanto governante, não erra; e, não errando, estabelece sempre o que é melhor para si mesmo; e é isso que o governado deve fazer. De modo que, como eu dizia desde o início e agora repito, a justiça é o interesse do mais forte.

— Muito bem, Trasímaco — disse eu. — Então te pareço mesmo argumentar como um delator?

— Sem dúvida — respondeu ele.

— E achas que te faço estas perguntas com o propósito de armar ciladas ao teu argumento?

— Não acho: tenho certeza — disse ele. — Mas de nada te valerá: nem me escaparás com tuas manhas, nem, às claras, terás força para me vencer na discussão.

— Nem tentaria, meu caro — respondi. — Mas, para que não nos aconteça de novo a mesma coisa, define em que sentido falas do governante e do mais forte cujo

interesse, por ser ele o superior, o mais fraco fará com justiça: no sentido corrente ou no sentido rigoroso do termo?

— No sentido mais rigoroso de todos — disse ele. — E agora trapaceia e usa as tuas manhas de delator, se puderes; não te peço trégua. Mas não vais conseguir; não conseguirás jamais.

— E imaginas — disse eu — que eu seja louco a ponto de tentar enganar-te, Trasímaco? Seria o mesmo que tosquiar um leão.

— Pois há pouco tentaste — disse ele —, e nem para isso serviste.

— Basta de amabilidades — respondi. — Melhor será que me respondas: o médico, no sentido rigoroso de que falas, é alguém que cura os doentes ou que ganha dinheiro? E nota que falo do verdadeiro médico.

— Alguém que cura os doentes — respondeu.

— E o piloto? O verdadeiro piloto é comandante dos marinheiros ou um simples marinheiro?

— Comandante dos marinheiros.

— O fato de navegar no navio, creio, não deve ser levado em conta, nem por isso se há de chamá-lo marinheiro; pois não é por navegar que se chama piloto, mas pela sua arte e pelo comando que exerce sobre os marinheiros.

— É verdade — disse ele.

— Ora, cada uma dessas artes não tem um interesse?

— Certamente.

— E não é para buscar e prover esse interesse que a arte existe?

- Sim, é para isso que ela existe.
- E o interesse de cada arte será outro que não a sua própria perfeição?
- Como assim?
- Vou explicar com um exemplo, o do corpo. Se me perguntasses se ao corpo basta ser corpo, ou se precisa de algo mais, eu responderia: “Precisa, sem dúvida. Por isso mesmo foi inventada a arte da medicina: porque o corpo é sujeito a defeitos e não lhe basta ser o que é. Para prover-lhe o que lhe convém, constituiu-se a arte”. Falando assim, parece-te que eu falaria certo ou errado?
- Certo — respondeu.
- E agora: a própria medicina, ou qualquer outra arte, é defeituosa ou carente de alguma perfeição, como os olhos podem carecer de vista e os ouvidos de audição, de modo que precise de uma outra arte que examine e proveja o que lhe convém, como aquelas necessitam de uma arte que proveja ao ver e ao ouvir? Haverá na arte mesma, enquanto arte, alguma deficiência, de sorte que cada arte precise de outra que vele pelo seu interesse, e esta de outra ainda, e assim ao infinito? Ou cada uma velará ela própria pelo seu interesse? Ou nem de si mesma nem de outra necessitará para remediar os próprios defeitos — pois defeito algum tem —, não cabendo à arte buscar senão o interesse daquilo de que é arte, visto que ela mesma, enquanto verdadeira, permanece sem dano e sem mistura, reta e íntegra? Considera a questão naquele sentido rigoroso de que falávamos: é assim ou não?
- Parece que é assim — respondeu.

— Logo, a medicina não considera o interesse da medicina, mas o do corpo?

— Sim — disse ele.

— Nem a equitação o interesse da equitação, mas o dos cavalos; nem arte alguma o seu próprio interesse — pois de nada carece —, mas o daquilo de que é arte?

— Assim parece — respondeu.

— Mas certamente, Trasímaco, as artes governam e dominam aquilo de que são artes.

Ele concedeu esse ponto, embora com muita relutância.

— Logo, nenhuma ciência ou arte considera nem prescreve o interesse do mais forte, mas o do mais fraco, que ela governa?

Tentou contestar também esta proposição, mas acabou concordando.

— Portanto — prossegui —, nenhum médico, enquanto médico, considera ou prescreve o próprio interesse, mas o do doente; pois ficou acordado que o médico, em sentido rigoroso, é governante de corpos, e não um ganhador de dinheiro. Não ficou acordado?

Ele assentiu.

— E que o piloto, em sentido rigoroso, é governante de marinheiros, e não marinheiro?

— Ficou acordado.

— Logo, um piloto assim, um governante assim, proverá e prescreverá o interesse do marinheiro que ele governa, e não o seu próprio.

Ele concordou, a custo.

— Portanto, Trasímaco — disse eu —, ninguém, em posto algum de governo, enquanto governante, considera ou prescreve o que é do seu próprio interesse, mas sempre o do governado, daquele para quem exerce a sua arte; é para ele que olha, é o interesse e a conveniência dele que considera em tudo o que diz e faz.

Quando chegamos a este ponto da discussão, e todos viam que a definição da justiça tinha sido virada do avesso, Trasímaco, em vez de responder, disse:

— Dize-me, Sócrates, tens ama de leite?

— Como? — respondi. — Não seria melhor responder do que fazer perguntas dessas?

— É que ela te deixa com o nariz escorrendo e não o limpa, quando bem precisas; por causa dela, não sabes distinguir nem as ovelhas do pastor.

— E por que dizes isso? — perguntei.

— Porque imaginas que os pastores e os vaqueiros engordam e tratam as ovelhas e os bois pensando no bem das ovelhas e dos bois, e não no seu próprio proveito e no de seus senhores; e do mesmo modo acreditas que os governantes das cidades, os que governam de verdade, pensam nos governados de outro modo que não como quem trata de ovelhas, e que dia e noite cuidam de outra coisa que não de tirar deles o próprio proveito. E tão adiantado estás em matéria de justo e de justiça, de injusto e de injustiça, que ignoras que a justiça e o justo são, na realidade, um bem alheio: o interesse do mais forte, do que governa, e dano próprio do que obedece e serve; e que a injustiça é o

contrário: governa os verdadeiramente simples e justos, e os governados fazem o que interessa ao mais forte e, servindo-o, fazem a felicidade dele, e de modo algum a sua. Considera ainda, ó Sócrates simplíssimo, que o homem justo leva sempre a pior em comparação com o injusto. Antes de tudo, nos contratos privados: quando um justo se associa a um injusto, verás que, ao desfazer-se a sociedade, o injusto sai sempre com mais, e o justo com menos. Depois, nas relações com o Estado: quando há impostos a pagar, o justo, com bens iguais, paga mais, e o injusto menos; quando há algo a receber, um não ganha nada, o outro ganha muito. E vê o que sucede quando exercem um cargo público: o justo, quando não sofre prejuízos maiores, ao menos deixa que os negócios da própria casa se arruinem por falta de cuidado, sem tirar do erário proveito algum, porque é justo; e ainda por cima faz-se odioso aos parentes e conhecidos, por se recusar a servi-los contra a justiça. Com o injusto acontece tudo ao contrário. Falo de quem eu falava há pouco: daquele que tem grande poder de levar vantagem. É a esse que deves olhar, se quiseres julgar quanto lhe é mais proveitoso, no plano privado, ser injusto do que justo. E aprenderás isso com a máxima facilidade se chegares à injustiça mais completa, aquela que faz do injusto o mais feliz dos homens, e das suas vítimas — dos que não querem cometer injustiça — os mais miseráveis: refiro-me à tirania, que arrebatou os bens alheios não aos poucos, mas por atacado, pela fraude e pela força, sem distinguir o sagrado do profano, o privado do público. Se alguém for apanhado

cometendo em separado qualquer uma dessas iniquidades, é castigado e coberto da maior desonra: chamam-se sacrílegos, sequestradores, arrombadores, vigaristas e ladrões os que praticam isoladamente esses crimes. Mas quando alguém, além de se apossar dos bens dos cidadãos, se apossa deles próprios e os escraviza, em vez desses nomes infamantes recebe o título de feliz e bem-aventurado, não só dos concidadãos, mas de todos quantos ficam sabendo que consumou a injustiça inteira. Pois os que censuram a injustiça censuram-na por medo de sofrê-la, não por receio de praticá-la. Assim, Sócrates, a injustiça, quando em escala suficiente, é mais forte, mais livre e mais senhoril do que a justiça; e, como eu dizia desde o começo, a justiça é o interesse do mais forte, e a injustiça, proveito e interesse de quem a pratica.

Dito isso, Trasímaco fazia tenção de ir embora, depois de nos ter inundado os ouvidos, à maneira de um servidor de banhos, com aquele discurso caudaloso e cerrado. Mas os presentes não o deixaram: obrigaram-no a ficar e a prestar contas do que dissera; e eu mesmo lhe pedi encarecidamente:

— Divino Trasímaco, depois de nos atirar semelhante discurso, pensas em ir embora, antes de nos ensinares como convém, ou de aprenderes tu mesmo, se as coisas são assim ou não? Achas que é pequena coisa tentar determinar a conduta da vida inteira — a regra que cada um de nós deve seguir para viver com o maior proveito?

— E por acaso penso eu que seja outra coisa? — disse Trasímaco.

— Parece que sim — respondi —, ou então que não te importas conosco nem te comoves com a ideia de que vivamos pior ou melhor por ignorarmos o que afirmas saber. Vamos, meu caro, não te negues a nos instruir; não será mau investimento fazer o bem a tantos como somos. Pois, quanto a mim, declaro abertamente que não estou convencido, e que não creio que a injustiça seja mais lucrativa que a justiça, nem mesmo quando se lhe dá licença plena e não se lhe impede de fazer o que quer. Admitamos, meu caro, que exista um injusto capaz de cometer injustiça pela astúcia ou pela força; nem assim me convenço de que ela seja mais proveitosa do que a justiça. E talvez algum outro de nós sinta o mesmo, e não só eu. Convince-nos então cabalmente, homem afortunado, de que deliberamos mal ao estimar a justiça mais do que a injustiça.

— E como hei de convencer-te? — disse ele. — Se não te convenceu o que eu disse agora mesmo, que mais posso fazer? Queres que te meta o argumento dentro da alma à força?

— Por Zeus, isso não! — respondi. — O que peço é, primeiro, que te mantenhas fiel ao que disseres; ou, se mudares, que mudes às claras, sem nos enganar. Pois vê, Trasímaco — para retomarmos o exame anterior —: depois de definires de início o verdadeiro médico com todo o rigor, não achaste necessário guardar o mesmo rigor, mais adiante, quanto ao verdadeiro pastor. Julgas que ele, enquanto pastor, apascenta as ovelhas não olhando ao que é melhor para elas, mas como um conviva prestes a banquetear-se, olhando ao regalo da

mesa, ou ainda como um negociante, com vista à venda, e não como pastor. Ora, à arte do pastor não cabe certamente cuidar senão daquilo de que é arte, para lhe prover o melhor — pois quanto ao que a ela mesma diz respeito, já está suficientemente provida, enquanto nada lhe faltar para ser a arte do pastoreio. Por isso eu julgava, ainda há pouco, ser forçoso concordarmos em que todo governo, enquanto governo, não busca outro bem senão o daquele que é governado e cuidado, seja no governo público, seja no privado. E tu: achas que os governantes das cidades, os que governam de verdade, governam de bom grado?

— Achar? Não: tenho certeza — disse ele.

— Como, Trasímaco? — repliquei. — Não reparas que os outros cargos de mando ninguém quer exercer de graça? Exigem paga, entendendo que do governo não tirarão proveito para si, mas para os governados. Aliás, dize-me só isto: não distinguimos as artes umas das outras por terem cada qual uma função distinta? E não respondas contra a tua opinião, meu caríssimo, para que possamos avançar alguma coisa.

— Sim, é por isso que se distinguem — respondeu.

— E cada uma delas não nos proporciona um benefício próprio, não um benefício comum — a medicina, a saúde; a pilotagem, a segurança na navegação, e assim as demais?

— Certamente.

— E a arte do assalariado não proporciona o salário? Pois essa é a função dela. Ou chamas a medicina e a pilotagem pela mesma palavra? Se quisermos falar com

rigor, como propuseste, nem por isso, se alguém recupera a saúde enquanto trabalha como piloto, porque a navegação lhe faz bem, chamarás à sua arte medicina, não é?

— Certamente não — disse ele.

— Nem chamarás medicina à arte do assalariado, se alguém ganha saúde enquanto recebe salário?

— Certamente não.

— Nem tampouco chamarás à medicina arte do salário, porque o médico recebe honorários quando cura?

— Não.

— E não ficou acordado que o benefício de cada arte lhe é próprio e exclusivo?

— Seja — disse ele.

— Logo, se há um benefício de que todos os artífices gozam em comum, é claro que ele provém de alguma coisa comum a todos, e a mesma, que todos usam além da própria arte?

— Assim parece — disse ele.

— Dizemos, pois, que o receber salário advém aos artífices do uso adicional que fazem da arte do assalariado?

Ele concedeu, a contragosto.

— Logo, esse benefício, o salário, não vem a cada um da sua própria arte; antes, examinando com rigor, a medicina produz a saúde, e a arte do assalariado o salário; a arquitetura produz a casa, acompanhando-a a arte do assalariado com o seu ganho; e assim todas as demais: cada uma realiza a sua obra e beneficia aquilo

de que se ocupa. Mas, se não se lhe acrescentar a paga, terá o artífice algum benefício da sua arte?

— Parece que não — disse ele.

— E deixa ele de fazer benefício quando trabalha de graça?

— Creio que não deixa.

— Então, Trasímaco, já está claro: nenhuma arte nem governo algum provê o próprio proveito; mas, como dizíamos há muito, provê e prescreve o do governado, visando ao interesse dele, que é o mais fraco, e não ao do mais forte. Por isso mesmo, caro Trasímaco, eu dizia ainda há pouco que ninguém quer, de bom grado, governar e meter-se a endireitar males alheios sem exigir paga; porque quem quiser exercer bem a arte jamais faz o que é melhor para si mesmo, nem o prescreve, quando prescreve segundo a arte, mas sim o que é melhor para o governado. E é por isso, ao que parece, que deve haver uma paga para os que consentam em governar: dinheiro, ou honra, ou um castigo para quem se recuse.

— Que queres dizer com isso, Sócrates? — perguntou Gláucon. — As duas primeiras pagas eu conheço; mas esse castigo, que mencionas como espécie de paga, não entendi.

— Então não entendes — respondi — a paga dos melhores, aquela pela qual governam os homens mais dignos, quando consentem em governar. Não sabes que ser ambicioso de honras e de dinheiro é tido por vergonhoso — e o é de fato?

— Sei — disse ele.

— Pois por isso mesmo — continuei — os bons não querem governar nem por dinheiro nem por honra: não querem, cobrando às claras um salário pelo cargo, ser chamados mercenários, nem, tirando às ocultas proveito do cargo, ser chamados ladrões; e por honras tampouco, pois não são ambiciosos. É preciso, portanto, impor-lhes a necessidade e o castigo, para que consintam em governar — e talvez venha daí ter-se por vergonhoso assumir o poder de bom grado, sem esperar a necessidade. Ora, o maior dos castigos é ser governado por alguém pior, quando a pessoa mesma não quer governar; e é por temor a esse castigo, parece-me, que os homens de bem governam, quando governam. Vão então ao poder não como quem vai a um bem, nem como quem vai regalar-se nele, mas como quem vai a uma necessidade, por não terem a quem confiar o governo — a alguém melhor do que eles, ou sequer igual. Pois é bem provável que, se existisse uma cidade de homens bons, disputar-se-ia o não governar como hoje se disputa o governar; e aí ficaria manifesto que o verdadeiro governante não nasceu para buscar o próprio interesse, mas o do governado; de sorte que todo homem de entendimento escolheria antes receber benefício de outro a ter o trabalho de beneficiar os demais. Nisso, pois, de modo nenhum concedo a Trasímaco que a justiça seja o interesse do mais forte. Mas esse ponto examinaremos de novo em outra ocasião. Muito mais grave me parece o que Trasímaco diz agora, ao afirmar que a vida do injusto é melhor que

a do justo. E tu, Gláucon, qual escolhes? Qual das duas afirmações te parece mais verdadeira?

— A mim — respondeu ele — parece mais proveitosa a vida do justo.

— Ouviste — disse eu — quantos bens Trasímaco atribuiu há pouco à vida do injusto?

— Ouvi — disse ele —, mas não me convenço.

— Queres então que tratemos de convencê-lo, se pudermos, de que não diz a verdade?

— Como não haveria de querer? — respondeu.

— Pois bem — disse eu —: se, contrapondo-nos a ele, lhe respondermos com um discurso paralelo, enumerando quantos bens traz a justiça, e ele replicar, e nós tornarmos a replicar, será preciso contar e medir os bens alegados de parte a parte, e acabaremos precisando de juízes que decidam; mas, se prosseguirmos o exame como há pouco, chegando a acordos mútuos, seremos nós mesmos, ao mesmo tempo, juízes e advogados.

— Exatamente — disse ele.

— Qual dos dois métodos preferes? — perguntei.

— O segundo — respondeu.

— Vamos então, Trasímaco — disse eu —, responde-nos desde o princípio. Afirmas que a injustiça completa é mais proveitosa que a justiça completa?

— Afirmo, sem dúvida — respondeu ele —, e já disse por quê.

— E como te pronuncias sobre isto: uma delas chamas virtude, e a outra, vício?

— Como não?

— A justiça, virtude, e a injustiça, vício?
— É bem provável, meu encantador amigo — disse ele —, logo eu, que afirmo que a injustiça é proveitosa, e a justiça, não!

— Então o quê?

— O contrário — respondeu.

— A justiça é vício?

— Não; é uma nobre ingenuidade.

— E a injustiça, chamas malignidade?

— Não; chamo-a bom senso.

— Então os injustos te parecem sensatos e bons?

— Pelo menos — disse ele — os que são capazes de injustiça completa, os que têm poder de submeter cidades e povos inteiros. Talvez penses que falo dos batedores de carteira. Também isso rende, se passa despercebido — disse ele —; mas não merece menção, comparado com o que eu dizia agora.

— Quanto a isso — respondi —, entendo perfeitamente o que queres dizer; o que me espanta é que incluas a injustiça entre a virtude e a sabedoria, e a justiça entre os contrários.

— Pois é exatamente onde as incluo.

— Isso já é mais duro, meu caro — disse eu —, e não é fácil saber o que responder. Se afirmasses que a injustiça é proveitosa, mas admitisses, como outros, que é vício e coisa vergonhosa, teríamos o que dizer, falando segundo as opiniões recebidas; agora, porém, é evidente que dirás que ela é bela e forte, e lhe atribuirás tudo o que nós atribuíamos ao justo, uma vez que ousaste classificá-la entre a virtude e a sabedoria.

— Adivinhas com toda a exatidão — disse ele.

— Nem por isso — respondi — devemos recuar no exame da discussão, enquanto eu supuser que dizes o que realmente pensas. Pois me parece, Trasímaco, que agora não estás simplesmente zombando, mas dizendo o que te parece a verdade.

— E que te importa — disse ele — se me parece ou não? Refuta o argumento, e pronto.

— Não importa, é verdade — respondi. — Mas tenta ainda responder-me a isto: parece-te que o justo queira levar vantagem sobre outro justo?

— De modo algum — disse ele —; do contrário não seria o ingênuo delicioso que é.

— E quer ele exceder a ação justa?

— Nem a ação justa — disse ele.

— E sobre o injusto: acharia justo levar vantagem sobre ele, ou não?

— Acharia justo — respondeu — e quererá, mas não conseguiria.

— Não pergunto isso — disse eu —, mas se o justo não quer nem acha justo levar vantagem sobre o justo, e sim sobre o injusto.

— Sim, é assim — respondeu.

— E o injusto? Acha ele justo levar vantagem sobre o justo e sobre a ação justa?

— Como não — respondeu ele —, se ele acha justo levar vantagem sobre todos?

— Logo, o injusto quererá levar vantagem também sobre o homem injusto e a ação injusta, e lutará por tirar de todos a maior parte?

— É isso.

— Digamos então assim — falei —: o justo não quer exceder o seu semelhante, mas o seu dessemelhante; o injusto quer exceder tanto o semelhante quanto o dessemelhante.

— Não se poderia dizer melhor — respondeu ele.

— E o injusto é sensato e bom, e o justo, nem uma coisa nem outra?

— Isso também está bem dito — falou ele.

— E o injusto não se assemelha ao sensato e ao bom, e o justo não se lhes assemelha?

— Como não haveria de assemelhar-se aos tais — disse ele — quem é tal como eles? E o outro, de não se assemelhar?

— Muito bem. Cada um deles é, portanto, tal como aqueles a quem se assemelha?

— E que mais haveria de ser? — respondeu.

— Ótimo, Trasímaco. E reconheces que um homem é músico e outro não é?

— Reconheço.

— Qual deles é entendido, e qual não é?

— O músico, evidentemente, é entendido; o não músico, não.

— E, naquilo em que é entendido, é bom; e mau, naquilo em que não é?

— Sim.

— E o médico, do mesmo modo?

— Do mesmo modo.

— E parece-te, meu excelente amigo, que um músico, ao afinar a lira, queira exceder outro músico no apertar e afrouxar as cordas, ou pretenda levar-lhe vantagem?

— Não me parece.

— Mas quererá exceder o não músico?

— Necessariamente — disse ele.

— E o médico? Ao prescrever comida e bebida, quereria exceder outro médico, ou a prática da medicina?

— Certamente não.

— Mas ao não médico, sim?

— Sim.

— E, em toda ciência e ignorância, vê se te parece que algum entendido queira tomar para si mais do que outro entendido tomaria, em atos ou palavras, e não antes o mesmo que o seu semelhante, no mesmo caso.

— Talvez seja forçoso — disse ele — que assim seja.

— E o ignorante? Não quereria ele levar vantagem igualmente sobre o entendido e sobre o ignorante?

— Talvez.

— E o entendido é sábio?

— Sim.

— E o sábio é bom?

— Sim.

— Logo, o bom e sábio não quererá exceder o seu semelhante, mas o seu dessemelhante e contrário?

— Assim parece — disse ele.

— E o mau e ignorante quererá exceder tanto o semelhante quanto o dessemelhante?

— Parece.

— Ora, Trasímaco — disse eu —, não dizíamos que o injusto excede tanto o dessemelhante quanto o semelhante? Não eram essas as tuas palavras?

— Eram — respondeu.

— E que o justo não excederá o semelhante, mas o dessemelhante?

— Sim.

— Logo — disse eu —, o justo se assemelha ao sábio e ao bom, e o injusto, ao mau e ao ignorante.

— É possível.

— Mas concordamos que cada um deles é tal como aquele a quem se assemelha.

— Concordamos.

— Portanto, o justo revelou-se bom e sábio, e o injusto, ignorante e mau.

Trasímaco concedeu tudo isso não com a facilidade com que eu agora o repito, mas a muito custo, arrastado, suando em bicas — pois era verão e fazia calor; e então vi o que nunca vira antes: Trasímaco enrubescer. Depois que concordamos, pois, em que a justiça é virtude e sabedoria, e a injustiça, vício e ignorância, eu disse:

— Bem, fique isto assentado. Mas dizíamos também que a injustiça é forte. Não te lembras, Trasímaco?

— Lembro-me — disse ele —; mas não me agrada o que acabas de dizer, e tenho o que responder a respeito. Só que, se eu falar, sei muito bem que dirás que estou discursando. Portanto, ou me deixa dizer quanto quiser, ou, se preferes perguntar, pergunta; e eu, como se faz

com as velhas que contam histórias, direi “muito bem” e acenarei com a cabeça, que sim ou que não.

— Mas nunca contra a tua própria opinião — disse eu.

— Só para te agradar — respondeu ele —, já que não me deixas falar. Que mais queres?

— Nada mais — disse eu —; se é assim que vais fazer, faze; eu pergunto.

— Pergunta.

— Pergunto então o que perguntava há pouco, para que examinemos com ordem o argumento: o que vem a ser a justiça em comparação com a injustiça. Foi dito, salvo engano, que a injustiça é mais poderosa e mais forte que a justiça; agora, porém — disse eu —, se a justiça é sabedoria e virtude, facilmente se mostrará, penso, que é também mais forte que a injustiça, uma vez que a injustiça é ignorância; ninguém mais poderia ignorá-lo. Mas não quero, Trasímaco, examinar a coisa de modo tão simples, e sim por outro caminho. Dirias que uma cidade pode ser injusta e tentar escravizar injustamente outras cidades, e mantê-las escravizadas, tendo muitas delas sob o seu jugo?

— Como não? — respondeu. — E é isso o que fará sobretudo a melhor das cidades, a que for mais completamente injusta.

— Entendo — disse eu — que esse era o teu argumento. Mas o que examino é isto: a cidade que se torna senhora de outra terá esse poder sem a justiça, ou será forçoso que o tenha com a justiça?

— Se, como dizias há pouco, a justiça é sabedoria, com a justiça; mas, se é como eu dizia, com a injustiça.

— Estou encantado, Trasímaco — disse eu —, por não te limitares a acenar com a cabeça, que sim ou que não, mas responderes tão bem.

— É para te agradar — disse ele.

— E fazes muito bem. Agrada-me então mais um pouco e dize-me: parece-te que uma cidade, um exército, um bando de salteadores ou de ladrões, ou qualquer outro grupo que empreenda em comum alguma ação injusta, poderia realizar alguma coisa se seus membros fossem injustos uns com os outros?

— Certamente não — respondeu.

— E se não fossem injustos entre si? Não agiriam melhor?

— Sem dúvida.

— É que a injustiça, Trasímaco, faz nascer entre eles dissensões, ódios e lutas, ao passo que a justiça traz concórdia e amizade. Não é assim?

— Seja — disse ele —, para não brigar contigo.

— Muito bem, meu excelente amigo. Mas dize-me ainda isto: se é obra da injustiça implantar o ódio onde quer que esteja, quando nascer entre homens livres ou escravos, não fará que se odeiem e se desavenham, tornando-se incapazes de agir juntos?

— Certamente.

— E se nascer entre dois? Não ficarão em desacordo, odiando-se e sendo inimigos um do outro e dos justos?

— Ficarão — disse ele.

— E se a injustiça, homem admirável, nascer num só, perderá ela o seu poder, ou o conservará intacto?

— Conserve-o intacto — disse ele.

— E não parece esse poder ser de tal natureza que, onde quer que a injustiça se instale — numa cidade, numa família, num exército ou em qualquer outro corpo —, primeiro o torna incapaz de agir de acordo consigo mesmo, por causa das revoltas e das discórdias, e depois o faz inimigo de si mesmo, de tudo o que se lhe opõe e dos justos? Não é assim?

— Certamente.

— E, quando presente num só homem, fará, creio, tudo o que é da sua natureza fazer: primeiro, o tornará incapaz de agir, em discórdia e desacordo consigo mesmo; depois, inimigo de si mesmo e dos justos. Não é?

— Sim.

— E os deuses, meu amigo, não são justos?

— Que sejam — disse ele.

— Logo, dos deuses também o injusto será inimigo, Trasímaco, e o justo, amigo.

— Regala-te com o argumento à vontade — disse ele.

— Não vou contradizer-te, para não desagradar aos presentes.

— Pois então — disse eu — completa o meu banquete, continuando a responder como até aqui. Que os justos se revelam mais sábios, melhores e mais capazes de agir, e os injustos incapazes de qualquer ação em comum, já ficou mostrado; e mais: quando dizemos que homens injustos alguma vez realizaram juntos, com vigor, uma ação comum, não dizemos a verdade inteira; pois, se fossem completamente injustos, não se teriam poupado uns aos outros. É evidente que havia neles alguma

justiça, que os impedia de se prejudicarem mutuamente ao mesmo tempo que às suas vítimas, e graças à qual fizeram o que fizeram; eram apenas meio perversos quando se lançaram às suas iniquidades, pois, se fossem perversos por inteiro e completamente injustos, seriam também completamente incapazes de agir. Assim é que as coisas se passam, segundo creio, e não como dizias no princípio. Resta agora examinar a questão que propusemos depois: se os justos vivem melhor que os injustos e são mais felizes. A mim já me parece evidente que sim, pelo que dissemos; ainda assim, é preciso examinar melhor, pois a discussão não é sobre coisa banal, mas sobre a maneira como se deve viver.³

— Examina — disse ele.

— Examino — respondi. — E dize-me: parece-te que o cavalo tem uma função?

— Parece.

— E não chamarias função do cavalo, ou de qualquer outra coisa, aquilo que só com ela se pode fazer, ou que com ela se faz melhor?

— Não entendo — disse ele.

— Vejamos assim: podes ver com outra coisa que não os olhos?

— Certamente não.

— E ouvir com outra coisa que não os ouvidos?

— De modo algum.

— Não é justo, então, dizer que ver e ouvir são as funções desses órgãos?

— Sem dúvida.

— Mas podes cortar um sarmento de videira com um punhal, com um cinzel e com muitos outros instrumentos?

— Como não?

— Porém com nenhum tão bem, creio, quanto com a podadeira feita para isso.

— É verdade.

— Não diremos, então, que essa é a função dela?

— Diremos.

— Agora, creio, entenderás melhor o que eu perguntava há pouco: se a função de cada coisa não é aquilo que só ela realiza, ou que ela realiza melhor que as outras.

— Entendo — disse ele —, e parece-me que é essa a função de cada coisa.

— Muito bem — continuei. — E não te parece que tudo aquilo a que foi atribuída uma função tem também uma excelência? Voltemos aos mesmos exemplos: os olhos, dizemos, têm uma função?

— Têm.

— E têm também os olhos uma excelência?

— Também.

— E os ouvidos: têm uma função?

— Sim.

— E uma excelência?

— E uma excelência.

— E todas as demais coisas? Não é o mesmo?

— O mesmo.

— Atenção, pois: poderiam os olhos realizar bem a sua função se não tivessem a excelência que lhes é própria, mas, em vez dela, um defeito?

— Como poderiam? — disse ele. — Queres dizer, decerto, a cegueira em lugar da vista.

— Qualquer que seja a excelência deles — respondi — ; ainda não pergunto qual é, mas apenas se é pela excelência própria que as coisas realizam bem a sua função, e pelo defeito próprio a realizam mal.

— Nisso — disse ele — dizes a verdade.

— Logo, também os ouvidos, privados da sua excelência, realizarão mal a sua função?

— Certamente.

— E aplicamos o mesmo raciocínio a todas as demais coisas?

— Parece-me que sim.

— Pois vamos: considera agora isto. A alma tem uma função que nenhuma outra coisa no mundo poderia realizar — por exemplo, cuidar, governar, deliberar e tudo o mais desse gênero? Haverá outra coisa a que possamos atribuir com justiça essas funções, e dizer que lhe são próprias?

— Nenhuma outra.

— E o viver? Diremos que é função da alma?

— Certamente — disse ele.

— E não diremos também que a alma tem uma excelência?

— Diremos.

— E poderá a alma, Trasímaco, realizar bem as suas funções privada da sua excelência própria, ou isso é impossível?

— Impossível.

— É forçoso, portanto, que a alma má governe e cuide mal, e que a boa faça bem todas essas coisas.

— É forçoso.

— E não concordamos que a excelência da alma é a justiça, e o seu defeito, a injustiça?

— Concordamos.

— Logo, a alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto, mal.

— Assim parece — disse ele —, segundo o teu argumento.

— Mas quem vive bem é bem-aventurado e feliz, e quem vive mal, o contrário.

— Como não?

— Logo, o justo é feliz, e o injusto, desgraçado.

— Que sejam — disse ele.

— Mas ser desgraçado não traz proveito; ser feliz, sim.

— Como não?

— Logo, ó bem-aventurado Trasímaco, a injustiça nunca é mais proveitosa que a justiça.

— Que isto, Sócrates — disse ele —, seja o teu banquete nas festas de Bêndis.

— Devo-o a ti, Trasímaco — respondi —, porque te tornaste manso comigo e deixaste de te irritar. Contudo, não me banqueteei bem — mas por culpa minha, não tua. Assim como os gulosos provam

sofregamente de cada prato que passa, sem terem saboreado o anterior, também eu, antes de descobrir o que primeiro buscávamos — o que é a justiça —, larguei essa questão e me lancei a examinar se ela é vício e ignorância, ou sabedoria e virtude; e, sobrevivendo depois a tese de que a injustiça é mais proveitosa que a justiça, não me contive e passei de uma coisa a outra; de modo que o resultado de toda a conversa é, para mim, nada saber. Pois, não sabendo o que é a justiça, menos ainda saberei se ela é ou não uma virtude, e se quem a possui é infeliz ou feliz. ⁴

. . .

NOTAS DO TRADUTOR

1. Céfalos, ou a justiça dos honestos sem filosofia. O diálogo abre com um velho rico e bom, para quem a justiça é pagar as dívidas e dizer a verdade — e que se retira para cuidar dos sacrifícios no momento exato em que a conversa se torna difícil. A cena é um emblema: a honestidade herdada, que nunca se interrogou, serve para viver, mas não para resistir; ao primeiro sofista de talento, faltam-lhe as armas. Céfalos é refutado em três linhas — devolver uma arma a um amigo enlouquecido não é justiça — e a lição permanece: quem não sabe *por que* é honesto está a um bom argumento de distância de deixar de sê-lo. A lei natural não dispensa ninguém de conhecê-la: o costume são é um capital que cada geração deve reconquistar pela razão, sob pena de perdê-lo na primeira crise.

2. Polemarco: fazer bem aos amigos e mal aos inimigos. A segunda definição é a moral corrente de todas as épocas — a da tribo, da torcida, do partido: o bem para os nossos, o mal

para os outros. Sócrates a desmonta com um argumento de alcance imenso: prejudicar um homem é torná-lo pior; ora, a justiça não pode ter por obra própria produzir injustos, como o calor não pode esfriar; logo, **não pertence ao justo prejudicar a ninguém**, nem sequer ao inimigo. Note o leitor a data: quatro séculos antes da era comum, a razão natural, por suas próprias forças, alcançou a universalidade da justiça — o outro, mesmo inimigo, permanece homem, e o mal que se lhe faz desordena o mundo e quem o faz. Quem disser que essa conquista é evidente ignore-a por uma semana nos noticiários: verá quanto custou e quanto custa.

3. Trasímaco, pai de longa linhagem. “A justiça é o interesse do mais forte”: eis o positivismo jurídico, o realismo político e a metade da teoria crítica contemporânea, formulados de uma vez por um sofista de mau humor. A refutação socrática merece ser decomposta, porque cada peça serve ainda. Primeira: os fortes erram sobre o próprio interesse; se a justiça é obedecer-lhes, será às vezes contrária ao interesse deles — a tese se contradiz. Segunda, e mais profunda: toda arte, enquanto arte, visa ao bem do seu objeto, não do artífice — a medicina ao doente, o pastoreio ao rebanho, o governo ao governado; o pastor que pastoreia para o espeto já não age como pastor, mas como negociante. Terceira: a injustiça é princípio de discórdia — até uma quadrilha de ladrões precisa de justiça interna para operar; a injustiça pura seria impotente, porque dissolveria o próprio sujeito que a exerce. O mal é parasita do bem: não subsiste senão roubando-lhe a substância. Quem quiser ver Trasímaco redivivo não precisa de biblioteca: basta ouvir quem explica que “tudo é relação de poder” — e observar que o explicador exige, para si, contrato, salário e direitos, isto é, justiça.

4. A função da alma. O livro fecha com o argumento do *ergon*: cada coisa tem uma função própria — o olho vê, a poda se faz com a podadeira —, e a excelência de cada coisa é o bom

desempenho dessa função. A alma tem por função viver e governar a vida; sua excelência própria chama-se justiça; logo, o justo vive bem e o injusto mal. Está lançado o fundamento de toda a ética clássica: a moral não é um regulamento exterior imposto à vida, é a *fisiologia do viver bem* — a lei natural é à alma o que a dieta é ao corpo, e violá-la não é infringir um código, é adoecer. Sócrates encerra confessando que, sem saber o que é a justiça, nada provou; a modéstia é de método: os nove livros seguintes pagarão a dívida.

II

Com essas palavras, eu julgava ter posto fim à discussão; mas o fim, na verdade, revelou-se apenas um começo. Pois Gláucon, que é sempre o mais combativo dos homens, não se conformou com a retirada de Trasímaco: queria travar a batalha até o desfecho. Disse-me, pois:

— Sócrates, queres persuadir-nos de verdade, ou apenas parecer que nos persuadiste, de que ser justo é sempre melhor do que ser injusto?

— Eu quereria persuadir-vos de verdade — respondi —, se estivesse ao meu alcance.

— Pois então certamente não o conseguiste. Responde-me agora: como classificarias os bens? Não há alguns que acolhemos por si mesmos, independentemente de suas consequências — por exemplo, os prazeres inofensivos e os contentamentos que nos deleitam no momento, embora deles nada resulte depois?

— Concordo em que existe essa classe — respondi.

— E não há também uma segunda classe de bens, como o conhecimento, a vista, a saúde, desejáveis não apenas em si mesmos, mas também pelos seus resultados?

— Certamente — disse eu.

— E não reconhecerias uma terceira classe, como a ginástica, o tratamento dos doentes e a arte do médico, e ainda as diversas maneiras de ganhar dinheiro? Tudo isso nos faz bem, mas o consideramos penoso; ninguém escolheria essas coisas por si mesmas, e sim por alguma recompensa ou resultado que delas provém.

— Existe também essa terceira classe — disse eu. — Mas por que o perguntas?

— Porque quero saber em qual das três classes colocarias a justiça.

— Na mais alta — respondi —: entre os bens que aquele que deseja ser feliz ama tanto por si mesmos quanto pelos seus resultados.

— Pois a maioria pensa de outro modo: julga que a justiça pertence à classe das coisas penosas, dos bens que se buscam por causa das recompensas e da reputação, mas que em si mesmos são desagradáveis e antes dignos de ser evitados.

— Sei que pensam assim — disse eu —, e era essa a tese que Trasímaco sustentava ainda há pouco, quando censurava a justiça e louvava a injustiça. Mas sou tardo demais para me deixar convencer por ele.

— Ouve-me então a mim também — disse ele —, e verás se concordamos. Pois Trasímaco me parece ter-se deixado encantar pela tua voz mais cedo do que devia,

como uma serpente; a meu ver, porém, a natureza da justiça e da injustiça ainda não ficou esclarecida. Postos de lado os prêmios e os resultados, quero saber o que elas são em si mesmas e como operam interiormente na alma. Se estiveres de acordo, farei reviver o argumento de Trasímaco. Primeiro, falarei da natureza e da origem da justiça segundo a opinião comum; em segundo lugar, mostrarei que todos os que praticam a justiça o fazem contra a vontade, por necessidade, e não como um bem; em terceiro, argumentarei que há razão nesse modo de ver, pois a vida do injusto é, afinal, muito melhor que a do justo — se é verdade o que dizem, Sócrates, porque eu mesmo não sou dessa opinião. Confesso, contudo, que fico perplexo quando Trasímaco e milhares de outros me atordoam os ouvidos; e, por outro lado, jamais ouvi ninguém sustentar de modo satisfatório a superioridade da justiça sobre a injustiça. Quero ouvir a justiça louvada em si mesma; então ficarei satisfeito, e és tu a pessoa de quem julgo mais provável ouvir esse louvor. Por isso exaltarei a vida injusta com todas as minhas forças, e o meu modo de falar te indicará de que maneira desejo ouvir-te, por tua vez, louvar a justiça e censurar a injustiça. Dize-me se aprovas a proposta.

— Aprovo inteiramente; nem posso imaginar tema sobre o qual um homem de bom senso mais desejasse conversar.

— Alegra-me ouvir-te dizer isso — replicou ele. — Começarei, pois, como propus, pela natureza e origem da justiça.

— Dizem que cometer injustiça é, por natureza, um bem, e sofrê-la, um mal; mas que o mal é maior que o bem. Assim, quando os homens já cometeram e sofreram injustiças, e experimentaram ambas as coisas, não podendo evitar uma nem alcançar a outra, julgam mais vantajoso acordar entre si que não haja nem uma nem outra; daí nascem as leis e os pactos mútuos, e ao que a lei ordena chamam legal e justo. Tal é, afirmam, a origem e a natureza da justiça: um meio-termo, um compromisso entre o melhor de tudo — cometer injustiça sem ser punido — e o pior de tudo — sofrê-la sem poder vingar-se. E a justiça, estando a meio caminho entre os dois, é tolerada não como um bem, mas como o mal menor, e honrada por causa da incapacidade em que estão os homens de praticar a injustiça; pois quem fosse digno do nome de homem jamais se submeteria a semelhante acordo, se pudesse resistir; seria louco se o fizesse. Eis, Sócrates, o que comumente se conta da natureza e da origem da justiça.

— Que os praticantes da justiça a praticam contra a vontade, por não terem o poder de ser injustos, é o que melhor se verá se imaginarmos o seguinte: demos ao justo e ao injusto o poder de fazer o que quiserem, e depois os acompanhemos, para observar aonde o desejo levará cada um. Surpreenderemos então o justo em flagrante, seguindo o mesmo caminho do injusto, movido pelo interesse, que toda natureza tende a perseguir como seu bem, e do qual só a força da lei o desvia para a senda da justiça. A liberdade que suponho lhes seria dada da maneira mais completa se possuísem

o poder que se conta ter tido Giges, o antepassado de Cresos, o lídio. Segundo a tradição, Giges era pastor a serviço do rei da Lídia. Sobreveio grande tempestade, e um terremoto abriu uma fenda na terra, no lugar em que ele apascentava o rebanho. Espantado com o que via, desceu pela abertura, e ali, entre outras maravilhas, contemplou um cavalo de bronze, oco, com portas; debruçando-se e olhando para dentro, viu um cadáver de estatura mais que humana, segundo lhe pareceu, sem nada no corpo além de um anel de ouro; tirou-o do dedo do morto e tornou a subir. Ora, os pastores reuniram-se, como de costume, para enviar ao rei o relatório mensal sobre os rebanhos, e ele compareceu à assembleia com o anel no dedo. Estando sentado entre os demais, girou por acaso o engaste do anel para a palma da mão, e no mesmo instante tornou-se invisível para os companheiros, que passaram a falar dele como de um ausente. Espantado, apalpou de novo o anel, virou o engaste para fora e reapareceu. Repetiu a experiência várias vezes, sempre com o mesmo resultado: quando voltava o engaste para dentro, ficava invisível; para fora, reaparecia. Percebendo isso, tratou de ser incluído entre os mensageiros enviados à corte; mal chegou, seduziu a rainha e, com o auxílio dela, conspirou contra o rei, matou-o e apoderou-se do trono. Suponhamos agora que existissem dois anéis mágicos como esse, e que o justo pusesse um e o injusto o outro: não se pode imaginar homem de natureza tão férrea que se mantivesse firme na justiça. Ninguém conservaria as mãos longe do alheio, podendo tomar sem risco o que

quisesse do mercado, entrar nas casas e deitar-se com quem lhe aprouvesse, matar ou soltar da prisão a quem bem entendesse, e ser em tudo, entre os homens, como um deus. As ações do justo em nada difeririam das do injusto: ambos acabariam por chegar ao mesmo ponto. E isto se pode invocar como grande prova de que ninguém é justo de bom grado, ou por julgar que a justiça lhe seja um bem em particular, mas por necessidade; pois, onde quer que alguém se julgue capaz de ser injusto impunemente, aí é injusto. Todos os homens creem no fundo do coração que a injustiça é muito mais proveitosa ao indivíduo do que a justiça; e quem argumenta como venho supondo dirá que têm razão. Se alguém, de posse desse poder de tornar-se invisível, jamais cometesse injustiça nem tocassem no alheio, seria tido pelos que o observassem como o mais desgraçado dos tolos — embora o louvassem uns diante dos outros, guardando as aparências entre si, com medo de vir também a sofrer injustiça. E disto basta.¹

— Agora, se quisermos julgar de verdade a vida do justo e a do injusto, devemos isolá-los; não há outro modo. E como fazer esse isolamento? Respondo: seja o injusto inteiramente injusto, e o justo inteiramente justo; nada se retire a nenhum dos dois, e estejam ambos perfeitamente aparelhados para a obra da própria vida. Primeiro, que o injusto proceda como os mestres consumados de um ofício — como o piloto hábil ou o médico, que conhece de instinto os próprios recursos e se mantém dentro dos seus limites, e que, se falha nalgum ponto, sabe reerguer-se. Assim também o

injusto: que faça as suas investidas de injustiça do modo certo e permaneça oculto, se pretende ser grande na injustiça — quem é apanhado nada vale —, pois o mais alto grau da injustiça é parecer justo sem o ser. Ao homem perfeitamente injusto devemos, portanto, atribuir a mais perfeita injustiça; nada se lhe há de descontar; é preciso conceder-lhe que, praticando as maiores injustiças, tenha conquistado a maior reputação de justiça; que, se der um passo em falso, saiba recompor-se; que seja capaz de falar com eficácia, se algum de seus atos vier à luz, e de abrir caminho pela força onde a força for necessária, valendo-se da coragem, do vigor e do concurso do dinheiro e dos amigos. E, ao lado dele, coloquemos o justo em sua nobreza e simplicidade, querendo, como diz Êsquilo, não parecer, mas ser bom. Tire-se-lhe o parecer, pois, se parecer justo, receberá honras e recompensas, e então não saberemos se é justo por amor da justiça ou por amor das honras e recompensas. Fique, pois, vestido apenas de justiça, sem nenhuma outra veste, e imaginemo-lo em condição de vida oposta à do primeiro: seja o melhor dos homens e tenham-no pelo pior. Assim terá sido posto à prova, e veremos se o abala o medo da infâmia e de suas consequências. E que persista assim até a hora da morte: sendo justo e parecendo injusto. Quando ambos houverem chegado ao extremo, um da justiça, outro da injustiça, julgue-se qual dos dois é o mais feliz.

— Céus, meu caro Gláucon! — exclamei. — Com que energia os poles para o julgamento, um após o outro, como se fossem duas estátuas!

— Faço o que posso — disse ele. — E agora que sabemos como são os dois, não há dificuldade em traçar a espécie de vida que espera a cada um. Vou descrevê-la; e, se a descrição te parecer um tanto crua, peço-te que suponhas, Sócrates, que as palavras seguintes não são minhas, mas dos que louvam a injustiça. Dirão eles que o justo, tido por injusto, será açoitado, torturado, acorrentado, terá os olhos queimados e, por fim, depois de sofrer todos os males, será empalado; então compreenderá que se deve querer não ser justo, mas parecê-lo. As palavras de Ésquilo caberiam com mais verdade ao injusto do que ao justo, pois o injusto persegue uma realidade e não vive para as aparências: quer ser realmente injusto, e não apenas parecê-lo:

“Sua mente tem um solo profundo e fértil,
de onde brotam seus prudentes desígnios.”

— Em primeiro lugar, é tido por justo, e por isso governa na cidade; casa-se com quem quer e dá em casamento a quem quer; negocia e se associa com quem lhe convém, e sempre em proveito próprio, porque não tem escrúpulos com a injustiça. Em toda disputa, pública ou privada, leva vantagem sobre os adversários e ganha à custa deles; e, sendo rico, com os seus ganhos beneficia os amigos e prejudica os inimigos; oferece aos deuses sacrifícios e dádivas em abundância e magnificência, e honra os deuses, e os homens que quiser honrar, muito melhor do que o justo — de modo

que é natural que seja mais caro aos deuses do que este. E é assim, Sócrates, que deuses e homens, segundo dizem, se unem para fazer da vida do injusto uma vida melhor que a do justo.²

Eu ia responder a Gláucon, quando Adimanto, seu irmão, interveio:

— Sócrates, não supões, decerto, que nada mais haja a dizer?

— Ora, que mais haveria? — respondi.

— Não se tocou ainda no ponto mais forte de todos — disse ele.

— Pois bem: segundo o provérbio, “que o irmão acuda ao irmão”. Se ele falhou em alguma parte, vem em seu socorro — embora, quanto a mim, o que Gláucon disse já baste para me derrubar por terra e me tirar o poder de socorrer a justiça.

— Isso não é nada — replicou ele. — Ouve ainda o seguinte: há outro lado no argumento de Gláucon, relativo ao louvor e à censura da justiça e da injustiça, igualmente necessário para pôr em plena luz o que ele, a meu ver, quer dizer. Os pais e os preceptores repetem sempre aos filhos e pupilos que é preciso ser justo. Mas por quê? Não pela justiça em si, e sim pelo bom nome e pela reputação: na esperança de que, àquele que passa por justo, caibam os cargos, os casamentos e as demais vantagens que Gláucon há pouco enumerou entre as que a reputação de justiça granjeia ao injusto. E essa gente vai mais longe ainda no capítulo das aparências: acrescenta a boa opinião dos deuses e fala de uma chuva de bênçãos que os céus, dizem, derramam sobre os

piedosos — de acordo com o testemunho do nobre Hesíodo e de Homero. O primeiro conta que os deuses fazem os carvalhos dos justos

“levar glandes no cimo e abelhas no meio;

e as ovelhas vergam ao peso dos velos”,

e muitos outros bens da mesma espécie lhes são concedidos. Homero canta em tom muito semelhante, ao falar de alguém cuja fama é

“como a fama de um rei irrepreensível que, semelhante a um deus,

mantém a justiça; para quem a terra negra produz

trigo e cevada, cujas árvores vergam de frutos,

cujas ovelhas jamais deixam de parir, e a quem o mar dá peixes.”

— Mais grandiosos ainda são os dons celestes que Museu e seu filho concedem aos justos: levam-nos ao mundo de baixo, onde põem os santos reclinados em leitos, num banquete, eternamente embriagados e coroados de grinaldas — como se a imortalidade da embriaguez fosse o mais alto prêmio da virtude. Outros estendem as recompensas ainda mais longe: a posteridade dos fiéis e justos, dizem, sobreviverá até a terceira e a quarta geração. É nesse estilo que louvam a justiça. Quanto aos maus, o tom é outro: sepultam-nos num lodaçal no Hades e os obrigam a carregar água numa peneira; e, ainda em vida, arrastam-nos à infâmia e lhes infligem os castigos que Gláucon descreveu como quinhão dos justos que passam por injustos — nada mais lhes fornece a imaginação. Tal é a maneira como louvam uns e censuram outros.

— Mais uma vez, Sócrates, peço-te que consideres ainda outra forma de falar da justiça e da injustiça, que não se encontra apenas nos poetas, mas também nos prosadores. A voz unânime dos homens proclama que a justiça e a virtude são coisas belas, porém árduas e penosas, ao passo que os prazeres do vício e da injustiça são fáceis de alcançar, e só a lei e a opinião os condenam. Dizem também que a honestidade é, no mais das vezes, menos proveitosa que a desonestidade; e não hesitam em chamar felizes os maus e em honrá-los, em público e em particular, quando são ricos ou de algum modo poderosos, enquanto desprezam e desconsideram os que são fracos e pobres, ainda que reconheçam serem estes melhores que aqueles. Mas o mais extraordinário de tudo é o que dizem dos deuses e da virtude: que os deuses distribuem a muitos homens bons calamidades e misérias, e aos maus, prosperidade e felicidade. E adivinhos mendicantes vão às portas dos ricos persuadi-los de que receberam dos deuses o poder de expiar, com sacrifícios e encantamentos, entre festas e regozijos, as faltas cometidas por eles ou por seus antepassados; e prometem, por preço módico, causar dano a um inimigo, justo ou injusto, mediante artes mágicas e fórmulas que obrigam o céu, como dizem, a executar-lhes a vontade. E em apoio de tudo isso invocam a autoridade dos poetas: ora alisam o caminho do vício com as palavras de Hesíodo —

“O vício pode-se colher em abundância e sem fadiga: o caminho é plano, e ele mora bem perto.

Diante da virtude, porém, os deuses puseram o suor”

e uma estrada longa e íngreme —, ora citam Homero como testemunha de que os deuses se deixam dobrar pelos homens, pois também ele disse:

“Os próprios deuses se deixam mover; com sacrifícios e preces

suaves, com libações e o aroma da gordura das vítimas,

os homens os aplacam, quando pecaram e transgrediram.”

— E exibem uma multidão de livros de Museu e Orfeu, filhos da Lua e das Musas — é o que dizem —, segundo os quais realizam seus rituais, persuadindo não só indivíduos, mas cidades inteiras, de que há expiações e purificações dos pecados por meio de sacrifícios e divertimentos que preenchem as horas vagas, e que servem igualmente aos vivos e aos mortos. A estas últimas chamam mistérios, que nos livram dos males do outro mundo; mas, se as negligenciamos, ninguém sabe o que nos espera.

E prosseguiu:

— Agora, meu caro Sócrates, quando os jovens ouvem tudo isso que se diz da virtude e do vício, e do modo como deuses e homens os consideram, que efeito supões que isso produz em suas almas? Falo daqueles de espírito vivo que, como abelhas em voo, pousam em cada flor e, de tudo o que ouvem, tiram conclusões sobre que espécie de pessoa devem ser e por que caminho devem andar para tirar da vida o melhor proveito. Provavelmente o jovem dirá a si mesmo, com as palavras de Píndaro: “Será pela justiça ou pelos

tortuosos caminhos do engano que subirei à torre mais alta, fortaleza que me proteja por todos os meus dias?” Pois o que dizem os homens é isto: se sou realmente justo, mas não passo por justo, proveito não há nenhum — só penas e prejuízos evidentes; se, porém, sendo injusto, adquiro reputação de justiça, uma vida divina me é prometida. Ora, uma vez que, como demonstram os sábios, a aparência tiraniza a verdade e é senhora da felicidade, é à aparência que devo entregar-me por inteiro. Traçarei em torno de mim, como vestíbulo e fachada da minha casa, uma pintura, uma sombra de virtude, e atrás arrastarei a raposa sutil e matreira que recomenda Arquíloco, o maior dos sábios. Mas ouço alguém exclamar que nem sempre é fácil ocultar a maldade. Respondo: nada que é grande é fácil. Seja como for, se queremos ser felizes, é por esse caminho que o argumento nos manda seguir. Para nos ocultarmos, formaremos irmandades secretas e associações políticas; e há mestres de retórica que ensinam a arte de persuadir tribunais e assembleias. Assim, parte pela persuasão, parte pela força, obterei ganhos ilícitos sem sofrer castigo. Mas ouço ainda uma voz dizer que os deuses não podem ser enganados nem coagidos. Ora, e se não existem deuses? Ou se não se importam com as coisas humanas? Por que haveríamos nós, em qualquer dos casos, de nos importar em ocultar-nos? E, se existem e se importam conosco, só os conhecemos pelas tradições e pelas genealogias dos poetas — e são justamente estes que afirmam que eles se deixam mover e dobrar “por sacrifícios, preces suaves e oferendas”.

Sejamos coerentes: acreditemos nas duas coisas, ou em nenhuma. Se os poetas dizem a verdade, então o melhor é sermos injustos e oferecer sacrifícios com os frutos da injustiça; pois, sendo justos, escaparemos talvez ao castigo do céu, mas perderemos os ganhos da injustiça; sendo injustos, ficaremos com os ganhos e, pecando e orando, orando e pecando, aplacaremos os deuses e não seremos punidos. “Mas há um mundo de baixo, onde nós, ou os nossos descendentes, pagaremos pelas injustiças aqui cometidas.” Sim, meu amigo — refletirá ele —, mas há os mistérios e os deuses absolvedores, e esses têm grande poder. Assim o declaram as maiores cidades, e os filhos dos deuses, que foram seus poetas e profetas, dão testemunho de que assim é.

— Em nome de que princípio, então, haveríamos ainda de preferir a justiça à suprema injustiça — quando basta juntar a esta um cuidado enganoso com as aparências para que tudo nos corra a contento, junto aos deuses e junto aos homens, na vida e depois da morte, como afirmam a multidão e as mais altas autoridades? Diante de tudo isso, Sócrates, como admitir que um homem dotado de alguma superioridade — de espírito, de corpo, de estirpe ou de riqueza — se disponha a honrar a justiça, em vez de rir quando a ouve louvar? Em verdade, ainda que alguém possa refutar o que eu disse e esteja convencido de que a justiça é o melhor, esse homem não se irrita com os injustos; antes, está muito pronto a perdoá-los, porque sabe que ninguém é justo por vontade própria — a não ser que uma natureza divina lhe tenha inspirado horror à

injustiça, ou que tenha alcançado o conhecimento da verdade; nenhum outro. Só censura a injustiça quem, por covardia, velhice ou alguma outra fraqueza, não tem o poder de praticá-la. E a prova está em que, mal obtém esse poder, torna-se logo injusto, tanto quanto o consegue ser.

— A causa de tudo isso, Sócrates, foi apontada por nós dois, meu irmão e eu, no início desta conversa, quando te dissemos o nosso espanto: de todos os que se professam louvadores da justiça — a começar pelos heróis antigos de que se conservou memória, até os homens de hoje —, nenhum jamais censurou a injustiça nem louvou a justiça senão pelas glórias, honras e proveitos que delas decorrem. O que cada uma delas é em si mesma, habitando na alma de quem a possui, invisível aos olhos dos deuses e dos homens, ninguém jamais o expôs devidamente, em verso ou em prosa; ninguém mostrou que, de tudo o que um homem traz dentro da alma, a justiça é o maior bem, e a injustiça, o maior mal. Se todos assim falassem desde o princípio, e desde a nossa juventude nos persuadissem disso, não precisaríamos vigiar-nos uns aos outros para que não se cometessem injustiças: cada um seria o melhor guardião de si mesmo, temendo, ao agir mal, hospedar em si o maior dos males. Ouso dizer que Trasímaco e tantos outros sustentariam a sério a linguagem que eu apenas repeti, e coisas ainda mais fortes sobre a justiça e a injustiça, invertendo-lhes grosseiramente, a meu ver, a verdadeira natureza. Se falo com tanta veemência — confesso-te com franqueza —, é porque desejo ouvir de

ti o lado contrário. Não te limites, pois, a mostrar a superioridade da justiça sobre a injustiça: mostra também o efeito que cada uma produz em quem a possui, pelo qual uma é um bem, e a outra, um mal. E exclui as reputações, como pediu Gláucon; porque, se não tirares a cada uma a reputação verdadeira e não lhes acrescentares a falsa, diremos que não louvas a justiça, mas a sua aparência; pensaremos que apenas nos exortas a manter oculta a injustiça, e que no fundo concordas com Trasímaco em que a justiça é um bem alheio, a conveniência do mais forte, e a injustiça, proveito e interesse próprio, embora danosa ao mais fraco. Já que admitiste que a justiça pertence à mais alta classe dos bens — dos que merecem ser buscados pelos seus resultados, mas muito mais por si mesmos, como a vista, a audição, o conhecimento, a saúde e todos os bens que são reais e naturais, e não meramente convencionais —, louva na justiça apenas isto: o bem essencial que ela opera em quem a possui, e o mal essencial que a injustiça lhe causa. Louvores e censuras às recompensas e às honras, deixa-os aos outros; vindo deles, estou pronto a tolerar esse modo de argumentar; de ti, porém, que passaste a vida inteira a examinar esta questão, espero coisa melhor — salvo se me disseres o contrário com a tua própria boca. Por isso repito: não te limites a provar-nos que a justiça é melhor que a injustiça; mostra o que cada uma delas faz àquele que a possui — seja visto, seja não visto por deuses e homens — e pelo que uma é um bem, e a outra, um mal.

Eu sempre admirara os dotes de Gláucon e Adimanto, mas, ao ouvir essas palavras, fiquei encantado e disse:

— Filhos de um pai ilustre, não foi mau o começo daqueles versos elegíacos que o admirador de Gláucon compôs em vossa honra, quando vos distinguistes na batalha de Mégara: “Filhos de Aríston”, cantou ele, “divina linhagem de um varão ilustre.” O epíteto parece-me muito apropriado, pois há algo de verdadeiramente divino em poder falar assim em favor da injustiça e não estar convencido pelos próprios argumentos. E creio que de fato não estais convencidos — deduzo-o do vosso caráter, pois, se julgasse apenas pelos discursos, desconfiaria de vós. Mas, quanto maior a minha confiança em vós, maior o meu embaraço quanto ao que dizer. Vejo-me apertado entre dois extremos: por um lado, sinto que não estou à altura da tarefa — e a prova disso é que não vos satisfez a resposta que dei a Trasímaco, com a qual eu julgava ter demonstrado a superioridade da justiça sobre a injustiça; por outro, não posso recusar o socorro enquanto me restarem fôlego e voz, pois temo que seja até impiedade estar presente quando se maldiz a justiça e não erguer a mão em sua defesa. O melhor, portanto, é defendê-la como puder.

Gláucon e os demais me suplicaram que de modo algum deixasse cair a questão, mas prosseguisse na investigação: primeiro, sobre o que são a justiça e a injustiça; depois, sobre as vantagens de cada uma. Disse-lhes então o que de fato pensava: que a

investigação seria coisa séria e exigiria olhos muito bons.

— E, visto que não somos grandes talentos — acrescentei —, penso que convém adotar um método que se pode ilustrar assim: se pedissem a pessoas de vista curta que lessem de longe letras pequenas, e a alguém ocorresse que as mesmas letras talvez existissem noutro lugar, em tamanho maior — se fossem as mesmas, e se se pudessem ler primeiro as grandes para depois passar às pequenas, isso seria tido por um raro golpe de fortuna.

— É bem verdade — disse Adimanto —; mas que semelhança vês entre isso e a nossa investigação?

— Vou dizer-te — respondi. — A justiça, que é o objeto da nossa busca, diz-se, como sabes, ora de um indivíduo, ora de uma cidade inteira.

— É verdade — disse ele.

— E a cidade não é maior que o indivíduo?

— É maior.

— Então é provável que, no maior, a justiça exista em maior escala e seja mais fácil de discernir. Proponho, portanto, que investiguemos primeiro a natureza da justiça e da injustiça tal como aparecem na cidade, e depois no indivíduo, indo do maior para o menor e comparando-os.

— A proposta é excelente — disse ele.

— E, se contemplarmos em pensamento uma cidade em formação, veremos também formar-se nela a justiça e a injustiça?

— É bem possível.

— E, completada a cidade, poderemos esperar que o objeto da nossa busca se descubra mais facilmente?

— Sim, muito mais facilmente.

— Mas devemos tentar levar a cabo essa construção? — perguntei. — Pois, a meu ver, não será tarefa pequena. Refleti bem.

— Já refleti — disse Adimanto —, e estou ansioso por que prossigas.

— Pois bem — disse eu —, uma cidade nasce, segundo creio, das necessidades dos homens: ninguém se basta a si mesmo, e todos precisamos de muitas coisas. Podes imaginar outra origem para uma cidade?

— Nenhuma outra.

— Assim, tendo nós muitas necessidades, e sendo precisas muitas pessoas para supri-las, cada um toma um ajudante para um fim, outro para outro; e, reunidos numa só morada esses sócios e auxiliares, ao conjunto dos habitantes damos o nome de cidade.

— Exatamente.

— E eles trocam entre si — um dá, outro recebe —, na convicção de que a troca é para o seu bem.

— É bem verdade.

— Vamos, pois — disse eu —, criemos em pensamento uma cidade desde o princípio; e, no entanto, o seu verdadeiro criador será a necessidade, que é a mãe da nossa invenção.

— Sem dúvida.

— Ora, a primeira e a maior das necessidades é o alimento, condição da vida e da existência.

— Certamente.

— A segunda é a habitação; a terceira, o vestuário e coisas semelhantes.

— É verdade.

— Vejamos, então, como a nossa cidade dará conta de tão grande encargo. Não será preciso que um seja lavrador, outro construtor, outro tecelão? Acrescentaremos um sapateiro, ou mais alguém que cuide das necessidades do corpo?

— Muito bem.

— A cidade mínima, pois, há de compor-se de quatro ou cinco homens.

— É evidente.

— E como procederão? Cada um porá o fruto do seu trabalho no fundo comum? Por exemplo: o lavrador, sendo um só, produzirá alimento para quatro, gastando o quádruplo do tempo e do trabalho na provisão de alimento que repartirá com os demais? Ou, despreocupado dos outros e sem se dar ao trabalho de produzir para eles, produzirá só para si a quarta parte do alimento, na quarta parte do tempo, e empregará as outras três partes em fazer a casa, a roupa e os calçados, sem sociedade com ninguém, provendo por si mesmo às próprias necessidades?

Adimanto foi de parecer que ele devia dedicar-se apenas a produzir alimento, e não a produzir tudo.

— É provável que assim seja melhor — respondi. — Ouvindo-te, lembro-me de que não nascemos todos iguais: há entre nós diversidades de natureza, aptas a ocupações diferentes.

— É bem verdade.

— E quando se trabalha melhor: quando o trabalhador exerce muitos ofícios, ou quando exerce um só?

— Quando exerce um só.

— Além disso, não há dúvida de que uma obra se perde quando não é feita no tempo devido.

— Nenhuma dúvida.

— Porque o trabalho não costuma esperar que o trabalhador esteja desocupado: é o trabalhador que deve acompanhar a obra e fazer dela o seu primeiro cuidado.

— É forçoso.

— Se assim é, devemos concluir que tudo se produz em maior abundância, com mais facilidade e melhor qualidade quando cada homem faz uma só coisa — aquela que lhe é natural —, no tempo devido, e deixa as demais.

— Sem dúvida alguma.

— Serão precisos, então, mais de quatro cidadãos; pois o lavrador não fabricará ele próprio o arado, nem a enxada, nem os demais instrumentos da lavoura, se quiser que prestem para alguma coisa. Tampouco o construtor fará as suas ferramentas — e também ele precisa de muitas; e o mesmo vale para o tecelão e o sapateiro.

— É verdade.

— Carpinteiros, ferreiros e muitos outros artífices virão, pois, partilhar da nossa pequena cidade, que já começa a crescer.

— Verdade.

— Ainda assim ela não será muito grande, mesmo que lhe juntemos vaqueiros, pastores e outros criadores de gado, para que os lavradores tenham bois para lavrar, os construtores e os lavradores, animais de carga, e os curtidores e tecelões, couros e velos.

— É verdade; mas tampouco será muito pequena a cidade que contiver tudo isso.

— Há ainda a situação da cidade: encontrar um lugar onde nada precise ser importado é quase impossível.

— Impossível.

— Será necessária, pois, outra classe de cidadãos, que traga de outra cidade o que falta à nossa.

— Será.

— Mas, se o agente for de mãos vazias, sem levar nada de que precisem aqueles que hão de suprir a sua necessidade, voltará também de mãos vazias.

— É certo.

— Portanto, o que se produz em casa deve bastar não apenas aos próprios habitantes, mas ser tal, em quantidade e qualidade, que sirva àqueles de quem vêm os suprimentos.

— É bem verdade.

— Precisamos, então, de mais lavradores e mais artífices?

— Precisamos.

— Sem falar dos agentes de importação e exportação, a que chamamos comerciantes.

— Sim.

— Precisaremos, pois, de comerciantes?

— Precisaremos.

— E, se as mercadorias houverem de ser transportadas por mar, serão precisos também marinheiros hábeis, e em bom número?

— Sim, em bom número.

— E dentro da própria cidade, como trocarão os seus produtos? Foi para assegurar essa troca, lembra-te, que os reunimos em sociedade e fundamos a cidade.

— É claro que comprando e vendendo.

— Precisarão, então, de um mercado e de uma moeda, símbolo destinado às trocas.

— Certamente.

— Suponhamos agora que o lavrador, ou qualquer artífice, traga ao mercado algum produto, e chegue numa hora em que não haja ninguém para trocar com ele: deixará o seu ofício para ficar sentado, ocioso, na praça?

— De modo algum — respondeu ele. — Há quem, vendo essa necessidade, tome sobre si o ofício de vendedor: nas cidades bem organizadas, são geralmente os mais fracos de corpo, inúteis para qualquer outro trabalho. Cumpre-lhes ficar na praça e dar dinheiro em troca de mercadorias aos que desejam vender, e mercadorias em troca de dinheiro aos que desejam comprar.

— Eis, pois, a necessidade que faz surgir na nossa cidade a classe dos vendeiros. Não se chamam vendeiros os que, instalados na praça do mercado, se ocupam da compra e da venda, e comerciantes os que viajam de cidade em cidade?

— Sim — disse ele.

— Há ainda, creio, outros serviçais: os que, pela inteligência, não seriam grande companhia, mas têm força corporal de sobra para o trabalho. Vendem, pois, o uso dessa força, e ao preço dela chamam salário; por isso são chamados, se não me engano, assalariados.

— É verdade.

— Os assalariados também vêm, portanto, completar a nossa população?

— Sim.

— E então, Adimanto: está a nossa cidade madura e completa?

— Talvez esteja.

— Onde estarão nela, afinal, a justiça e a injustiça? Em qual das partes que examinamos terão nascido?

— Provavelmente nas relações desses cidadãos uns com os outros. Não imagino onde mais pudessem encontrar-se.

— Talvez tenhas razão — disse eu. — Convém examinar a fundo, sem recuar diante da investigação.

— Consideremos, antes de tudo, de que modo viverão os que assim organizamos. Não produzirão trigo, vinho, roupas e calçados, e construirão casas para si? No verão trabalharão, em geral, seminus e descalços; no inverno, bem vestidos e calçados. Alimentar-se-ão de farinha de cevada e de trigo, que hão de amassar e cozer, servindo nobres broas e pães sobre esteiras de junco ou sobre folhas limpas; e, reclinados em leitos juncados de teixo e mirto, hão de banquetear-se com os filhos, bebendo do vinho que fizeram, coroados de grinaldas e cantando hinos aos deuses, em alegre convívio uns com os outros;

e cuidarão de que as famílias não excedam as posses, precavendo-se contra a pobreza e a guerra.

Nesse ponto Gláucon interveio:

— Mas fazes essa gente banquetear-se sem nada para acompanhar o pão!

— É verdade — disse eu —, esquecia-me. Terão também o seu acompanhamento: sal, azeitonas e queijo, e cozerão raízes e legumes, desses pratos do campo. De sobremesa lhes serviremos figos, grão-de-bico e favas, e tostarão ao fogo bagas de mirto e bolotas, bebendo com moderação. Assim, passando a vida em paz e com saúde, é de esperar que morram velhos e leguem aos filhos uma vida igual à sua.

— Ora, Sócrates — disse ele —, se estivesses provendo uma cidade de porcos, que outra ração darias aos animais?

— Mas que queres então, Gláucon? — perguntei.

— O que é de costume — respondeu. — Quem há de viver com conforto reclina-se em leitos, janta à mesa, e deve ter os molhos e os doces que hoje se usam.

— Ah, entendo — disse eu. — A questão que me propões considerar não é apenas como nasce uma cidade, mas como nasce uma cidade luxuosa. Talvez não haja mal nisso, pois, examinando tal cidade, é bem possível que vejamos melhor onde brotam nas cidades a justiça e a injustiça. A meu ver, a cidade verdadeira e sã é a que descrevi; mas, se quereis contemplar também uma cidade inflamada de febre, nada o impede. Muitos, ao que parece, não se contentarão com o modo de vida mais simples: virão os leitos, as mesas e os demais

móveis, e os manjares, os perfumes, os incensos, as cortesãs e as guloseimas — e tudo isso não de uma só espécie, mas em toda variedade. Teremos de ir além daquelas coisas necessárias de que eu falava no princípio — casas, roupas, calçados —: será preciso pôr em movimento a arte do pintor e a do bordador, e procurar ouro, marfim e materiais de toda sorte.

— É verdade — disse ele.

— Então teremos de alargar as nossas fronteiras, pois a cidade sã original já não basta. Terá a cidade de encher-se e inchar-se de uma multidão de ofícios que nenhuma necessidade natural reclama: toda a tribo dos caçadores e dos imitadores — dos quais uma grande classe se ocupa de figuras e cores, e outra é devota da música: poetas e o seu séquito de rapsodos, atores, dançarinos, empresários —, e ainda fabricantes de artigos de toda espécie, inclusive dos adornos femininos. E precisaremos de mais serviçais. Não serão requisitados preceptores, amas de leite e amas-secas, camareiras e barbeiros, e também confeiteiros e cozinheiros? E precisaremos ainda de porqueiros: não eram precisos, e por isso não tinham lugar na primeira edição da nossa cidade, mas agora são necessários. Não devem ser esquecidos; e haverá animais de muitas outras espécies, para quem os coma.

— Certamente.

— E, vivendo assim, teremos necessidade de médicos muito maior do que antes?

— Muito maior.

— E o território, que então bastava para sustentar os primeiros habitantes, será agora pequeno e insuficiente. Não é?

— É bem verdade.

— Precisaremos, pois, de uma fatia da terra dos vizinhos, para pastagem e lavoura; e eles precisarão de uma fatia da nossa, se, como nós, tiverem ultrapassado o limite do necessário e se entregado à acumulação ilimitada de riquezas.

— Será inevitável, Sócrates — disse ele.

— E assim iremos à guerra, Gláucon. Ou não?

— Iremos, com toda a certeza — respondeu.

— Não digamos ainda se a guerra faz bem ou mal; afirmemos apenas isto: descobrimos que a guerra nasce das mesmas causas de que provêm quase todos os males das cidades, tanto públicos como privados.³

— Sem dúvida.

— E a nossa cidade terá de crescer mais uma vez, e agora nada menos que um exército inteiro, que saia a campo e combata os invasores em defesa de tudo o que possuímos e das coisas e pessoas de que há pouco falávamos.

— Como assim? — disse ele. — Os próprios cidadãos não bastam para isso?

— Não — respondi —, se estava certo o princípio que todos nós admitimos ao modelar a cidade; e admitimos, se te lembras, que um só homem não pode exercer bem muitas artes.

— É bem verdade — disse ele.

— E a guerra não é uma arte?

— Certamente.

— Uma arte que exige tanto cuidado quanto a do sapateiro?

— Sem dúvida.

— Ora, ao sapateiro não permitimos que fosse ao mesmo tempo lavrador, tecelão ou construtor — para que a obra do sapato nos saísse bem-feita; e a ele, como a cada um dos outros trabalhadores, atribuímos uma só tarefa, aquela para que a natureza o fizera apto, na qual, livre das demais, haveria de trabalhar a vida inteira, sem perder as ocasiões, para tornar-se bom no seu ofício. E não é da maior importância que a obra da guerra seja bem executada? Ou será ela arte tão fácil de adquirir que possa ser guerreiro quem é também lavrador, sapateiro ou artífice de qualquer outro ofício — quando ninguém no mundo se tornaria bom jogador de dados ou de damas tomando o jogo como simples recreio, sem se dedicar a ele, e a nada mais, desde a infância? Bastará pegar um escudo ou outra arma e apetrecho de guerra para ficar apto, no mesmo dia, a combater na fileira dos hoplitas ou em qualquer outra espécie de tropa — quando nenhum instrumento faz por si só um artífice ou um atleta, nem serve de nada a quem não aprendeu a manejá-lo nem lhe dedicou a devida atenção?

— De fato — disse ele —, instrumentos que por si ensinassem o seu uso não teriam preço.

— E, quanto mais alta é a tarefa dos guardiões — disse eu —, mais tempo, mais perícia, mais arte e aplicação ela exigirá.

— Sem dúvida — respondeu.

— E não exigirá também uma aptidão natural para esse ofício?

— Certamente.

— Será, pois, nosso dever escolher, se pudermos, as naturezas aptas à guarda da cidade.

— Será.

— E a escolha não será tarefa fácil — disse eu —; mas cumprir ter ânimo e fazer o melhor que pudermos.

— Cumpre.

— Não achas que, para a tarefa de guardar e vigiar, o jovem de boa índole se parece com um cão de boa raça?

— Que queres dizer?

— Quero dizer que ambos devem ter os sentidos aguçados, agilidade para alcançar o inimigo assim que o percebam, e força para lutar com ele, se preciso, depois de o apanhar.

— Todas essas qualidades lhes serão certamente necessárias — respondeu.

— E o teu guardião deve ser corajoso, se há de lutar bem.

— Certamente.

— E poderá ser corajoso quem não tiver ânimo, seja cavalo, cão ou qualquer outro animal? Nunca observaste como o ânimo é invencível e inabalável, e como a sua presença torna a alma de qualquer criatura absolutamente destemida e indomável?

— Observei.

— Quanto ao corpo, portanto, já temos uma noção clara das qualidades exigidas do guardião.

— Temos.

— E também quanto à alma: deve ser cheia de ânimo.

— Sim.

— Mas então, com semelhante natureza, como não serão selvagens uns com os outros e com os demais cidadãos?

— Dificuldade nada fácil de vencer — respondeu ele.

— No entanto — disse eu —, devem ser terríveis para os inimigos e mansos para os amigos; do contrário, não esperarão que outros os destruam: eles próprios se destruirão antes.

— É verdade — disse ele.

— Que faremos, então? — perguntei. — Onde encontraremos uma natureza mansa e, ao mesmo tempo, de grande ânimo, se uma é o contrário da outra?

— Assim parece.

— Contudo, quem carecer de qualquer dessas duas qualidades não será bom guardião; e, como a união delas parece impossível, segue-se que é impossível haver um bom guardião.

— Receio que digas a verdade — respondeu.

Perplexo, pus-me a repensar o que ficara para trás, e disse:

— Não admira, meu amigo, a nossa perplexidade: perdemos de vista a imagem que tínhamos diante de nós.

— Que queres dizer? — perguntou.

— Quero dizer que existem, sim, naturezas dotadas dessas qualidades opostas.

— E onde as encontras?

— Muitos animais nos dão exemplo delas — respondi —, e o nosso amigo cão é um dos melhores: sabes que os cães de boa raça são perfeitamente mansos com os familiares e conhecidos, e o contrário com os estranhos.

— Sei.

— Logo, a coisa é possível, e não é contra a natureza procurarmos um guardião com semelhante combinação de qualidades.

— Parece que não.

— E não te parece que aquele que há de ser guardião precisa ainda de mais uma coisa: além da natureza animosa, das qualidades de um filósofo?

— Não apreendo o teu pensamento.

— É outro traço que observarás nos cães — respondi —, e que é digno de admiração num animal.

— Que traço?

— Este: à vista de um desconhecido, o cão se irrita, ainda que nunca dele tenha recebido mal algum; ao ver um conhecido, faz-lhe festa, ainda que nunca dele tenha recebido bem algum. Nunca isso te pareceu curioso?

— Nunca havia reparado, até agora; mas reconheço a verdade da tua observação.

— Pois esse instinto do cão é encantador: o teu cão é um verdadeiro filósofo.

— Como assim?

— Porque distingue o rosto do amigo e o do inimigo por um único critério: conhecer um e não conhecer o outro. E como não seria amigo de aprender o animal que define o que lhe agrada e o que lhe desagrada pela prova do conhecimento e da ignorância?

— Não pode deixar de sê-lo.

— Ora, o amor de aprender e o amor da sabedoria — a filosofia — não são a mesma coisa?

— São a mesma coisa — respondeu.

— Podemos então afirmar com confiança que também no homem aquele que há de ser manso com os seus e com os conhecidos deve ser, por natureza, amigo da sabedoria e do conhecimento?

— Podemos afirmá-lo com segurança.

— Filosofia, ânimo, agilidade e força: eis o que deverá reunir em si quem há de ser um guardião realmente bom e nobre da cidade.

— Sem dúvida alguma.

— Encontramos, pois, as naturezas desejadas. E agora, como criá-las e educá-las? Não será este um exame capaz de lançar luz sobre o exame maior, que é o nosso fim último: como nascem nas cidades a justiça e a injustiça? Pois não queremos omitir o que vem ao caso, nem alongar o argumento além da conta.

Adimanto achou que esse exame nos seria de grande utilidade.

— Então, meu caro amigo — disse eu —, não devemos abandonar a tarefa, ainda que se revele um tanto longa.

— De modo algum.

— Vamos, pois: como quem conta histórias numa hora de ócio, contemos a educação dos nossos heróis.

— Assim se faça.

— E qual será a sua educação? Poderemos achar melhor do que a consagrada pela tradição, que tem duas partes: a ginástica para o corpo e a música para a alma?

- É verdade.
- E não começaremos a educação pela música, para passar depois à ginástica?
- Sem dúvida.
- Quando falas de música, incluis nela a literatura, ou não?
- Incluo.
- E a literatura pode ser verdadeira ou falsa?
- Pode.
- E os jovens devem ser formados em ambas, começando pela falsa?
- Não entendo o que dizes — disse ele.
- Não sabes que começamos contando às crianças fábulas que, embora não de todo desprovidas de verdade, são no conjunto ficção? E contamos-las às crianças antes da idade dos exercícios ginásticos.
- É bem verdade.
- Era o que eu queria dizer, ao afirmar que se deve ensinar a música antes da ginástica.
- Muito bem — disse ele.
- Sabes também que o começo é a parte mais importante de toda obra, sobretudo quando se trata de um ser jovem e tenro; pois é então que se forma o carácter e que a marca desejada se imprime com mais facilidade.
- É bem verdade.
- Consentiremos, então, sem mais, que as crianças ouçam quaisquer fábulas compostas por quaisquer pessoas, e recebam na alma opiniões, na maior parte,

contrárias às que desejamos que tenham quando crescidas?

— Não podemos consenti-lo.

— A primeira coisa, portanto, será estabelecer uma vigilância sobre os autores de fábulas: aprovar as boas que compuserem e rejeitar as más. As aprovadas, persuadiremos as mães e as amas a contá-las às crianças, moldando-lhes a alma com as fábulas ainda com mais desvelo do que moldam o corpo com as mãos; mas a maior parte das que hoje se contam terá de ser posta fora.

— De que fábulas falas? — perguntou ele.

— Nas maiores — respondi — verás o modelo das menores; pois é forçoso que sejam do mesmo molde, e o mesmo espírito anima umas e outras.

— É provável — respondeu ele —; mas ainda não sei quais chamas maiores.

— As que nos narram Homero e Hesíodo e os demais poetas, que sempre foram os grandes contadores de histórias da humanidade.

— Mas que fábulas queres dizer — perguntou ele —, e que censuras nelas?

— A falta mais grave de todas — respondi —: a de mentir e, ainda por cima, mentir mal.

— Mas quando se comete essa falta?

— Sempre que se faz uma representação errônea da natureza dos deuses e dos heróis — como o pintor que pinta um retrato sem sombra de semelhança com o original.

— Sim — disse ele —, esse gênero de coisa é certamente censurável; mas quais são as histórias a que te referes?

— Antes de tudo — respondi —, aquela que é a maior das mentiras, e sobre os maiores seres — e mentira feia —: a que o poeta contou de Urano; o que Hesíodo diz que Urano fez, e como Crono se vingou dele. Quanto às obras de Crono e ao que por sua vez ele sofreu do filho, ainda que fossem verdadeiras, certamente não deveriam contar-se assim, de ânimo leve, a jovens sem discernimento; o melhor seria sepultá-las no silêncio. Mas, se houvesse necessidade absoluta de mencioná-las, que as ouvissem em mistério uns poucos escolhidos, depois de sacrificar não um porco comum, como o de Elêusis, mas alguma vítima enorme e impossível de obter — para que os ouvintes fossem pouquíssimos.

— De fato — disse ele —, essas histórias são extremamente condenáveis.

— E não devem ser repetidas na nossa cidade, Adimanto. Não se deve dizer ao jovem ouvinte que, ao cometer o pior dos crimes, não estaria fazendo nada de extraordinário — nem tampouco ao castigar, por qualquer meio, o pai que erra: estaria apenas seguindo o exemplo do primeiro e do maior dos deuses.

— Concordo inteiramente contigo — disse ele —; a meu ver, tais histórias são impróprias de repetir-se.

— Tampouco, se queremos que os futuros guardiões considerem a maior das torpezas o hábito de brigar uns com os outros, se lhes deve dizer uma só palavra das guerras no céu e das tramas e combates dos deuses

entre si — pois não são verdadeiros. Não: jamais lhes contaremos as batalhas dos gigantes, nem as deixaremos bordar em vestes; e guardaremos silêncio sobre as inúmeras outras rixas de deuses e heróis com os seus amigos e parentes. Se conseguíssemos que nos acreditassem, dir-lhes-íamos que brigar é ímpio e que nunca, até hoje, houve rixa entre cidadãos; é isso que os velhos e as velhas devem contar às crianças desde o princípio; e, quando elas crescerem, também os poetas devem ser obrigados a compor no mesmo espírito. Mas a história de Hefesto acorrentando Hera, sua mãe, ou arremessado longe por Zeus, de outra vez, por ter acudido à mãe que apanhava, e todas as batalhas dos deuses que estão em Homero — nada disso deve ser admitido na nossa cidade, quer essas fábulas tenham sentido alegórico, quer não. Pois o jovem não é capaz de discernir o que é alegórico do que é literal, e tudo o que recebe no espírito nessa idade tende a tornar-se indelével e imutável. Por isso importa acima de tudo que as primeiras fábulas que ouvir sejam modelos de pensamentos virtuosos.

— É razoável — respondeu ele. — Mas, se alguém nos perguntasse onde se encontram tais modelos e de que fábulas falamos, que responderíamos?

— Adimanto — disse eu —, nós dois, neste momento, não somos poetas, mas fundadores de uma cidade. Aos fundadores cabe conhecer os moldes gerais segundo os quais os poetas devem compor as suas fábulas, e os limites de que não lhes é lícito sair; mas compor as fábulas não é tarefa deles.

— É bem verdade — disse ele. — Mas esses moldes do discurso sobre os deuses, quais seriam?

— Algo assim — respondi. — Deve-se sempre representar o deus tal como ele é, quer se o represente na epopeia, quer na lírica, quer na tragédia.

— Assim deve ser.

— E o deus não é verdadeiramente bom, e não deve ser representado como tal?

— Certamente.

— Ora, nenhuma coisa boa é nociva. Ou é?

— Parece-me que não.

— E o que não é nocivo faz mal?

— De modo algum.

— E o que não faz mal produz algum mal?

— Não.

— E o que não produz mal algum poderia ser causa de algum mal?

— Impossível.

— Pois bem: o bom é benéfico?

— Sim.

— É causa, portanto, do bem-estar?

— Sim.

— Segue-se que o bom não é causa de todas as coisas, mas somente das boas?

— Com toda a certeza.

— Logo, o deus, se é bom, não é o autor de todas as coisas, como afirma a maioria, mas causa de poucas apenas, e da maior parte do que sucede aos homens não é causa. Pois poucos são os bens da vida humana, e muitos os males; e os bens devem ser atribuídos só ao

deus, mas dos males há que buscar as causas noutra parte, e não nele.

— Parece-me a mais pura verdade — disse ele.

— Não devemos, pois, ouvir Homero, nem qualquer outro poeta que caia na insensatez de dizer que dois tonéis

“jazem no limiar de Zeus, cheios de destinos:

um, de bons; o outro, de maus”,

e que aquele a quem Zeus dá uma mistura dos dois

“ora encontra a má fortuna, ora a boa”,

mas aquele a quem é dada, sem mistura, a taça do segundo,

“a fome selvagem o arrasta pela terra formosa”;

nem que Zeus é

“o dispensador dos bens e dos males para nós”.

— E, se alguém disser que a violação dos juramentos e dos tratados, que foi realmente obra de Pândaro, foi provocada por Atena e Zeus, não terá a nossa aprovação; nem que a luta e a contenda dos deuses foram instigadas por Têmis e Zeus; nem tampouco deixaremos que os nossos jovens ouçam as palavras de Ésquilo:

“Um deus planta a culpa entre os homens,
quando quer arruinar de todo uma casa.”

E, se algum poeta escrever sobre os sofrimentos de Níobe — assunto da tragédia em que se encontram esses versos jâmbicos —, ou sobre a casa de Pélops, ou sobre a guerra de Troia, ou qualquer outro tema semelhante, ou não lhe permitiremos dizer que essas desgraças são obras de um deus, ou, se de um deus, terá de encontrar para elas uma explicação como a que agora buscamos:

terá de dizer que o deus fez o que era justo e bom, e que os castigados tiraram proveito do castigo. Mas afirmar que são desgraçados os que pagam a pena, e que o autor da sua desgraça é o deus — isso não se permitirá ao poeta; se disser, porém, que os maus eram desgraçados porque precisavam de castigo, e que, recebendo do deus a punição, com ela se beneficiavam, isso pode dizer. Quanto a sustentar que o deus, sendo bom, é autor de mal para alguém, há que combatê-lo por todos os meios: que ninguém o diga na sua própria cidade, se ela há de ser bem governada, e que ninguém o ouça, nem jovem nem velho, nem em verso nem em prosa. Semelhante ficção destrói a si mesma, é ruínosa, é ímpia.

— Concordo contigo — disse ele — e estou pronto a dar o meu voto a essa lei.

— Seja esta, então, uma das nossas regras e princípios acerca dos deuses, à qual os que falam e os que compõem terão de conformar-se: o deus não é o autor de todas as coisas, mas somente das boas.

— É o bastante — disse ele.

— E que pensas do segundo princípio? Pergunto-te: achas que o deus é um feiticeiro, capaz de aparecer com astúcia ora sob uma forma, ora sob outra — já mudando ele próprio e passando por muitas figuras, já nos enganando com o simulacro de tais transformações —, ou que é um só e o mesmo, imutavelmente fixo na sua própria imagem?

— Não sei responder-te assim, sem mais reflexão — disse ele.

— Pois considera isto: se algo abandona a própria forma, não é forçoso que a mudança venha de si mesmo ou de outra coisa?

— É forçoso.

— Ora, as coisas que estão em seu melhor estado são as que menos se alteram ou perturbam por obra alheia. Assim, o corpo mais sadio e mais forte é o que menos se deixa afetar por comidas e bebidas, e a planta mais vigorosa é a que menos sofre com os ventos, com o calor do sol e com acidentes semelhantes.

— Sem dúvida.

— E a alma mais corajosa e mais sábia não será a que menos se confunde e se transtorna por qualquer influência de fora?

— É verdade.

— E o mesmo princípio, suponho, aplica-se a todas as coisas compostas — móveis, casas, vestes: as boas e bem-feitas são as que menos se alteram pelo tempo e pelas circunstâncias.

— É bem verdade.

— Logo, tudo o que é bom, seja obra da natureza, seja da arte, seja de ambas, é o que menos admite mudança vinda de fora.

— É verdade.

— Mas o deus, e o que pertence ao deus, é por certo perfeito em tudo.

— Sem dúvida.

— Por esse lado, pois, dificilmente o deus seria forçado por influência externa a tomar muitas formas.

— Dificilmente.

— Mas não poderia ele próprio mudar-se e transformar-se?

— É claro que sim — disse ele —, se é que muda.

— E mudaria para o melhor e mais belo, ou para o pior e mais disforme?

— Se mudar, só poderá ser para pior; pois não diremos que ao deus falte virtude ou beleza.

— Falas com todo o acerto, Adimanto — disse eu. — E, sendo assim, parece-te que alguém, deus ou homem, quererá tornar-se pior?

— Impossível.

— Impossível, portanto, que um deus queira mudar-se: sendo, como se supõe, o mais belo e o melhor que se pode conceber, cada deus permanece absolutamente e para sempre na sua própria forma.

— A meu ver, é uma consequência necessária — disse ele.

— Então, meu excelente amigo — disse eu —, que nenhum poeta nos venha dizer que

“os deuses, sob o disfarce de estrangeiros de outras terras,

percorrem as cidades sob todas as formas”;

que ninguém calunie Proteu e Tétis, nem nos apresente, na tragédia ou em qualquer outro gênero de poesia, Hera disfarçada de sacerdotisa a pedir esmola

“para as filhas doadoras de vida do Ínaco, rio de Argos”.

Poupem-nos de mais mentiras dessa espécie. Nem tampouco as mães, deixando-se influenciar pelos poetas, espantem os filhos com uma versão deturpada

desses mitos, contando que certos deuses, como dizem, “rondam de noite, semelhantes a estrangeiros vários, sob muitas formas”; guardem-se de blasfemar contra os deuses e, ao mesmo tempo, de fazer dos filhos uns covardes.

— Que os céus não o permitam — disse ele.

— Mas será que os deuses, embora em si mesmos imutáveis, nos fazem crer, por feitiçaria e engano, que aparecem sob formas diversas?

— Talvez — respondeu.

— Como? Podes imaginar que um deus queira mentir, em palavra ou em ato, apresentando-nos um fantasma de si mesmo?

— Não sei dizer — respondeu.

— Não sabes — disse eu — que a verdadeira mentira, se assim se pode falar, é odiada por deuses e homens?

— Que queres dizer? — perguntou.

— Quero dizer que ninguém consente de bom grado em ser enganado na parte mais verdadeira e mais alta de si mesmo, nem acerca das coisas mais verdadeiras e mais altas; aí, acima de tudo, teme cada um que a mentira se apodere dele.

— Ainda não te compreendo — disse ele.

— É que atribuis às minhas palavras algum sentido profundo — respondi. — Digo apenas isto: ser enganado, ou permanecer no engano e na ignorância acerca das mais altas realidades, na parte mais alta de si mesmo, que é a alma, e aí ter e guardar a mentira, é o que os homens menos aceitam; é isso que detestam acima de tudo.

— Nada lhes é mais odioso.

— E, como eu dizia há pouco, essa ignorância na alma do enganado é que pode chamar-se, com toda a justeza, a verdadeira mentira; pois a mentira nas palavras não passa de uma imitação, de uma imagem sombria de um estado anterior da alma, e não de mentira pura e sem mistura. Não é assim?

— É, perfeitamente.

— A verdadeira mentira é odiada, portanto, não só pelos deuses, mas também pelos homens?

— Sim.

— Já a mentira em palavras é, em certos casos, útil e não odiosa: no trato com os inimigos, por exemplo; ou quando aqueles a quem chamamos amigos, num acesso de loucura ou de ilusão, estão prestes a fazer algum mal — então ela é útil, como uma espécie de remédio ou preventivo; e também nas fábulas mitológicas de que há pouco falávamos: por não sabermos a verdade sobre os tempos antigos, tornamos a mentira o mais semelhante possível à verdade, e assim lhe damos préstimo.

— É exatamente assim — disse ele.

— Mas pode alguma dessas razões aplicar-se ao deus? Suporemos que ele ignora os tempos antigos e por isso recorre à invenção?

— Seria ridículo — disse ele.

— No deus, portanto, não há lugar para o poeta mentiroso.

— Parece-me que não.

— Mentiria ele, então, por medo dos inimigos?

— É inconcebível.

- Ou por causa de amigos insensatos ou loucos?
- Mas nenhum insensato ou louco é amigo dos deuses.
- Não se pode imaginar, portanto, motivo para que um deus minta.
- Nenhum.
- Logo, o que é divino e sobre-humano é absolutamente incapaz de mentira.
- Absolutamente.
- O deus é, pois, perfeitamente simples e verdadeiro em palavra e em ato; não muda, nem engana, seja por sinais, seja por palavras, seja por visões, em sonho ou em vigília.
- Os teus pensamentos — disse ele — são o espelho dos meus.
- Concordas, então — disse eu —, que este é o segundo molde segundo o qual devemos escrever e falar das coisas divinas: os deuses não são feiticeiros que se transformam, nem enganam os homens de modo algum.
- Concordo.
- Assim, embora admiradores de Homero, não admiraremos o sonho mentiroso que Zeus envia a Agamêmnon; nem louvaremos os versos de Ésquilo em que Tétis conta que Apolo, cantando nas suas núpcias,
“celebrava a minha bela descendência, de vidas longas e isentas de doença. E, depois de proclamar o meu destino em tudo abençoado dos céus, entoou o canto de triunfo, alegrando o meu coração. E eu esperava que a palavra de Febo, divina e cheia de profecia, não faltasse. Mas ele próprio, o cantor, o

conviva do banquete, ele que disse tudo isso — ele mesmo é quem matou o meu filho.”

Sentimentos como esses acerca dos deuses provocarão a nossa cólera: a quem os proferir recusaremos o coro, e não permitiremos que os mestres deles se sirvam na educação dos jovens — pois queremos que os nossos guardiões sejam verdadeiros adoradores dos deuses e semelhantes a eles, tanto quanto é dado a um homem.⁴

— Concordo inteiramente com esses princípios — disse ele — e prometo fazer deles as minhas leis.

. . .

NOTAS DO TRADUTOR

1. O anel de Giges, pedra de toque de toda moral. Gláucon reapresenta a tese sofística no seu grau mais alto: a justiça seria um contrato de fracos — incapazes de fazer o mal impunemente, os homens convencionaram não sofrê-lo; e quem pudesse violar o pacto sem ser visto, o violaria. O anel que torna invisível é o laboratório dessa hipótese: suprimida a testemunha, que resta do dever? A pergunta é a mais séria da ética, e cada leitor deve respondê-la na primeira pessoa antes de continuar o livro. A resposta da lei natural é frontal: o bem e o mal não dependem do espectador, porque não são reputação — são realidade; o homem que faz o mal invisível fez um mal visível a quem nunca dorme: ele mesmo. A consciência não é o medo de ser apanhado; é o conhecimento de si que nenhum anel apaga. Diga-se de passagem que a experiência de Giges deixou de ser mental: o anonimato da vida digital é o anel distribuído em massa — e o espetáculo do que os homens fazem quando se creem invisíveis confirma

menos o sofista do que Platão: a impunidade não refuta a moral; revela quem já vivia sem ela.

2. O contratualismo antecipado — e o seu preço. Na boca de Gláucon está, com vinte e dois séculos de antecedência, a doutrina que os modernos julgaram inventar: a justiça como convenção nascida do medo recíproco, o pacto como origem do direito. Platão a expõe para refutá-la; parte da modernidade a expôs para fundar nela o Estado. A diferença não é erudita: se o direito nasce do pacto, o que o pacto fez o pacto desfaz, e nenhuma minoria tem nada a opor à maioria que redefine o justo; se o direito é anterior ao pacto — se há coisas devidas ao homem *por natureza* —, então existe um limite que nenhum plebiscito atravessa. Toda a diferença entre a democracia dos limites e a tirania das maiorias cabe nessa alternativa.

3. A cidade nasce da indigência. A construção da cidade começa por uma observação de puro realismo: nenhum homem basta a si mesmo; a cidade nasce porque precisamos uns dos outros, e a divisão do trabalho — cada um fazendo aquilo para que nasceu — é o primeiro princípio da vida comum. Contra todo mito do indivíduo soberano que aceita a sociedade por cálculo, a razão natural subscreve Platão: o homem é social por natureza, não por contrato; a cidade não é um mal necessário, é o espaço natural do florescimento humano. Note-se também a honestidade da sequência: à cidade sadia das necessidades segue-se, por exigência dos ouvintes, a cidade “febril” do luxo — e é do luxo, observa Sócrates, que nascem a guerra e a necessidade de guardiões. O diagnóstico é sóbrio como um moralista latino: a guerra não brota da indigência, mas da cobiça; não do que falta, mas do que sobra.

4. Os dois moldes da teologia — grandeza e perigo. Contra os poetas que pintam deuses ladrões, adúlteros e vingativos,

Platão estabelece por pura razão dois cânones: a divindade é boa, e só pode causar bens — dos males há que buscar outra causa; e a divindade é perfeita e veraz, incapaz de mudar e de mentir. É um momento solene do espírito humano: a razão natural, limpando o mito, ergue-se ao conceito de um Deus bom, imutável e verdadeiro — e recusa-se a adorar o que não pode respeitar. A teologia natural nasce aqui, e nasce bem. Mas repare o leitor no instrumento: a censura estatal da poesia, o Estado legislando sobre o que se pode cantar dos deuses. O acerto do conteúdo convive com o perigo do método — verdade imposta por decreto é semente de mentira futura, pois o mesmo braço que hoje proíbe o falso saberá amanhã proibir o verdadeiro. Guarde-se a distinção, que voltará: uma coisa é a cidade educar; outra é a cidade pensar pelos cidadãos.

III

— Tais são, portanto — disse eu —, os nossos princípios acerca dos deuses: certas histórias devem ser contadas aos nossos discípulos desde a juventude, e outras não, se quisermos que honrem os deuses e os pais, e prezem a amizade de uns com os outros.¹

— Sim; e creio que os nossos princípios são corretos — disse ele.

— Mas, se devem ser corajosos, não lhes cumpre aprender ainda outras lições além dessas, lições capazes de afastar o medo da morte? Pode ser corajoso um homem que traga dentro de si o medo da morte?

— Certamente não — disse ele.

— E poderá ser destemido diante da morte, ou preferirá morrer em batalha a sofrer a derrota e a escravidão, quem acredita que o mundo dos mortos existe e é terrível?

— Impossível.

— Então devemos exercer vigilância também sobre os narradores desse gênero de histórias, como sobre os

outros, e pedir-lhes que não se limitem a difamar o mundo subterrâneo, mas antes o louvem, advertindo-os de que as suas descrições não são verdadeiras e farão mal aos nossos futuros guerreiros.

— Será esse o nosso dever — disse ele.

— Então — disse eu — teremos de riscar muitas passagens nocivas, a começar pelos versos:

"Antes preferiria ser servo na gleba de um homem pobre e sem quinhão do que reinar sobre todos os mortos que se reduziram a nada."

Devemos igualmente suprimir o verso que conta como Plutão temia

"que as moradas lúgubres e sombrias, que os próprios deuses abominam, fossem vistas por mortais e imortais."

E ainda:

"Ó céus! em verdade há na casa de Hades alma e espectro, mas entendimento nenhum!"

E o que se diz de Tirésias:

"(A ele, mesmo depois da morte, concedeu Perséfone o entendimento,) para que só ele fosse sábio; mas as outras almas são sombras que esvoaçam."

E ainda:

"A alma, voando dos membros, partiu para o Hades, lamentando o seu destino, deixando o vigor e a mocidade."

E também:

"E a alma, com grito agudo, passou como fumaça sob a terra."

E:

"Como morcegos no recesso de uma caverna misteriosa, quando algum deles se desprende do cacho e

cai da rocha, esvoaçam com gritos agudos e se agarram uns aos outros, assim iam elas juntas, soltando gritos agudos.”

E devemos rogar a Homero e aos demais poetas que não se irrite se riscarmos essas passagens e outras semelhantes — não por serem pouco poéticas ou desagradáveis ao ouvido do povo, mas porque, quanto maior o seu encanto poético, menos convêm aos ouvidos de meninos e de homens destinados a ser livres, e que devem temer a escravidão mais do que a morte.

— Sem dúvida.

— Também teremos de rejeitar todos os nomes terríveis e pavorosos que descrevem o mundo dos mortos — Cocito e Estige, os fantasmas sob a terra, as sombras exangues, e quaisquer palavras semelhantes, cuja simples menção faz passar um calafrio pelo mais íntimo da alma de quem as ouve. Não digo que essas histórias horríveis não possam ter alguma utilidade; mas há o perigo de que tornem os nervos dos nossos guardiões demasiado excitáveis e frouxos.

— O perigo é real — disse ele.

— Então nada mais delas.

— É verdade.

— E devemos compor e cantar um canto de outra espécie, mais nobre.

— Claramente.

— E prosseguiremos, eliminando os prantos e lamentações dos homens ilustres?

— Irão com o resto.

— Mas estaremos certos em eliminá-los? Reflete: o nosso princípio é que o homem bom não considera a morte coisa terrível para outro homem bom, seu companheiro.

— Sim, esse é o nosso princípio.

— E, portanto, não se lamentará pelo amigo que partiu, como se este houvesse sofrido algo terrível?

— Não se lamentará.

— Um homem assim, como também sustentamos, basta-se a si mesmo para a própria felicidade, e por isso é, entre todos, o que menos precisa dos outros.

— É verdade — disse ele.

— E por essa razão a perda de um filho ou de um irmão, ou a privação da fortuna, é para ele, menos que para qualquer outro, coisa terrível.

— Certamente.

— E, portanto, será ele o menos propenso a lamentar-se, e suportará com a maior serenidade qualquer infortúnio dessa espécie que lhe sobrevenha.

— Sim, sentirá tal infortúnio bem menos que os outros.

— Então estaremos certos em suprimir as lamentações dos homens famosos, deixando-as às mulheres — e nem mesmo às mulheres de valor — e aos homens de baixa condição, para que aqueles que educamos para defender o país desdenhem de agir como eles.

— Será muito acertado.

— Então, uma vez mais, rogaremos a Homero e aos demais poetas que não representem Aquiles, filho de

uma deusa, deitado ora de lado, ora de costas, ora de bruços; depois erguendo-se de um salto e vagando fora de si pelas praias do mar estéril; nem tomando com ambas as mãos a cinza escura e derramando-a sobre a cabeça, nem chorando e gemendo dos vários modos que Homero descreveu. Nem representem Príamo, parente dos deuses, suplicando e rogando,

"rolando na imundície, chamando em alta voz cada homem pelo nome."

Com mais empenho ainda lhes pediremos que, ao menos, não mostrem os deuses a lamentar-se, dizendo:

"Ai de mim, mísera! Ai de mim, que para minha dor gerei o mais valente!"

Mas, se hão de introduzir os deuses, que ao menos não ousem desfigurar tão completamente o maior deles, a ponto de fazê-lo dizer:

"Ó céus! com meus próprios olhos vejo um homem que me é caro perseguido em volta da cidade, e meu coração se entristece."

Ou ainda:

"Ai de mim, que o destino quer que Sarpédon, o mais caro dos homens, seja subjugado às mãos de Pátroclo, filho de Menécio."

Pois, meu doce Adimanto, se os nossos jovens ouvirem a sério tais representações indignas dos deuses, em vez de rirem delas como deveriam, dificilmente algum deles julgará que ele próprio, sendo apenas um homem, possa desonrar-se com ações semelhantes; nem reprimirá qualquer inclinação que lhe surja no espírito de dizer ou fazer o mesmo. E, em vez

de ter pudor ou domínio de si, andará sempre a queixar-se e a lamentar-se por ninharias.

— Sim — disse ele —, é a pura verdade.

— Sim — repliquei —; mas é justamente o que não deve acontecer, como o argumento acaba de nos provar; e a essa prova devemos ater-nos, até que outra melhor a refute.

— Não deve acontecer.

— Tampouco devem os nossos guardiões ser dados ao riso. Pois um acesso de riso a que se cede em excesso quase sempre provoca uma reação violenta.

— Assim creio.

— Então não se devem representar homens de valor, ainda que simples mortais, dominados pelo riso; e muito menos se há de permitir semelhante representação dos deuses.

— Muito menos dos deuses, como dizes — respondeu.

— Então não admitiremos que se diga dos deuses o que diz Homero, quando descreve como

”um riso inextinguível se ergueu entre os deuses bem-aventurados, ao verem Hefesto azafamar-se pela morada.”

— Segundo o teu raciocínio, não devemos admiti-lo.

— Meu, se quiseres atribuí-lo a mim; que não devemos admiti-lo, isso é certo.

— Além disso, a verdade deve ser tida em alta estima; pois, se, como dizíamos, a mentira é inútil aos deuses e útil aos homens apenas como remédio, é claro que tal

remédio deve ser reservado aos médicos; os particulares não devem tocar nele.

— Claramente não — disse ele.

— Então, se a alguém cabe o privilégio de mentir, é aos governantes da cidade; e eles, no trato com os inimigos ou com os próprios cidadãos, poderão mentir para o bem público. Mas ninguém mais deve meter-se em coisa semelhante; e, embora os governantes tenham esse privilégio, para um particular mentir-lhes será falta mais grave do que para o doente ou o aluno do ginásio não dizer a verdade ao médico ou ao treinador sobre os males do próprio corpo, ou para o marinheiro não dizer ao piloto o que se passa com o navio e a tripulação, e como vão as coisas consigo e com os companheiros.

— É a pura verdade — disse ele.

— Se, pois, o governante surpreender a mentir na cidade alguém que não ele,

"qualquer dos artífices, seja sacerdote, seja médico, seja carpinteiro,"

há de puni-lo por introduzir uma prática tão subversiva e destruidora numa cidade como num navio.

2

— Certíssimo — disse ele —, se é que a nossa ideia de cidade há de um dia realizar-se.

— Em seguida: os nossos jovens não deverão ser temperantes?

— Certamente.

— E não são os principais elementos da temperança, falando em geral, a obediência aos comandantes e o domínio de si nos prazeres sensuais?

— São.

— Então aprovaremos linguagem como a de Diomedes em Homero:

"Amigo, senta-te em silêncio e obedece à minha palavra,"

e os versos que se seguem:

"Os gregos marchavam respirando bravura... em silencioso temor de seus chefes,"

e outros sentimentos do mesmo teor.

— Aprovaremos.

— E que dizer deste verso:

"Ó pesado de vinho, que tens olhos de cão e coração de cervo,"

e das palavras que se seguem? Dirias que estas, e outras insolências semelhantes que particulares dirigem, em verso ou em prosa, aos seus governantes, são bem ou mal ditas?

— Mal ditas.

— Podem talvez proporcionar algum divertimento, mas não conduzem à temperança. É provável, portanto, que façam mal aos nossos jovens — concordas comigo nisso?

— Sim.

— E fazer o mais sábio dos homens dizer que nada lhe parece mais glorioso do que

"quando as mesas estão repletas de pão e de carne, e o escanção percorre a sala levando o vinho que tira da cratera e verte nas taças,"

será conveniente, ou favorável à temperança, que um jovem ouça tais palavras? Ou o verso:

"O mais triste dos destinos é morrer e encontrar a sina pela fome."

E que dirias da história de Zeus que, enquanto os outros deuses e os homens dormiam, e só ele velava, ficou deitado a forjar planos e num instante os esqueceu todos por causa do desejo; e ficou de tal modo dominado à vista de Hera que nem quis entrar na morada, mas pretendia deitar-se com ela ali mesmo, no chão, declarando que jamais o arrebatara tamanha paixão, nem mesmo quando pela primeira vez se uniram

"às ocultas de seus pais;"

ou daquela outra história, de como Hefesto, por façanhas semelhantes, lançou uma cadeia em torno de Ares e Afrodite?

— Na verdade — disse ele —, sou fortemente de opinião que não devem ouvir esse gênero de coisas.

— Mas os feitos de resistência praticados ou narrados por homens ilustres, esses devem ver e ouvir; como, por exemplo, o que se diz nos versos:

"Bateu no peito e assim repreendeu o coração: Suporta, coração; já suportaste coisas bem piores!"

— Certamente — disse ele.

— Em seguida, não devemos permitir que sejam aceitadores de presentes nem amantes do dinheiro.

— De modo algum.

— Nem lhes cantaremos que

"os presentes persuadem os deuses, e persuadem os reis venerandos."

Nem se há de aprovar Fênix, o preceptor de Aquiles, nem julgar que deu bom conselho ao discípulo quando

lhe disse que aceitasse os presentes dos gregos e os socorresse, mas que, sem presentes, não depusesse a cólera. Tampouco acreditaremos, nem admitiremos, que o próprio Aquiles fosse tão amante do dinheiro que aceitasse os presentes de Agamêmnon, ou que, mediante pagamento, restituísse o cadáver de Heitor, recusando-se a fazê-lo sem paga.

— Sem dúvida — disse ele —, não são sentimentos que mereçam aprovação.

— Amando Homero como amo, custa-me dizer que, ao atribuir tais sentimentos a Aquiles, ou ao acreditar que lhe são verdadeiramente atribuídos, ele comete franca impiedade. Tampouco posso crer na narrativa da sua insolência para com Apolo, quando diz:

"Tu me lesaste, ó deus que feres de longe, o mais funesto de todos os deuses; em verdade eu me vingaria de ti, se tivesse o poder;"

nem na sua insubordinação contra o deus-rio, contra cuja divindade está pronto a erguer a mão; nem que tenha oferecido ao morto Pátroclo a própria cabeleira, antes consagrada ao outro rio, o Esperqueio, e que de fato tenha cumprido esse voto; nem que arrastou Heitor em volta do túmulo de Pátroclo e degolou os cativos na pira. De nada disso posso crê-lo culpado, assim como não posso permitir que os nossos cidadãos acreditem que ele, o discípulo do sábio Quíron, filho de uma deusa e de Peleu — o mais brando dos homens e terceiro na descendência de Zeus —, tivesse o espírito tão desordenado que abrigasse ao mesmo tempo duas paixões aparentemente contraditórias: a vileza, não

isenta de avareza, unida a um desprezo arrogante por deuses e homens.

— Tens toda a razão — respondeu.

— E recusemo-nos igualmente a acreditar, ou a permitir que se repita, que Teseu, filho de Poseidon, e Pirítoo, filho de Zeus, tenham partido para perpetrar um rapto horrendo; ou que qualquer outro herói ou filho de deus tenha ousado cometer os atos ímpios e terríveis que hoje falsamente lhes atribuem. Obriguemos, ademais, os poetas a declarar ou que tais atos não foram praticados por eles, ou que eles não eram filhos de deuses; afirmar as duas coisas ao mesmo tempo, isso não lhes será permitido. Não os deixaremos tentar persuadir os nossos jovens de que os deuses são autores de males e de que os heróis em nada são melhores que os homens — sentimentos que, como dizíamos, não são pios nem verdadeiros, pois já provamos que dos deuses não pode vir o mal.

— Certamente não.

— E é provável, ainda, que tais histórias tenham mau efeito sobre quem as ouve; pois todo homem passará a desculpar os próprios vícios quando estiver convencido de que maldades semelhantes são praticadas a toda hora

”pela parentela dos deuses, os próximos de Zeus, cujo altar ancestral, o altar de Zeus pai, se ergue no alto, no pico do Ida,”

e por aqueles em quem

”ainda corre nas veias o sangue dos deuses.”

Ponhamos, portanto, fim a tais fábulas, para que não engendrem nos jovens a frouxidão dos costumes.

— Sem dúvida alguma — respondeu.

— Mas agora, já que estamos determinando que gêneros de assunto devem ou não ser tratados, vejamos se algum nos escapou. O modo por que se deve falar dos deuses, dos semideuses, dos heróis e do mundo dos mortos já ficou estabelecido.

— Perfeitamente.

— E dos homens, que diremos? É claramente a parte que resta do nosso assunto.

— Claramente.

— Mas, meu amigo, não estamos em condições de responder a essa pergunta por enquanto.

— Por que não?

— Porque, se não me engano, teremos de dizer que, a respeito dos homens, poetas e contadores de histórias cometem os mais graves erros quando afirmam que muitos homens maus são felizes, e os bons, desgraçados; que a injustiça é proveitosa quando passa despercebida, e que a justiça é prejuízo próprio e vantagem alheia — coisas que lhes proibiremos de dizer, ordenando-lhes que cantem e narrem o contrário.

— Com toda a certeza — respondeu.

— Mas, se admites que nisso tenho razão, sustentarei que admitiste o princípio pelo qual desde o início vimos lutando.

— Concedo que a tua inferência é correta.

— Que tais coisas se devam ou não dizer dos homens é questão que só poderemos resolver quando tivermos

descoberto o que é a justiça, e como ela por natureza beneficia quem a possui, pareça ele justo ou não.

— É a pura verdade — disse ele.

— Basta, pois, quanto aos assuntos da poesia: falemos agora do estilo; e, quando o tivermos considerado, teremos tratado por completo tanto da matéria quanto da maneira.

— Não entendo o que queres dizer — disse Adimanto.

— Pois é preciso que entendas — respondi —; e talvez me faça mais claro pondo a questão deste modo. Sabes, suponho, que toda mitologia e toda poesia são narração de acontecimentos passados, presentes ou futuros?

— Certamente — respondeu.

— E a narração pode ser simples narração, ou imitação, ou uma união das duas?

— Isso também — disse ele — ainda não entendo bem.

— Receio ser um mestre ridículo, com tanta dificuldade em me fazer compreender. Como um mau orador, portanto, não tomarei o assunto inteiro, mas destacarei dele um pedaço, para ilustrar com ele o que pretendo. Conheces os primeiros versos da *Ilíada*, em que o poeta diz que Crises pediu a Agamêmnon que lhe devolvesse a filha, e que Agamêmnon se encolerizou com ele; e então Crises, malgrado em seu intento, invocou contra os aqueus a cólera do deus. Ora, até estes versos,

"e suplicava a todos os gregos, mas sobretudo aos dois filhos de Atreu, chefes dos povos,"

é o próprio poeta quem fala; em momento algum nos leva a supor que seja outra pessoa. Mas, no que se segue,

assume a pessoa de Crises, e faz então tudo o que pode para nos convencer de que quem fala não é Homero, mas o velho sacerdote em pessoa. E foi sob essa forma dupla que ele compôs toda a narrativa dos acontecimentos de Troia e de Ítaca, e de toda a Odisseia.

— Sim.

— E não deixa de haver narrativa, tanto nos discursos que o poeta pronuncia de quando em quando como nas passagens intermediárias?

— Sem dúvida.

— Mas, quando o poeta fala na pessoa de outro, não podemos dizer que ele assimila o seu estilo ao da personagem que, como nos anuncia, vai falar?

— Certamente.

— E essa assimilação de si a outrem, pela voz ou pelo gesto, é a imitação da pessoa cujo caráter ele assume?

— Naturalmente.

— Então, nesse caso, pode-se dizer que a narrativa do poeta procede por imitação?

— Exato.

— Se, ao contrário, o poeta aparece em toda parte e jamais se oculta, a imitação é abandonada, e a sua poesia se torna simples narração. Contudo, para que eu me faça inteiramente claro, e para que não digas de novo “não entendo”, mostrarei como se poderia efetuar a mudança. Se Homero tivesse dito: “Veio o sacerdote, trazendo nas mãos o resgate da filha, em súplica aos aqueus, e sobretudo aos reis”; e se depois, em vez de falar na pessoa de Crises, houvesse continuado a falar em seu próprio nome, as palavras não seriam imitação,

mas simples narração. A passagem seria mais ou menos assim (não sou poeta, e por isso deixo de lado o metro): “Veio o sacerdote e rogou aos deuses que concedessem aos gregos tomar Troia e voltar salvos ao lar, e pediu-lhes que lhe devolvessem a filha, aceitando o resgate que trazia e respeitando o deus. Assim falou, e os demais gregos reverenciaram o sacerdote e assentiram. Mas Agamêmnon se irou, e ordenou-lhe que partisse e não voltasse mais, pois de nada lhe valeriam o cetro e as fitas do deus — a filha de Crises não seria libertada, disse; havia de envelhecer com ele em Argos. E mandou que se fosse e não o provocasse, se queria chegar são e salvo a casa. E o velho partiu com medo e em silêncio e, deixando o acampamento, invocou Apolo por seus muitos nomes, lembrando-lhe tudo o que fizera de agradável a ele, fosse erguendo-lhe templos, fosse oferecendo-lhe sacrifícios, e rogando que as suas boas obras lhe fossem retribuídas, e que os aqueus expiassem as suas lágrimas sob as flechas do deus” — e assim por diante. Desse modo o conjunto se torna simples narrativa.

— Entendo — disse ele.

— Ou podes supor o caso oposto: suprimem-se as passagens intermediárias e deixa-se apenas o diálogo.

— Isso também entendo — disse ele —; é o que se dá na tragédia, por exemplo.

— Apreendeste perfeitamente o meu pensamento; e creio que agora ficou claro para ti o que antes não conseguias perceber: que a poesia e a mitologia são, em certos casos, inteiramente imitativas — disso são

exemplos a tragédia e a comédia; há também o estilo oposto, em que o poeta é o único a falar — e dele o ditirambo é o melhor exemplo; e a combinação de ambos encontra-se na epopeia e em vários outros gêneros de poesia. Acompanhas-me?

— Sim — disse ele —; agora vejo o que querias dizer.

— Lembra-te também do que eu disse no começo: que já havíamos tratado do assunto e podíamos passar ao estilo.

— Sim, lembro-me.

— Ao dizê-lo, eu queria dar a entender que precisamos chegar a um acordo sobre a arte imitativa: se devemos permitir que os poetas, ao narrar as suas histórias, imitem; e, em caso afirmativo, se em tudo ou em parte, e, nesta última hipótese, em que partes; ou se toda imitação deve ser proibida.

— Suspeito que queres perguntar se a tragédia e a comédia serão admitidas na nossa cidade.

— Sim — disse eu —; mas talvez haja mais do que isso em questão: na verdade ainda não sei; mas para onde o argumento soprar, como um vento, para lá iremos.

— E iremos — disse ele.

— Então, Adimanto, considera comigo se os nossos guardiões devem ser imitadores; ou melhor: essa questão não ficou já decidida pela regra anteriormente estabelecida, de que cada homem só pode fazer bem uma coisa, e não muitas; e que, se tentar muitas, fracassará em alcançar renome em qualquer delas?

— Certamente.

— E não vale o mesmo para a imitação: ninguém pode imitar muitas coisas tão bem como imitaria uma só?

— Não pode.

— Dificilmente, pois, poderá a mesma pessoa desempenhar um papel sério na vida e, ao mesmo tempo, ser imitador e imitar muitos outros papéis; pois, mesmo quando duas espécies de imitação são vizinhas, as mesmas pessoas não logram êxito em ambas — como os autores de tragédia e de comédia. Não os chamaste, há pouco, de imitações?

— Sim; e tens razão em dizer que as mesmas pessoas não podem ter êxito em ambas.

— Como tampouco podem ser, a um só tempo, rapsodos e atores?

— É verdade.

— Nem sequer os atores cômicos e os trágicos são os mesmos; e, no entanto, tudo isso são imitações.

— São.

— E a natureza humana, Adimanto, parece-me cunhada em moedas ainda menores, de sorte que é tão incapaz de imitar bem muitas coisas quanto de praticar bem as ações de que as imitações são cópias.

— É a pura verdade — respondeu.

— Se, pois, mantivermos a nossa primeira ideia e tivermos presente que os nossos guardiões, dispensados de todos os outros ofícios, devem dedicar-se inteiramente à salvaguarda da liberdade da cidade, fazendo disso o seu ofício e não se ocupando de nenhum trabalho que não vise a esse fim, não convém que pratiquem nem imitem nenhuma outra coisa; e, se

imitarem, que imitem, desde a infância, apenas os caracteres apropriados à sua profissão — homens corajosos, temperantes, piedosos, livres, e tudo o mais dessa espécie; mas as ações servis ou vergonhosas, nem devem praticá-las nem ser hábeis em imitá-las, para que da imitação não venham a tornar-se aquilo que imitam. Nunca observaste que as imitações, quando começam na juventude e prosseguem vida afora, se convertem em hábito e segunda natureza, afetando o corpo, a voz e o espírito?

— Sim, certamente — disse ele.

— Não permitiremos, então — disse eu —, que aqueles de quem professamos cuidar, e que dizemos deverem tornar-se homens de bem, imitem uma mulher, jovem ou velha, altercando com o marido, ou desafiando os deuses e vangloriando-se por se julgar feliz, ou entregue à aflição, ao luto e ao pranto; e muito menos uma mulher doente, apaixonada ou em trabalho de parto.

— Muito certo — disse ele.

— Nem devem representar escravos, homens ou mulheres, no desempenho de ofícios de escravos?

— Tampouco.

— Nem, por certo, homens maus, covardes ou quaisquer outros que façam o contrário do que há pouco prescrevemos: que se injuriam, escarnecem e insultam uns aos outros, embriagados ou sóbrios, ou que de qualquer outro modo pecam, por palavras ou obras, contra si mesmos e contra o próximo, como é costume de tais homens. Tampouco devem habituar-se

a imitar, em atos ou palavras, homens ou mulheres loucos ou maus; pois a loucura, como o vício, deve ser conhecida, mas não praticada nem imitada.

— É a pura verdade — respondeu.

— Nem devem imitar ferreiros ou outros artífices, nem remadores, nem os que lhes dão o compasso, nem coisas semelhantes?

— Como poderiam — disse ele —, se nem sequer lhes é permitido dar atenção a nenhum desses ofícios?

— E imitarão o relincho dos cavalos, o mugido dos touros, o murmúrio dos rios, o bramido do mar, o trovão e tudo o mais desse gênero?

— Não — respondeu —; se lhes é vedada a loucura, tampouco lhes cabe copiar o comportamento dos loucos.

— Se bem te entendo — disse eu —, queres dizer que há uma forma de estilo narrativo de que se servirá o homem verdadeiramente bom quando tiver algo a dizer, e outra, diferente, de que se servirá o homem de natureza e educação contrárias.

— E quais são essas duas formas? — perguntou.

— Parece-me — respondi — que o homem justo e bom, quando chegar, no curso de uma narração, a alguma fala ou ação de outro homem de bem, há de querer representá-lo em pessoa, e não se envergonhará dessa espécie de imitação: imitará de bom grado o homem bom quando este age com firmeza e sensatez; menos, e com menos gosto, quando abalado pela doença, pelo amor, pela embriaguez ou por qualquer outro revés. Mas, quando chegar a uma personagem

indigna dele, não se aplicará a estudá-la; desdenhará de tal homem, e só por um momento lhe vestirá a semelhança, quando ele pratique alguma ação boa; de resto, terá vergonha de representar um papel em que nunca se exercitou, e lhe repugnará moldar-se e enquadrar-se pelos tipos mais baixos; o seu espírito despreza esse mister, a não ser por gracejo.

— É o que se deve esperar — respondeu.

— Ele adotará, portanto, o modo de narração que há pouco exemplificamos com os versos de Homero: o seu estilo participará da imitação e da narração, mas com pequena parte da primeira numa longa extensão da segunda. Concordas?

— Certamente — disse ele —; esse é, necessariamente, o modelo de tal narrador.

— Quanto ao outro, quanto pior for, mais estará disposto a narrar tudo, sem julgar coisa alguma indigna de si; disposto, assim, a imitar tudo, a sério e diante de numerosa assistência, e não por brincadeira. Como eu há pouco dizia, tentará reproduzir o rolar do trovão, o rumor do vento e do granizo, o ranger de eixos e roldanas, o som das flautas, dos pífaros, das trombetas e de todos os instrumentos; latirá como cão, balirá como ovelha, cantará como galo; e a sua arte consistirá toda em imitação de vozes e gestos, com muito pouca narração.

— Será esse, necessariamente, o seu modo de falar — disse ele.

— Eis, pois, as duas espécies de estilo?

— Sim.

— E não concordarias em que uma delas é simples e comporta apenas ligeiras variações; e que, se se lhes derem harmonia e ritmo convenientes à sua simplicidade, o resultado é que quem fala corretamente permanece quase sempre no mesmo estilo, dentro de uma única harmonia — pois as variações são pequenas —, e num ritmo igualmente quase uniforme?

— É bem verdade — disse ele.

— Ao passo que a outra requer toda sorte de harmonias e toda sorte de ritmos, se a música e o estilo houverem de corresponder-se, porque comporta variações de todo gênero?

— É perfeitamente verdade.

— E não abrangem os dois estilos, ou a mistura de ambos, toda a poesia e toda forma de expressão pela palavra? Ninguém pode dizer coisa alguma senão por um deles, ou pelos dois juntos.

— Abrangem tudo — disse ele.

— E que faremos? Receberemos na cidade todos os três, ou um só dos dois estilos puros? Ou incluirias também o misto?

— Eu preferiria admitir apenas o imitador puro do homem virtuoso.

— Contudo, Adimanto, o estilo misto também é muito agradável; e o pantomímico, oposto ao que escolheste, é o mais popular entre as crianças e os seus pedagogos, e entre a multidão em geral.

— Não o nego.

— Mas suporás, imagino, que tal estilo não convém à nossa cidade, na qual a natureza humana não é dupla nem múltipla, pois cada homem faz uma só coisa.

— Sim; não convém de modo algum.

— E não é por isso que só na nossa cidade encontraremos o sapateiro sapateiro, e não piloto além de sapateiro; o lavrador lavrador, e não juiz além de lavrador; o soldado soldado, e não comerciante além de soldado; e assim todos os demais?

— É verdade — disse ele.

— Portanto, se chegar à nossa cidade um desses senhores da pantomima, tão hábeis que sabem imitar tudo, e se oferecer para exhibir-se a si e aos seus poemas, nós nos prosternaremos diante dele como diante de um ser doce, sagrado e maravilhoso; mas diremos-lhe que homens como ele não existem na nossa cidade, nem é lícito que existam; e, depois de lhe derramar mirra sobre a cabeça e de a cingir com uma grinalda de lã, o enviaremos a outra cidade. Quanto a nós, para o bem das nossas almas, empregaremos o poeta ou narrador mais austero e menos agradável, que imite apenas o estilo do homem de bem e se conforme aos moldes que prescrevemos no início, quando empreendemos a educação dos nossos soldados.

— Assim faremos, sem dúvida — disse ele —, se estiver em nosso poder.

— Agora, meu amigo — disse eu —, pode dar-se por concluída a parte da música, isto é, da educação literária, que se refere às histórias e aos mitos; pois ficaram expostas a matéria e a maneira.

— Também me parece — disse ele.

— Segue-se agora tratar da melodia e do canto.

— É evidente.

— E qualquer um já pode ver o que devemos dizer a respeito deles, se quisermos ser coerentes conosco mesmos.

— Receio — disse Gláucon, rindo — que esse “qualquer um” não me inclua, pois de momento não sei dizer o que devemos afirmar; embora o adivinhe.

— Em todo caso — disse eu —, podes afirmar que o canto se compõe de três elementos: as palavras, a melodia e o ritmo; esse tanto de conhecimento posso pressupor?

— Sim — disse ele —; esse podes.

— E, quanto às palavras, não haverá certamente diferença entre as que são postas em música e as que não são; umas e outras hão de conformar-se às mesmas leis, e estas já as determinamos?

— Sim.

— E a melodia e o ritmo deverão acompanhar as palavras?

— Certamente.

— Ora, dissemos, ao tratar da matéria, que não precisávamos de lamentações e cantos de dor?

— É verdade.

— E quais são as harmonias lamentosas? Tu és músico: dize-me.

— As harmonias a que te referes — respondeu — são a lídia mista, ou aguda, e a lídia grave, e outras semelhantes.

— Essas, então, devem ser banidas — disse eu —; não servem nem às mulheres que se querem dignas, quanto mais aos homens.

— Certamente.

— Em seguida: a embriaguez, a moleza e a indolência são de todo indignas do caráter dos nossos guardiões.

— De todo indignas.

— E quais são as harmonias moles e próprias de banquetes?

— A jônia — respondeu — e a lídia; são as chamadas “relaxadas”.

— E terão elas alguma utilidade guerreira?

— Muito pelo contrário — respondeu —; e, sendo assim, restam-te apenas a dória e a frígia.

— Das harmonias nada entendo — respondi —; mas quero uma que seja guerreira, que reproduza o tom e o acento do homem valente na hora do perigo e da resolução firme, ou quando, malograda a sua causa, marcha para os ferimentos ou para a morte, ou é colhido por alguma outra desgraça, e em todos esses transe enfrenta os golpes da fortuna com pé firme e ânimo de resistir; e outra para os tempos de paz e de ação livre, quando não há pressão da necessidade: quando o homem procura persuadir um deus com preces, ou um homem com ensinamentos e admoestações, ou, inversamente, quando se mostra dócil às súplicas, aos ensinamentos e à persuasão alheia, e, tendo por sua prudência alcançado o fim, não se ensoberbece com o êxito, mas se conduz com moderação e sabedoria, aceitando o que sobrevém. Essas duas harmonias eu te

peço que conserves: a da necessidade e a da liberdade, a do infortúnio e a da fortuna, a da coragem e a da temperança; essas, deixa-as.

— Pois as que pedes que se deixem — respondeu — são exatamente a dória e a frígia, de que eu há pouco falava.

— Então — disse eu —, se essas, e apenas essas, hão de ser usadas nos nossos cantos e melodias, não precisaremos de multiplicidade de notas nem de uma escala pan-harmônica?

— Parece-me que não.

— Logo, não sustentaremos os artífices de liras triangulares e de escalas complexas, nem os fabricantes de quaisquer outros instrumentos de muitas cordas e harmonias rebuscadas?

— Certamente não.

— E que dizes dos fabricantes e tocadores de flauta? Vais admiti-los na cidade, quando consideras que, nesse uso conjunto de harmonias, a flauta é pior do que todos os instrumentos de cordas reunidos, e que a própria música pan-harmônica não passa de imitação da flauta?

— Claramente não.

— Restam-te, então, para uso na cidade, a lira e a cítara; e, no campo, os pastores poderão ter uma flauta simples.

— É essa, sem dúvida, a conclusão a que o argumento nos leva.

— Nada há de estranho — disse eu — em preferirmos Apolo e os instrumentos de Apolo a Mársias e aos seus instrumentos.

— De modo algum — respondeu.

— E, pelo cão do Egito!, sem o percebermos, estivemos purificando a cidade que há pouco chamamos luxuriosa.

— E agimos com sabedoria — respondeu.

— Pois acabemos a purificação — disse eu. — Depois das harmonias seguem-se naturalmente os ritmos, e a mesma regra vale para eles: não devemos buscar sistemas métricos complexos, nem metros de toda espécie, mas descobrir quais são os ritmos próprios de uma vida corajosa e ordenada; e, uma vez achados, adaptaremos o pé e a melodia às palavras de igual espírito, e não as palavras ao pé e à melodia. Dizer quais são esses ritmos será tarefa tua: cabe a ti ensiná-los a mim, como já me ensinaste as harmonias.

— Mas em verdade — respondeu — não sei dizê-lo. Sei apenas, por tê-lo observado, que há uns três princípios de ritmo com que se tecem os sistemas métricos, assim como nos sons há quatro notas de que se compõem todas as harmonias. Mas de que espécies de vida cada um deles é imitação, não sei dizer.

— Nesse ponto — disse eu — consultaremos Damão: ele nos dirá que ritmos exprimem a baixeza, a insolência, a fúria e as demais indignidades, e quais se devem reservar para exprimir os sentimentos contrários. Creio lembrar-me confusamente de ouvi-lo mencionar um ritmo composto, o crético; e também um dactílico, ou heroico, que ele ordenava não sei de que modo, igualando a subida e a descida do pé, na alternância de longas e breves; e, se não me engano,

falava de um ritmo iâmbico e de outro trocaico, atribuindo-lhes as suas quantidades longas e breves. Em alguns desses casos, parecia louvar ou censurar o andamento do pé tanto quanto o próprio ritmo, ou talvez uma combinação dos dois; não sei dizer ao certo. Mas, como eu dizia, remetamos essas questões ao próprio Damão, pois seria difícil resolvê-las aqui. Não te parece?

— Certamente.

— Mas isto, ao menos, não é difícil de ver: que a graça e a falta de graça acompanham o bom e o mau ritmo.

— Sem dúvida.

— E que o bom e o mau ritmo naturalmente se assimilam, o primeiro ao belo estilo, o segundo ao seu contrário; e o mesmo se dá com a harmonia e a desarmonia; pois o nosso princípio é que o ritmo e a harmonia se regulam pelas palavras, e não as palavras por eles.

— Assim é — disse ele —; devem seguir as palavras.

— E as palavras e o caráter do estilo não dependem da índole da alma?

— Sim.

— E tudo o mais, do estilo?

— Sim.

— Logo, a beleza do estilo, a harmonia, a graça e o bom ritmo dependem da simplicidade — quero dizer, da verdadeira simplicidade de um espírito e de um caráter reta e nobremente ordenados, não daquela outra simplicidade que é apenas um eufemismo para a tolice.

— É bem verdade — respondeu.

— E, se os nossos jovens hão de cumprir a sua obra na vida, não devem perseguir por toda parte essas graças e harmonias?

— Devem.

— Ora, delas estão cheias a pintura e toda arte criadora e construtora semelhante — a tecelagem, o bordado, a arquitetura e toda a fabricação de utensílios; e ainda a natureza dos corpos e das plantas: em todas essas coisas há graça ou falta de graça. E a fealdade, a desarmonia e o movimento sem compasso são irmãos da má linguagem e da má índole, assim como a graça e a harmonia são irmãs gêmeas da bondade e da virtude, de que trazem a imagem.

— É a pura verdade — disse ele.

— Mas será só aos poetas que havemos de vigiar, obrigando-os a imprimir nas suas obras a imagem do bom caráter, sob pena de expulsão da nossa cidade se fizerem outra coisa? Ou devemos estender a mesma vigilância aos demais artistas, proibindo-lhes reproduzir as formas do vício, da intemperança, da baixeza e da indecência na escultura, na arquitetura e nas outras artes criadoras; e aquele que não puder conformar-se a essa regra será impedido de exercer a sua arte entre nós, para que o gosto dos nossos cidadãos não se corrompa por ele? Não queremos que os nossos guardiões cresçam entre imagens da deformidade moral, como em pasto daninho, colhendo e ruminando, dia a dia, pouco a pouco, muitas ervas venenosas, até acumularem, sem o perceber, uma grande massa de corrupção na própria alma. Busquemos antes os artistas

capazes de discernir, por bom dom natural, a verdadeira natureza do belo e do gracioso; assim os nossos jovens habitarão como que uma região salubre, entre belas vistas e belos sons, recebendo de tudo o bem; e a beleza, emanção das belas obras, lhes penetrará pelos olhos e pelos ouvidos como uma brisa salutar vinda de regiões puras, conduzindo-os insensivelmente, desde a infância, à semelhança, à amizade e à harmonia com a beleza da razão.

— Não poderia haver mais nobre educação — respondeu.

— E é por isso, Gláucon — disse eu —, que a educação pela música é mais poderosa que qualquer outra: porque o ritmo e a harmonia penetram no mais íntimo da alma e dela se apoderam com toda a força, trazendo consigo a graça, e tornando gracioso quem foi retamente educado, e sem graça quem o não foi; e também porque quem recebeu essa verdadeira educação do ser interior percebe com a maior finura o que há de defeituoso ou falho nas obras da arte e da natureza; e, com justo desgosto do feio, louva as coisas belas, alegra-se com elas, acolhe-as na alma, delas se nutre e se torna nobre e bom; ao passo que censura e odeia com razão as feias, e isso desde a mocidade, antes mesmo de poder dar conta da razão de tudo; e, quando a razão chega, quem foi assim educado a reconhece e saúda como amiga de longa data.

— Sim — disse ele —; concordo plenamente em que é por esses motivos que os nossos jovens devem ser educados na música.

— É como no aprendizado das letras — disse eu —: só nos dávamos por satisfeitos quando conhecíamos as letras do alfabeto, que são poucas, em todas as combinações em que se apresentam; sem as desprezar, como coisa sem importância, quer ocupem espaço grande ou pequeno, mas empenhados em distingui-las por toda parte; convencidos de que não seríamos perfeitos na arte de ler enquanto não as reconhecêssemos onde quer que se encontrassem.

— É verdade.

— E que, do mesmo modo, só reconhecemos a imagem das letras refletida na água ou no espelho quando conhecemos as próprias letras, pois ambas as coisas pertencem à mesma arte e ao mesmo estudo.

— Exatamente.

— Do mesmo modo, afirmo, nem nós nem os guardiões que devemos educar seremos jamais músicos enquanto não conhecermos as formas essenciais da temperança, da coragem, da liberalidade, da magnificência e das virtudes suas irmãs, bem como as formas contrárias, em todas as suas combinações, e não soubermos reconhecê-las, a elas e às suas imagens, onde quer que se encontrem, sem as desprezar nem nas coisas pequenas nem nas grandes, convencidos de que tudo isso pertence à mesma arte e ao mesmo estudo.

— É de toda necessidade.

— E, quando uma bela alma se harmoniza com uma bela forma, e as duas se fundem num mesmo molde, não será esse o mais belo dos espetáculos para quem tem olhos de ver?

— O mais belo, sem dúvida.

— E o mais belo é também o mais digno de amor?

— Sem dúvida.

— E o homem que tem em si o espírito da harmonia amará sobretudo as pessoas assim; mas não amará aquele cuja alma for desarmoniosa.

— Não — respondeu ele —, se o defeito estiver na alma; mas, se houver em alguém apenas algum defeito do corpo, ele o suportará com paciência, e nem por isso deixará de amar.

— Percebo — disse eu — que tens, ou tiveste, experiências dessa espécie; e concordo. Mas dize-me uma coisa: há alguma afinidade entre a temperança e o prazer excessivo?

— Como poderia haver? — respondeu. — O prazer excessivo tira ao homem o uso das faculdades tanto quanto a dor.

— E entre ele e a virtude em geral?

— Nenhuma.

— E entre ele e a insolência e a intemperança?

— Aí, sim: a maior de todas.

— E conheces prazer maior e mais vivo do que o do amor sensual?

— Não — disse ele —, nem mais louco.

— Ao passo que o amor verdadeiro é amor da beleza e da ordem — temperante e harmonioso?

— É bem verdade — disse ele.

— Então nada de louco, nada de aparentado com a intemperança deve aproximar-se do amor verdadeiro?

— Nada.

— Logo, esse prazer louco não deve aproximar-se do amante e do amado; nenhum dos dois deve ter parte nele, se o seu amor é da boa espécie?

— Não, por certo, Sócrates; não deve aproximar-se deles.

— Estabelecerás então, suponho, na cidade que fundamos, uma lei segundo a qual o amante não terá com o amado outra familiaridade senão a que um pai teria com o filho, e apenas por motivo nobre, e com o consentimento deste; e essa regra limitará todo o seu convívio, sem que jamais pareça ir além; do contrário, incorrerá na censura de homem grosseiro e sem gosto.

— Concordo plenamente — disse ele.

— E eis, ao que parece, concluído o nosso discurso sobre a música, que terminou onde devia terminar; pois em que deve terminar a música senão no amor do belo?

— Concordo — disse ele.

— Depois da música, é na ginástica que os nossos jovens devem ser educados.

— Certamente.

— Também nela devem ser formados com cuidado desde a infância, e por toda a vida. Eis como vejo a coisa — e tu me dirás se a tua opinião confirma a minha: não creio que o corpo, por sua excelência, torne boa a alma; mas, ao contrário, que a alma boa, por sua própria excelência, torna o corpo tão perfeito quanto possível. Que dizes?

— Digo o mesmo.

— Então, se cuidarmos convenientemente do espírito e lhe entregarmos a tarefa de regular os

pormenores relativos ao corpo, bastando-nos, para não nos alongarmos, traçar os moldes gerais, procederemos com acerto?

— Sem dúvida.

— Que devem abster-se da embriaguez, já o dissemos; pois a um guardião, menos que a ninguém, convém embriagar-se e não saber onde está.

— Sim — disse ele —; seria ridículo que o guardião precisasse de outro guardião que o guardasse.

— E quanto à alimentação? Os nossos homens são atletas do maior dos combates, não são?

— São.

— E conviria a eles a condição física dos atletas comuns?

— Por que não?

— Receio — disse eu — que essa condição seja coisa dorminhoca e arriscada para a saúde. Não observas que esses atletas passam a vida a dormir e que, se se afastam, ainda que ligeiramente, do regime prescrito, contraem doenças graves e violentas?

— Observo.

— Necessitam, pois, de um treinamento mais fino os nossos atletas guerreiros, que devem ser como cães vigilantes, ver e ouvir com a máxima acuidade e, nas campanhas, suportar frequentes mudanças de água e de alimento, ardores de verão e frios de inverno, sem vacilar na saúde.

— É o que me parece.

— E a melhor ginástica não seria irmã gêmea daquela música simples que há pouco descrevíamos?

— Como assim?

— Concebo que há uma ginástica simples e boa, como a nossa música; e sobretudo a ginástica guerreira.

— Que queres dizer?

— Pode-se aprendê-lo em Homero. Sabes que ele, nos banquetes, alimenta os seus heróis, quando estão em campanha, com comida de soldado: não lhes dá peixe, embora estejam acampados às margens do Helesponto, nem carne cozida, mas apenas assada — o alimento mais cômodo para soldados, pois basta em toda parte acender o fogo, sem o incômodo de carregar panelas e caçarolas.

— É verdade.

— E dificilmente me engano ao dizer que Homero em parte alguma menciona molhos e temperos doces. Nisso, aliás, não está sozinho: todos os atletas profissionais sabem que o homem que quer manter-se em boa forma deve abster-se de tais coisas.

— Sim — disse ele —; sabem-no, e fazem bem em abster-se.

— Então não aprovarias, ao que parece, os banquetes siracusanos e os requintes da cozinha siciliana?

— Creio que não.

— Nem permitirias que um homem que deve manter-se em boa forma tivesse por doce amiga uma jovem coríntia?

— De modo algum.

— Nem aprovarias as afamadas delícias da confeitaria ateniense?

— Certamente não.

— Toda essa alimentação e esse regime, poderíamos com justiça compará-los à melodia e ao canto compostos no estilo pan-harmônico e em todos os ritmos.

— Exatamente.

— Lá, a complexidade engendrava a licença; aqui, engendra a doença; ao passo que a simplicidade na música gera nas almas a temperança, e na ginástica, a saúde dos corpos.

— É a mais pura verdade — disse ele.

— Mas, quando a intemperança e as doenças se multiplicam numa cidade, abrem-se por toda parte tribunais e casas de médico; e a arte do advogado e a do médico começam a dar-se ares, ao ver com que zelo se ocupam delas não só os escravos, mas também os homens livres.

— Como poderia ser de outro modo?

— E poderá haver maior prova de educação má e vergonhosa numa cidade do que a necessidade de médicos e juizes de primeira ordem, não apenas para as gentes baixas e para os artífices, mas também para os que se gabam de ter recebido educação liberal? Não é vergonhoso, e grande sinal de falta de cultura, ter de buscar fora de casa uma justiça e uma medicina alheias, por não as ter em si mesmo, entregando-se assim às mãos de outros homens, que se fazem seus senhores e juizes?

— É a maior das vergonhas — disse ele.

— Dirias mesmo “a maior” — repliquei —, quando consideras que há um grau ainda mais adiantado desse

mal: quando um homem não só passa a vida nos tribunais, como réu ou como autor, mas, por falta de gosto, chega a orgulhar-se da própria chicana, imaginando-se mestre em desonestidade, capaz de todas as voltas e torceduras, de esgueirar-se por todas as brechas, dobrando-se como vime para escapar à justiça — e tudo por quê? Por vantagens miúdas e desprezíveis; ignorando quanto é mais belo e mais nobre ordenar a vida de modo a não depender de um juiz sonolento. Não é isso ainda mais vergonhoso?

— Sim — disse ele —, ainda mais vergonhoso.

— E recorrer à medicina — disse eu —, não por causa de ferimentos ou de alguma dessas doenças que as estações trazem, mas porque, pela indolência e pelo regime de vida que descrevemos, os homens se enchem de humores e de ventos como um pântano, obrigando os engenhosos filhos de Asclépio a inventar para as doenças nomes como flatulência e catarro — não te parece também uma vergonha?

— Sim — disse ele —; realmente dão às doenças nomes bem novos e estranhos.

— Nomes que não existiam, creio eu — disse eu —, no tempo de Asclépio. E deduzo-o de que, em Troia, quando Eurípilo foi ferido, os filhos de Asclépio não censuraram a mulher que lhe deu de beber vinho de Pramnos polvilhado com farinha de cevada e queijo ralado — mistura que passa por inflamatória —, nem repreenderam Pátroclo, que cuidava do caso.

— E era de fato — disse ele — uma estranha beberagem para quem estava naquele estado.

— Não tão estranha — repliquei —, se considerares que, antes de Heródico, a corporação de Asclépio, segundo se diz, não praticava esta nossa medicina atual, que consiste em educar as doenças. Heródico, porém, que era treinador e de constituição doentia, misturando a ginástica com a medicina, achou meio de atormentar primeiro e principalmente a si mesmo, e depois o resto do mundo.

— De que modo? — perguntou.

— Inventando a morte demorada; pois, tendo uma doença mortal, que perpetuamente tratava sem esperança de cura, passou a vida inteira como valetudinário, sem tempo para outra coisa senão cuidar de si mesmo, e em constante tormento sempre que se afastava um pouco do regime habitual; e assim, custando a morrer, chegou, à força de ciência, à velhice.

— Belo prêmio levou da sua arte!

— O prêmio que merecia — disse eu — quem não compreendia que, se Asclépio não ensinou aos descendentes essa medicina de valetudinários, não foi por ignorância ou inexperiência desse ramo da arte, mas por saber que, em toda cidade bem ordenada, cada homem tem uma ocupação a que deve atender, e ninguém tem lazer para passar a vida doente e em tratamentos. É o que notamos no caso dos artífices; mas, coisa ridícula, não aplicamos a mesma regra aos ricos.

— Como assim? — disse ele.

— Um carpinteiro, quando adoece — disse eu —, pede ao médico um remédio pronto e expedito: um

vomitório, uma purga, um cautério ou o ferro. Se lhe prescrevem um longo regime, com faixas na cabeça e tudo o que se segue, responde logo que não tem tempo para estar doente, e que de nada lhe serve uma vida em que é preciso ocupar-se do mal e descuidar do trabalho que tem diante de si. Depois disso despede-se de tal médico, retoma o regime habitual e, ou recobra a saúde e vive cuidando do que é seu, ou, se o corpo não resiste, morre e livra-se dos males.

— Sim — disse ele —; e para um homem naquela condição de vida é assim que convém usar a medicina.

— E não é — disse eu — porque ele tinha uma ocupação, sem a qual a vida não lhe valeria a pena?

— Evidentemente — respondeu.

— O rico, ao contrário, dizemos que não tem nenhum trabalho prescrito que deva cumprir, se quiser viver.

— É o que geralmente se supõe: que não tem nada que fazer.

— É que nunca ouviste a sentença de Focílides: que, uma vez ganho o sustento, deve o homem praticar a virtude?

— A mim me parece — disse ele — que deveria começar um pouco antes.

— Não disputemos com ele sobre esse ponto — disse eu —; mas perguntemos a nós mesmos: é a prática da virtude obrigatória para o rico, ou pode ele viver sem ela? E, se lhe é obrigatória, levantemos então esta outra questão: esse cultivo das doenças, que estorva a aplicação do espírito à carpintaria e às demais artes, não estorva igualmente o preceito de Focílides?

— Sem dúvida alguma — respondeu —; esse cuidado excessivo do corpo, levado além das regras da ginástica, é o maior inimigo da prática da virtude.

— Sim — repliquei —, e igualmente incompatível com o governo de uma casa, de um exército ou de um cargo público; e, o que é mais grave, inconciliável com qualquer estudo, reflexão ou meditação interior: o homem passa a suspeitar que toda dor de cabeça e toda tontura lhe vêm da filosofia, de sorte que esse cuidado do corpo impede por completo o exercício e a prova da virtude no sentido mais alto; pois faz o homem imaginar-se sempre doente e não cessar jamais de afligir-se com o estado do próprio corpo.

— É bem provável.

— Diremos, pois, que também isso sabia o nosso político Asclépio, e que foi para os que têm o corpo naturalmente são e vivem em regime sadio, mas contraíram alguma doença definida, que ele revelou o poder da sua arte: a esses curava com purgas e operações, mandando-os viver como de costume, para não prejudicar os interesses da cidade; mas os corpos minados por dentro pela doença, esses não tentava curar com regimes de evacuações e infusões graduais, para não prolongar vidas inúteis, nem para que pais doentios gerassem filhos ainda mais fracos. Quem não fosse capaz de viver no seu posto ordinário de vida, entendia ele que não devia ser tratado, porque tal tratamento não seria útil nem a ele nem à cidade.

— Fazes de Asclépio um político — disse ele.

— É claro que o era — respondi —; e os seus filhos o demonstram. Não vêes que em Troia se mostraram valentes nos combates e praticaram a medicina tal como eu digo? Lembras-te de que, quando Pândaro feriu Menelau, eles

”sugaram o sangue da ferida e espargiram sobre ela remédios calmantes,”

mas, quanto ao que Menelau devia comer ou beber depois, nada lhes prescreveram, como tampouco a Eurípilo, por entenderem que os remédios bastavam para curar homens que, antes de feridos, eram sãos e regradados no viver, ainda que lhes acontecesse beber na hora uma mistura de vinho de Pramnos; mas, quanto aos de constituição doentia e intemperante, julgavam que não valia a pena viverem, nem para si nem para os outros, que a arte médica não fora feita para eles, e que não deviam ser tratados, fossem embora mais ricos que Midas.

— Bem argutos, esses filhos de Asclépio.

— Como convinha — respondi. — E, no entanto, desobedecendo-nos, os trágicos e Píndaro, embora reconheçam que Asclépio era filho de Apolo, afirmam também que ele se deixou subornar para curar um rico já moribundo, e que por isso foi fulminado por um raio. Mas nós, fiéis ao princípio já afirmado, não lhes acreditaremos as duas coisas: se era filho de um deus, diremos, não era ganancioso; e, se era ganancioso, não era filho de um deus.

— Tudo isso está muito certo, Sócrates. Mas eu gostaria de fazer-te uma pergunta: não deve haver bons

médicos na cidade? E não serão os melhores aqueles que tiverem tratado o maior número de corpos, sãos e doentes, assim como os melhores juízes serão os que tiverem convivido com naturezas morais de toda espécie?

— Sim — disse eu —; também eu os quero bons, uns e outros. Mas sabes quais considero tais?

— Se me disseres, saberei.

— Pois tentarei — disse eu. — Nota, porém, que na mesma pergunta juntaste duas coisas que não são semelhantes.

— Como assim? — perguntou.

— Juntaste médicos e juízes. Ora, os médicos mais hábeis são os que, desde a juventude, uniram ao conhecimento da sua arte a maior experiência das doenças; conviria até que não fossem de constituição robusta, e que tivessem sofrido na própria carne toda sorte de males. Pois não é com o corpo, penso eu, que eles curam o corpo — se assim fosse, não se lhes poderia permitir jamais ter tido ou vir a ter o corpo doente —, mas é com a alma que curam o corpo; e a alma que se fez doente, e doente permanece, não pode curar coisa alguma.

— É bem verdade — disse ele.

— Com o juiz, porém, é diferente: ele governa a alma com a alma; e a esta não convém ter sido criada, desde jovem, entre almas viciosas, nem ter convivido com elas, nem ter percorrido a lista inteira dos crimes, para poder inferir com presteza, dos próprios, os crimes alheios, como o médico infere as doenças do corpo. Ao

contrário, a alma honrada, que há de julgar com saúde o que é justo, deve ter permanecido, na juventude, sem experiência nem contágio dos maus costumes. Por isso é que os homens de bem, quando jovens, parecem ingênuos e são facilmente enganados pelos desonestos: porque não têm em si mesmos modelos do que seja o mal.

— É certo — disse ele —; é exatamente o que lhes acontece.

— Por isso — disse eu — o juiz não deve ser jovem; deve ter aprendido a conhecer o mal, não pela própria alma, mas pela observação tardia e longa da natureza do mal nas almas alheias: a ciência, e não a experiência pessoal, deve ser o seu guia.

— Esse — disse ele — é o ideal de um juiz.

— Sim — repliquei —, e será um homem bom, que é o que perguntavas; pois quem tem boa alma é bom. Já aquele outro, o homem astuto e desconfiado, que cometeu muitas injustiças e se julga esperto e mestre em maldade, quando está entre os seus semelhantes mostra-se admirável nas precauções que toma, porque os julga pelos modelos que traz em si; mas, quando se aproxima dos homens de bem e mais velhos, revela-se então um tolo, com as suas desconfianças fora de propósito: não sabe reconhecer um homem honesto, porque não tem em si nenhum modelo de honestidade. Como, porém, encontra mais vezes maus do que bons, passa, aos próprios olhos e aos dos outros, mais por sábio do que por ignorante.

— É a pura verdade, sem dúvida — disse ele.

— Não é nele, portanto — disse eu —, que devemos procurar o juiz bom e sábio, mas naquele outro; pois o vício jamais conhecerá a virtude e a si mesmo, ao passo que a virtude natural, instruída pelo tempo, alcançará ao mesmo tempo a ciência de si e do vício. É o homem virtuoso, e não o mau, que possui a sabedoria — na minha opinião.

— E na minha também.

— É essa, pois, a medicina, e essa a justiça que sancionarás na tua cidade. Elas cuidarão dos cidadãos de boa natureza, dando-lhes saúde de alma e de corpo; quanto aos demais, os de corpo incurável, deixarão que morram; e os de alma corrompida e incurável, eles mesmos lhes darão a morte.

— Ficou demonstrado — disse ele — que é o melhor, tanto para os que assim padecem quanto para a cidade.

— E assim os nossos jovens — disse eu —, educados naquela música simples que, como dissemos, gera a temperança, terão cautela de não precisar dos tribunais.

— Claramente.

— E o músico que tiver seguido as mesmas pegadas, contentando-se com a ginástica simples, só em caso extremo recorrerá à medicina.

— Assim creio.

— Os próprios exercícios e fadigas a que se submete, ele os praticará visando antes a despertar o elemento fogo da sua natureza do que a ganhar força; não fará como os atletas comuns, que usam exercícios e regimes para desenvolver os músculos.

— Muito bem — disse ele.

— Tampouco as duas artes, a música e a ginástica, foram realmente instituídas, como muitos supõem, uma para formar a alma e a outra para formar o corpo.

— Qual é, então, o seu verdadeiro objeto?

— Creio — disse eu — que os que as estabeleceram tinham em vista, em ambas, principalmente a alma.

— Como pode ser isso? — perguntou.

— Nunca observaste — disse eu — o efeito que produz no próprio espírito a dedicação exclusiva à ginástica, e o efeito contrário da dedicação exclusiva à música?

— De que modo se mostra isso? — disse ele.

— Uma produz um temperamento de dureza e ferocidade; a outra, de moleza e brandura excessiva — respondi.

— Sim — disse ele —; bem sei que o mero atleta se torna mais selvagem do que convém, e que o mero músico se derrete e amolece além do que lhe fica bem.

— Ora — disse eu —, essa ferocidade vem do elemento fogo da natureza, o qual, bem educado, daria coragem, mas, tenso além da conta, tende a fazer-se duro e brutal.

— É o que penso.

— Por outro lado, a doçura é própria da natureza filosófica; demasiado relaxada, converte-se em moleza excessiva; mas, bem educada, é doçura e moderação.

— É verdade.

— E, na nossa opinião, os guardiões devem possuir ambas as qualidades?

— Devem.

— E não devem elas estar harmonizadas entre si?

— Sem dúvida.

— E a alma em que existe essa harmonia é temperante e corajosa?

— Sim.

— E a desarmônica, covarde e grosseira?

— Perfeitamente.

— Assim, quando um homem se entrega à música e deixa que ela lhe derrame na alma, pelo funil dos ouvidos, aquelas harmonias doces, brandas e queixosas de que há pouco falávamos, e passa a vida inteira a trautear, encantado pelo prazer do canto, esse homem, na primeira fase, tempera como o ferro o elemento fogo que tem em si, e o torna útil, de quebradiço e inútil que era. Mas, se prossegue sem cessar no processo de amolecimento e sedução, começa então a derreter-se e a dissolver-se, até dissipar por completo o ânimo e cortar os nervos da própria alma; e torna-se um guerreiro sem fibra.

— É bem verdade.

— E, se recebeu da natureza um ânimo fraco, isso não tarda a acontecer; mas, se o recebeu forte, o ânimo enfraquecido pela música torna-se instável: por qualquer ninharia se inflama de repente, e de repente se apaga. De fogosos, tais homens tornam-se irritadiços e coléricos, cheios de mau humor.

— Exatamente.

— E que sucede a quem, ao contrário, se afadiga muito na ginástica e come em excesso, mantendo-se alheio à música e à filosofia? A princípio, com o corpo

em plena força, não se enche de orgulho e de ânimo, tornando-se duas vezes o homem que era?

— Certamente.

— E depois? Se não fizer outra coisa e não tiver comércio algum com as Musas, a inteligência que porventura haja na sua alma, sem provar de nenhum estudo, de nenhuma investigação, de nenhum discurso, de nenhuma forma de cultura, não se torna fraca, surda e cega, porque nunca é despertada nem alimentada, e os seus sentidos não são purificados das suas brumas?

— É assim — disse ele.

— E tal homem acaba por tornar-se inimigo da razão e estranho às Musas; já não usa a arma da persuasão pela palavra, mas trata tudo à força e com ferocidade, como uma fera; e vive na ignorância e na rudeza, sem senso algum de compostura e de graça.

— É exatamente assim — disse ele.

— Para essas duas naturezas que há no homem, a fogosa e a filosófica, algum deus, eu diria, deu aos homens duas artes correspondentes, a música e a ginástica — e só indiretamente para a alma e o corpo —, a fim de que essas duas naturezas, como as cordas de um instrumento, se distendam e se afrouxem até alcançar a devida harmonia.

— Parece ter sido essa a intenção.

— Aquele, pois, que melhor mistura a ginástica com a música, e na mais justa medida as aplica à alma, a esse chamaremos, com todo o direito, o perfeito músico e o verdadeiro harmonista, em sentido muito mais alto do que o afinador de cordas.

— Com toda a razão, Sócrates — disse ele.

— E não será de um tal supervisor que sempre precisaremos na nossa cidade, se quisermos que o seu governo se conserve?

— Sim; ele será absolutamente necessário.

— Eis, pois, os nossos princípios de criação e de educação. Para que percorrer em pormenor as danças dos nossos cidadãos, as suas caçadas com cães e com aves, os seus certames ginásticos e hípicas? Está claro que tudo isso segue o princípio geral; e, achado este, não teremos dificuldade em descobrir o resto.

— Provavelmente não haverá dificuldade — disse ele.

— Muito bem — disse eu —; e qual é a questão seguinte? Não será determinar quem deve governar e quem deve ser governado?

— Sem dúvida.

— Que os mais velhos devem governar os mais jovens, é fora de dúvida.

— É claro.

— E que devem governar os melhores dentre eles.

— Também isso é claro.

— Ora, os melhores lavradores não são os que mais têm as qualidades do lavrador?

— São.

— E, como os nossos devem ser os melhores dos guardiões, não hão de ser os que mais tiverem as qualidades de guardiões da cidade?

— Sim.

— E, para isso, não devem ser sensatos e capazes, e ter especial zelo pela cidade?

- É verdade.
- E o homem zela mais por aquilo que ama?
- Certamente.
- E amará mais aquilo cujos interesses julgar serem os mesmos que os seus, e cuja boa ou má fortuna acreditar acompanhar, mais que tudo, a sua própria?
- Assim é — respondeu.
- Deve haver, pois, uma seleção. Observemos, entre os guardiões, quais são os que durante toda a vida mostram o maior empenho em fazer o que é bom para a cidade, e a maior repugnância em fazer o que lhe é contrário.
- São esses os homens que convêm.
- E cumprirá observá-los em todas as idades, para vermos se conservam essa resolução, e se nem a violência nem o feitiço os fazem esquecer ou lançar fora o sentimento do dever para com a cidade.
- Lançar fora, como? — perguntou.
- Vou explicar-te — respondi. — Uma convicção pode sair do espírito de um homem com a sua vontade ou contra ela: com a sua vontade, quando ele se desfaz de um erro e aprende coisa melhor; contra a sua vontade, sempre que é privado de uma verdade.
- A perda voluntária — disse ele — eu compreendo; a involuntária ainda tenho de aprender.
- Ora — disse eu —, não vês que os homens são privados dos bens contra a vontade, e dos males voluntariamente? E não é um mal perder a verdade, e um bem possuí-la? E não concordas que conceber as coisas como elas são é possuir a verdade?

— Sim — respondeu —; concordo contigo em que os homens são privados da verdade contra a sua vontade.

— E essa privação involuntária não se dá por roubo, por violência ou por feitiço?

— Continuo — respondeu — sem te entender.

— Receio estar falando obscuramente, como os trágicos. Quero apenas dizer que alguns homens mudam por persuasão, e que outros esquecem: o argumento furta a convicção de uns; o tempo, a de outros; e a isso chamo roubo. Agora me entendes?

— Sim.

— Chamo forçados aos que a violência de alguma dor ou aflição faz mudar de opinião.

— Também isso entendi — disse ele —, e tens razão.

— E aos enfeitiçados, creio que tu mesmo chamarias os que mudam de opinião seja pela sedução mais branda do prazer, seja sob a pressão mais dura do medo.

— Sim — disse ele —; tudo o que engana pode dizer-se que enfeitiça.

— Portanto, como eu há pouco dizia, devemos indagar quais são os melhores guardiões da convicção que trazem em si: a de que se deve fazer, em tudo, o que julgarem melhor para a cidade. Cumpre observá-los desde a infância, propondo-lhes tarefas em que mais facilmente se esqueceria tal convicção ou se seria enganado; e escolher o que se lembra e não se deixa enganar, e rejeitar o que falha na prova. Não é assim?

— Sim.

— E devemos igualmente prescrever-lhes trabalhos, dores e combates, em que darão novas provas das mesmas qualidades.

— Muito certo — respondeu.

— Então — disse eu — cumpre submetê-los ainda à terceira espécie de prova, a do feitiço, e observar como se comportam: assim como se levam os potros para o meio de ruídos e tumultos, para ver se são assustadiços, assim devemos levar os nossos jovens para o meio de terrores, e depois lançá-los de novo nos prazeres, provando-os com mais rigor do que o ouro no fogo, para descobrir se resistem a todo feitiço e guardam em tudo a compostura, bons guardiões de si mesmos e da música que aprenderam, portando-se em todas as circunstâncias com ritmo e harmonia, tal como convém a quem há de ser o mais útil a si mesmo e à cidade. E aquele que, em cada idade — menino, jovem e homem feito —, sair das provas vitorioso e puro, esse será constituído governante e guardião da cidade; receberá honras em vida e, depois da morte, terá sepultura e os demais memoriais de honra, os maiores que possamos dar. Mas o que falhar, devemos rejeitá-lo. É desse modo, parece-me, Gláucon, que se devem escolher e instituir os governantes e guardiões; falo em linhas gerais, sem nenhuma pretensão de exatidão.

— Também eu — disse ele —, falando em geral, concordo contigo.

— E não será verdadeiramente mais acertado reservar o nome de guardiões, no sentido pleno, a esses, que nos protegem dos inimigos de fora e mantêm a paz

entre os amigos de dentro, de sorte que uns não tenham a vontade, nem os outros o poder, de nos fazer mal? Quanto aos jovens a quem até agora chamávamos guardiões, será mais próprio chamá-los auxiliares e defensores dos princípios dos governantes.

— Concordo contigo — disse ele.

— Como faremos, então, para forjar uma daquelas mentiras necessárias de que há pouco falávamos: uma única mentira nobre, capaz de persuadir, se possível, os próprios governantes, e, em todo caso, o resto da cidade?

— Que espécie de mentira? — perguntou.

— Nada de novo — respondi —: uma história fenícia, coisa que já aconteceu muitas vezes noutros lugares, segundo dizem e fizeram crer os poetas, mas que no nosso tempo não aconteceu, e não sei se poderia acontecer de novo, nem se, acontecendo, se poderia hoje torná-la crível.

— Como as palavras parecem hesitar-te nos lábios!

— Não te admirarás da minha hesitação — repliquei — depois de ouvi-la.

— Fala — disse ele — e não temas.

— Pois falarei, embora em verdade não saiba com que coragem te encarar, nem com que palavras proferir a audaciosa ficção que pretendo comunicar aos poucos, primeiro aos governantes, depois aos soldados e, por fim, ao povo. Devemos dizer-lhes que a sua juventude foi um sonho, e que a educação e a formação que de nós receberam foram mera aparência; que, na realidade, durante todo aquele tempo, estavam sendo formados e

nutridos nas entranhas da terra, onde se forjavam eles próprios, as suas armas e todos os seus apetrechos; e que, quando ficaram inteiramente prontos, a terra, sua mãe, os enviou à luz. Por isso devem agora zelar pela terra em que vivem, como por uma mãe e ama, e defendê-la de quem a atacar, e considerar os demais cidadãos como filhos da terra e seus próprios irmãos.

— Tinhas boas razões — disse ele — para te envergonhares da mentira que ias contar.

— É verdade — repliquei —; mas há mais ainda: contei-te apenas a metade. “Cidadãos”, diremos a eles, prosseguindo a fábula, “vós sois todos irmãos; mas o deus que vos modelou misturou ouro na composição daqueles dentre vós que são capazes de governar, e por isso são os mais preciosos; misturou prata na dos auxiliares; e ferro e bronze na dos lavradores e demais artífices. E, como sois todos da mesma origem, a espécie em geral se conservará nos filhos; mas, por vezes, de um pai de ouro nascerá um filho de prata, e de um pai de prata, um filho de ouro. Por isso o deus ordena aos governantes, antes de tudo e acima de tudo, que de nada sejam tão bons guardiões, nem nada vigiem com tanto zelo, como a pureza da raça: que observem que metais andam misturados na alma dos seus filhos; e, se um filho lhes nascer com mistura de bronze ou de ferro, não tenham com ele piedade alguma, mas lhe deem o lugar que convém à sua natureza, relegando-o entre os artífices ou os lavradores; e, inversamente, se destes nascer alguém com mistura de ouro ou de prata, o honrem e o elevem, quer ao posto de guardião, quer ao

de auxiliar; pois há um oráculo segundo o qual a cidade perecerá quando for guardada pelo ferro ou pelo bronze.” Eis a fábula. Vês alguma possibilidade de fazer que os nossos cidadãos acreditem nela? ³

— Nenhuma — respondeu —, ao menos quanto à geração presente; mas poderão acreditar nela os seus filhos, e os filhos dos filhos, e toda a posteridade.

— Compreendo a dificuldade — repliquei —; ainda assim, alimentar tal crença os fará mais zelosos da cidade e de uns pelos outros. Mas basta da ficção, que agora pode voar pelo mundo nas asas do rumor, enquanto nós armamos os nossos heróis nascidos da terra e os conduzimos sob o comando dos seus chefes. Que cheguem e escolham o melhor lugar para o acampamento: um sítio de onde possam conter os de dentro, se algum se recusar a obedecer às leis, e repelir os inimigos de fora, se, como lobos, caírem sobre o rebanho. Ali acampem; e, uma vez acampados, sacrifiquem aos deuses a quem devem sacrificar e preparem as suas moradas.

— Assim seja — disse ele.

— E essas moradas devem ser tais que os abriguem do frio do inverno e do calor do verão.

— Suponho que falas de casas — respondeu.

— Sim — disse eu —; mas hão de ser casas de soldados, e não de comerciantes.

— Que diferença fazes entre umas e outras? — perguntou.

— Vou tentar explicar-te — respondi. — A coisa mais vergonhosa e monstruosa para um pastor seria criar,

para a guarda dos rebanhos, cães tais que, por indisciplina, fome ou algum mau costume, se voltassem contra as ovelhas e as maltratassem, portando-se não como cães, mas como lobos.

— Monstruosa, sem dúvida — disse ele.

— Devemos, pois, cuidar por todos os meios de que os nossos auxiliares, sendo mais fortes que os cidadãos, não venham a exceder-se contra eles, tornando-se tiranos selvagens em vez de amigos e aliados?

— Sim, é preciso muito cuidado.

— E não estariam eles munidos da melhor das salvaguardas, se tivessem sido verdadeiramente bem educados?

— Mas eles já o foram! — exclamou.

— Não posso afirmá-lo com tanta segurança, meu caro Gláucon — disse eu. — Do que estou bem mais certo é de que devem sê-lo, e de que a verdadeira educação, seja ela qual for, terá o maior poder de torná-los mansos e humanos nas relações de uns com os outros e com aqueles que estão sob a sua proteção.

— É bem verdade — respondeu.

— E não só a educação: também as suas habitações, e tudo o que lhes pertence, devem ser tais que nem enfraqueçam a sua virtude de guardiões, nem os tentem a fazer presa dos demais cidadãos. Todo homem de senso há de reconhecê-lo.

— Há de reconhecê-lo.

— Consideremos, pois, o modo de vida que deverão levar, se hão de corresponder à nossa ideia deles. Em primeiro lugar, nenhum possuirá propriedade alguma,

além do estritamente necessário; em segundo, nenhum terá habitação ou despensa em que não possa entrar quem quiser. Os mantimentos de que necessitam guerreiros exercitados, temperantes e corajosos, eles os receberão dos demais cidadãos, como paga fixa da sua guarda, na medida certa de não sobrar nem faltar nada ao fim do ano; e viverão em comum, tomando as refeições em mesas comuns, como soldados em campanha. Quanto ao ouro e à prata, devemos dizer-lhes que trazem sempre na alma, recebidos dos deuses, os metais divinos, e que por isso não necessitam do metal humano; e que seria ímpio manchar a posse do metal divino misturando-a com a do ouro mortal, pois muitos atos ímpios nasceram da moeda que corre entre os homens, ao passo que a que eles trazem em si é pura. A eles somente, entre todos os cidadãos, não será lícito tocar nem manusear ouro e prata, nem estar sob o mesmo teto que eles, nem trazê-los no vestuário, nem beber em taças de ouro ou de prata. E será essa a sua salvação, e eles serão os salvadores da cidade. Mas, no dia em que possuírem terras, casas e dinheiro próprios, de guardiões se farão administradores e lavradores; de aliados dos demais cidadãos, seus inimigos e tiranos; odiando e sendo odiados, conspirando e sofrendo conspirações, passarão a vida inteira temendo muito mais os inimigos de dentro do que os de fora — e então a hora da ruína estará próxima, para eles e para o resto da cidade. Por todas essas razões, não diremos que é assim que se deve ordenar a nossa cidade, e que essas

serão as regras por nós estabelecidas para os guardiões, no tocante às suas casas e a tudo o mais? ⁴

— Sim — disse Gláucon.

. . .

NOTAS DO TRADUTOR

1. A educação como formação do gosto. Antes de formar a razão, a cidade platônica forma a sensibilidade: música e ginástica, ritmo e harmonia, para que a alma jovem aprenda a amar o belo e a repugnar o feio *antes* de saber dar razões — de modo que, quando a razão chegar, seja recebida como velha conhecida. Eis uma das intuições pedagógicas mais profundas de todos os tempos, e a lei natural a ratifica: a virtude não começa no raciocínio, começa nos afetos ordenados; educar é, primeiro, ensinar a gostar do que é bom. Nossa época inverteu o programa ponto por ponto — entrega a formação do gosto dos jovens à indústria do estímulo, e depois se espanta de que os argumentos morais não encontrem nas almas onde pousar. Platão responderia: semeastes ruído, colhestes surdez.

2. A mentira medicinal — a fenda no edifício. Aqui aparece, pela primeira vez, a exceção que corromperá o sistema: a mentira é inútil aos deuses, mas útil aos homens “à maneira de remédio” — remédio cujo uso se reserva aos governantes, e a mais ninguém; o particular que mentir ao governante subverte a cidade como o doente que engana o médico. A assimetria é confessa: o monopólio estatal da mentira. A lei natural rejeita a construção pela raiz: a palavra existe para comunicar o que é; o poder que se atribui o direito de enganar os governados nega-lhes, nesse ato, a condição de seres

racionais — trata-os como meios a administrar, não como pessoas a governar. E a experiência acrescenta o que a lógica prevê: não há mentira de Estado que fique pequena; quem pode mentir “pelo bem da cidade” decide também o que é o bem da cidade, e o círculo se fecha sem ninguém de fora para abri-lo. A frase de Sócrates no Livro II — quem mata a verdade é um assassino — volta-se aqui contra o próprio autor.

3. O mito dos metais. O livro culmina na “mentira nobre”: persuadir todos de que nasceram da terra e trazem na alma ouro, prata ou ferro. Platão a quer fundadora de concórdia; note-se, em justiça, o detalhe que os leitores apressados omitem: os metais não são hereditários sem mais — do ouro pode nascer bronze, e do bronze, ouro, e a cidade deve promover e rebaixar conforme a natureza real de cada um. Não é, pois, o mito de casta pura; é pior enquanto método: é a decisão de fundar a ordem social numa cosmogonia fabricada, sabidamente falsa, administrada de cima. Ora, ou a hierarquia das funções corresponde a diferenças reais — e então pode e deve ser dita com a verdade, que persuade os racionais —, ou não corresponde — e então nenhum mito a salva. O recurso à fábula confessa a dúvida; e a cidade da verdade que precisa de uma mentira para se manter de pé já declarou, no alicerce, o seu vício de origem.

4. A pobreza dos guardiões. O remate do livro — guardiões sem casa própria, sem ouro, sem propriedade, sustentados pelos cidadãos — contém um acerto e um erro entrelaçados. O acerto: quem exerce o poder não deve enriquecer por ele; a separação entre autoridade e proveito é o princípio mais esquecido e mais necessário da moral pública, e a imagem dos “cães de guarda que se tornam lobos” descreve com exatidão perene o governante que se serve do rebanho. O erro: abolir nos governantes a propriedade em vez de ordená-la. A propriedade privada é instituição de lei natural — extensão da

| pessoa sobre as coisas pelo trabalho, escola de
 | responsabilidade, dique material contra o poder alheio;
 | suprimi-la não purifica o homem, desarma-o. O guardião sem
 | nada seu não é mais livre que os outros: é mais dependente
 | do corpo a que pertence — e a história ensina o que se faz com
 | homens que só têm o Estado por patrimônio.

IV

Nesse ponto Adimanto interveio com uma pergunta: — Que responderias, Sócrates — disse ele —, se alguém afirmasse que estás fazendo desses homens uns infelizes, e que eles próprios são a causa da sua desventura? A cidade, de fato, lhes pertence, mas nenhum proveito tiram dela; ao passo que outros homens adquirem terras, constroem casas grandes e belas, cercam-se de tudo o que é fino, oferecem sacrifícios aos deuses por conta própria e exercem a hospitalidade; além disso, como dizias há pouco, possuem ouro e prata e tudo o que é habitual entre os favoritos da fortuna. Nossos pobres cidadãos, em contrapartida, não passariam de mercenários aquartelados na cidade, sempre montando guarda.

— Sim — respondi —; e podes acrescentar que recebem apenas o sustento, sem soldo algum além do alimento, ao contrário dos outros homens; de modo que não podem, ainda que o desejem, fazer uma viagem de recreio; não têm dinheiro para gastar com uma amante ou com qualquer outro capricho luxuoso — coisas em

que, segundo o mundo as entende, consiste a felicidade; e muitas outras acusações da mesma natureza poderiam ainda ser acrescentadas.

— Pois bem — disse ele —, suponhamos tudo isso incluído na acusação.

— Queres saber, então, qual será a nossa resposta?

— Sim.

— Se prosseguirmos pelo caminho antigo — disse eu —, creio que encontraremos a resposta. E ela será esta: mesmo assim, nossos guardiões bem podem ser os mais felizes dos homens; mas o nosso propósito, ao fundar a cidade, não era a felicidade desproporcional de uma única classe, e sim a maior felicidade do todo; pensávamos que numa cidade ordenada em vista do bem do conjunto teríamos mais probabilidade de encontrar a justiça, e na cidade mal ordenada, a injustiça — e que, uma vez encontradas ambas, poderíamos então decidir qual das duas é a mais feliz. Por ora, segundo entendo, estamos modelando a cidade feliz, não aos pedaços, nem com o fim de fazer felizes uns poucos cidadãos, mas como um todo; mais adiante passaremos a examinar a cidade de tipo contrário. Suponhamos que estivéssemos pintando uma estátua e alguém se aproximasse e dissesse: Por que não aplicas as cores mais belas às partes mais belas do corpo? Os olhos deveriam ser de púrpura, e tu os pintaste de negro. A esse poderíamos responder com justiça: Senhor, não hás de querer que embelezemos os olhos a tal ponto que deixem de ser olhos; considera antes se, dando a este e aos demais traços a devida proporção, tornamos belo o

conjunto. Assim também te digo: não nos obrigues a atribuir aos guardiões uma felicidade tal que faria deles qualquer coisa, menos guardiões; pois também nós poderíamos vestir nossos lavradores com trajes reais, pôr-lhes coroas de ouro na cabeça e mandá-los cultivar a terra apenas quando lhes aprouvesse, e não mais; também aos nossos oleiros poderíamos permitir que repousassem em leitos e banquetearassem junto ao fogo, fazendo circular a taça de vinho, com a roda comodamente ao alcance da mão, trabalhando na olaria só o quanto lhes agradasse. Desse modo poderíamos fazer feliz cada classe — e então, como imaginas, a cidade inteira seria feliz. Mas não nos metas essa ideia na cabeça; pois, se te dermos ouvidos, o lavrador deixará de ser lavrador, o oleiro deixará de ser oleiro, e ninguém mais conservará o caráter próprio de classe alguma na cidade. Ora, isso não tem grande importância enquanto a corrupção da sociedade e a pretensão de ser o que não se é ficam restritas aos sapateiros; mas quando os guardiões das leis e do governo são guardiões só na aparência, e não de verdade, vê como põem a cidade inteira de cabeça para baixo; e, por outro lado, só eles têm o poder de dar-lhe ordem e felicidade. Queremos que os nossos guardiões sejam verdadeiros salvadores, e não destruidores da cidade; ao passo que o nosso opositor pensa em camponeses em dia de festa, entregues a uma vida de folguedos, e não em cidadãos que cumprem o seu dever para com a cidade. Se é assim, falamos de coisas diferentes, e ele fala de algo que não é uma cidade. Cumpre, portanto, considerar se, ao

instituir os guardiões, devemos visar à maior felicidade deles em particular, ou se esse princípio da felicidade não reside antes na cidade como um todo. Se esta última hipótese é a verdadeira, então os guardiões e os auxiliares, e todos os demais em igual medida, devem ser compelidos ou persuadidos a fazer o seu próprio trabalho da melhor maneira. E assim a cidade inteira crescerá em nobre ordem, e cada classe receberá a porção de felicidade que a natureza lhe assinala.¹

— Penso que tens toda a razão.

— Pergunto-me se concordarás com outra observação que me ocorre.

— Qual?

— Parece haver duas causas para a deterioração das artes.

— Quais são elas?

— A riqueza — disse eu — e a pobreza.

— E como agem?

— Do seguinte modo: quando um oleiro enriquece, achas que continuará a dedicar à sua arte o mesmo esmero?

— Certamente não.

— Ficarà cada vez mais indolente e desleixado?

— Sem dúvida.

— E o resultado é que se tornará pior oleiro?

— Sim; degrada-se muito.

— Por outro lado, se não tem dinheiro e não pode prover-se de ferramentas e instrumentos, ele não trabalhará tão bem, nem ensinará seus filhos ou aprendizes a trabalhar tão bem.

— Certamente não.

— Então, sob a influência quer da pobreza, quer da riqueza, os artífices e as suas obras estão igualmente sujeitos a degenerar?

— É evidente.

— Eis aí, portanto — disse eu —, a descoberta de novos males, contra os quais os guardiões terão de vigiar, para que não se insinuem despercebidos na cidade.

— Que males?

— A riqueza — respondi — e a pobreza; uma é mãe do luxo e da indolência, a outra, da vileza e da malícia, e ambas, do descontentamento.

— É muito verdadeiro — replicou ele —; mas ainda gostaria de saber, Sócrates, como a nossa cidade poderá fazer a guerra, sobretudo contra um inimigo rico e poderoso, se estiver privada dos nervos da guerra.

— Haveria certamente dificuldade — respondi — em guerrear contra um inimigo desse tipo; mas não há dificuldade alguma quando são dois.

— Como assim? — perguntou.

— Em primeiro lugar — disse eu —, se tivermos de combater, os nossos serão guerreiros treinados lutando contra um exército de homens ricos.

— Isso é verdade — disse ele.

— E não achas, Adimanto, que um único pugilista, perfeito na sua arte, facilmente daria conta de dois senhores corpulentos e abastados que não fossem pugilistas?

— Dificilmente, se o atacassem ao mesmo tempo.

— E se ele pudesse recuar e depois voltar-se e golpear o que primeiro se aproximasse? E se repetisse a manobra várias vezes, sob o calor de um sol abrasador, não poderia ele, sendo perito, derrubar mais de um desses corpulentos personagens?

— Certamente — disse ele —, nada haveria de espantoso nisso.

— E, no entanto, é provável que os ricos levem maior vantagem na ciência e na prática do pugilato do que nas qualidades militares.

— É bem provável.

— Podemos então presumir que os nossos atletas serão capazes de combater contra duas ou três vezes o seu número?

— Concordo contigo, pois me parece que tens razão.

— E suponhamos que, antes do combate, os nossos cidadãos enviem uma embaixada a uma das duas cidades, dizendo-lhes o que é a pura verdade: Prata e ouro nós não temos, nem nos é permitido tê-los, mas a vós sim; vinde, pois, ajudar-nos na guerra e tomai os despojos da outra cidade. Quem, ao ouvir tais palavras, escolheria lutar contra cães magros e rijos, em vez de lutar, com os cães ao seu lado, contra ovelhas gordas e tenras?

— Não é provável que alguém o fizesse; contudo, poderia haver perigo para a cidade pobre, se as riquezas de muitas cidades viessem a reunir-se numa só.

— Mas que ingenuidade a tua, usar o termo cidade para qualquer outra que não a nossa!

— Por quê?

— Deverias falar das outras cidades no plural; nenhuma delas é uma cidade, mas muitas cidades, como se diz no jogo. Pois toda cidade, por menor que seja, está de fato dividida em duas: uma, a cidade dos pobres; a outra, a dos ricos; e estão em guerra uma com a outra; e em cada uma delas há ainda muitas divisões menores, e errarias por completo se as tratasses como um único Estado. Mas se as tratares como muitas, e ofereceres a uns as riquezas, os poderes e até as pessoas dos outros, terás sempre muitos aliados e poucos inimigos. E a tua cidade, enquanto nela prevalecer a sábia ordem que agora prescrevemos, será a maior de todas — não digo em reputação ou aparência, mas em realidade e verdade —, ainda que não conte mais de mil defensores. Uma única cidade que se lhe iguale dificilmente encontrarás, seja entre os helenos, seja entre os bárbaros, embora muitas pareçam ser tão grandes quanto ela, e muitas vezes maiores.

— É a pura verdade — disse ele.

— E qual será — perguntei — o melhor limite que os nossos governantes deverão fixar, quando considerarem o tamanho da cidade e a extensão do território que devem abranger, além do qual não irão?

— Que limite proprias?

— Eu permitiria que a cidade crescesse enquanto o crescimento fosse compatível com a unidade; esse, penso eu, é o limite adequado.

— Muito bem — disse ele.

— Eis então mais uma ordem que teremos de transmitir aos nossos guardiões: que a nossa cidade não

seja tida nem por grande nem por pequena, mas por una e autossuficiente.

— E certamente — disse ele — não é ordem muito severa essa que lhes impomos.

— E ainda mais leve — disse eu — é aquela outra de que falávamos antes: o dever de rebaixar os filhos dos guardiões, quando inferiores, e de elevar à categoria de guardiões os filhos das classes inferiores, quando naturalmente superiores. A intenção era que, no caso dos cidadãos em geral, cada indivíduo fosse posto no ofício para o qual a natureza o destinou, um homem para um só trabalho, de modo que cada um fizesse a sua própria tarefa e fosse um, e não muitos; e assim a cidade inteira seria una, e não muitas.

— Sim — disse ele —; isso não é tão difícil.

— As normas que estamos prescrevendo, meu bom Adimanto, não são, como se poderia supor, um punhado de grandes princípios, mas coisas miúdas, todas elas, desde que se cuide, como diz o ditado, da única coisa grande — coisa que eu preferiria chamar não de grande, mas de suficiente para o nosso propósito.

— E qual é ela? — perguntou.

— A educação — respondi — e a criação. Se os nossos cidadãos forem bem educados e se tornarem homens sensatos, verão facilmente o caminho através de todas essas questões, bem como de outras que omito — como, por exemplo, o casamento, a posse das mulheres e a procriação dos filhos, matérias que deverão seguir todas o princípio geral de que entre amigos tudo é comum, como diz o provérbio.

— Será essa a melhor maneira de resolvê-las.

— Além disso — disse eu —, a cidade, uma vez bem lançada, avança com força crescente, como uma roda. Pois a boa criação e a boa educação implantam boas naturezas, e essas boas naturezas, enraizando-se numa boa educação, tornam-se cada vez melhores, e esse aperfeiçoamento se transmite à estirpe, no homem como nos outros animais.

— É bem possível — disse ele.

— Então, para resumir: eis o ponto para o qual, acima de tudo, deve voltar-se a atenção dos nossos governantes — que a música e a ginástica sejam preservadas na sua forma original, sem que se introduza inovação alguma. Devem empenhar-se ao máximo em mantê-las intactas. E quando alguém disser que os homens apreciam sobretudo

“o canto mais novo que dos lábios dos aedos flui”,

hão de temer que se esteja louvando não canções novas, mas um novo gênero de canto; e isso não deve ser louvado, nem se deve supor que seja esse o sentido do poeta; pois toda inovação musical é carregada de perigo para a cidade inteira, e deve ser proibida. Assim me diz Damon, e eu bem posso acreditar nele: diz que, quando os modos da música mudam, as leis fundamentais da cidade mudam sempre com eles.

— Sim — disse Adimanto —; e podes juntar o meu voto ao de Damon e ao teu.

— Então — disse eu — é na música que os nossos guardiões devem erguer os alicerces da sua fortaleza?

— Sim — disse ele —; essa ilegalidade de que falas insinua-se com demasiada facilidade.

— De fato — repliquei —, sob a forma de divertimento; e à primeira vista parece inofensiva.

— E não haveria mal algum — disse ele —, não fosse que, pouco a pouco, esse espírito de licença, uma vez instalado, penetra imperceptivelmente nos costumes e nos hábitos; e daí, brotando com força maior, invade os contratos entre os homens, e dos contratos passa às leis e às constituições, com total desenfreio, até acabar, Sócrates, por subverter todos os direitos, tanto privados quanto públicos.

— É assim mesmo? — perguntei.

— É o que creio — respondeu.

— Então, como eu dizia, os nossos jovens devem ser formados desde o início num regime mais rigoroso; pois, se os divertimentos se tornam desregrados, e desregrados os próprios jovens, jamais poderão crescer e tornar-se cidadãos virtuosos e de boa conduta.

— É bem verdade — disse ele.

— E quando tiverem feito um bom começo nos jogos, e por meio da música tiverem adquirido o hábito da boa ordem, então esse hábito — que contraste com os jogos desregrados dos outros! — os acompanhará em todas as suas ações, será para eles um princípio de crescimento e, se houver na cidade algo em ruína, o levantará de novo.

— É bem verdade — disse ele.

— Assim educados, eles descobrirão por si mesmos todas aquelas regras menores que os seus predecessores deixaram inteiramente de lado.

— Que queres dizer?

— Refiro-me a coisas como estas: quando os jovens devem calar-se diante dos mais velhos; como devem mostrar-lhes respeito, levantando-se e cedendo-lhes o assento; a honra devida aos pais; as vestes e os calçados que convém usar; o modo de pentear os cabelos; o porte e as maneiras em geral. Não concordas comigo?

— Concorde.

— Mas há pouca sabedoria, penso eu, em legislar sobre tais matérias; duvido que alguma vez se faça; nem é provável que normas escritas e minuciosas sobre elas sejam duradouras.

— Impossível.

— Parece, Adimanto, que a direção que a educação imprime a um homem determinará toda a sua vida futura. Ou não é verdade que o semelhante atrai sempre o semelhante?

— Sem dúvida.

— Até chegar-se a um resultado final, raro e grandioso, que pode ser bom, ou pode ser o contrário do bom?

— Não se pode negar.

— Por essa razão — disse eu —, não tentarei legislar mais sobre tais coisas.

— É bem natural — respondeu ele.

— E que dizes dos negócios da ágora, das transações ordinárias entre os homens, ou ainda dos acordos com

os artífices? E dos insultos e das ofensas, da abertura de processos e da nomeação de juízes? Pode ser que surjam também questões sobre os tributos e as taxas a cobrar nos mercados e nos portos, e em geral sobre a regulamentação dos mercados, da polícia, dos portos e coisas semelhantes. Mas, pelos céus! Havemos de nos rebaixar a legislar sobre algum desses pormenores?

— Penso — disse ele — que não é preciso impor leis sobre isso a homens de bem; as normas necessárias eles próprios as descobrirão sem demora.

— Sim, meu amigo — disse eu —, contanto que Deus lhes conserve as leis que já lhes demos.

— E sem o auxílio divino — disse Adimanto — passarão a vida a fazer e refazer leis e costumes, na esperança de alcançar a perfeição.

— Queres compará-los — disse eu — àqueles doentes que, por falta de domínio sobre si mesmos, não abandonam os seus hábitos intemperantes?

— Exatamente.

— Sim — disse eu —; e que vida deliciosa levam! Estão sempre a medicar-se, agravando e complicando as suas doenças, e sempre imaginando que se curarão com qualquer panaceia que alguém lhes aconselhe experimentar.

— É o que costuma acontecer — disse ele — com doentes desse tipo.

— Sim — repliquei —; e o encantador é que consideram seu pior inimigo aquele que lhes diz a verdade, a saber: que, enquanto não renunciarem à comida, à bebida, à devassidão e à ociosidade, nem

remédio, nem cautério, nem encantamento, nem amuleto, nem qualquer outro recurso lhes servirá de nada.

— Encantador! — replicou ele. — Não vejo encanto algum em irritar-se com quem nos diz o que é certo.

— Esses senhores — disse eu — não parecem gozar das tuas boas graças.

— Com toda a certeza, não.

— Tampouco louvarias, então, a conduta das cidades que agem como os homens que eu descrevia há pouco. Pois não há cidades mal governadas em que se proíbe aos cidadãos, sob pena de morte, alterar a constituição, e nas quais, no entanto, aquele que mais docemente corteja os que vivem sob esse regime, e os agrada, e os adula, e é hábil em antecipar e satisfazer os seus caprichos, é tido por grande e excelente estadista? Não se assemelham essas cidades aos homens que eu descrevia?

— Sim — disse ele —; as cidades são tão más quanto os homens, e estou bem longe de louvá-las.

— Mas não admiras — disse eu — o sangue-frio e a destreza desses prestimosos ministros da corrupção política?

— Admiro, sim — disse ele —; mas não todos, pois há alguns a quem o aplauso da multidão iludiu, a ponto de se crerem verdadeiros estadistas, e esses não são lá muito dignos de admiração.

— Que queres dizer? — perguntei. — Deverias ter mais compaixão deles. Quando um homem não sabe medir, e uma multidão de outros que tampouco sabem

medir lhe declara que ele tem quatro côvados de altura, pode ele deixar de acreditar no que lhe dizem?

— Nesse caso — disse ele —, certamente não.

— Então não te zangues com eles; pois não são impagáveis como uma comédia, ensaiando essas pequenas reformas que eu descrevia? Estão sempre imaginando que, à força de legislar, porão fim às fraudes nos contratos e às demais velhacarias que eu mencionava, sem saber que na realidade estão cortando cabeças de hidra.

— Sim — disse ele —; é exatamente o que fazem.

— Julgo, portanto — disse eu —, que o verdadeiro legislador não se ocupará dessa espécie de normas, quer relativas às leis, quer à constituição, nem na cidade mal ordenada, nem na bem ordenada: naquela, porque são inteiramente inúteis; nesta, porque não haverá dificuldade em concebê-las, e muitas decorrerão naturalmente das normas que já estabelecemos.

— Que nos resta, então — perguntou ele —, da obra de legislação?

— A nós, nada — respondi —; mas a Apolo, o deus de Delfos, resta ordenar as maiores, as mais nobres e as principais de todas as coisas.

— Quais são elas? — perguntou.

— A instituição dos templos e dos sacrifícios, e todo o culto dos deuses, dos semideuses e dos heróis; e também a ordenação das sepulturas dos mortos e os ritos que deve observar quem quiser propiciar os habitantes do mundo de baixo. São matérias que nós mesmos ignoramos, e, como fundadores de uma cidade,

seríamos insensatos se as confiássemos a outro intérprete que não o deus dos nossos pais. Pois ele é o deus que se assenta no centro, no umbigo da terra, e é o intérprete da religião para toda a humanidade.

— Tens razão — disse ele —, e faremos como propões.

— Mas onde, no meio de tudo isso, está a justiça? Dize-me, filho de Ariston. Agora que a nossa cidade se tornou habitável, acende uma candeia e procura; chama teu irmão, e Polemarco, e os demais amigos para ajudar, e vejamos em que ponto dela podemos descobrir a justiça e a injustiça, em que diferem uma da outra, e qual das duas deve possuir aquele que quiser ser feliz, quer o vejam, quer não o vejam deuses e homens.

— Deixa de tolices — disse Gláucon —; não prometeste procurar tu mesmo, dizendo que seria uma impiedade da tua parte não socorrer a justiça em sua necessidade?

— Não nego que o disse, e, já que me lembras, cumprirei a palavra; mas vós deveis ajudar.

— Ajudaremos — respondeu ele.

— Pois bem, espero fazer a descoberta do seguinte modo: começo pela suposição de que a nossa cidade, se foi corretamente ordenada, é perfeita.

— Isso é certíssimo.

— E, sendo perfeita, é portanto sábia, corajosa, temperante e justa.

— Também isso é claro.

— E qualquer dessas qualidades que encontrarmos na cidade, a que não for encontrada será o resto?

— Muito bem.

— Como se se tratasse de quatro coisas quaisquer e estivéssemos à procura de uma delas, onde quer que estivesse: ou a reconheceríamos de imediato, e não haveria mais trabalho; ou conheceríamos primeiro as outras três, e então a quarta seria evidentemente a que sobrou.

— É bem verdade — disse ele.

— E não convém seguir método semelhante no caso das virtudes, que são também quatro em número?

— Evidentemente.

— A primeira das virtudes que se avista na cidade é a sabedoria, e nela percebo certa singularidade.

— Qual?

— A cidade que descrevemos é dita sábia por ser boa em conselho, não é?

— É bem verdade.

— E o bom conselho é evidentemente uma espécie de conhecimento, pois não é por ignorância, mas por conhecimento, que os homens aconselham bem.

— Evidentemente.

— Ora, os conhecimentos existentes numa cidade são muitos e variados.

— Sem dúvida.

— Há o conhecimento do carpinteiro; mas é esse o tipo de conhecimento que dá a uma cidade o título de sábia e boa em conselho?

— Certamente não; esse lhe daria apenas a reputação de perita em carpintaria.

— Então não é por possuir o conhecimento que delibera da melhor forma sobre utensílios de madeira que uma cidade deve ser chamada sábia?

— Certamente não.

— Nem em razão de um conhecimento que aconselha sobre vasos de bronze — disse eu —, nem por possuir qualquer outro saber semelhante?

— Por nenhum deles — disse ele.

— Nem tampouco pelo conhecimento do cultivo da terra; esse daria à cidade o nome de agrícola.

— Sim.

— Pois bem — disse eu —, haverá na cidade que há pouco fundamos algum conhecimento, presente em alguns dos cidadãos, que delibere não sobre uma coisa particular da cidade, mas sobre o todo, e considere de que modo a cidade pode melhor conduzir-se consigo mesma e com as outras cidades?

— Há, certamente.

— E que conhecimento é esse, e em quem se encontra? — perguntei.

— É o conhecimento dos guardiões — respondeu —, e encontra-se naqueles que há pouco descrevíamos como guardiões perfeitos.

— E que nome recebe a cidade por possuir esse tipo de conhecimento?

— O nome de boa em conselho e verdadeiramente sábia.

— E haverá na nossa cidade mais desses verdadeiros guardiões ou mais ferreiros?

— Os ferreiros — respondeu — serão muito mais numerosos.

— E não serão os guardiões a menor de todas as classes que recebem nome pela posse de algum tipo de conhecimento?

— De longe a menor.

— Logo, é em razão da menor parte ou classe, e do conhecimento que reside nessa parte que preside e governa, que a cidade inteira, constituída assim segundo a natureza, será sábia; e essa classe, que detém o único conhecimento digno do nome de sabedoria, foi ordenada pela natureza para ser, de todas, a menos numerosa.

— É a pura verdade.

— Eis, portanto — disse eu —, descobertas de algum modo a natureza e a sede, na cidade, de uma das quatro virtudes.

— E, na minha humilde opinião — replicou ele —, descobertas de maneira bem satisfatória.

— Quanto à coragem — prossegui —, não há dificuldade em ver a sua natureza, nem em que parte reside essa qualidade que dá à cidade o nome de corajosa.

— Como assim?

— Ora — disse eu —, quem quer que chame uma cidade de corajosa ou de covarde estará pensando na parte que combate e vai à guerra em defesa da cidade.

— Ninguém — respondeu — pensaria em outra.

— Os demais cidadãos podem ser corajosos ou covardes, mas a sua coragem ou covardia não terá, a meu ver, o efeito de tornar a cidade uma coisa ou outra.

— Certamente não.

— A cidade será corajosa em virtude de uma porção de si mesma que conserva, em todas as circunstâncias, aquela opinião sobre a natureza das coisas que se devem e das que não se devem temer na qual o nosso legislador a educou; e é a isso que chamas coragem.

— Gostaria de ouvir de novo o que estás dizendo, pois creio não te haver entendido perfeitamente.

— Quero dizer que a coragem é uma espécie de salvaguarda.

— Salvaguarda de quê?

— Da opinião acerca das coisas temíveis — quais são e de que natureza — que a lei implanta por meio da educação; e com as palavras “em todas as circunstâncias” quero indicar que o homem a conserva, e não a perde, nem no prazer nem na dor, nem sob o império do desejo nem sob o do medo. Queres que te dê uma imagem?

— Pois não.

— Sabes — disse eu — que os tintureiros, quando querem tingir a lã para fazer a verdadeira púrpura do mar, começam por escolher, entre as cores, o branco; preparam-no e tratam-no com muito cuidado e esmero, para que o fundo branco receba em toda a perfeição o tom purpúreo. Só então procedem à tintura; e o que assim se tinge fica com a cor firme, e nenhuma lavagem, com ou sem soluções alcalinas, lhe pode roubar o brilho.

Mas, quando o fundo não foi devidamente preparado, já terás notado como fica pobre a aparência da púrpura ou de qualquer outra cor.

— Sim — disse ele —; sei que ganham um aspecto desbotado e ridículo.

— Compreenderás agora, então, qual era o nosso propósito ao selecionar os soldados e educá-los na música e na ginástica: engendrávamos influências que os preparassem para receber em perfeição a tintura das leis, de modo que a cor da sua opinião sobre os perigos, e de toda outra opinião, ficasse indelevelmente fixada pela criação e pelo treino, sem que a pudessem lavar essas lixívias tão potentes que são o prazer — agente muito mais poderoso para lavar a alma do que qualquer soda ou barrela —, e a dor, o medo e o desejo, os mais fortes de todos os solventes. Ora, a esse poder universal de conservar, em conformidade com a lei, a opinião verdadeira sobre os perigos reais e falsos, eu chamo e sustento que é coragem, a menos que discordes.

— Não discordo — respondeu —; pois suponho que pretendes excluir a coragem meramente instintiva, sem instrução, como a de uma fera ou a de um escravo — essa, na tua opinião, não é a coragem que a lei ordena, e deveria ter outro nome.

— Com toda a certeza.

— Posso então concluir que a coragem é tal como a descreves?

— Podes — disse eu —, e, se acrescentares “de um cidadão”, não estarás longe da verdade; mais adiante, se quiseres, levaremos o exame mais longe; por ora,

porém, não é a coragem que buscamos, mas a justiça, e, para o fim da nossa investigação, já dissemos o bastante.

— Tens razão — respondeu.

— Restam duas virtudes a descobrir na cidade: primeiro a temperança, e depois a justiça, que é o fim da nossa busca.

— É bem verdade.

— Ora, poderemos encontrar a justiça sem nos determos na temperança?

— Não sei como isso se faria — disse ele —, nem desejo que a justiça venha à luz e a temperança fique de lado; por isso te peço o favor de considerar primeiro a temperança.

— Certamente — respondi —; eu não teria razão em recusar o teu pedido.

— Então considera — disse ele.

— Sim, considerarei — repliquei —; e, pelo que posso ver de onde estou, a virtude da temperança tem mais o caráter de harmonia e de sinfonia do que as precedentes.

— Como assim? — perguntou.

— A temperança — respondi — é o ordenamento, ou o domínio, de certos prazeres e desejos; é o que se insinua, de modo curioso, na expressão “ser senhor de si mesmo”, e outros vestígios da mesma noção se encontram na linguagem.

— Sem dúvida — disse ele.

— Há algo de ridículo na expressão “senhor de si mesmo”; pois o senhor é também o servo, e o servo, o

senhor; e em todas essas maneiras de falar é a mesma pessoa que se designa.

— Certamente.

— O sentido, creio eu, é que na alma humana há um princípio melhor e um pior; e, quando o melhor tem o pior sob controle, diz-se que o homem é senhor de si mesmo — e isso é um elogio; mas quando, por má educação ou más companhias, o princípio melhor, que é também o menor, é subjugado pela massa maior do pior, então o homem é censurado, e chamam-no escravo de si mesmo e homem sem princípios.

— E é razoável que assim seja.

— Agora — disse eu — olha para a nossa cidade recém-criada, e nela encontrarás realizada uma dessas duas condições; pois reconhecerás que a cidade pode com justiça ser chamada senhora de si mesma, se é verdade que as palavras “temperança” e “domínio de si” exprimem o governo da parte melhor sobre a pior.

— Sim — disse ele —; vejo que dizes a verdade.

— Nota ainda que os prazeres, desejos e dores múltiplos e variados encontram-se sobretudo nas crianças, nas mulheres e nos servos, e, entre os que se dizem livres, na classe mais baixa e mais numerosa.

— Certamente — disse ele.

— Ao passo que os desejos simples e moderados, que seguem a razão e se deixam guiar pela inteligência e pela opinião verdadeira, só se encontram em poucos, e esses os de melhor natureza e melhor educação.

— É bem verdade.

— Essas duas espécies, como podes perceber, têm lugar na nossa cidade; e os desejos vis da multidão são ali dominados pelos desejos virtuosos e pela sabedoria de poucos.

— Percebo — disse ele.

— Então, se há alguma cidade que mereça ser chamada senhora dos seus prazeres e desejos, e senhora de si mesma, é a nossa que pode reivindicar tal título?

— Certamente — respondeu.

— E não poderá também ser chamada temperante, pelas mesmas razões?

— Sim.

— E, se há alguma cidade em que governantes e governados estejam de acordo sobre quem deve governar, será novamente a nossa?

— Sem dúvida.

— E, estando os cidadãos assim concordes entre si, em qual das classes se encontrará a temperança: nos governantes ou nos governados?

— Em ambas, suponho eu — respondeu.

— Vês como não andávamos longe da verdade quando conjecturamos que a temperança era uma espécie de harmonia?

— Por quê?

— Porque a temperança não é como a coragem e a sabedoria, que, residindo cada uma numa parte apenas, tornam a cidade, uma sábia, a outra valente; não é assim a temperança: ela estende-se ao todo, percorre todas as notas da escala e produz uma harmonia entre os mais fracos, os mais fortes e os intermediários — quer os

consideres superiores ou inferiores em sabedoria, em poder, em número, em riqueza, ou no que quiseses. De modo que, com toda a razão, podemos afirmar que a temperança é esse acordo entre o naturalmente superior e o naturalmente inferior sobre qual dos dois deve governar, tanto nas cidades quanto nos indivíduos.

— Concordo inteiramente contigo.

— Muito bem — disse eu —; podemos considerar descobertas na cidade três das quatro virtudes. A última das qualidades que tornam uma cidade virtuosa há de ser a justiça — se ao menos soubéssemos o que ela é.

— A conclusão é óbvia.

— Chegou então o momento, Gláucon, de, como caçadores, cercarmos a moita e ficarmos atentos, para que a justiça não fuja e, sumindo da vista, nos escape; pois não há dúvida de que ela anda por estas paragens. Vigia, pois, e esforça-te por avistá-la; e, se a vires primeiro, avisa-me.

— Quem me dera! Mas farás melhor em ver em mim um simples seguidor, com olhos apenas para enxergar o que lhe mostram — é mais ou menos para isso que sirvo.

— Faze então uma prece comigo, e segue-me.

— Seguirei, mas tu deves mostrar-me o caminho.

— Aqui não há trilha — disse eu —, e o bosque é escuro e intrincado; ainda assim, é preciso avançar.

— Avancemos.

Nisto avistei algo: — Olá! — exclamei. — Começo a perceber uma pista, e creio que a presa não nos escapará.

— Boa notícia — disse ele.

— Em verdade — disse eu —, que tolos somos nós!

— Por quê?

— Ora, meu caro, desde o início da nossa investigação, há que tempos, a justiça estava rolando aos nossos pés, e nós não a víamos; nada mais ridículo. Como quem anda à procura do que tem nas mãos — assim éramos nós: em vez de olhar para o que buscávamos, olhávamos para longe, para a distância; e foi por isso, supponho, que ela nos passou despercebida.

— Que queres dizer?

— Quero dizer que, na realidade, há muito tempo falamos da justiça sem a reconhecer.

— Já me impaciente com a extensão do teu preâmbulo.

— Pois bem, dize-me se tenho ou não razão. Lembras-te do princípio original que sempre estabelecemos ao fundar a cidade: que cada homem devia exercer uma única ocupação, aquela a que a sua natureza melhor se adaptasse. Ora, a justiça é esse princípio, ou uma parte dele.

— Sim, dissemos muitas vezes que cada homem devia fazer uma coisa só.

— E afirmamos ainda que a justiça era fazer cada um o que é seu, sem se intrometer no alheio; dissemo-lo repetidas vezes, e muitos outros no-lo disseram também.

— Sim, dissemos.

— Então, fazer cada um o que é seu, de uma certa maneira, pode presumir-se que seja a justiça. Sabes de onde tiro essa inferência?

— Não sei, mas gostaria que me dissesse.

— Porque penso que é essa a única virtude que resta na cidade quando dela se abstraem as outras — a temperança, a coragem e a sabedoria; e que ela é a causa última e a condição da existência de todas, e, permanecendo nelas, é também a sua salvaguarda; e havíamos dito que, descobertas as três, a justiça seria a quarta, a que restasse.

— Segue-se necessariamente.

— Se nos pedissem para julgar qual dessas quatro qualidades, pela sua presença, mais contribui para a excelência da cidade — se o acordo entre governantes e governados, se a conservação, nos soldados, da opinião que a lei ordena sobre a verdadeira natureza dos perigos, se a sabedoria e a vigilância dos governantes, ou se esta outra de que estou falando, presente na criança e na mulher, no escravo e no homem livre, no artífice, no governante e no governado — a saber, que cada um faça o que é seu, sem se intrometer no alheio —, a questão não seria de fácil resposta.

— Certamente — respondeu —; seria difícil dizer qual.

— Então essa capacidade de cada indivíduo na cidade fazer o seu próprio trabalho rivaliza, ao que parece, com as outras virtudes políticas — a sabedoria, a temperança, a coragem.

— Sim — disse ele.

— E a virtude que entra nessa disputa é a justiça?

— Exatamente.

— Examinemos a questão por outro ângulo: não são os governantes da cidade aqueles a quem confiarias o encargo de julgar os processos?

— Certamente.

— E os processos se decidem por algum outro princípio senão o de que ninguém tome o que é de outrem, nem seja privado do que é seu?

— Não; é esse o princípio.

— E é um princípio justo?

— Sim.

— Logo, também deste ponto de vista se admitirá que a justiça consiste em ter e fazer cada um o que é seu e lhe pertence.

— É bem verdade.

— Agora reflete e diz se concordas comigo. Suponhamos que um carpinteiro se ponha a fazer o ofício de um sapateiro, ou um sapateiro o de um carpinteiro; que troquem entre si as ferramentas ou as funções, ou que o mesmo homem exerça os dois ofícios, e assim por diante: achas que isso causaria grande dano à cidade?

— Não muito.

— Mas quando o sapateiro, ou qualquer outro a quem a natureza destinou ao comércio, envaidecido pela riqueza, pela força, pelo número dos seus partidários ou por outra vantagem semelhante, tenta forçar a entrada na classe dos guerreiros; ou quando um guerreiro tenta entrar na dos legisladores e guardiões, sem estar à altura, tomando as ferramentas ou as funções do outro; ou quando um só homem é ao mesmo tempo

comerciante, legislador e guerreiro — então, creio, concordarás comigo em que essa troca e essa intromissão de uns nos ofícios dos outros são a ruína da cidade.

— É a pura verdade.

— Vendo, pois, que há três classes distintas, qualquer intromissão de uma na outra, ou a passagem de uma para a outra, é o maior dano que se pode causar à cidade, e pode com toda a justiça ser chamada crime?

— Precisamente.

— E o maior crime contra a própria cidade, não lhe chamarias injustiça?

— Certamente.

— Eis, portanto, o que é a injustiça; e, inversamente, quando o comerciante, o auxiliar e o guardião fazem cada qual o seu próprio trabalho, isso é a justiça, e é isso que tornará justa a cidade.²

— Concordo contigo.

— Não sejamos ainda — disse eu — demasiado categóricos; mas, se essa concepção da justiça, posta à prova, se verificar tanto no indivíduo quanto na cidade, não haverá mais lugar para dúvida; se não se verificar, teremos de recomeçar a investigação. Primeiro, porém, concluamos a antiga pesquisa, que empreendemos, como te lembrás, na suposição de que, se pudéssemos antes examinar a justiça em escala maior, seria menos difícil discerni-la no indivíduo. Esse exemplo maior pareceu-nos ser a cidade, e por isso construímos a melhor que pudemos, bem sabendo que na cidade boa a justiça haveria de encontrar-se. Apliquemos agora ao

indivíduo a descoberta que ali fizemos: se concordarem entre si, daremo-nos por satisfeitos; se houver diferença no caso do indivíduo, voltaremos à cidade para submeter a teoria a nova prova. Talvez, do atrito de uma com a outra, como de dois gravetos esfregados, salte a chama em que a justiça brilhará; e, uma vez revelada essa visão, nós a fixaremos em nossas almas.

— É esse o caminho regular; façamos como dizes.

Prossegui então: — Quando duas coisas, uma maior e outra menor, recebem o mesmo nome, são semelhantes ou dessemelhantes naquilo pelo qual assim se chamam?

— Semelhantes — respondeu.

— Então o homem justo, se considerarmos apenas a ideia da justiça, será semelhante à cidade justa?

— Será.

— Ora, a cidade nos pareceu justa quando as três classes que a compõem faziam, cada uma, o seu próprio trabalho; e pareceu-nos temperante, valente e sábia em razão de certas outras afecções e qualidades dessas mesmas classes.

— É verdade — disse ele.

— Assim também no indivíduo: podemos supor que ele tenha na alma os mesmos três princípios que se encontram na cidade, e que mereça ser descrito nos mesmos termos, por ser afetado da mesma maneira.

— Certamente — disse ele.

— Mais uma vez, meu amigo, caímos numa questão bem fácil: a de saber se a alma tem ou não esses três princípios!

— Fácil? Não me parece, Sócrates; talvez seja verdadeiro o provérbio de que o belo é difícil.

— É bem verdade — disse eu —; e confesso que o método que estamos empregando não me parece de modo algum adequado à solução rigorosa dessa questão; o caminho verdadeiro é outro, e mais longo. Ainda assim, podemos chegar a uma solução que não fique abaixo do nível das investigações anteriores.

— E não nos podemos contentar com isso? — disse ele. — Nas presentes circunstâncias, por mim está muito bem.

— Também eu — respondi — ficarei plenamente satisfeito.

— Então não esmoreças — disse ele — e prossegue na especulação.

— Ora, não devemos reconhecer — disse eu — que em cada um de nós existem os mesmos princípios e disposições que existem na cidade, e que é dos indivíduos que eles passam para ela? De onde mais viriam? Seria ridículo imaginar que a fogosidade do ânimo, quando aparece nas cidades, não derive dos indivíduos a quem se atribui essa qualidade — como os trácios, os citas e, em geral, os povos do norte; e o mesmo se pode dizer do amor ao conhecimento, que é o traço próprio da nossa região, ou do amor ao dinheiro, que com igual verdade se pode atribuir aos fenícios e aos egípcios.

— Exatamente — disse ele.

— Não há dificuldade em entender isso.

— Nenhuma.

— Mas a questão já não é tão fácil quando perguntamos se esses princípios são três ou um só; isto é, se aprendemos com uma parte da nossa natureza, nos iramos com outra e, com uma terceira, desejamos a satisfação dos apetites naturais, ou se é a alma inteira que entra em ação em cada uma dessas operações. Eis o que é difícil determinar.

— Sim — disse ele —; aí está a dificuldade.

— Tentemos então determinar se esses princípios são idênticos ou diferentes entre si.

— E como faremos? — perguntou.

— Respondi assim: — É claro que a mesma coisa não pode agir nem ser afetada, na mesma parte de si e em relação à mesma coisa, ao mesmo tempo, de maneiras contrárias; portanto, sempre que essa contradição ocorrer em coisas aparentemente idênticas, saberemos que na realidade não são idênticas, mas diferentes.

— Muito bem.

— Por exemplo — disse eu —, pode a mesma coisa estar em repouso e em movimento ao mesmo tempo, na mesma parte de si?

— Impossível.

— Ainda assim — disse eu —, precisemos melhor os termos, para não virmos a discutir mais adiante. Imagina um homem que está de pé, parado, mas move as mãos e a cabeça, e suponhamos que alguém diga que um só e mesmo homem está em movimento e em repouso ao mesmo tempo. A esse modo de falar objetaríamos, dizendo antes que uma parte dele está em movimento, enquanto outra está em repouso.

— É bem verdade.

— E se o objetor refinar ainda mais o argumento, com a sutileza de que não só partes de piões, mas piões inteiros, quando giram com a ponta fixa no mesmo lugar, estão ao mesmo tempo em repouso e em movimento (e ele poderá dizer o mesmo de qualquer coisa que gire sem sair do lugar), não lhe admitiríamos a objeção, porque nesses casos as coisas não estão em repouso e em movimento nas mesmas partes de si mesmas; diríamos antes que elas têm um eixo e uma circunferência, e que o eixo fica imóvel, pois não se desvia da vertical, enquanto a circunferência gira. Mas se, enquanto gira, o eixo se inclina para a direita ou para a esquerda, para a frente ou para trás, então de modo algum se pode dizer que estejam em repouso.

— É essa a maneira correta de descrevê-los — respondeu.

— Portanto, nenhuma objeção desse gênero nos perturbará, nem nos levará a crer que a mesma coisa, ao mesmo tempo, na mesma parte de si ou em relação à mesma coisa, possa agir ou ser afetada de maneiras contrárias.

— A mim, pelo menos, não convencerá.

— Contudo — disse eu —, para não sermos obrigados a examinar uma a uma todas essas objeções e a demonstrar longamente que são falsas, suponhamos que o são, e avancemos, com o entendimento de que, se algum dia essa suposição se revelar falsa, todas as consequências dela tiradas ficarão sem efeito.

— Sim — disse ele —; é o melhor a fazer.

— Pois bem — continuei —, não admitirias que o assentimento e a recusa, o desejar e o rejeitar, a atração e a repulsão são todos opostos entre si, quer os consideremos ações, quer paixões? Pois isso não altera em nada a sua oposição.

— Sim — respondeu —, são opostos.

— E a fome e a sede — prossegui —, e os desejos em geral, e ainda o querer e o consentir: não os incluirias todos nas classes que acabamos de mencionar? Não dirias, por exemplo, que a alma de quem deseja aspira àquilo que deseja, ou que atrai para si aquilo que quer possuir; ou ainda que, quando alguém quer que algo lhe seja dado, a sua alma, ansiosa pela realização do desejo, faz sinal de assentimento, como se respondesse a uma pergunta?

— É bem verdade.

— E que dirias do não querer, da aversão e da ausência de desejo? Não os incluirias na classe oposta, a da repulsão e da rejeição?

— Certamente.

— Admitido isso quanto ao desejo em geral, tomemos uma classe particular de desejos, e dela escolhamos os que se chamam fome e sede, que são os mais evidentes.

— Tomemos essa classe — disse ele.

— O objeto de um é o alimento, e o do outro, a bebida?

— Sim.

— E eis o ponto: a sede não é o desejo que a alma tem de bebida, e de bebida apenas — não de bebida qualificada por algo mais, como quente ou fria, muita ou

pouca, numa palavra, de uma bebida de tipo particular? Se a sede vem acompanhada de calor, o desejo é de bebida fria; se de frio, de bebida quente; se a sede é excessiva, a bebida desejada será muita; se pequena, pouca; mas a sede pura e simples deseja a bebida pura e simples, que é a satisfação natural da sede, como o alimento o é da fome.

— Sim — disse ele —; o desejo simples é, como dizes, em cada caso, do objeto simples, e o desejo qualificado, do objeto qualificado.

— Mas aqui pode surgir uma confusão; e eu gostaria de precaver-me contra algum opositor que se levantasse dizendo que ninguém deseja simplesmente bebida, mas boa bebida, nem simplesmente alimento, mas bom alimento; pois o bem é o objeto universal do desejo, e a sede, sendo um desejo, será necessariamente sede de boa bebida — e o mesmo valeria para todo outro desejo.

— Sim — respondeu —, o opositor pareceria ter alguma razão.

— Ainda assim eu sustentaria que, dos relativos, alguns têm uma qualidade agregada a cada um dos termos da relação, enquanto outros são simples, e simples os seus correlatos.

— Não sei o que queres dizer.

— Ora, sabes, é claro, que o maior é relativo ao menor?

— Certamente.

— E o muito maior, ao muito menor?

— Sim.

— E o que foi maior, ao que foi menor, e o que será maior, ao que será menor?

— Certamente — disse ele.

— E o mesmo vale para o mais e o menos, e para os outros termos correlativos, como o dobro e a metade, ou ainda o mais pesado e o mais leve, o mais rápido e o mais lento, e também o quente e o frio, e todos os demais relativos: não é verdade de todos eles?

— Sim.

— E não vale o mesmo princípio para as ciências? O objeto da ciência é o conhecimento (supondo que seja essa a verdadeira definição), mas o objeto de uma ciência particular é um conhecimento de tipo particular; quero dizer, por exemplo, que a ciência de construir casas é um conhecimento definido e distinto dos outros, e por isso se chama arquitetura.

— Certamente.

— E não é porque tem uma qualidade particular, que nenhuma outra tem?

— Sim.

— E tem essa qualidade particular porque tem um objeto de natureza particular; e o mesmo vale para as demais artes e ciências?

— Sim.

— Pois bem, se me fiz entender, compreenderás agora o que eu queria dizer originalmente a respeito dos relativos. Queria dizer que, se um dos termos da relação é tomado sozinho, o outro também o é; se um dos termos é qualificado, o outro também. Não pretendo dizer que os relativos tenham de partilhar as mesmas

qualidades — que a ciência da saúde seja sadia, ou a da doença necessariamente doente, nem que as ciências do bem e do mal sejam por isso boas ou más; mas apenas que, quando o termo ciência já não é usado em sentido absoluto, e sim referido a um objeto qualificado — neste caso, a natureza da saúde e da doença —, ele fica definido, e por isso já não se chama simplesmente ciência, mas ciência da medicina.

— Compreendo perfeitamente, e penso como tu.

— E não dirias que a sede é um desses termos essencialmente relativos, tendo claramente relação com...

— Sim — atalhou ele —, a sede é relativa à bebida.

— E uma sede de certo tipo é relativa a uma bebida de certo tipo; mas a sede tomada em si mesma não é de muita nem de pouca bebida, nem de boa nem de má, numa palavra, de bebida de tipo algum, mas apenas de bebida?

— Certamente.

— Logo, a alma do sedento, enquanto sedento, não deseja senão beber; é por isso que anseia, e é isso que se esforça por obter.

— É claro.

— E, se supões algo que puxe a alma sedenta para longe da bebida, esse algo há de ser diferente do princípio sedento que a arrasta para a bebida como a um animal; pois, como dizíamos, a mesma coisa não pode, ao mesmo tempo, com a mesma parte de si, agir de maneiras contrárias em relação ao mesmo objeto.

— Impossível.

— Do mesmo modo que não se pode dizer que as mãos do arqueiro empurram e puxam o arco ao mesmo tempo; o que se diz é que uma mão empurra e a outra puxa.

— Exatamente — respondeu.

— E pode acontecer que um homem tenha sede e, no entanto, não queira beber?

— Sim — disse ele —; acontece a toda hora.

— E, em tal caso, que se há de dizer? Não dirias que há na alma algo que manda o homem beber, e algo diverso que o proíbe, e que este é diferente do que manda, e mais forte?

— Diria que sim.

— E o princípio que proíbe não provém da razão, enquanto o que impele e arrasta procede das paixões e das doenças?

— É evidente.

— Podemos então concluir, com razão, que se trata de dois princípios distintos um do outro: àquele com que a alma raciocina chamaremos o princípio racional; ao outro, com que ela ama, tem fome e sede e se agita ao sopro de todos os demais desejos, chamaremos o princípio irracional ou apetitivo, companheiro de toda sorte de prazeres e satisfações.

— Sim — disse ele —; é razoável considerá-los distintos.

— Fiquem, pois, assentados esses dois princípios existentes na alma. E o ânimo, o elemento irascível? Será um terceiro, ou da mesma natureza de um dos dois anteriores?

— Talvez da mesma natureza do desejo — disse ele.

— Pois bem — disse eu —, há uma história que me lembro de ter ouvido, e na qual deposito fé. Conta-se que Leôncio, filho de Aglaion, subindo um dia do Pireu, por fora da muralha norte, notou uns cadáveres estendidos no chão, junto ao lugar das execuções. Sentiu o desejo de vê-los e, ao mesmo tempo, repugnância e horror; por algum tempo lutou consigo e cobriu os olhos, mas por fim o desejo foi mais forte: escancarando os olhos, correu para os cadáveres e disse: Vede, malditos, saciai-vos do belo espetáculo!

— Eu também ouvi essa história — disse ele.

— A moral do conto é que a cólera por vezes guerreia contra o desejo, como uma coisa distinta de outra.

— Sim, é esse o sentido — disse ele.

— E não observamos em muitos outros casos que, quando os desejos de um homem prevalecem violentamente sobre a sua razão, ele se insulta a si mesmo e se ira contra essa violência que traz dentro de si, e que, nessa luta, semelhante à luta de duas facções numa cidade, o seu ânimo se põe ao lado da razão? Mas que o elemento irascível ou feroso faça causa comum com os desejos, quando a razão decide que não deve ser contrariada, é coisa que, creio eu, jamais observaste em ti mesmo, nem, imagino, em ninguém.

— Certamente não.

— E quando um homem julga ter cometido uma injustiça contra outro, quanto mais nobre é, menos capaz se sente de indignar-se contra os sofrimentos — a fome, o frio, ou qualquer outra pena — que o ofendido

lhe inflija; considera-os justos, e, como digo, a sua cólera se recusa a levantar-se contra eles.

— É verdade — disse ele.

— Mas quando julga ser ele o ofendido, então ferve e se encoleriza, e se põe ao lado do que crê ser a justiça; e, por sofrer fome, frio ou outras penas, mais determinado fica a perseverar até vencer; e o seu nobre ânimo não se aquieta enquanto não mata ou morre, ou enquanto não ouve a voz do pastor — isto é, da razão — mandando o seu cão parar de ladrar.

— A imagem é perfeita — respondeu —; e de fato, na nossa cidade, como dizíamos, os auxiliares devem ser como cães, obedientes à voz dos governantes, que são os seus pastores.

— Percebo — disse eu — que me compreendes muito bem; mas há ainda outro ponto que quero que consideres.

— Qual?

— É que o ânimo, o elemento feroso, nos pareceu à primeira vista uma espécie de desejo, mas agora diríamos justamente o contrário; pois, no conflito da alma, ele empunha as armas ao lado do princípio racional.

— Sem dúvida alguma.

— Mas surge então outra questão: será ele diferente também da razão, ou apenas uma espécie dela? Neste último caso, em vez de três princípios na alma, haveria apenas dois: o racional e o concupiscente. Ou antes, assim como a cidade se compunha de três classes — comerciantes, auxiliares e conselheiros —, não haverá

também na alma esse terceiro elemento, o ânimo, que, quando não corrompido pela má educação, é o auxiliar natural da razão?

— Sim — disse ele —; há de ser um terceiro.

— Sim — repliquei —, contanto que se mostre diferente da razão, como já se mostrou diferente do desejo.

— E isso não é difícil de provar: basta observar as crianças pequenas, que estão cheias de ânimo quase desde que nascem, ao passo que algumas parecem jamais alcançar o uso da razão, e a maioria só o alcança bem tarde.

— Muito bem dito — exclamei —; e também nos animais se pode ver essa mesma fogsidade do ânimo, o que confirma o que dizes. E podemos ainda invocar o testemunho de Homero, já citado por nós:

“Bateu no peito e repreendeu assim o coração”,

pois nesse verso Homero claramente supôs que o poder que raciocina sobre o melhor e o pior é distinto da cólera irracional que ele repreende.

— É bem verdade — disse ele.

— E assim, depois de muito navegar em mar revolto, chegamos a terra, e estamos razoavelmente de acordo em que os mesmos princípios que existem na cidade existem também no indivíduo, e que são três em número.³

— Exatamente.

— Não se segue, então, necessariamente, que o indivíduo é sábio da mesma maneira e pela mesma qualidade que tornam sábia a cidade?

— Certamente.

— E que a qualidade que constitui a coragem na cidade constitui a coragem no indivíduo, e que ambos guardam a mesma relação com todas as outras virtudes?

— Sem dúvida.

— E reconheceremos que o indivíduo é justo da mesma maneira pela qual a cidade é justa?

— Segue-se, é claro.

— E não podemos ter esquecido que a justiça da cidade consistia em fazer cada uma das três classes o trabalho que lhe é próprio.

— Não é provável que o tenhamos esquecido — disse ele.

— Devemos então lembrar que o indivíduo em quem cada uma das partes da sua natureza faz o que lhe é próprio será justo, e fará também o que lhe é próprio.

— Sim — disse ele —; disso também devemos lembrar-nos.

— E não cabe ao princípio racional, que é sábio e vela pela alma inteira, governar, e ao princípio irascível ser-lhe súdito e aliado?

— Certamente.

— E, como dizíamos, não será a ação conjunta da música e da ginástica que os porá de acordo, retesando e sustentando a razão com nobres palavras e ensinamentos, e moderando, abrandando e civilizando a selvageria do ânimo pela harmonia e pelo ritmo?

— É bem verdade — disse ele.

— E esses dois, assim criados e educados, e tendo aprendido a conhecer verdadeiramente as próprias

funções, governarão o elemento concupiscente, que em cada um de nós é a maior parte da alma e, por natureza, a mais insaciável de ganhos; e o vigiarão, para que, engrandecido e fortalecido pela plenitude dos chamados prazeres do corpo, o apetite não saia da sua esfera própria e tente escravizar e governar aqueles sobre os quais não tem direito natural de mando, subvertendo assim a vida inteira do homem.

— É bem verdade — disse ele.

— E não serão esses dois, juntos, os melhores defensores da alma inteira e do corpo inteiro contra os ataques de fora — um deliberando, o outro combatendo sob as ordens do seu chefe e executando com coragem os seus comandos e conselhos?

— Sim.

— E não é corajoso aquele cujo ânimo conserva, no prazer e na dor, os comandos da razão sobre o que se deve e o que não se deve temer?

— Exato — respondeu.

— E chamamos sábio aquele em quem governa essa pequena parte que proclama tais comandos, e que possui, supõe-se, o conhecimento do que convém a cada uma das três partes e ao conjunto delas?

— Sem dúvida.

— E não dirias que é temperante aquele em quem esses mesmos elementos vivem em amigável harmonia — em quem o princípio governante, a razão, e os dois princípios súditos, o ânimo e o desejo, estão igualmente de acordo em que a razão deve governar, e não se rebelam?

— Certamente — disse ele —; é essa a verdadeira definição da temperança, tanto na cidade quanto no indivíduo.

— E, quanto ao modo e à qualidade pela qual um homem será justo, já os explicamos repetidas vezes.

— É bem certo.

— E a justiça no indivíduo é mais apagada, tem forma diferente, ou é a mesma que encontramos na cidade?

— Na minha opinião, não há diferença alguma — disse ele.

— Aliás, se ainda restar alguma dúvida em nosso espírito, uns poucos exemplos comuns bastarão para nos convencer da verdade do que digo.

— Que exemplos?

— Se a questão nos fosse posta, não teríamos de admitir que a cidade justa, ou o homem formado nos princípios de uma tal cidade, seria menos capaz do que o injusto de apropriar-se de um depósito de ouro ou de prata? Quem o negaria?

— Ninguém — respondeu.

— E seria o homem ou o cidadão justo alguma vez culpado de sacrilégio ou de furto, ou de traição, seja aos amigos, seja à pátria?

— Jamais.

— Nem quebraria a palavra dada, havendo juramentos ou acordos.

— Impossível.

— E ninguém menos do que ele cometeria adultério, desonraria pai e mãe ou faltaria aos deveres para com os deuses.

— Ninguém.

— E a razão de tudo isso é que cada parte dele faz o que lhe é próprio, quer no governar, quer no ser governado?

— Exatamente.

— Estás então convencido de que a qualidade que produz tais homens e tais cidades é a justiça, ou esperas ainda descobrir outra?

— Eu, não, certamente.

— Então o nosso sonho se realizou; e a suspeita que nutríamos no começo da obra de construção — a de que algum poder divino nos havia conduzido a uma forma primária da justiça — está agora confirmada.

— Sim, certamente.

— E aquela divisão do trabalho, que exigia que o carpinteiro, o sapateiro e os demais cidadãos fizessem cada um o que lhe é próprio, e não o alheio, era uma sombra da justiça, e por isso mesmo foi útil?

— Evidentemente.

— Mas, na realidade, a justiça era tal como a descrevíamos, com a diferença de que não diz respeito ao homem exterior, mas ao interior, que é o verdadeiro eu e o verdadeiro interesse do homem. Pois o justo não permite que os diversos elementos que traz dentro de si interfiram uns com os outros, nem que algum deles faça o trabalho dos demais; põe em ordem a própria casa interior, e é senhor de si, e lei de si mesmo, e amigo de si mesmo; e, quando harmonizou os três princípios que traz dentro de si — comparáveis às notas mais alta, mais baixa e média da escala, com os intervalos que as

separam —, quando os ligou todos e, de muitos que era, se tornou um só, inteiramente temperante e perfeitamente ajustado, então, e só então, passa a agir, se tem de agir — seja num negócio de bens, seja no cuidado do corpo, seja em assunto político ou particular; e em todas essas ações julga e chama justa e boa a conduta que preserva e favorece esse estado harmonioso, e sabedoria, o conhecimento que a preside; e injusta, a conduta que a cada momento o destrói, e ignorância, a opinião que a preside.

— Disseste a exata verdade, Sócrates.

— Muito bem; e se afirmássemos ter descoberto o homem justo e a cidade justa, e o que é a justiça em cada um deles, não estaríamos, penso eu, dizendo mentira alguma.

— Certamente que não.

— Devemos então afirmá-lo?

— Afirmemo-lo.

— E agora — disse eu — resta considerar a injustiça.

— Evidentemente.

— Não há de ser a injustiça uma discórdia entre os três princípios — uma intromissão, uma interferência, um levantar-se de uma parte da alma contra o todo, uma usurpação de autoridade ilegítima, feita por um súdito rebelde contra o seu verdadeiro príncipe, de quem é vassalo por natureza? Que é toda essa confusão e esse desvario senão injustiça e intemperança, covardia e ignorância, numa palavra, toda forma de vício?

— Exatamente.

— E, conhecida a natureza da justiça e da injustiça, ficará também perfeitamente claro o que significa agir injustamente e ser injusto, e, inversamente, agir com justiça?

— Que queres dizer? — perguntou.

— Ora — disse eu —, essas coisas são como a doença e a saúde: são na alma o que a doença e a saúde são no corpo.

— Como assim? — disse ele.

— O que é sadio produz saúde, e o que é malsão produz doença.

— Sim.

— E as ações justas produzem justiça, e as injustas, injustiça?

— É certo.

— Ora, produzir saúde é instituir entre as partes do corpo uma ordem natural, de governo e obediência de umas em relação às outras; e produzir doença é fazer que elas se governem, ou sejam governadas, contra a natureza?

— É verdade.

— E produzir justiça não será, do mesmo modo, instituir entre as partes da alma uma ordem natural de governo e obediência de umas em relação às outras, enquanto produzir injustiça é fazer que se governem, ou sejam governadas, contra a natureza?

— Exatamente — disse ele.

— A virtude, portanto, é a saúde, a beleza e o bem-estar da alma, e o vício, a sua doença, fraqueza e deformidade.

— É verdade.

— E não é certo que as boas práticas levam à virtude, e as más, ao vício?

— Sem dúvida.

— Falta ainda responder à nossa velha questão sobre a vantagem comparativa da justiça e da injustiça: que é mais proveitoso — ser justo, agir com justiça e praticar a virtude, quer isso seja visto, quer não, por deuses e homens, ou ser injusto e agir injustamente, contanto que se escape ao castigo e à correção?

— A meu juízo, Sócrates, a questão tornou-se agora ridícula. Sabemos que, arruinada a constituição do corpo, a vida deixa de ser suportável, ainda que regada de todas as comidas e bebidas, e cumulada de toda riqueza e todo poder; e haveremos de crer que, minada e corrompida a própria essência do princípio vital, a vida ainda vale a pena para um homem, contanto que possa fazer tudo o que quiser — exceto libertar-se da injustiça e do vício e adquirir a justiça e a virtude, sendo uma e outra tais como as descrevemos? ⁴

— Sim — disse eu —, a questão é, como dizes, ridícula. Ainda assim, já que chegamos ao ponto de onde podemos ver, com os nossos próprios olhos e com a maior clareza, como estas coisas são, não esmoreçamos no caminho.

— De modo algum — respondeu.

— Vem, pois, até aqui — disse eu —, e contempla as várias formas do vício, aquelas, quero dizer, que valem a pena ser olhadas.

— Estou te seguindo — respondeu —; prossegue.

— Deste ponto alto a que o argumento nos trouxe — disse eu —, como de uma torre de observação, pode-se ver que a virtude é uma só, mas que as formas do vício são inumeráveis, havendo entre elas quatro especialmente dignas de nota.

— Que queres dizer? — perguntou.

— Quero dizer — respondi — que parecem existir tantas formas de alma quantas são as formas distintas de cidade.

— Quantas?

— Cinco de cidade — disse eu — e cinco de alma.

— Quais são elas?

— A primeira — respondi — é esta que temos descrito, e que pode receber dois nomes: monarquia, se o governo é exercido por um só homem eminente, e aristocracia, se por muitos.

— É verdade — respondeu.

— Mas considero os dois nomes como designando uma só forma; pois, esteja o governo nas mãos de um ou de muitos, se os governantes tiverem sido formados da maneira que expusemos, as leis fundamentais da cidade serão preservadas.

— É verdade — respondeu.

. . .

NOTAS DO TRADUTOR

1. A felicidade do todo — verdade e armadilha. À objeção de Adimanto — fizeste guardiões que não possuem nada; não serão infelizes? — Sócrates responde com a imagem da

estátua: não se pinta o olho de púrpura, por mais nobre que seja o olho; o que importa é a beleza do conjunto. Há aqui uma verdade de lei natural: o bem comum não é a soma dos proveitos particulares, e cada parte da cidade deve o seu serviço ao todo. Mas há também a armadilha em que todo coletivismo tropeçará depois: a estátua não sente, e os homens sentem. A cidade não é uma obra a contemplar, é uma comunidade de pessoas, cada uma das quais é um todo, com destino próprio, e não apenas parte. A fórmula exata a razão a encontrará depois de Platão: o homem ordena-se ao bem comum *naquilo que é da cidade*, mas não pertence à cidade naquilo que tem de mais próprio. Quem esquece a primeira metade dissolve a sociedade em átomos; quem esquece a segunda funde os átomos em massa — e chama a fusão de harmonia.

2. As quatro virtudes. Sabedoria dos que deliberam, coragem dos que defendem, temperança como acordo de todos sobre quem deve governar, justiça como o princípio que sustenta as demais: cada um fazer o que é seu. O catálogo atravessou os séculos e tornou-se o esqueleto de toda a ética clássica: prudência, fortaleza, temperança e justiça — as quatro virtudes que se chamarão cardeais, porque nelas gira a porta da vida boa. Note o leitor a modernidade da temperança platônica: não é a mortificação dos desejos, é a *concordia interior* — o acordo entre o superior e o inferior sobre quem manda; o temperante não é o que deseja pouco, é o que deseja em ordem.

3. A alma tripartida. A prova de que há três princípios na alma — pelo caso da sede que a razão contraria, e da ira de Leôncio, que se indigna contra o próprio desejo — é uma das análises psicológicas mais finas da Antiguidade. O homem não é uma vontade simples: é uma cidade pequena, com sua plebe de apetites, sua guarnição de ânimo e seu conselho de razão; e a experiência do conflito interior — querer e não querer a

mesma coisa — é o fato bruto que toda antropologia séria deve explicar. A lição moral segue-se sozinha: se há em nós governo e governados, a pergunta não é se haverá ordem, mas *qual* — a da razão que preside ou a do apetite que usurpa. Quem não se governa não fica sem governo: muda de senhor.

4. A justiça como saúde da alma. Eis o cume do livro e um dos cumes do pensamento humano: a justiça não é conduta externa, é a ordem interna de quem “pôs em concerto a própria casa” — razão no comando, ânimo como aliado, apetite no seu posto; e a virtude é saúde, beleza e boa disposição da alma, como o vício é doença e fraqueza. Com isso está respondida, no essencial, a pergunta de Gláucon: perguntar se vale a pena ser justo tornou-se tão absurdo como perguntar se vale a pena ter saúde. A lei natural recebe aqui a sua formulação mais bela: ela não é um regulamento imposto de fora à vida, é a constituição interna do ser humano — e transgredi-la não é rebeldia heroica, é automutilação. Quando, muitos séculos depois, se definir a lei natural como a participação da criatura racional na ordem da razão, estar-se-á traduzindo em fórmula esta página; e quando o Livro IX mostrar o tirano devorado pela própria desordem, ver-se-á o mesmo teorema demonstrado pelo absurdo.

Tal é, pois, a cidade boa e verdadeira, e tal o homem bom e verdadeiro, feito do mesmo molde; e, se isso está certo, todas as outras formas estão erradas; e o mal é um só, que afeta não apenas a ordenação da cidade, mas também o governo da alma individual, e se manifesta em quatro formas.

— Quais são elas? — perguntou.

Eu ia expor a ordem em que as quatro formas más me pareciam suceder-se umas às outras, quando Polemarco, que estava sentado um pouco adiante, logo depois de Adimanto, pôs-se a cochichar com ele: estendendo a mão, segurou-lhe o manto pelo ombro, puxou-o para si e, inclinando-se para ficar bem perto, disse-lhe algo ao ouvido, de que só apanhei estas palavras: “Vamos deixá-lo escapar, ou que faremos?”

— De modo algum — disse Adimanto, erguendo a voz.

— Quem é — perguntei — que vos recusais a deixar escapar?

— Tu — respondeu.

— E por que, especialmente, não hei de escapar? — repeti.

— Porque nos parece — disse ele — que estás com preguiça e pretendes furtar-nos todo um capítulo, e dos mais importantes, da história; e imaginas que não perceberemos essa tua maneira ligeira de passar adiante, como se fosse evidente para todo o mundo que, no tocante às mulheres e às crianças, “entre amigos tudo é comum”.

— E não tinha eu razão, Adimanto?

— Sim — disse ele —, mas o que é certo neste caso particular, como em tudo o mais, precisa ser explicado; pois a comunidade pode ser de muitas espécies. Dize, portanto, por favor, que espécie de comunidade tens em mente. Há muito esperamos que nos fales da vida familiar dos teus cidadãos — como trarão filhos ao mundo, como os criarão depois de nascidos e, em geral, qual é a natureza dessa comunidade de mulheres e crianças —, pois somos de opinião que o bom ou mau governo de tais matérias terá influência grande e decisiva sobre a cidade, para o bem ou para o mal. E agora, visto que a questão ainda está por resolver e tu já tomas nas mãos outra cidade, resolvemos, como ouviste, não te deixar partir antes que dêes conta de tudo isso.

— A essa resolução — disse Gláucon — considera-me como quem diz: de acordo.

— E sem mais delongas — disse Trasímaco — podes considerar que todos nós estamos igualmente de acordo.

— Vós não sabeis o que fazeis ao assediar-me assim — disse eu. — Que discussão levantaiis acerca da cidade! Justamente quando eu pensava ter terminado, e me alegrava de haver posto essa questão a dormir, e refletia sobre a sorte de terdes aceitado o que eu então dissera, eis que me pedis para recomeçar desde os próprios fundamentos, ignorando que vespeiro de palavras estais a remexer. Eu previa esse tumulto que se armava, e por isso o evitei.

— E para que imaginas que viemos aqui — disse Trasímaco —, para procurar ouro ou para ouvir discursos?

— Sim, mas o discurso deve ter um limite.

— Sim, Sócrates — disse Gláucon —, mas a vida inteira é o único limite que os homens sensatos assinalam à audição de tais discursos. Não te preocupes, porém, conosco; toma tu mesmo coragem e responde à questão a teu modo: que espécie de comunidade de mulheres e crianças é essa que há de vigorar entre os nossos guardiões? E como conduziremos o período entre o nascimento e a educação, que parece exigir o maior dos cuidados? Dize-nos como serão essas coisas.

— Sim, meu caro amigo, mas a resposta é tudo menos fácil; dúvidas muito mais numerosas se levantam aqui do que sobre as nossas conclusões anteriores. Pode-se duvidar de que o que se propõe seja realizável; e, encarado de outro ponto de vista, é também duvidoso que o plano, ainda que perfeitamente realizável, fosse o melhor. Daí a minha relutância em abordar o assunto,

com receio de que a nossa aspiração, meu caro amigo, não passe afinal de um sonho.

— Não temas — respondeu ele —, pois o teu auditório não será severo contigo; não é cético nem hostil.

— Meu bom amigo — disse eu —, suponho que com essas palavras pretendes encorajar-me.

— Pretendo — disse ele.

— Pois fica sabendo que consegues exatamente o contrário. O encorajamento que ofereces viria muito a propósito se eu mesmo acreditasse saber do que falo: declarar a verdade sobre assuntos elevados, que um homem honra e ama, entre homens sábios que o estimam, não é coisa que deva causar temor ou hesitação; mas sustentar um argumento quando se é, como eu, um investigador ainda hesitante, é coisa perigosa e escorregadia; e o perigo não está em que riam de mim — temor que seria pueril —, mas em que eu erre a verdade justamente onde mais preciso de pé firme, e arraste comigo os amigos na minha queda. E rogo a Nêmesis que não faça cair sobre mim as palavras que vou proferir. Pois creio, de fato, que ser homicida involuntário é crime menor do que enganar os homens acerca do belo, do bom e do justo em matéria de leis. E esse é um risco que eu preferiria correr entre inimigos a corrê-lo entre amigos; de modo que fazes bem em encorajar-me.

Gláucon riu e disse: — Pois bem, Sócrates, se tu e o teu argumento nos causarem algum dano grave, ficas desde já absolvido do homicídio, e não serás tido por enganador; toma coragem, portanto, e fala.

— Bem — disse eu —, a lei diz que quem é absolvido fica livre de culpa; e o que vale no tribunal pode valer no argumento.

— Então, que receio pode haver?

— Pois bem — respondi —, suponho que devo voltar atrás e dizer o que talvez devesse ter dito antes, no lugar próprio. Encerrado o papel dos homens, vem agora, com toda a propriedade, a vez das mulheres. Delas passarei a falar, e tanto mais de bom grado quanto sou convidado por vós.

Para homens nascidos e educados como os nossos cidadãos, o único caminho, a meu ver, para chegar a uma conclusão certa sobre a posse e o uso das mulheres e das crianças é seguir a via em que originalmente partimos, quando dissemos que os homens seriam os guardiões e cães de guarda do rebanho.

— É verdade.

— Suponhamos, além disso, que o nascimento e a educação das nossas mulheres estejam sujeitos a regras iguais ou quase iguais; e então veremos se o resultado concorda com o nosso desígnio.

— Que queres dizer?

— O que quero dizer pode pôr-se em forma de pergunta — disse eu. — As cadelas se dividem das outras tarefas dos cães, ou partilham igualmente com eles a caça, a vigília e os demais deveres? Ou confiamos aos machos o cuidado inteiro e exclusivo dos rebanhos, enquanto deixamos as fêmeas em casa, na ideia de que parir e amamentar os filhotes já é trabalho que lhes baste?

— Não — disse ele —, partilham de tudo igualmente; a única diferença é que os machos são mais fortes e as fêmeas, mais fracas.

— E é possível empregar animais diferentes para o mesmo fim, sem que sejam criados e alimentados da mesma maneira?

— Não é possível.

— Então, se as mulheres devem ter os mesmos deveres que os homens, devem receber a mesma criação e a mesma educação?

— Sim.

— A educação atribuída aos homens foi a música e a ginástica.

— Foi.

— Então às mulheres devem ensinar-se a música, a ginástica e também a arte da guerra, que elas praticarão como os homens?

— É a inferência, suponho.

— Eu esperaria antes — disse eu — que várias das nossas propostas, se levadas a cabo, por serem insólitas, pareçam ridículas.

— Sem dúvida.

— Sim, e o mais ridículo de tudo será ver as mulheres nuas na palestra, exercitando-se com os homens, sobretudo quando já não forem jovens; certamente não serão uma visão de beleza, não mais que esses velhos entusiastas que, apesar das rugas e da fealdade, continuam a frequentar os ginásios.

— Sim, de fato — disse ele —, segundo as noções de hoje, a proposta seria tida por ridícula.

— Mas — disse eu —, já que decidimos falar o que pensamos, não devemos temer as chacotas dos espirituosos contra esse gênero de inovação; o que não dirão eles das mulheres exercitando-se na música e na ginástica, e sobretudo do seu manejar armas e montar a cavalo!

— É bem verdade — respondeu.

— Contudo, já que começamos, avancemos para as asperezas da lei; e roguemos a esses senhores que, uma vez na vida, falem sério. Não faz muito tempo, como lhes lembraremos, os helenos eram da opinião, que ainda hoje prevalece entre os bárbaros, de que a vista de um homem nu era ridícula e indecorosa; e quando primeiro os cretenses, depois os lacedemônios, introduziram o costume, os espirituosos daquele tempo bem poderiam ter ridicularizado do mesmo modo a inovação.

— Sem dúvida.

— Mas quando a experiência mostrou que era muito melhor deixar tudo descoberto do que cobri-lo, e o efeito risível aos olhos do corpo se desvaneceu ante o princípio melhor que a razão afirmava, então se viu que era tolo aquele que dirige os dardos do seu ridículo a qualquer outro espetáculo que não o da insensatez e do vício, ou que seriamente se inclina a pesar o belo por outro padrão que não o do bem.

— É a pura verdade — respondeu.

— Primeiro, então, quer a questão se ponha por brincadeira, quer a sério, cheguemos a um acordo sobre a natureza da mulher: é ela capaz de partilhar, no todo ou em parte, das ações dos homens, ou de nenhuma? E

a arte da guerra é uma daquelas de que ela pode ou não pode participar? Será essa a melhor maneira de começar a investigação, e a que provavelmente conduzirá à mais justa conclusão.

— Será de longe a melhor maneira.

— Queres que tomemos primeiro o lado contrário e comecemos argumentando contra nós mesmos? Assim a posição do adversário não ficará sem defesa.

— Por que não? — disse ele.

— Ponhamos então um discurso na boca dos nossos opositores. Dirão eles: “Sócrates e Gláucon, não é preciso que um adversário vos refute, pois vós mesmos, ao fundardes a cidade, admitistes o princípio de que cada um devia fazer o único trabalho adequado à sua natureza.” E, se não me engano, tal admissão foi de fato feita por nós. “E não diferem muitíssimo as naturezas do homem e da mulher?” E responderemos: claro que diferem. Então nos perguntarão: “E as tarefas atribuídas aos homens e às mulheres não deveriam ser diferentes, conformes às suas naturezas diversas?” Certamente deveriam. “Mas, se é assim, não caístes em grave inconsistência ao dizer que homens e mulheres, cujas naturezas são tão inteiramente diversas, devem desempenhar as mesmas ações?” — Que defesa farás por nós, meu caro senhor, contra quem levantar essas objeções?

— Não é pergunta fácil de responder assim de improviso; e peço-te, e continuarei pedindo, que sejas tu a expor a nossa causa.

— São essas as objeções, Gláucon, e muitas outras da mesma espécie, que eu previa de longa data; eram elas que me faziam temer e relutar em tocar em qualquer lei sobre a posse e a criação das mulheres e das crianças.

— Por Zeus — disse ele —, o problema a resolver é tudo menos fácil.

— Pois é — disse eu —, mas o fato é que, quando um homem perde o pé, tenha caído num pequeno tanque de natação ou em pleno oceano, nem por isso deixa de ter de nadar.

— É bem verdade.

— E não devemos nós nadar e tentar alcançar a margem, na esperança de que o delfim de Aríon ou algum outro socorro milagroso nos salve?

— Suponho que sim — disse ele.

— Vamos, então, ver se encontramos alguma saída. Admitimos — não é verdade? — que naturezas diferentes devem ter ocupações diferentes, e que as naturezas do homem e da mulher são diferentes. E agora que dizemos? Que naturezas diferentes devem ter as mesmas ocupações — eis a inconsistência de que nos acusam.

— Precisamente.

— Em verdade, Gláucon — disse eu —, gloriosa é a potência da arte da contradição!

— Por que dizes isso?

— Porque me parece que muitos caem nessa prática sem querer. Quando pensam que estão raciocinando, estão na verdade disputando, justamente porque não sabem definir e dividir, e assim conhecer aquilo de que

falam; e perseguem uma oposição meramente verbal, no espírito da contenda e não o da discussão leal.

— Sim — respondeu —, é o que muitas vezes acontece; mas que tem isso a ver conosco e com o nosso argumento?

— Muitíssimo; pois há certamente o perigo de cairmos, sem intenção, numa oposição verbal.

— De que modo?

— Ora, insistimos valente e combativamente na verdade literal de que naturezas diferentes devem ter ocupações diferentes, mas nunca examinamos que significava a igualdade ou a diferença de natureza, nem por que as distinguimos quando atribuímos ocupações diferentes a naturezas diferentes, e as mesmas às mesmas.

— De fato — disse ele —, isso nunca foi por nós examinado.

— Supõe — disse eu —, a título de ilustração, que perguntássemos se não há oposição de natureza entre os calvos e os cabeludos; e, admitido isso, então, se os calvos são sapateiros, deveríamos proibir aos cabeludos que o fossem, e vice-versa?

— Isso seria uma piada — disse ele.

— Sim — disse eu —, uma piada; e por quê? Porque nunca quisemos dizer, ao construir a cidade, que a oposição de naturezas se estendesse a toda e qualquer diferença, mas somente àquelas diferenças que afetam a ocupação a que o indivíduo se dedica; teríamos dito, por exemplo, que um médico e alguém com espírito de médico têm a mesma natureza.

— É verdade.

— Ao passo que o médico e o carpinteiro têm naturezas diferentes?

— Certamente.

— E se — disse eu — os sexos masculino e feminino se mostrarem diferentes quanto à aptidão para alguma arte ou ocupação, diremos que tal ocupação ou arte deve ser atribuída a um ou a outro; mas, se a diferença consiste apenas em que a mulher gera e o homem procria, isso em nada prova que a mulher difira do homem quanto à educação que deve receber; e continuaremos, portanto, a sustentar que os nossos guardiões e suas mulheres devem ter as mesmas ocupações.

— Muito bem — disse ele.

— Em seguida, pediremos ao nosso opositor que nos diga em que arte ou ocupação da vida civil a natureza da mulher difere da do homem.

— Será de toda justiça.

— E talvez ele responda, como tu há pouco, que dar resposta suficiente de improviso não é fácil, mas que, com um pouco de reflexão, não haveria dificuldade.

— Talvez responda assim.

— Convidemo-lo, então, a acompanhar-nos no argumento, e assim talvez consigamos mostrar-lhe que não há nada de peculiar na constituição da mulher que a afete na administração da cidade.

— Pois não.

— Digamos-lhe: vamos, responde a uma pergunta. Quando falavas de uma natureza dotada ou não dotada

para alguma coisa, querias dizer que um homem aprende algo com facilidade e outro com dificuldade; que a um, pouco estudo basta para descobrir muito, ao passo que o outro, depois de muito estudo e aplicação, mal aprende e já esquece; ou, ainda, que o corpo de um serve bem ao seu espírito, enquanto o do outro lhe é estorvo? Não são essas as diferenças que distinguem o homem naturalmente dotado do que não o é?

— Ninguém o negará.

— E conheces alguma ocupação humana em que o sexo masculino não possua todos esses dotes e qualidades em grau mais alto que o feminino? Será preciso perder tempo falando da arte de tecer e do cuidado dos bolos e das conservas, em que o sexo feminino realmente parece brilhar, e em que ser vencido por um homem seria de todas as coisas a mais absurda?

— Tens toda a razão — respondeu — em sustentar a inferioridade geral do sexo feminino; embora muitas mulheres sejam em muitas coisas superiores a muitos homens, no conjunto é como dizes.

— Então, meu amigo — disse eu —, não há na administração da cidade nenhuma função que pertença à mulher por ser mulher, nem ao homem por ser homem; os dons da natureza estão espalhados igualmente por ambos; a mulher participa, segundo a natureza, de todas as ocupações, e o homem de todas, mas em todas elas a mulher é mais fraca que o homem.

— É bem verdade.

— Vamos então impor todas as nossas prescrições aos homens, e nenhuma às mulheres?

— Isso nunca.

— Pois uma mulher tem dom para a medicina, outra não; uma é musical, outra não tem música na alma?

— Sem dúvida.

— E uma tem pendor para a ginástica e para os exercícios militares, e outra é avessa à guerra e detesta a ginástica?

— Certamente.

— E uma é filósofa, e outra inimiga da filosofia; uma tem ânimo, e outra é sem ânimo?

— Também é verdade.

— Então uma mulher terá têmpera de guardião, e outra não. Não foi por diferenças dessa espécie que se determinou a seleção dos guardiões homens?

— Foi.

— Homens e mulheres possuem, pois, igualmente as qualidades que fazem o guardião; diferem apenas em serem umas mais fracas e outros mais fortes.

— É evidente.

— E as mulheres que tiverem tais qualidades deverão ser escolhidas como companheiras e colegas dos homens que as tiverem semelhantes, e a quem se assemelham em capacidade e caráter?

— Perfeitamente.

— E não devem as mesmas naturezas ter as mesmas ocupações?

— Devem.

— Então, como dizíamos antes, nada há de contrário à natureza em atribuir a música e a ginástica às mulheres dos guardiões — e a esse ponto voltamos.

— Certamente que não.

— A lei que então promulgamos era conforme à natureza, e portanto não é impossibilidade nem vã aspiração; antes o costume contrário, que hoje prevalece, é que se revela, na realidade, uma violação da natureza.

— Assim parece.

— Ora, tínhamos de examinar, primeiro, se as nossas propostas eram possíveis, e, segundo, se eram as mais vantajosas?

— Sim.

— E a possibilidade ficou reconhecida?

— Ficou.

— Resta agora estabelecer que são de grandíssima vantagem?

— Exatamente.

— Admitirás que a educação que faz do homem um bom guardião fará também da mulher uma boa guardiã, pois a natureza original de ambos é a mesma?

— Admito.

— Gostaria de fazer uma pergunta.

— Qual?

— Dirias que todos os homens são iguais em excelência, ou que um é melhor que outro?

— Que um é melhor que outro.

— E na cidade que fundávamos, quem te parecem homens mais perfeitos: os guardiões formados pela

educação que descrevemos, ou os sapateiros, cuja educação foi a sapataria?

— Que pergunta ridícula!

— Já me respondeste — repliquei. — E não podemos dizer, além disso, que os nossos guardiões são os melhores dos cidadãos?

— De longe os melhores.

— E as suas mulheres não serão as melhores das mulheres?

— Sim, de longe as melhores.

— E pode haver coisa melhor para os interesses da cidade do que serem os seus homens e as suas mulheres os melhores possíveis?

— Não pode haver nada melhor.

— E é isso que a música e a ginástica, presentes do modo que descrevemos, hão de realizar?

— Certamente.

— Então a instituição que estabelecemos não é apenas possível, mas também a mais vantajosa para a cidade?

— É verdade.

— Dispam-se, pois, as mulheres dos nossos guardiões, já que a virtude lhes servirá de veste, e partilhem elas dos trabalhos da guerra e da defesa da pátria; apenas, na repartição das tarefas, caibam às mulheres as mais leves, por serem as naturezas mais fracas; no restante, os deveres serão os mesmos. E quanto ao homem que ri das mulheres nuas a exercitar o corpo pelo melhor dos motivos, no seu riso ele colhe “um fruto verde de sabedoria”,

e não sabe, ao que parece, de que ri nem o que faz; pois é e será sempre o mais belo dos ditos: o útil é belo, e o nocivo é feio.

— É bem verdade.

— Eis, pois, uma primeira dificuldade da nossa lei sobre as mulheres, de que podemos dizer que já escapamos; a onda não nos engoliu vivos por havermos decretado que os guardiões de ambos os sexos tenham todas as ocupações em comum; da utilidade e também da possibilidade desse arranjo dá testemunho a própria coerência do argumento.¹

— Sim, não foi pequena a onda de que escapaste.

— Sim — disse eu —, mas vem aí outra maior; não darás grande coisa por esta quando vires a próxima.

— Continua; deixa-me ver.

— A lei — disse eu — que se segue desta e de tudo o que precedeu é a seguinte: “as mulheres dos nossos guardiões serão comuns a todos, e comuns os filhos; e nenhum pai conhecerá o próprio filho, nem nenhum filho o próprio pai”.

— Sim — disse ele —, essa onda é muito maior que a outra; e tanto a possibilidade quanto a utilidade de semelhante lei são bem mais discutíveis.

— Quanto à utilidade — disse eu —, não creio que se possa contestar a enorme vantagem de serem comuns as mulheres e os filhos; a possibilidade é outra história, e será muito disputada.

— Penso que sobre ambas se podem levantar muitas dúvidas.

— Queres dizer que as duas questões hão de vir juntas — repliquei. — Eu esperava que admitisses a utilidade, e assim, pensava eu, escaparia de uma delas, restando apenas a possibilidade.

— Mas a manobra foi percebida; portanto, trata de defender-te de ambas.

— Pois bem — disse eu —, submeto-me à minha sorte. Concede-me, porém, um pequeno favor: deixa-me regalar o espírito com o meu sonho, como costumam regalar-se os que devaneiam a passear sozinhos; pois essa gente, antes de descobrir o meio de realizar os seus desejos — questão com que não se afligem nunca —, prefere não se cansar pensando no que é ou não possível; dando por concedido o que deseja, passa logo a dispor o resto, e se deleita em enumerar tudo o que fará quando o desejo se cumprir, tornando assim ainda mais preguiçosa uma alma que já não era de grandes préstimos. Pois eu também já vou cedendo a essa moleza, e desejo, com a tua licença, adiar para depois o exame da possibilidade. Admitindo, portanto, que a proposta é possível, passarei a examinar como os governantes hão de dispor essas medidas, e mostrarei que o nosso plano, uma vez executado, será da maior vantagem para a cidade e para os guardiões. Antes de tudo, pois, se não te opões, procurarei examinar com a tua ajuda as vantagens da medida; e depois, a questão da possibilidade.

— Não me oponho; prossegue.

— Primeiro, penso que, se os nossos governantes e os seus auxiliares hão de ser dignos do nome que levam, é

preciso que haja nestes a vontade de obedecer e naqueles o poder de mandar; os guardiões devem eles próprios obedecer às leis, e imitar-lhes o espírito em todos os pormenores confiados ao seu cuidado.

— É justo — disse ele.

— Tu, que és o legislador deles — disse eu —, assim como escolheste os homens, escolherás agora as mulheres e as darás a eles; devem ser, tanto quanto possível, de naturezas semelhantes às deles; e, como viverão em casas comuns e comerão em refeições comuns, sem que nenhum possua nada de seu, estarão juntos, e juntos se criarão, e se encontrarão nos exercícios do ginásio. E assim serão levados, por uma necessidade da própria natureza, a unir-se uns aos outros. Necessidade não é palavra forte demais, creio?

— Não é — disse ele —; necessidade não geométrica, mas dessa outra espécie que os amantes conhecem, e que é muito mais persuasiva e constrangedora para a maioria dos homens.

— Exato — disse eu —; e agora, Gláucon, isto, como tudo o mais, deve prosseguir de maneira ordenada: numa cidade de bem-aventurados, a licenciosidade é coisa ímpia, que os governantes proibirão.

— Sim — disse ele —, e não deve ser permitida.

— É claro, então, que o próximo passo será tornar o matrimônio sagrado no mais alto grau; e sagrado será o que for mais vantajoso?

— Exatamente.

— E como se farão os casamentos mais vantajosos? Eis o que te pergunto, Gláucon, porque vejo na tua casa

cães de caça e aves de raça nobre em bom número. Dize-me, por favor: já prestaste atenção aos seus acasalamentos e à sua criação?

— Em que sentido?

— Ora, em primeiro lugar: embora todos sejam de boa linhagem, não há entre eles alguns que são ou se revelam melhores que os outros?

— Há.

— E os fazes procriar a todos indistintamente, ou tens o cuidado de fazer procriar sobretudo os melhores?

— Os melhores.

— E escolhes os mais novos, os mais velhos, ou de preferência os que estão na flor da idade?

— Escolho os que estão na flor da idade.

— E, se a criação não fosse feita com esse cuidado, os teus cães e as tuas aves degenerariam muito?

— Certamente.

— E o mesmo vale para os cavalos e os animais em geral?

— Sem dúvida.

— Céus! meu caro amigo — disse eu —, que consumada perícia hão de precisar os nossos governantes, se o mesmo princípio vale para a espécie humana!

— Vale, certamente; mas por que isso exige perícia particular?

— Porque — disse eu — os nossos governantes terão muitas vezes de aplicar remédios ao corpo da cidade. Ora, sabes que, quando os doentes não precisam de

remédios, mas apenas de regime, um médico da categoria comum é tido por suficiente; mas, quando é preciso ministrar remédios, o médico há de ser de mais têmpera.

— É bem verdade — disse ele —; mas aonde queres chegar?

— Quero dizer — respondi — que os nossos governantes acharão necessária uma boa dose de mentira e de engano para o bem dos governados; e dizíamos que todas essas coisas são úteis quando empregadas como remédios.

— E dizíamos muito bem.

— Pois esse uso legítimo delas parece que será frequente nos regulamentos dos casamentos e dos nascimentos.

— Como assim?

— Ora — disse eu —, do princípio já assentado decorre que os melhores de ambos os sexos devem unir-se aos melhores o mais frequentemente possível, e os piores aos piores o mais raramente possível; e que se devem criar os filhos das primeiras uniões, mas não os das outras, se quisermos que o rebanho se mantenha na sua excelência. Ora, tudo isso deve passar-se em segredo de todos, salvo dos próprios governantes, se quisermos também que o nosso rebanho de guardiões, como se lhes pode chamar, se conserve tanto quanto possível livre de discórdias e rebeliões.

— É bem verdade.

— Não conviria, então, instituir certas festas em que reuniremos as noivas e os noivos, com sacrifícios, e

hinos nupciais compostos pelos nossos poetas? A quantidade dos casamentos deixá-la-emos ao arbítrio dos governantes, cujo alvo será conservar estável o número dos habitantes, tendo em conta as guerras, as doenças e todos os acidentes semelhantes, para que, na medida do possível, a nossa cidade não cresça nem mingué demais.

— Certamente — respondeu.

— Teremos de inventar, creio, algum engenhoso sistema de sorteios, para que, a cada reunião dessas, os menos dignos acusem a própria sorte, e não os governantes.

— Sem dúvida — disse ele.

— E aos nossos jovens mais valentes e melhores, penso eu, além das outras honras e recompensas, se deve conceder mais ampla liberdade de unir-se às mulheres; a bravura lhes servirá de razão, e convém que de tais pais nasça o maior número possível de filhos.

— É verdade.

— E os magistrados encarregados disso, homens ou mulheres, ou uns e outras — pois os cargos serão exercidos tanto por mulheres quanto por homens...

— Sim...

— Esses magistrados, dizia eu, tomarão os filhos dos bons e os levarão para o aprisco, entregando-os a amas que moram à parte, num bairro separado; quanto aos filhos dos piores, ou dos melhores quando nasçam disformes, eles os esconderão, como convém, em lugar misterioso e ignorado.

— Sim — disse ele —, é o que se há de fazer, se a raça dos guardiões deve conservar-se pura.

— Cuidarão eles também da alimentação, trazendo ao aprisco as mães quando estiverem com os seios cheios, mas empregando todos os artifícios para que nenhuma reconheça o próprio filho; e, se as mães não bastarem, providenciarão outras amas de leite. Cuidarão ainda de que o próprio aleitamento não se prolongue em demasia; e as vigílias noturnas e os demais trabalhos caberão às amas e às criadas.

— Pelo visto — disse ele —, as mulheres dos nossos guardiões terão vida bem folgada quando derem à luz.

— E assim deve ser — disse eu. — Mas prossigamos com o nosso plano. Dizíamos que os pais devem estar na flor da idade?

— É verdade.

— E que é a flor da idade? Não se poderá defini-la como um período de cerca de vinte anos na vida da mulher e de trinta na do homem?

— Que anos incluiis?

— A mulher — disse eu — dará filhos à cidade a partir dos vinte anos e até os quarenta; o homem começará aos vinte e cinco, passado o ponto em que o pulso da vida bate mais forte, e procriará até os cinquenta e cinco.

— Certamente — disse ele —; em ambos, esses anos são a flor do vigor tanto do corpo quanto do espírito.

— Quem quer que, acima ou abaixo dessas idades, se intrometa na procriação pública, diremos que cometeu falta ímpia e injusta; o filho que gerar, se escapar à

vigilância e vier à luz, terá sido concebido sob auspícios bem diversos dos sacrifícios e preces que, a cada festa nupcial, sacerdotisas e sacerdotes e a cidade inteira oferecerão, pedindo que de pais bons e úteis nasçam filhos ainda melhores e mais úteis; esse será filho das trevas e de uma incontinência funesta.

— É bem verdade — respondeu.

— E a mesma lei valerá para quem, estando ainda na idade de procriar, se unir a uma mulher em idade fecunda sem a sanção dos governantes; diremos que ele dá à cidade um bastardo, sem fé nem consagração.

— É bem verdade — respondeu.

— Isso, porém, aplica-se apenas aos que estão dentro da idade prescrita; passada essa idade, deixamo-los unir-se livremente a quem quiserem, exceto o pai com a filha ou a filha da filha, ou com a mãe ou a mãe da mãe; e às mulheres, igualmente, vedamos os filhos e os pais, o filho do filho e o pai do pai, e assim por diante em ambas as linhas. E tudo isso concedemos com a ordem estrita de impedir que qualquer fruto dessas uniões, se o houver, veja a luz; e, se algum forçar caminho e nascer, que os pais entendam que tal rebento não poderá ser criado, e disponham as coisas de acordo.

— Também isso — disse ele — é razoável. Mas como distinguirão eles os pais e as filhas, e os demais parentes de que faleste?

— Não os distinguirão de modo algum — respondi. — Eis como será: a contar do dia em que se casar, o noivo chamará filhos a todos os meninos, e filhas a todas as meninas, que nascerem no sétimo e no décimo mês

depois; e eles o chamarão pai; e aos filhos destes chamará netos, e estes, por sua vez, chamarão avós à geração mais velha; e a todos os que nasceram no tempo em que os seus pais e mães procriavam chamarão irmãos e irmãs; e a estes, como eu dizia há pouco, será vedado casar entre si. Não se entenda, porém, a lei como proibição absoluta do casamento entre irmãos e irmãs: se a sorte os favorecer e o oráculo de Delfos der também a sua sanção, a lei o permitirá.

— É muito justo — respondeu.

— Tal é, Gláucon, a comunidade das mulheres e dos filhos entre os guardiões da nossa cidade. Que ela é coerente com o resto da nossa constituição, e de longe a melhor — não é isso que agora cumpre ao argumento estabelecer? ²

— Sim, certamente.

— E não será o caminho para chegarmos a acordo perguntarmo-nos qual deve ser o alvo maior do legislador ao fazer as leis e ao organizar a cidade — qual o maior bem e qual o maior mal —, e examinarmos depois se o que acabamos de descrever leva o cunho do bem ou o do mal?

— Perfeitamente.

— Pois bem: pode haver para a cidade mal maior do que aquilo que a despedaça e a faz muitas em vez de uma? Ou bem maior do que o que a une e a torna uma?

— Não pode.

— E não é a comunidade dos prazeres e das dores que une, quando todos os cidadãos se alegram ou se afligem

igualmente com os mesmos ganhos e as mesmas perdas?

— Sem dúvida alguma.

— Sim; e é a particularização desses sentimentos que dissolve a cidade — quando uns se desesperam e outros exultam com os mesmos acontecimentos que atingem a cidade ou os cidadãos?

— Certamente.

— E tais diferenças nascem comumente de não pronunciarem todos ao mesmo tempo, na cidade, as palavras “meu” e “não meu”, “seu” e “não seu”?

— Exatamente.

— E não é a mais bem ordenada a cidade em que o maior número de pessoas diz “meu” e “não meu” do mesmo modo e a respeito das mesmas coisas?

— De longe.

— E é também a que mais se aproxima da condição de um só homem. Quando, por exemplo, um de nós fere um dedo, todo o corpo, estendido até a alma como a um centro e formando um só reino sob o poder que nela governa, sente o golpe e padece todo inteiro com a parte afetada; e dizemos então que o homem tem dor no dedo; e o mesmo se diz de qualquer outra parte do corpo, quando ela sofre dor ou se alivia num prazer.

— O mesmo, sim — respondeu —; e, quanto à tua pergunta, a cidade mais bem governada é a que mais se aproxima desse sentir comum que descreves.

— Então, quando a um só dos cidadãos suceder um bem ou um mal, essa cidade fará sua a causa dele, e toda ela se alegrará ou sofrerá com ele?

— Sim — disse ele —, assim será numa cidade de boas leis.

— É tempo agora — disse eu — de voltarmos à nossa cidade, para verificar se é ela, ou alguma outra, que mais se conforma a esses princípios.

— Muito bem.

— Pois bem: há na nossa cidade, como em qualquer outra, governantes e governados?

— Há.

— E todos se chamarão uns aos outros concidadãos?

— Claro.

— Mas, além de concidadãos, que nome dá o povo aos governantes nas outras cidades?

— Na maioria delas, chamam-nos senhores; nas democráticas, chamam-nos simplesmente governantes.

— E na nossa cidade, além de concidadãos, que nome dará o povo aos governantes?

— Salvadores e defensores — respondeu.

— E estes, que nome dão ao povo?

— Seus mantenedores e nutridores.

— E nas outras cidades, como chamam os governantes ao povo?

— Escravos.

— E os governantes, uns aos outros, nas outras cidades?

— Colegas de governo.

— E os nossos?

— Colegas de guarda.

— E sabes de algum governante, nas outras cidades, que trate um colega como amigo e outro como estranho?

— Sei de muitos.

— E ao amigo considera e chama alguém que lhe pertence, e ao estranho, alguém que não lhe pertence?

— Exatamente.

— E os teus guardiões? Poderia algum deles considerar ou tratar um colega de guarda como estranho?

— De modo nenhum — respondeu —; pois em cada um que encontrar há de ver um irmão ou irmã, um pai ou mãe, um filho ou filha, ou os filhos ou pais destes.

— Excelente resposta — disse eu —; mas dize-me ainda isto: bastará que as tuas leis lhes prescrevam esses nomes de parentesco, ou também todas as ações hão de conformar-se aos nomes? A respeito dos pais, por exemplo, tudo o que a lei ordena quanto ao respeito devido aos pais, ao cuidado e à obediência que se lhes devem, sob pena de quem faltar a esses deveres ser tido por ímpio e injusto e não haver de esperar bem algum nem dos deuses nem dos homens? Serão essas, ou não, as vozes que, vindas de todos os cidadãos, soarão desde a infância aos ouvidos das crianças, a respeito dos que lhes forem apontados como pais e dos demais parentes?

— Essas mesmas — respondeu —; pois seria ridículo que os nomes de parentesco lhes andassem apenas na boca, sem as obras.

— Então, na nossa cidade, mais que em qualquer outra, soará em uníssono a linguagem de que há pouco

falávamos: quando a alguém for bem ou mal, todos dirão “as minhas coisas vão bem” ou “as minhas coisas vão mal”.

— É a pura verdade.

— E não dizíamos que, de par com essa convicção e essa linguagem, andam os prazeres e as dores em comum?

— Sim, e dizíamos bem.

— E não terão os nossos cidadãos em comum uma mesma coisa, a que todos chamarão “meu”, e, tendo-a em comum, não terão também comuns as alegrias e as penas?

— Sim, muito mais que os das outras cidades.

— E a causa disso, além da constituição geral da cidade, não será a comunidade das mulheres e dos filhos entre os guardiões?

— Será essa, mais do que qualquer outra.

— Ora, concordamos que essa unidade de sentimento é o maior bem para a cidade; e comparamos a cidade bem governada ao corpo, na maneira como este se relaciona com os seus membros na dor e no prazer.

— E concordamos com razão — disse ele.

— Então a comunidade das mulheres e dos filhos entre os cidadãos revela-se claramente a fonte do maior bem para a cidade?

— Certamente.

— E isso concorda com o outro princípio que afirmávamos: que os guardiões não deviam ter casas, nem terras, nem propriedade alguma, mas receber dos

outros cidadãos o sustento, como salário da sua guarda, e gastá-lo todos em comum, se haviam de ser guardiões de verdade.

— E com razão — respondeu.

— Pois, como eu ia dizendo, tanto o que dissemos antes como o que dizemos agora não os fazem ainda mais verdadeiramente guardiões, impedindo que despedacem a cidade, chamando “meu” não à mesma coisa, mas cada qual a coisa diversa — um arrastando para casa própria tudo o que possa adquirir à parte dos demais, outro fazendo o mesmo para casa diferente, com mulher e filhos diferentes, que lhe criam, por serem particulares, prazeres e dores particulares? Antes, com uma só convicção acerca do que lhes é próprio, tendendo todos ao mesmo fim, não sentirão todos, tanto quanto possível, as mesmas dores e os mesmos prazeres? ³

— Perfeitamente — respondeu.

— E mais: não desaparecerão dentre eles, por assim dizer, os processos e as acusações mútuas, visto que nada possuirão de seu além do próprio corpo, sendo tudo o mais comum? Donde lhes vem estarem livres de todas as querelas que nascem entre os homens por causa de dinheiro, de filhos e de parentes.

— É forçoso que estejam livres delas.

— Nem haverá entre eles, de direito, ações por violência ou injúria; pois diremos que é belo e justo defender-se cada um dos da própria idade, obrigando-os assim a manter o corpo em bom vigor.

— Muito bem — disse ele.

— E esta lei tem ainda outra vantagem: se alguém se encoleriza com outro, saciando nele a sua cólera, é menos provável que leve a disputa a extremos maiores.

— Certamente.

— Ao mais velho, porém, caberá mandar em todos os mais novos e castigá-los.

— É claro.

— E o mais novo, como é natural, não ousará jamais agredir o mais velho nem fazer-lhe outra violência, salvo por ordem dos governantes; nem lhe faltará ao respeito de nenhum outro modo. Dois guardiões o impedirão, poderosos ambos: o temor e o pudor — o pudor, que o proíbe de tocar em quem lhe é como pai; o temor de que os outros acudam em socorro do ofendido, uns como filhos, outros como irmãos, outros como pais.

— É o que acontece — respondeu.

— Assim, pois, em todos os sentidos, as leis farão que esses homens vivam em paz uns com os outros?

— E em grande paz.

— E, não havendo dissensões entre os guardiões, não há que temer que o resto da cidade se divida contra eles ou entre si.

— Não, de modo nenhum.

— Quanto aos males menores de que ficarão livres, nem ousaria mencioná-los, tão indignos são de nota: as lisonjas dos pobres aos ricos; os apuros e amarguras que os homens padecem na criação dos filhos e na busca do dinheiro para o sustento da casa — ora pedindo emprestado, ora negando a dívida, ora amealhando como podem para entregar o ganho às mãos das

mulheres e dos servos; tudo o que os homens sofrem nessas coisas, meu amigo, é sabido e evidente, e nem merece que dele se fale.

— Sim — disse ele —, até um cego o percebe.

— De todos esses males estarão livres, e viverão uma vida mais bem-aventurada que a bem-aventurada vida dos vencedores olímpicos.

— Como assim?

— Os vencedores olímpicos — disse eu — são tidos por felizes recebendo apenas uma pequena parte da felicidade assegurada aos nossos cidadãos, cuja vitória é mais bela e mais completo o sustento a expensas públicas. Pois a vitória que alcançam é a salvação da cidade inteira; e a coroa que os cinge, a eles e aos seus filhos, é a plenitude de tudo o que a vida requer; recebem honras da própria pátria enquanto vivem, e, quando morrem, sepultura condigna.

— São belíssimas recompensas — disse ele.

— Lembras-te — disse eu — de que, no correr da discussão anterior, alguém, que não nomearemos, nos acusou de fazermos infelizes os nossos guardiões, que nada possuíam, podendo possuir tudo? E de que respondemos que, se a ocasião se oferecesse, examinaríamos isso mais tarde, mas que por ora fazíamos dos nossos guardiões guardiões de verdade, e da cidade a mais feliz que pudéssemos, sem visar à felicidade exclusiva de uma classe?

— Lembro-me.

— E agora, que a vida dos nossos defensores se revela muito mais bela e melhor que a dos vencedores

olímpicos, poderás compará-la à vida dos sapateiros, dos outros artesãos ou dos lavradores?

— Parece-me que não.

— Contudo, convém repetir aqui o que eu disse então: se algum guardião buscar ser feliz de tal modo que deixe de ser guardião, e não se contentar com essa vida segura e harmoniosa que, a nosso juízo, é a melhor de todas, mas, tomado de uma concepção pueril e insensata de felicidade, se lançar a apropriar-se, porque pode, de tudo o que há na cidade — esse aprenderá quanta sabedoria havia no dito de Hesíodo, de que “a metade é mais que o todo”.

— Se me tomar por conselheiro — disse ele —, ficará nessa vida.

— Concordas, então — disse eu —, com essa comunidade das mulheres com os homens, tal como a descrevemos, na educação, nos filhos e na guarda dos demais cidadãos; e que, permanecendo na cidade ou indo à guerra, elas devem guardar e caçar em comum com eles, como as cadelas, e ter parte em tudo, na medida do possível; e que, assim procedendo, farão o que é melhor, sem contrariar a natureza da relação entre o macho e a fêmea, antes conforme a ela?

— Concordo — respondeu.

— Resta então examinar — disse eu — se é possível estabelecer também entre os homens, como entre os outros animais, essa comunidade, e de que modo é possível?

— Antecipaste-te — disse ele — à pergunta que eu ia fazer.

— Quanto à guerra — disse eu —, não há dificuldade em ver como eles a farão.

— Como?

— Ora, homens e mulheres partirão juntos em campanha, levando consigo os filhos já crescidos, para que, à maneira dos filhos dos artesãos, vejam de perto o ofício que terão de exercer quando adultos; e, além de observar, hão de servir e ajudar em tudo o que toca à guerra, e cuidar dos pais e das mães. Nunca notaste, nos ofícios, como os filhos dos oleiros passam longo tempo olhando e ajudando, antes de tocar a roda?

— Sim, notei.

— E serão os oleiros mais cuidadosos que os nossos guardiões na educação dos filhos e em lhes dar a ver e praticar desde cedo os próprios deveres?

— Seria ridículo pensá-lo — respondeu.

— Acresce que todo animal combate melhor na presença das suas crias, e o mesmo se dará com os pais: nada os incitará tanto ao valor.

— É bem verdade, Sócrates; mas, se forem derrotados, o que na guerra não é raro, quão grande é o perigo! Perdidos os filhos junto com os pais, a cidade jamais se recobrá.

— É verdade — disse eu —; mas achas que nunca se lhes deve permitir correr risco algum?

— Longe disso.

— Pois bem: se algum risco hão de correr, não será naquelas ocasiões em que, saindo-se bem, se tornarão melhores?

— É claro.

— E julgas pouco importante que os futuros guerreiros vejam ou não a guerra na infância, e que isso não valha algum risco?

— Não, é muito importante para o fim de que falas.

— Seja este, então, o nosso primeiro passo: fazer das crianças espectadoras da guerra, cuidando ao mesmo tempo de pô-las em segurança; e assim tudo estará bem, não é?

— Sim.

— Ora, os pais, antes de tudo, não serão ignorantes, mas conhecedores, na medida do que é dado aos homens, de quais expedições são perigosas e quais não o são?

— É de supor.

— E os levarão às expedições seguras, e se acautelarão nas perigosas?

— É certo.

— E não os porão sob o comando de qualquer um, mas de chefes experientes, que pela idade sirvam de guias e mestres?

— Assim convém.

— Contudo, diremos, os azares da guerra não se podem prever todos; há neles muito de acaso.

— É verdade.

— Contra tais acasos, pois, cumpre desde logo prover as crianças de asas, para que, na hora do perigo, fujam voando.

— Que queres dizer? — perguntou.

— Quero dizer que devemos montá-las a cavalo desde a mais tenra idade e, ensinada a equitação,

levá-las a ver a guerra montadas, não em cavalos fogosos e belicosos, mas nos mais dóceis e ao mesmo tempo mais velozes que se puderem achar. Assim contemplarão da melhor maneira o ofício que um dia será o seu, e, havendo perigo, bastar-lhes-á seguir os guias mais velhos e pôr-se a salvo.

— Parece-me que tens razão — disse ele.

— E agora, quanto à guerra mesma: como hão de portar-se os teus soldados entre si e diante dos inimigos? Eu proporia que o soldado que abandonar a fileira, ou lançar fora as armas, ou cometer qualquer outra covardia dessa espécie, fosse rebaixado a artesão ou lavrador. Que te parece?

— De pleno acordo.

— E o que se deixar apanhar vivo pelos inimigos, não o daremos de presente aos captores, para que façam da sua presa o que quiserem?

— Exatamente.

— Mas ao herói que se houver distinguido, que faremos? Primeiro, não deverá ser coroado no próprio exército, em campanha, por cada um dos jovens seus companheiros de armas? Que dizes?

— Aprovo.

— E que lhe apertem a mão direita?

— Também aprovo.

— Mas com a proposta seguinte creio que já não concordarás.

— Qual é?

— Que ele beije e seja beijado por cada um deles.

— Com essa concordo mais que com todas — respondeu —; e acrescento ainda à lei que, enquanto durar a campanha, ninguém a quem ele queira beijar possa recusar-se, para que, se algum soldado estiver enamorado de alguém, rapaz ou moça, mais se afervore em conquistar o prêmio do valor.

— Excelente — disse eu. — E que o valente terá casamentos mais numerosos que os outros já ficou dito, e que a escolha recairá sobre os da sua têmpera mais vezes que sobre os demais, para que de tal homem nasçam quantos filhos for possível.

— De acordo.

— Há ainda, segundo Homero, outra maneira de honrar os jovens valorosos: ele conta que Ájax, por se ter distinguido na batalha, foi premiado com o lombo inteiro da rês, honraria bem apropriada a um herói na flor da idade, pois, além de tributo de honra, é coisa que dá forças.

— É a pura verdade — disse ele.

— Nisto, pois — disse eu —, Homero será o nosso mestre; e nós também, nos sacrifícios e em todas as ocasiões semelhantes, honraremos os valentes, na medida do seu valor, homens ou mulheres, com hinos e com aquelas distinções de que falávamos, e ainda com

“assentos de honra, e carnes, e taças transbordantes”;

e assim, ao honrá-los, estaremos ao mesmo tempo exercitando-os.

— Excelente — respondeu.

— Pois bem — disse eu —; e daquele que morrer gloriosamente na guerra não diremos, antes de tudo, que é da raça de ouro?

— Sem dúvida alguma.

— E não temos a autoridade de Hesíodo para afirmar que os dessa raça, depois de mortos,

“são gênios santos sobre a terra, benfazejos, guardiões que afastam o mal dos homens de voz articulada”?

— Sim, e a aceitamos.

— Consultaremos, pois, o deus, para saber como se hão de sepultar esses homens divinos e heroicos, e com que distinções; e faremos como ele ordenar?

— Como não haveríamos de fazer?

— E, pelos séculos afora, os veneraremos e nos prostraremos diante das suas sepulturas como diante de túmulos de heróis. E a mesma honra tributaremos a todos os que forem julgados de bondade eminente, quer morram de velhice, quer de outro modo.

— É de toda justiça — respondeu.

— E agora: como se conduzirão os nossos soldados para com os inimigos?

— Em que sentido?

— Primeiro, quanto à escravidão: parece-te justo que helenos escravizem cidades helênicas, ou não deveriam antes, na medida das suas forças, não o consentir a nenhuma outra cidade, e habituar os gregos a poupar a raça grega, precavendo-se contra a servidão sob os bárbaros?

— Poupá-los é infinitamente melhor.

— Então não possuirão eles próprios escravo heleno algum, e aconselharão aos outros helenos que assim procedam?

— Certamente — disse ele —; desse modo se voltarão mais unidos contra os bárbaros e pouparão uns aos outros.

— E quanto aos vencidos que tombaram? — disse eu. — Será bom que os vencedores lhes tomem outra coisa além das armas? Não serve o costume de despojar os mortos de pretexto aos covardes para não enfrentar quem combate, como se cumprissem um dever ao rondar, curvados, os cadáveres? Quantos exércitos já não pereceram por essa rapina!

— É bem verdade.

— E não te parece coisa mesquinha e avarenta despojar um cadáver, e próprio de espírito pequeno e mulheril tratar como inimigo o corpo de um morto, quando o verdadeiro inimigo voou para longe, deixando apenas o instrumento com que combatia? Que diferença há entre proceder assim e os cães, que mordem as pedras que lhes atiram sem tocar em quem as atira?

— Nenhuma, é tal qual um cão — disse ele.

— Renunciemos, pois, ao despojo dos mortos e ao estorvo dos funerais?

— Renunciemos, sem dúvida alguma — respondeu.

— Tampouco levaremos aos templos as armas dos vencidos para as oferecer aos deuses, sobretudo as armas de helenos, se nos importa conservar a boa vontade dos demais gregos; antes temeremos que haja

profanação em trazer ao templo tais despojos dos nossos irmãos de raça, a não ser que o deus ordene outra coisa.

— É muito justo.

— E quanto à devastação das terras helênicas e ao incêndio das casas: como procederão os teus soldados para com os inimigos?

— Gostaria de ouvir — disse ele — a tua opinião.

— A meu ver, não farão nem uma coisa nem outra; tomarão apenas a colheita do ano. Queres que te diga por quê?

— Quero.

— Parece-me que, assim como há dois nomes — guerra e discórdia —, assim também há duas realidades, correspondentes a duas espécies de desacordo. Os dois nomes a que me refiro são: de um lado, o que é doméstico e da mesma família; de outro, o que é alheio e estrangeiro. À inimizade entre os da mesma casa chama-se discórdia; à inimizade com o estranho, guerra.

— A distinção é muito apropriada — respondeu.

— E vê se é apropriado também o que vou dizer: afirmo que a raça helênica é toda unida entre si por laços de sangue e parentesco, e estranha e alheia aos bárbaros.

— Muito bem — disse ele.

— Logo, quando helenos combatem bárbaros e bárbaros combatem helenos, diremos que estão em guerra, que são inimigos por natureza, e a essa hostilidade chamaremos guerra; mas, quando helenos

combatem helenos, diremos que são amigos por natureza, e que nesse caso a Hélade está doente e em dissensão, e a tal inimizade chamaremos discórdia.

— De acordo.

— Considera agora — disse eu —: quando ocorre isso a que chamamos discórdia e uma cidade se divide, se cada partido devasta os campos e queima as casas do outro, quão criminosa parece a contenda! Nenhum verdadeiro amigo da sua pátria ousaria dilacerar a ama e mãe que o criou. Razoável seria que o vencedor tomasse a colheita do vencido, mas guardando no coração o pensamento da reconciliação, e não a intenção de guerrear para sempre.

— Sim — disse ele —, esse ânimo é bem mais civilizado que o outro.

— E então? A cidade que fundas não será uma cidade helênica?

— Deve sê-lo — respondeu.

— E os seus cidadãos não serão bons e civilizados?

— Muito civilizados.

— E não amarão a Hélade? Não a terão por terra sua, e não terão parte nos templos comuns a todos os gregos?

— Certamente.

— Logo, qualquer desavença com helenos, como sendo com gente sua, terão por discórdia, e nem sequer lhe darão o nome de guerra?

— Não darão.

— E hão de contender como quem espera um dia reconciliar-se?

— Perfeitamente.

— Corrigi-los-ão, pois, com benevolência, não os castigando com a escravidão nem com a destruição, pois são corretores, não inimigos.

— Assim é — disse ele.

— Sendo helenos, não devastarão a Hélade nem incendiarão casas, nem admitirão que numa cidade todos — homens, mulheres e crianças — sejam seus inimigos, pois sabem que da guerra são sempre culpados uns poucos, e que os mais são amigos. Por todas essas razões, não quererão assolar as terras nem arrasar as casas; e a sua hostilidade durará somente até que os muitos inocentes que sofrem obriguem os poucos culpados a dar satisfação.

— Concordo — disse ele — em que os nossos cidadãos devem tratar assim os seus adversários helenos, e os bárbaros como os helenos hoje se tratam uns aos outros.

— Estabeleçamos, pois, também esta lei para os nossos guardiões: não devastar as terras dos helenos nem queimar-lhes as casas.

— Fica estabelecida — disse ele —; e digamos que esta, como todas as anteriores, é uma boa lei.

— Mas ainda assim, Sócrates, tenho de dizer que, se te deixarmos continuar nesse passo, jamais te lembrarás da questão que puseste de lado no começo desta discussão: se tal ordem de coisas é possível, e de que modo o é. Pois estou pronto a reconhecer que, se ela existisse, tudo seriam vantagens para a cidade em que existisse. E acrescento até vantagens que omitiste: os teus cidadãos seriam os melhores dos guerreiros, e

jamais abandonariam as fileiras, porque todos se conheceriam e se chamariam uns aos outros de pai, irmão, filho; e, se as mulheres tomassem parte nas campanhas, na mesma linha ou na retaguarda, quer para atemorizar o inimigo, quer como reserva para o caso de necessidade, sei que com tudo isso seriam absolutamente invencíveis; e vejo também quantos bens domésticos, ainda não mencionados, eles teriam. Mas, como admito todas essas vantagens e outras mil, se tal cidade viesse a existir, não é preciso alongar-nos mais sobre elas; tratemos antes de persuadir a nós mesmos de que a coisa é possível e de como é possível — e deixemos o resto de lado.

— Que assalto repentino — disse eu — desfechas contra o meu discurso, sem perdoar as minhas hesitações! Talvez não saibas que, mal escapei a duas ondas, vens lançar sobre mim a terceira, que é a maior e a mais temível das três. Quando a vires e ouvires, hás de desculpar-me, reconhecendo que não era sem razão que eu hesitava e temia enunciar uma proposta tão extraordinária, e ainda por cima empreender o seu exame.

— Quanto mais falares assim — disse ele —, menos te dispensaremos de dizer como tal cidade é possível. Fala, pois, e sem demora.

— Antes de tudo — disse eu —, convém lembrar que chegamos até aqui buscando o que são a justiça e a injustiça.

— Convém; mas que tem isso? — perguntou.

— Nada; apenas isto: se descobrirmos o que é a justiça, exigiremos que o homem justo em nada difira dela, e seja em tudo tal qual ela é? Ou nos contentaremos com que dela se aproxime o mais possível, e dela participe mais que os outros homens?

— Contentar-nos-emos com isso.

— Era, pois, em busca de um modelo que investigávamos o que é a justiça em si, e como seria o homem perfeitamente justo, caso existisse, e ainda a injustiça e o homem perfeitamente injusto; para que, olhando para eles e vendo o que mostram de felicidade ou desgraça, fôssemos obrigados a reconhecer, quanto a nós mesmos, que a sorte de cada um de nós será tanto mais semelhante à deles quanto mais nos assemelharmos a eles — e não para demonstrar que essas coisas podem existir de fato.

— Nisso — disse ele — dizes a verdade.

— E achas que seria pior pintor aquele que, havendo pintado com arte consumada o modelo do mais belo dos homens, e dado ao quadro toda a perfeição, não pudesse provar que tal homem pode existir?

— Por Zeus, não — respondeu.

— E então? Não estávamos nós também, como dizíamos, criando em palavras o modelo de uma cidade perfeita?

— Certamente.

— E será a nossa teoria menos boa porque não possamos provar que uma cidade pode ser governada tal como dissemos?

— Certamente que não — respondeu.

— Esta é, pois, a verdade da questão — disse eu. — Mas, se, para te agradar, devo esforçar-me por mostrar de que modo e sob que condições a coisa seria mais possível, concede-me de novo, para essa demonstração, as mesmas admissões de antes.

— Quais?

— É possível que algo se execute tal como se enuncia? Ou está na natureza das coisas que a prática alcance menos a verdade do que a palavra, ainda que nem todos o admitam? Concordas, ou não?

— Concordo.

— Não me obrigues, portanto, a mostrar que tudo o que descrevemos em palavras se pode realizar exatamente na prática; se formos capazes de descobrir como se poderia governar uma cidade de modo muito próximo ao que propusemos, admitirás que descobrimos a possibilidade que exiges — e te darás por satisfeito. Eu, de minha parte, ficaria satisfeito; e tu?

— Eu também.

— A seguir, ao que parece, devemos tentar descobrir e mostrar qual é o vício que hoje impede as cidades de ser governadas dessa maneira, e qual a menor mudança que permitiria a uma cidade alcançar essa forma de governo — de preferência uma mudança de uma só coisa; se não, de duas; se não, das menos numerosas e menos profundas possíveis.

— Perfeitamente — respondeu.

— Pois bem — disse eu —, há uma mudança, uma só, que, a meu ver, permitiria essa transformação; não é pequena nem fácil, mas é possível.

— Qual é? — perguntou.

— Eis-me chegado — disse eu — àquilo que comparávamos à maior das ondas. Mas a palavra será dita, ainda que a onda, desfeita em riso e descrédito, me afogue de todo. Atenta no que vou dizer.

— Fala.

— Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades — disse eu —, ou aqueles que hoje se chamam reis e soberanos não filosofarem genuína e adequadamente; enquanto o poder político e a filosofia não se fundirem numa só coisa, afastadas à força as numerosas naturezas que hoje seguem separadamente um ou outro caminho — não haverá trégua dos males, meu caro Gláucon, nem para as cidades, nem, creio eu, para o gênero humano; nem esta cidade que descrevemos em palavras verá antes disso a luz do dia. Eis o que há muito eu hesitava em dizer, por ver quanto contraria a opinião comum; pois é difícil aceitar que não há felicidade possível, pública ou privada, em nenhuma outra cidade.

— Sócrates, que palavra é essa que soltaste? Considera que, depois de proferi-la, deves esperar que muitíssimos homens, e não dos piores, arrancando por assim dizer os mantos, agarrem nus a primeira arma que encontrarem e se lancem sobre ti a toda a força, prontos para façanhas terríveis; e, se não os repelires com argumentos e escapares, aprenderás na pele, e zombado, o que é ser “aparado pelas suas finas lâminas”.

— E de tudo isso — disse eu — não és tu o culpado?

— E fiz muito bem — respondeu. — Mas não te abandonarei; defender-te-ei com o que posso: com boa

vontade e bons conselhos, e talvez respondendo às tuas perguntas com mais tino que outro qualquer. Com tal auxiliar, trata de mostrar aos incrédulos que a verdade está do teu lado.

— Devo tentar — disse eu —, já que me ofereces tão preciosa aliança. Parece-me necessário, se queremos escapar dos homens de que falas, definir-lhes quem são os filósofos que ousamos dizer que devem governar; para que, uma vez isso esclarecido, possamos defender-nos, mostrando que a uns cabe por natureza dedicar-se à filosofia e dirigir a cidade, e aos outros não tocar nela e seguir quem dirige.

— Seria o momento de defini-lo — disse ele.

— Vem, pois, acompanha-me por este caminho, a ver se de algum modo chegamos a uma explicação satisfatória.

— Conduze-me.

— Será preciso lembrar-te — disse eu —, ou te recordas de que, quando dizemos que alguém ama alguma coisa, cumpre, para falar com propriedade, que ele mostre amor não a uma parte dela apenas, e a outra não, mas à coisa toda?

— Parece que preciso que me lembres — respondeu —, pois não estou entendendo.

— A outro ficaria bem essa resposta, Gláucon — disse eu —; mas a um homem dado ao amor, como tu, não fica bem esquecer que todos os que estão na flor da juventude despertam de algum modo, no amante dos jovens, um aguilhão de emoção, e todos lhe parecem dignos de cuidado e afeto. Não é assim que procedeis

com os belos? Um tem nariz achatado, e o elogiais chamando-lhe gracioso; do nariz adunco de outro dizeis que tem ar de rei; e ao que está no meio-termo chamais de proporções perfeitas; os morenos parecem viris; os claros, filhos dos deuses; e o próprio nome “cor de mel”, pensas tu que é invenção de outro que não de um amante que trata com carinho a palidez, contanto que ela apareça na face da mocidade? Numa palavra: não há pretexto que não inventeis, nem nada que não digais, para não rejeitar uma só das flores que desabrocham na primavera da vida.

— Se fazes questão de tomar-me por exemplo — disse ele — para dizer o que fazem os enamorados, concedo-o, pelo bem do argumento.

— E os amantes do vinho? — disse eu. — Não os vês fazerem o mesmo? Não se alegram com qualquer vinho, a qualquer pretexto?

— Sem dúvida.

— E o mesmo fazem os ambiciosos, como bem sabes: se não podem comandar um exército, comandam um pelotão; se não podem ser honrados por pessoas grandes e importantes, contentam-se com as honras dos pequenos e humildes — mas honra, de alguma espécie, hão de ter.

— Exatamente.

— Responde-me, pois, mais isto: quando dizemos que alguém deseja alguma coisa, dizemos que deseja toda essa classe de coisas, ou uma parte sim e outra não?

— Toda — respondeu.

— E do filósofo não diremos, então, que é amante não de uma parte da sabedoria, mas de toda ela?

— Sim, de toda.

— Logo, aquele que se enfada com os estudos, sobretudo quando jovem e ainda sem discernimento do que é bom e do que não é, não o chamaremos amante do saber nem filósofo — assim como do que se enjoa da comida não dizemos que tem fome nem que deseja alimento, mas que é mau comedor.

— E diremos com razão.

— Mas aquele que de bom grado quer provar de todos os saberes, e se lança ao estudo com alegria e sem saciar-se nunca, a esse chamaremos com justiça filósofo, não é?

Ao que Gláucon respondeu: — Muitos e bem estranhos serão, então, os que terão direito a esse nome. Todos os amigos de espetáculos me parecem ser o que são pelo prazer de aprender; e os amadores de audições seriam gente esquisitíssima para incluir entre os filósofos: por vontade própria, jamais compareceriam a uma discussão ou a um estudo desse gênero, mas, como se tivessem alugado os ouvidos a todos os coros, correm as festas de Dioniso sem faltar a uma só, seja na cidade, seja nas aldeias. Chamaremos filósofos a todos esses e aos aprendizes de outras artes miúdas semelhantes?

— De modo nenhum — respondi —; apenas parecidos com filósofos.

— E os verdadeiros — perguntou ele —, quem são, para ti?

— Os que amam o espetáculo da verdade — respondi.
— Também isso está certo — disse ele —; mas em que sentido o entendes?

— A outro — respondi — não seria fácil explicá-lo; mas tu, penso eu, hás de conceder-me o seguinte.

— O quê?

— Que, sendo o belo o oposto do feio, eles são dois.

— Como não?

— E, sendo dois, cada um deles é um?

— Também isso.

— E do justo e do injusto, do bom e do mau, e de todas as ideias, vale o mesmo: cada uma delas, em si mesma, é uma, mas, pela sua combinação com ações e corpos e umas com as outras, aparecem por toda parte, e cada uma parece muitas.

— É bem verdade.

— Pois é por aí — disse eu — que faço a distinção: de um lado, os amigos de espetáculos, os amigos das artes e os homens práticos, de que falavas; de outro, aqueles de quem trata o nosso argumento, os únicos a quem com acerto chamaríamos filósofos.

— Como assim? — perguntou.

— Os amadores de audições e de espetáculos — respondi — deleitam-se com as belas vozes, cores e formas, e com todas as obras compostas desses elementos; mas o seu espírito é incapaz de ver e de amar a natureza do belo em si.

— É assim mesmo — disse ele.

— E os capazes de chegar ao belo em si e de contemplá-lo tal como é, não serão raros?

— Bem raros.

— E aquele que reconhece as coisas belas, mas não reconhece a beleza em si, nem pode seguir quem o conduza ao conhecimento dela — parece-te que vive em sonho ou desperto? Repara: sonhar não é justamente isto — quer se durma, quer se esteja acordado —, tomar o semelhante não por semelhança, mas pela própria coisa a que se assemelha?

— Eu diria, sem dúvida — respondeu —, que um homem assim sonha.

— E o caso contrário: aquele que reconhece a existência do belo em si, e é capaz de contemplar tanto a ideia quanto as coisas que dela participam, sem tomar as coisas participantes pela ideia nem a ideia pelas coisas participantes — esse vive desperto ou em sonho?

— Bem desperto — respondeu.

— E não diremos com razão que o pensamento deste, porque conhece, é conhecimento, e o do outro, porque opina, é opinião?

— Certamente.

— E se aquele que, segundo dizemos, opina mas não conhece, se zangar conosco e contestar a verdade do que afirmamos? Teremos algum meio de acalmá-lo e persuadi-lo com brandura, dissimulando que ele não anda bom do juízo?

— Será preciso encontrar algum — respondeu.

— Vamos, pensa no que lhe diremos. Queres que o interroguemos assim: começaremos por assegurar-lhe que, se sabe alguma coisa, ninguém lho inveja, e que folgaríamos de ver que sabe algo; e depois: “Dize-nos,

porém: quem conhece, conhece alguma coisa ou coisa nenhuma?” Responde tu por ele.

— Responderei que conhece alguma coisa.

— Coisa que é, ou que não é?

— Que é; pois como se poderia conhecer o que não é?

— E estamos seguros, por mais pontos de vista que adotemos, de que o que plenamente é, é plenamente cognoscível, e o que de nenhum modo é, é de todo incognoscível?

— Seguríssimos.

— Bem. E, se há algo cuja natureza seja tal que a um tempo é e não é, não ficará ele entre o que puramente é e o que de todo modo não é?

— Sim, entre os dois.

— Ora, como ao ser corresponde o conhecimento, e ao não-ser, necessariamente, a ignorância, para esse intermediário entre ser e não-ser há que buscar também algo intermediário entre a ignorância e a ciência, se é que tal coisa existe?

— Certamente.

— E dizemos que a opinião é alguma coisa?

— Sem dúvida.

— Faculdade idêntica à ciência, ou diversa?

— Diversa.

— Logo, a opinião tem por objeto uma coisa, e a ciência outra, cada qual segundo a sua própria faculdade?

— Sim.

— E a ciência tem por natureza como objeto o ser, conhecer como é o ser? Mas antes parece-me necessário fazer uma distinção.

— Qual?

— Diremos que as faculdades são um gênero de coisas pelas quais nós podemos o que podemos, e assim qualquer outra coisa que possa algo; a vista e o ouvido, por exemplo, chamo faculdades. Compreendes a espécie de que falo?

— Compreendo — disse ele.

— Ouve, então, o que me parece a respeito delas. Numa faculdade não vejo cor, nem figura, nem nenhuma dessas qualidades que há em muitas outras coisas e para as quais olho quando distingo em mim mesmo umas coisas de outras. Numa faculdade, atento apenas àquilo sobre que ela versa e ao que ela opera; é por aí que dou a cada uma o nome de faculdade, e chamo idêntica à que versa sobre o mesmo objeto e opera o mesmo, e diversa à que versa sobre objeto diverso e opera coisa diversa. E tu, como fazes?

— Do mesmo modo — respondeu.

— Volta agora comigo, meu excelente amigo — disse eu. — A ciência: dizes que ela é uma faculdade, ou em que gênero a pões?

— No das faculdades — respondeu —, e é a mais potente de todas.

— E a opinião? É faculdade, ou a levaremos a outra espécie?

— De modo nenhum — disse ele —; pois aquilo pelo qual podemos opinar não é outra coisa senão a opinião.

— Mas há pouco reconheceste que ciência e opinião não são o mesmo.

— E como poderia — respondeu — um homem de juízo identificar o infalível com o que não é infalível?

— Ótimo — disse eu —; fica claro que estamos de acordo: opinião e ciência são coisas diversas.

— Diversas.

— Cada uma delas, portanto, tendo poder diverso, versa por natureza sobre objeto diverso?

— Necessariamente.

— A ciência sobre o ser, para conhecer como é o ser?

— Sim.

— E a opinião, dizemos, opina?

— Sim.

— Sobre o mesmo objeto que a ciência conhece? E poderão ser a mesma coisa o cognoscível e o opinável? Ou é impossível?

— Impossível — respondeu —, pelo que já admitimos: se as faculdades diversas correspondem por natureza a objetos diversos, e se ambas, opinião e ciência, são faculdades, e diversas, como dizemos, segue-se que o cognoscível e o opinável não podem ser o mesmo.

— Logo, se o cognoscível é o ser, o opinável será outra coisa que não o ser?

— Outra coisa.

— Opina-se, então, sobre o não-ser? Ou sobre o não-ser é impossível até opinar? Repara: quem opina não refere a sua opinião a alguma coisa? Ou é possível opinar, mas opinar sobre nada?

— É impossível.

- Quem opina, opina sobre alguma coisa una?
- Sim.
- Mas o não-ser não é alguma coisa una; com toda a propriedade, é nada?
- Certamente.
- Ora, ao não-ser atribuímos necessariamente a ignorância, e ao ser, o conhecimento?
- E com razão — disse ele.
- Logo, a opinião não tem por objeto nem o ser nem o não-ser?
- Nem um nem outro.
- A opinião, portanto, não será nem ignorância nem ciência?
- Parece que não.
- Estará ela, então, fora de ambas, ultrapassando a ciência em clareza ou a ignorância em obscuridade?
- Nem uma coisa nem outra.
- Então a opinião te parece mais obscura que a ciência e mais clara que a ignorância?
- E muito — respondeu.
- E jaz dentro dos limites de ambas?
- Sim.
- A opinião, portanto, será intermediária entre as duas?
- Exatamente.
- Ora, não dizíamos antes que, se algo se mostrasse tal que a um tempo fosse e não fosse, esse algo jazeria entre o que puramente é e o que de todo não é, e que sobre ele não haveria nem ciência nem ignorância, mas

o que se mostrasse intermediário entre a ignorância e a ciência?

— Certo.

— E agora se mostrou entre elas isso a que chamamos opinião?

— Mostrou-se.

— Restaria, pois, descobrir aquilo que participa de ambos — do ser e do não-ser —, e que não se poderia com acerto chamar puramente nem um nem outro; para que, se o descobrirmos, possamos com justiça chamá-lo o opinável, atribuindo os extremos aos extremos e o intermediário à faculdade intermediária. Não é assim?

— É.

— Assentes esses pontos, que me fale e responda — direi eu — aquele bom homem que não admite que exista o belo em si, nem ideia alguma da beleza em si, sempre a mesma e imutável, mas acredita nas muitas coisas belas — esse amigo de espetáculos que de modo nenhum tolera que se lhe diga que o belo é um, e o justo, um, e assim tudo o mais. “Destas muitas coisas belas, excelente homem”, perguntaremos, “há alguma que não pareça alguma vez feia? E das justas, alguma que não pareça injusta? E das santas, alguma que não pareça ímpia?”

— Não — respondeu —; é inevitável que essas coisas pareçam de algum modo belas e feias, e assim tudo o mais por que perguntas.

— E os muitos dobros? Parecem menos vezes metades do que dobros?

— Não menos.

— E as coisas grandes e pequenas, leves e pesadas, receberão esses nomes que lhes damos mais do que os nomes contrários?

— Não — disse ele —; cada uma delas terá sempre parte em ambos.

— Cada uma dessas muitas coisas, portanto, é mais do que não é aquilo que dela se diz?

— Parecem-se — disse ele — com os equívocos que se dizem nos banquetes, e com a adivinha infantil do eunuco e do morcego, em que se pergunta com quem e sobre quem ele o atingiu. Também essas coisas são equívocas, e não é possível fixá-las no pensamento, nem como sendo, nem como não sendo, nem como ambos, nem como nenhum dos dois.

— Sabes, então, que fazer com elas — disse eu —, ou lugar melhor onde pô-las do que entre o ser e o não-ser? Pois não hão de mostrar-se mais obscuras que o não-ser, para terem ainda menos ser que ele, nem mais luminosas que o ser, para terem mais ser que ele.

— É a pura verdade — disse ele.

— Descobrimos, portanto, ao que parece, que as muitas noções da multidão acerca do belo e das demais coisas rolam de um lado para outro em algum lugar entre o não-ser e o ser puro.

— Descobrimos.

— E havíamos concordado de antemão que, se algo assim se mostrasse, deveria chamar-se opinável, e não cognoscível — o errante intermediário apanhado pela faculdade intermediária.

— Concordamos.

— Logo, dos que contemplam as muitas coisas belas, mas não veem o belo em si nem podem seguir quem a ele os conduza, e as muitas coisas justas, mas não a justiça em si, e assim tudo o mais, diremos que sobre tudo têm opinião, mas nada conhecem do que opinam.

— É forçoso — respondeu.

— E que diremos, ao contrário, dos que contemplam as coisas mesmas, sempre as mesmas e imutáveis? Não conhecem eles, em vez de opinar?

— Também isso é forçoso.

— E não diremos que estes abraçam e amam as coisas de que há conhecimento, e aqueles, as de que há opinião? Ou já não nos lembramos de que dizíamos que estes amam e contemplam as belas vozes e cores e coisas semelhantes, mas não toleram que o belo em si exista?

— Lembramo-nos.

— Não cometeremos, pois, nenhuma impropriedade chamando-lhes amantes da opinião, em vez de amantes da sabedoria? E irão eles zangar-se muito conosco, se assim os designarmos?

— Não, se me derem ouvidos — respondeu —; pois não é lícito zangar-se com a verdade.

— E aos que abraçam o ser mesmo de cada coisa cumpre chamar amantes da sabedoria, e não amantes da opinião? ⁴

— Com toda a certeza.

NOTAS DO TRADUTOR

1. As mulheres guardiãs — o acerto dentro do erro. Antes de julgar o livro mais escandaloso da *República*, registre-se o que nele há de são. Contra o riso dos contemporâneos, Platão sustenta que a diferença entre homem e mulher não é, quanto à capacidade de governar e de conhecer, diferença de natureza, mas de grau e de função geradora; e que privar a cidade das inteligências femininas é desperdiçar metade dos seus talentos. A razão natural pode subscrever o núcleo: a alma racional não tem sexo; a dignidade e a capacidade de virtude e de saber são as mesmas. O erro não está em abrir às mulheres a excelência — está em abri-la ao preço de aboli-las como esposas e mães, isto é, em só conceder à mulher a cidadania plena mediante a renúncia àquilo que nenhuma cidade substitui. Igualar destruindo a diferença fecunda não é justiça: é geometria aplicada à carne.

2. A comunidade de mulheres e filhos — o ponto onde o sistema naufraga. Nenhuma mulher pertencerá a nenhum homem; nenhum pai conhecerá o filho; as uniões, solenizadas em festivais, serão distribuídas por sorteios secretamente fraudados para que os melhores se unam às melhores; a prole dos inferiores será “posta de lado”. A lei natural responde ponto por ponto. Contra a comunidade: o matrimônio não é convenção revogável, é sociedade natural — a união estável dos que geram é exigida pela longa dependência dos gerados, e o amor conjugal e paterno não é um acidente cultural, é o instrumento que a natureza inventou para que cada criança seja amada *por alguém em particular*, insubstituivelmente. Aristóteles viu o vício lógico com precisão definitiva: fazer todos os filhos de todos é fazer que nenhum seja de ninguém; o afeto dilui-se como “o doce numa grande quantidade de água”; a cidade platônica não multiplica a família — dissolve-a,

e com ela a escola primeira de toda virtude social. Contra a fraude dos sorteios: eis, de novo, a mentira de Estado, agora aplicada ao mais íntimo. Contra a seleção dos nascimentos: criar homens como se criam cães de raça é a negação frontal da igualdade essencial da natureza racional — o único fundamento sólido de todo direito; quem admite que há homens de mais e homens de menos já assinou, sem ler, todas as páginas que o século XX escreveria. Não se atenua o veredito por reverência ao gênio: aqui o maior defensor da justiça legisla a injustiça radical, e o erro é tanto mais instrutivo quanto mais alto o autor.

3. “Meu” e “teu” — o diagnóstico invertido. Platão vê com agudeza que a discórdia nasce do “meu” e do “teu”, e conclui: elimine-se o meu e o teu, e a cidade será una como um só corpo, que sente no todo a dor do dedo. O diagnóstico é exato; a terapêutica, invertida. O remédio para o egoísmo proprietário não é a abolição do próprio, é a sua ordenação — pela justiça, que dá a cada um o seu, e pela liberalidade, que ensina o uso comum do que é privado. A unidade que se obtém suprimindo as pertencas não é a concórdia dos que amam: é a uniformidade dos que nada têm para dar, porque nada é seu — nem os bens, nem a esposa, nem os filhos, nem, ao cabo, a própria vida interior. Uma cidade que sente como um só corpo deixou de ser cidade: virou organismo, e os cidadãos, células. A concórdia verdadeira não é fusão: é amizade entre distintos que permanecem distintos — e só possui algo para pôr em comum quem primeiro pode dizer “meu”.

4. O filósofo-rei e a distinção entre ciência e opinião. O livro fecha com a tese central — os males não cessarão enquanto o poder e a filosofia não coincidirem — e com a página fundadora da teoria do conhecimento: entre o saber, que se ancora no que é, e a ignorância, que corresponde ao que não é, há a opinião, crepúsculo entre o ser e o nada, mundo dos

que amam espetáculos e coisas belas sem jamais perguntar pelo Belo. A distinção é patrimônio definitivo da razão: uma civilização que já não distingue ciência de opinião — que decide a verdade por pesquisa de audiência — regrediu ao estado que Platão chamou pelo nome: sonho acordado. Quanto ao rei-filósofo, guarde-se o princípio e tema-se a fórmula: que o poder deva obedecer à sabedoria é lei natural; que a sabedoria deva *possuir* o poder, sem mediações nem freios, é a porta pela qual entrarão todos os déspotas que se julgaram sábios. O gênio da tradição posterior consistirá em separar o que Platão fundiu: a autoridade que executa e a verdade que a julga — e em nunca deixar a segunda ser monopólio da primeira.

VI

— E assim, Gláucon — disse eu —, depois de percorrer um longo e fatigante caminho, o argumento fez enfim aparecer à nossa vista os verdadeiros e os falsos filósofos.

— Não creio — disse ele — que o caminho pudesse ter sido encurtado.

— Suponho que não — respondi —; e, no entanto, creio que teríamos visto melhor a ambos se a discussão pudesse ter-se limitado a esse único assunto, e se não houvesse tantas outras questões à nossa espera, que deve examinar quem deseja ver em que a vida do justo difere da do injusto.

— E qual é a próxima questão? — perguntou.

— Certamente — disse eu — a que vem em seguida na ordem. Visto que só os filósofos são capazes de apreender o eterno e imutável, e que os que vagueiam na região do múltiplo e do variável não são filósofos, devo perguntar-te qual das duas classes deve governar a nossa cidade.

— E como responderemos acertadamente a essa pergunta?

— Aquela das duas que se mostrar mais capaz de guardar as leis e as instituições da nossa cidade — que sejam esses os nossos guardiões.

— Muito bem.

— E não pode haver dúvida — disse eu — de que o guardião que há de guardar alguma coisa deve ter olhos, e não ser cego.

— Quanto a isso não há dúvida.

— Ora, os que estão real e verdadeiramente privados do conhecimento do ser verdadeiro de cada coisa, e não têm na alma nenhum modelo claro, e não podem, como o pintor que olha para o seu original, contemplar a verdade absoluta e a ela recorrer sempre, e, tendo dela a visão mais perfeita, instituir aqui as leis acerca do belo, do bom e do justo, se ainda não estiverem instituídas, e guardar e preservar as que existem — esses homens, pergunto, não são simplesmente cegos?

— De fato — respondeu —, estão mais ou menos nessa condição.

— E serão eles os nossos guardiões, quando existem outros que, além de os igualarem em experiência e de não lhes ficarem atrás em nenhum ponto da virtude, conhecem ainda a própria verdade de cada coisa?

— Não haveria razão — disse ele — para rejeitar homens que possuem essa que é a maior de todas as grandes qualidades; devem ter sempre o primeiro lugar, a menos que falhem em algum outro aspecto.

— Vejamos, então — disse eu —, de que modo eles podem unir essa excelência às demais.

— Perfeitamente.

— Antes de tudo, como observamos ao começar, é preciso conhecer a natureza do filósofo. Devemos chegar a um acordo a respeito dele, e, quando o tivermos feito, então, se não me engano, reconheceremos também que tal união de qualidades é possível, e que somente aqueles em quem elas se unem devem governar a cidade.

— Que queres dizer?

— Admitamos que os espíritos filosóficos amam sempre um conhecimento que lhes mostre a natureza eterna, isenta da geração e da corrupção.

— De acordo.

— E mais — disse eu —: convenhamos em que amam todo o ser verdadeiro, e não há parte alguma, maior ou menor, mais ou menos honrosa, a que estejam dispostos a renunciar — como dissemos antes a propósito do amante e do homem ambicioso.

— É verdade.

— E, se hão de ser tais como os descrevíamos, não há outra qualidade que devam também possuir?

— Qual?

— A veracidade: jamais acolherão de propósito na alma a mentira, que detestam, e amarão a verdade.

— Sim, isso pode ser afirmado deles com segurança.

— “Pode ser”, meu amigo — repliquei —, não é a palavra; dize antes “deve ser afirmado”: pois quem é por natureza amoroso de alguma coisa não pode deixar de

amar tudo o que pertence ou é aparentado ao objeto de sua afeição.

— Certo — disse ele.

— E há algo mais aparentado à sabedoria do que a verdade?

— Como poderia haver?

— Pode a mesma natureza ser amante da sabedoria e amante da mentira?

— Jamais.

— O verdadeiro amante do saber deve, pois, desde a primeira juventude, tanto quanto esteja em seu poder, desejar toda a verdade?

— Sem dúvida.

— Mas, por outro lado, sabemos por experiência que aquele cujos desejos correm com força numa direção os tem mais fracos nas outras: são como uma corrente desviada para outro leito.

— É verdade.

— Aquele cujos desejos se dirigem ao conhecimento sob todas as suas formas estará absorto nos prazeres da alma e mal sentirá os prazeres do corpo — digo, se for um filósofo verdadeiro, e não fingido.

— É certíssimo.

— Um homem assim será por força temperante, e o contrário de cobiçoso; pois os motivos que levam os outros a desejar ter e gastar não têm lugar no seu caráter.

— Muito verdadeiro.

— Há ainda outro critério da natureza filosófica a considerar.

— Qual?

— Que não haja nela nenhum recanto secreto de mesquinhez; nada é mais contrário do que a pequenez de espírito a uma alma que aspira sempre à totalidade das coisas divinas e humanas.

— É a pura verdade — respondeu.

— E aquele que tem grandeza de espírito e é espectador de todo o tempo e de todo o ser, poderá dar grande valor à vida humana?

— Não pode.

— E poderá tal homem considerar a morte coisa temível?

— De modo algum.

— Então a natureza covarde e mesquinha não tem parte na verdadeira filosofia?

— Certamente não.

— E ainda: o homem harmoniosamente constituído, que não é cobiçoso, nem mesquinho, nem fanfarrão, nem covarde — poderá ele, pergunto, ser injusto ou duro em seus tratos?

— Impossível.

— Portanto, cedo observarás se um homem é justo e manso, ou rude e insociável; são esses os sinais que distinguem, já na juventude, a natureza filosófica da que o não é.

— É verdade.

— Há outro ponto que convém notar.

— Qual?

— Se ele tem ou não prazer em aprender; pois ninguém amará aquilo que lhe causa dor e em que, após muito esforço, pouco progride.

— Certamente não.

— E, além disso, se é esquecido e nada retém do que aprende, não será um vaso vazio?

— É certo.

— Trabalhando em vão, não acabará por odiar a si mesmo e à sua ocupação estéril?

— Sim.

— Então a alma que esquece não pode ser contada entre as naturezas genuinamente filosóficas; devemos exigir que o filósofo tenha boa memória.

— Certamente.

— E, uma vez mais, a natureza desarmoniosa e disforme só pode tender à desproporção?

— Sem dúvida.

— E consideras a verdade aparentada à proporção ou à desproporção?

— À proporção.

— Então, além das outras qualidades, devemos procurar um espírito naturalmente bem proporcionado e gracioso, que se mova por si mesmo em direção ao ser verdadeiro de cada coisa.

— Certamente.

— Pois bem: todas essas qualidades que enumeramos não caminham juntas, e não são elas, de certo modo, necessárias à alma que há de ter participação plena e perfeita do ser?

— São absolutamente necessárias — respondeu.

— E não será um estudo irrepreensível esse que só pode seguir quem tem o dom da boa memória e a presteza em aprender — quem é nobre, gracioso, amigo da verdade, da justiça, da coragem e da temperança, que lhe são aparentadas?

— O próprio deus da inveja — disse ele — não acharia defeito em tal estudo.

— E é a homens assim — disse eu —, quando aperfeiçoados pelos anos e pela educação, e só a eles, que confiarás a cidade. ¹

Aqui Adimanto interveio e disse:

— A essas afirmações, Sócrates, ninguém pode opor resposta; mas, quando falas desse modo, uma estranha impressão se apodera do espírito dos teus ouvintes. Imaginam que, por falta de habilidade em perguntar e responder, se deixam desviar um pouco a cada passo do argumento; esses pequenos desvios se acumulam, e, ao fim da discussão, veem-se derrotados por completo, e todas as suas noções anteriores parecem viradas de cabeça para baixo. E, assim como os jogadores de damas pouco hábeis acabam encurralados pelos adversários mais destros, sem peça que mover, também eles se veem por fim encurralados, sem nada que dizer neste outro jogo, em que as pedras são palavras; e, no entanto, a verdade nem por isso deixa de estar do seu lado. Digo-o pensando no que agora se passa. Pois qualquer um de nós poderia dizer que, embora em palavras não possa enfrentar-te a cada passo do argumento, vê de fato que os devotos da filosofia, quando prolongam esse estudo não apenas na juventude, como parte da educação, mas

como ocupação dos anos maduros, tornam-se, na maior parte, criaturas bem estranhas, para não dizer rematados velhacos, ao passo que os que parecem os melhores ficam, por efeito desse mesmo estudo que louvas, inúteis para o mundo.

— E pensas — disse eu — que os que assim falam estão errados?

— Não sei dizer — respondeu —; mas gostaria de ouvir a tua opinião.

— Ouve, então, a minha resposta: parece-me que eles têm toda a razão.

— Então como podes estar autorizado a dizer que as cidades não terão descanso dos males enquanto nelas não governarem os filósofos, se reconhecemos que os filósofos lhes são inúteis?

— Fazes uma pergunta — disse eu — a que só se pode responder com uma parábola.

— E tu, suponho, não estás nada acostumado a falar por imagens!

— Percebo — disse eu — que te diverte muito haver-me lançado numa discussão tão sem saída; mas ouve a parábola, e verás ainda melhor quão pobre é a minha imaginação: pois o tratamento que os melhores homens recebem de suas cidades é tão penoso que não há na terra uma só coisa que se lhe compare; e por isso, para defendê-los, preciso recorrer à ficção e compor uma figura feita de muitas peças, como essas uniões fabulosas de bodes e cervos que se veem nas pinturas. Imagina, pois, uma frota, ou um navio, em que se passe o seguinte: há um comandante que excede em estatura

e força todos os da tripulação, mas é um tanto surdo, tem a vista igualmente fraca, e seus conhecimentos de navegação não valem muito mais. Os marinheiros brigam uns com os outros pelo governo do leme — cada qual é de opinião que tem o direito de pilotar, embora jamais tenha aprendido a arte da navegação, e não possa apontar mestre que lha ensinasse nem tempo em que a aprendeu; mais ainda: afirmam que ela não pode ser ensinada, e estão prontos a fazer em pedaços quem disser o contrário. Aglomeram-se em torno do comandante, pedindo-lhe e suplicando-lhe que lhes entregue o leme; e, se alguma vez não o conseguem, e outros lhes são preferidos, matam esses outros ou os lançam ao mar, e, depois de agrilhoar os sentidos do nobre comandante com vinho ou algum narcótico, amotinam-se, apoderam-se do navio e lançam mão das provisões; e assim, comendo e bebendo, seguem viagem da maneira que de gente assim se poderia esperar. E não é tudo: ao homem que toma o partido deles e os ajuda habilmente no plano de arrancar o navio das mãos do comandante, seja pela força, seja pela persuasão, dão os nomes elogiosos de marinheiro, piloto, mestre em náutica, e desprezam como imprestável o homem do outro tipo; quanto ao verdadeiro piloto — que deve atentar para o ano e as estações, para o céu, os astros e os ventos, e para tudo o mais que pertence à sua arte, se quiser ser realmente apto ao comando de um navio, e que há de ser o timoneiro, queiram os outros ou não —, jamais lhes passou seriamente pela cabeça que seja possível unir esse mando à arte do timoneiro, nem que

isso faça parte do seu ofício. Ora, em navios assim amotinados, e entre marinheiros amotinadores, como será visto o verdadeiro piloto? Não lhe chamarão tagarela, contemplador de estrelas, imprestável?

— Sem dúvida — disse Adimanto.

— Não precisarás, creio — disse eu —, que te interprete a figura, que descreve o verdadeiro filósofo em sua relação com a cidade; pois já a entendes.

— Certamente.

— Então apresenta esta parábola àquele senhor que se admira de que os filósofos não sejam honrados em suas cidades; explica-lha e procura convencê-lo de que muito mais extraordinário seria que o fossem.

— Assim farei.

— Dize-lhe que ele tem razão em considerar inúteis ao resto do mundo os melhores devotos da filosofia; mas manda-o atribuir essa inutilidade à culpa dos que não os empregam, e não a eles próprios. Pois não é natural que o piloto suplique aos marinheiros que se deixem comandar por ele — não é essa a ordem da natureza; nem que “os sábios vão à porta dos ricos” — o engenhoso autor desse dito mentiu; a verdade é que, quando um homem está doente, seja rico ou pobre, é ele quem deve ir à porta do médico, e todo aquele que precisa de governo, à porta de quem sabe governar. O governante que preste não deve pedir aos súditos que se deixem governar por ele; embora os atuais governantes da humanidade sejam de outra têmpera: a esses cabe compará-los com justiça aos marinheiros amotinados, e

os verdadeiros timoneiros àqueles a quem os outros chamam imprestáveis e contempladores de estrelas.

— Exatamente — disse ele.

— Por essas razões, e em meio a tais homens, não é provável que a filosofia, a mais nobre de todas as ocupações, seja muito estimada pelos do partido contrário; mas o dano maior e mais duradouro não lhe vem dos adversários, e sim dos que se dizem seus seguidores — aqueles mesmos de quem, segundo supões, diz o acusador que a maior parte é de rematados velhacos, e os melhores, inúteis; opinião com que concordei.

— Sim.

— E a razão de serem inúteis os bons já ficou explicada?

— Ficou.

— Queres, então, que passemos a mostrar que a corrupção da maioria é igualmente inevitável, e que a culpa disso tampouco deve ser lançada à filosofia?

— Certamente.

— Perguntemos e respondamos por turnos, voltando primeiro à descrição da natureza mansa e nobre. A verdade, como lembras, era o seu guia, a quem seguia sempre e em tudo; se nisso falhasse, era um impostor, sem parte nem quinhão na verdadeira filosofia.

— Sim, foi o que se disse.

— Ora, não está já esse único traço, para não mencionar os outros, em flagrante desacordo com as opiniões que hoje correm a seu respeito?

— Está, sem dúvida — disse ele.

— E não teremos o direito de dizer, em sua defesa, que o verdadeiro amante do conhecimento aspira sempre ao ser — tal é a sua natureza; que não se detém na multiplicidade das coisas particulares, que é mera aparência, mas segue adiante — o gume do seu desejo não se embota, nem lhe esmorece a força, até que ele alcance o conhecimento da verdadeira natureza de cada essência, com aquela potência da alma que lhe é afim e aparentada; e que, com essa potência aproximando-se do ser real, e unindo-se e como que incorporando-se a ele, gerando inteligência e verdade, atinge o conhecimento, e vive e cresce verdadeiramente, e então, e só então, cessa das dores do parto?

— Nada pode ser mais justo — disse ele — do que essa descrição.

— E o amor da mentira terá parte alguma na natureza do filósofo? Não odiará ele a mentira por completo?

— Odiará.

— E, quando a verdade capitaneia, não podemos suspeitar mal algum do séquito que ela conduz?

— Impossível.

— Justiça e saúde de espírito virão em sua companhia, e a temperança lhes seguirá os passos?

— É verdade — respondeu.

— Tampouco é preciso que eu ponha de novo em fila as virtudes do filósofo, pois sem dúvida te lembras de que coragem, grandeza de alma, facilidade de aprender e memória eram seus dotes naturais. E objetaste que, embora ninguém pudesse negar o que eu então dizia, quem deixasse as palavras e olhasse os fatos veria que,

das pessoas assim descritas, algumas são manifestamente inúteis, e a maior parte inteiramente depravada; fomos então levados a investigar o fundamento dessas acusações, e chegamos agora ao ponto de perguntar por que a maioria é má — questão que, por necessidade, nos trouxe de volta ao exame e à definição do verdadeiro filósofo.

— Exatamente.

— Cumpre-nos agora considerar as corrupções da natureza filosófica: por que tantas se estragam, e tão poucas escapam de estragar-se — refiro-me àqueles a quem chamaram inúteis, mas não maus; e, quando tivermos acabado com eles, falaremos dos imitadores da filosofia: que espécie de homens são esses que aspiram a uma ocupação que os excede e de que são indignos, e que, com suas mil incoerências, atraem sobre a filosofia, e sobre todos os filósofos, essa reprovação universal de que falamos.

— E quais são essas corrupções? — perguntou.

— Vou tentar explicá-las. Todos hão de admitir que uma natureza dotada, em perfeição, de todas as qualidades que exigimos no filósofo é planta rara, que poucas vezes se vê entre os homens.

— Raríssima.

— E quantas causas, sem conta e poderosas, concorrem para destruir essas raras naturezas!

— Que causas?

— Em primeiro lugar, as suas próprias virtudes — a coragem, a temperança e as demais —, cada uma das

quais, coisa bem singular, sendo louvável, destrói e desvia da filosofia a alma que a possui.

— É muito singular — respondeu.

— Depois, todos os chamados bens da vida: beleza, riqueza, força, posição e grandes parentelas na cidade — já vês a que espécie de coisas me refiro —; também essas corrompem e desviam.

— Entendo; mas gostaria de saber com mais precisão o que queres dizer.

— Apreende a verdade em seu conjunto — disse eu —, e do modo certo; então não terás dificuldade em compreender o que ficou dito, e nada disso te parecerá estranho.

— E como hei de fazê-lo? — perguntou.

— Ora — disse eu —, sabemos que todo germe ou semente, vegetal ou animal, quando não encontra o alimento, o clima ou o solo que lhe convêm, tanto mais sente a falta de um ambiente adequado quanto mais vigoroso for; pois o mal é mais inimigo do que é bom do que daquilo que o não é.

— Muito verdadeiro.

— É razoável, portanto, supor que as melhores naturezas, em condições que lhes são estranhas, sofram dano maior do que as inferiores, porque o contraste é maior.

— Certamente.

— E não diremos, Adimanto, que os espíritos mais bem dotados, quando mal-educados, se tornam maus por excelência? Não nascem os grandes crimes e a maldade pura de uma natureza plena, arruinada pela

educação, e não de uma natureza inferior — visto que as naturezas fracas mal são capazes de grandes bens ou de grandes males?

— Nisso creio que tens razão.

— Ora, o nosso filósofo segue a mesma analogia: é como uma planta que, recebendo a cultura devida, há de crescer e amadurecer necessariamente em todas as virtudes; mas que, semeada e plantada em solo estranho, se torna a mais nociva das ervas daninhas, a menos que algum poder divino a preserve. Ou acreditas realmente, como diz tanta gente, que a nossa juventude é corrompida pelos sofistas, ou que os mestres particulares dessa arte a corrompem em medida digna de menção? Não são antes os que assim falam — o público — os maiores de todos os sofistas? Não educam eles à perfeição jovens e velhos, homens e mulheres, moldando-os segundo o próprio coração?

— E quando o fazem? — disse ele.

— Quando se reúnem, e a multidão se assenta em assembleia, num tribunal, num teatro, num acampamento ou em qualquer outro ajuntamento popular, e ali, com grande alarido, louvam umas das coisas que se dizem ou fazem e censuram outras, exagerando em ambas, aos gritos e às palmas, enquanto as rochas e o lugar em que se encontram dobram, com o eco, o estrondo do louvor e da censura. Num momento assim, como se costuma dizer, não saltará no peito o coração do jovem? Que educação particular o fará resistir de pé à torrente avassaladora da opinião popular? Não será arrastado pela corrente? Não terá as

mesmas noções de bem e de mal que o público em geral tem? Não fará o que eles fazem — e, tais como eles são, tal não será ele?

— Sim, Sócrates; a necessidade o obrigará.

— E, no entanto — disse eu —, há uma necessidade ainda maior, que não foi mencionada.

— Qual?

— A força gentil da pena de infâmia, do confisco e da morte, que esses novos sofistas e educadores, que são o público, aplicam quando as palavras não bastam.

— E aplicam-na, de fato — disse —, com todo o empenho.

— Então, que opinião de outro sofista, ou de que particular, poderá prevalecer em luta tão desigual?

— Nenhuma — respondeu.

— Nenhuma, de fato — disse eu —; a própria tentativa já seria grande loucura. Pois não há, não houve, nem é provável que jamais haja caráter de outra têmpera, formado para a virtude sem outra educação além da que fornece a opinião pública — falo, meu amigo, da virtude humana somente; o que passa do humano, como diz o provérbio, fica fora da conta: pois não quero que ignores que, no atual estado corrompido dos governos, tudo o que se salva e chega a ser bom é salvo pelo poder de Deus — e podemos dizê-lo com inteira verdade.

— Concordo plenamente — respondeu.

— Então dá-me também o teu assentimento a mais uma observação.

— Que vais dizer?

— Que todos esses particulares mercenários, a quem o povo chama sofistas e tem por rivais, nada mais ensinam do que a opinião da própria multidão — as opiniões que ela manifesta em suas assembleias —, e a isso chamam sabedoria. É como se alguém estudasse os humores e apetites de uma fera grande e possante que lhe cabe alimentar — como se lhe deve chegar e por onde tocá-la, em que horas e por que causas ela se torna perigosa ou mansa, o que significa cada um de seus gritos, e com que sons, proferidos por outrem, ela se acalma ou se enfurece —, e, tendo aprendido tudo isso pela convivência assídua, chamasse a esse conhecimento sabedoria e, organizando-o como sistema ou arte, se pusesse a ensiná-lo, sem ter, na verdade, noção alguma do que sejam esses princípios e apetites de que fala, mas chamando a isto honroso e àquilo vergonhoso, bom ou mau, justo ou injusto, tudo conforme os gostos e humores do grande bruto: bom, declara ele, é aquilo em que a fera se deleita, e mau, aquilo que a irrita — sem poder dar dessas coisas outra explicação senão que o justo e o nobre são o necessário, não tendo jamais visto por si mesmo, nem podendo mostrar a outrem, quão imensa é, na realidade, a diferença entre a natureza do necessário e a do bom. Um homem assim, pelos céus, não te parece um raro educador?

— Parece, sem dúvida.

— E em que difere desse homem aquele que julga ser sabedoria o discernir os humores e os gostos da multidão heterogênea, seja na pintura, seja na música,

seja, enfim, na política? Pois, quando um homem convive com a multidão e lhe exhibe o seu poema, ou outra obra de arte, ou o serviço que prestou à cidade, tomando-a por juiz quando a isso não é obrigado, a chamada necessidade de Diomedes o forçará a produzir aquilo que ela louva. E, no entanto, as razões que esses homens apresentam para confirmar as próprias noções sobre o honroso e o bom são absolutamente ridículas. Já ouviste alguma que o não fosse?

— Não, nem espero ouvir.

— Reconheces, pois, a verdade do que venho dizendo? Então considera ainda isto: poderá a multidão jamais ser levada a admitir e a crer que existe o belo em si, e não os muitos belos — o em si de cada coisa, e não as muitas coisas particulares?

— De modo algum.

— Logo, é impossível que a multidão seja filósofa?

— Impossível.

— E, portanto, os filósofos cairão inevitavelmente sob a sua censura?

— Inevitavelmente.

— E também sob a dos particulares que convivem com a turba e desejam agradar-lhe?

— É evidente.

— Sendo assim, vê alguma salvação para a natureza filosófica, que lhe permita perseverar até o fim em sua vocação? Lembra-te do que dissemos dela: que lhe pertencem a presteza em aprender, a memória, a coragem e a grandeza de alma — foram esses os dotes que reconhecemos ao verdadeiro filósofo.

— Sim.

— E um homem assim não será, desde a infância, o primeiro em tudo entre todos, sobretudo se os dotes do corpo lhe corresponderem aos da alma?

— Como não? — disse ele.

— E, à medida que ele crescer, parentes e concidadãos não hão de querer servir-se dele para os próprios fins?

— Sem dúvida.

— Prostrar-se-ão a seus pés com pedidos e honrarias, lisonjeando-o, porque querem apossar-se de antemão do poder que um dia será dele.

— É o que costuma acontecer — disse ele.

— E que fará um homem desses em tais circunstâncias, sobretudo se for cidadão de uma grande cidade, rico e nobre, e ainda por cima belo de corpo e de alta estatura? Não se encherá de aspirações sem limite, julgando-se capaz de dirigir os negócios dos helenos e dos bárbaros, e, com tais ideias na cabeça, não se exaltará e se inchará, cheio de pompa vã e de orgulho sem juízo?

— Certamente que sim.

— E se, estando ele nesse estado de espírito, alguém se aproximar mansamente e lhe disser a verdade — que ele não tem entendimento, e que precisa adquiri-lo, e que isso só se consegue servindo como escravo a essa conquista —, achas que, em circunstâncias tão adversas, ele se disporá facilmente a ouvir?

— Longe disso.

— E se, apesar de tudo, graças à boa índole natural e à afinidade com tais discursos, um deles chegar a abrir um pouco os olhos, e se deixar dobrar e atrair pela filosofia, que pensamos que farão os seus amigos, ao verem que perdem as vantagens que esperavam tirar de sua companhia? Não farão e dirão tudo para impedi-lo de ceder à sua melhor natureza, e para tornar impotente quem o aconselha, valendo-se de intrigas privadas e de processos públicos?

— Não pode haver dúvida.

— E poderá um homem nessas condições tornar-se filósofo?

— Impossível.

— Vês, portanto, que não estávamos errados ao dizer que os próprios elementos que fazem de um homem um filósofo podem, se ele for mal-educado, desviá-lo da filosofia, tanto quanto as riquezas e todo o seu séquito, e os demais chamados bens da vida?

— Estávamos inteiramente certos.

— Eis, meu excelente amigo, como se produzem toda essa ruína e todo esse malogro que venho descrevendo das naturezas mais bem-dotadas para a melhor das ocupações — naturezas que, como sustentamos, já são raras em qualquer tempo. E é dessa classe de homens que saem tanto os autores dos maiores males para as cidades e para os particulares como os dos maiores bens, quando a corrente os leva nessa direção; ao passo que um homem pequeno nunca fez coisa grande, nem a particulares nem a cidades.²

— É a pura verdade — disse ele.

— Assim a filosofia fica abandonada e deserta, com suas núpcias incompletas: os que lhe são próprios caem e a desamparam, levando uma vida falsa e indigna, enquanto outros, indignos dela, vendo que ela não tem parentes que a protejam, invadem-lhe a casa e a desonram, e lhe prendem ao nome as censuras que, como dizes, lhe lançam os detratores: que, dos seus devotos, uns nada valem, e a maior parte merece os mais severos castigos.

— É de fato o que se diz.

— Sim; e que mais se poderia esperar — disse eu —, quando pensas nos homenzinhos que, vendo aberto esse campo — um campo bem provido de belos nomes e títulos vistosos —, como prisioneiros que fogem do cárcere para um santuário, saltam alegremente dos seus ofícios para dentro da filosofia? E os que assim fazem são provavelmente os mais habilidosos em suas artes miseráveis. Pois, embora a filosofia esteja nesse triste estado, ainda lhe resta uma dignidade que não se encontra nas outras artes; e a ela se sentem atraídos muitos homens de natureza imperfeita, de almas tão quebradas e desfiguradas pelas suas mesquinharias como os corpos o são pelos seus ofícios. Não é inevitável?

— É.

— E não se parecem eles exatamente com um caldeireirozinho calvo que acaba de sair dos ferros e arranjou dinheiro? Toma banho, veste roupa nova, enfeita-se de noivo, e vai casar com a filha do amo, que ficou pobre e desamparada.

— A comparação é perfeita.

— E que frutos darão tais uniões? Não serão vis e bastardos?

— Não pode haver dúvida.

— E, quando homens indignos de educação se aproximam da filosofia e se unem a ela, que está acima da condição deles, que espécie de ideias e opiniões diremos que geram? Não serão verdadeiros sofismas, coisas que agradam ao ouvido, sem nada de genuíno, nem digno da verdadeira sabedoria, nem aparentado a ela?

— Sem dúvida — disse ele.

— Resta, pois, Adimanto — disse eu —, apenas um pequeníssimo número de dignos discípulos da filosofia: talvez algum caráter nobre e bem-educado que o exílio reteve a serviço dela e que, na ausência de influências corruptoras, lhe permaneceu fiel conforme a natureza; ou alguma grande alma nascida numa cidade pequena, cuja política despreza e negligencia; e pode haver uns poucos bem-dotados que abandonam as artes, que com justiça desdenham, e vêm a ela; e talvez haja ainda os que são retidos pelo freio do nosso amigo Teages — pois na vida de Teages tudo conspirava para afastá-lo da filosofia, mas a má saúde o manteve fora da política. O meu próprio caso — o do sinal interior — mal vale a pena mencionar, pois raramente, ou nunca, tal monitor foi concedido a outro homem. Ora, os que pertencem a esse pequeno número provaram quão doce e bem-aventurada posse é a filosofia, e viram também, de sobra, a loucura da multidão; sabem que nenhum

político é honesto, e que não há campeão da justiça a cujo lado possam combater e salvar-se. Um homem desses pode ser comparado a quem caiu entre feras: não quer partilhar da maldade dos companheiros, nem pode, sozinho, resistir a todas aquelas naturezas selvagens; e assim, vendo que de nada serviria à cidade ou aos amigos, e refletindo que teria de lançar fora a vida sem proveito para si nem para os outros, cala-se e segue o seu caminho. É como o viajante que, na tempestade de poeira e de granizo que o vento impetuoso arrasta, se abriga atrás de um muro; e, vendo os demais homens transbordarem de iniquidade, dá-se por contente se puder viver a própria vida puro de injustiça e de obras ímpias, e partir desta existência em paz e serenidade, com belas esperanças.

— Sim — disse ele —, e não terá realizado pouco, antes de partir.

— Muito, sim; mas não o máximo, a menos que encontre uma cidade que lhe convenha; pois, numa cidade que lhe convenha, ele próprio crescerá mais plenamente, e será o salvador da pátria, além de si mesmo.

— As causas por que a filosofia caiu em tal descrédito parecem-me agora suficientemente explicadas, e mostrada a injustiça das acusações que lhe fazem — a menos que tenhas algo a acrescentar.

— Nada mais tenho a dizer sobre isso — respondeu — ; mas gostaria de saber qual dos governos hoje existentes é, na tua opinião, o que convém à filosofia.

— Nenhum deles — disse eu —; e é precisamente essa a acusação que lhes faço: nenhum é digno da natureza filosófica, e por isso essa natureza se torce e se desnatura. Como a semente exótica que, lançada em terra estranha, degenera, e costuma deixar-se vencer e perder-se no solo novo, assim também essa estirpe da filosofia, em vez de conservar a própria força, degenera e toma outro caráter. Mas, se algum dia a filosofia encontrar na cidade a mesma perfeição que ela própria é, então se verá que ela é verdadeiramente divina, e que todas as outras coisas — naturezas de homens e instituições — são apenas humanas. E agora, bem sei, vais perguntar-me que cidade é essa.

— Enganas-te — disse ele —; eu ia fazer outra pergunta: se é a cidade de que somos fundadores e inventores, ou alguma outra.

— A nossa — respondi —, em quase tudo; mas deves lembrar-te de que eu já disse antes que seria preciso haver sempre na cidade alguma autoridade viva com a mesma concepção da constituição que te guiava quando, como legislador, estabelecias as leis.

— Foi dito — respondeu.

— Sim, mas não de modo satisfatório; vós me assustastes com as vossas objeções, que bem mostraram como a discussão seria longa e difícil; e o que ainda resta não é, de modo algum, o mais fácil.

— Que resta?

— A questão de saber de que modo o estudo da filosofia pode ser ordenado sem se tornar a ruína da

cidade. Todas as grandes empresas trazem risco, e, como dizem os homens, o belo é difícil.

— Ainda assim — disse ele —, que esse ponto se esclareça, e a investigação estará completa.

— Não será a falta de vontade que me deterá — disse eu —, mas, se algo me detiver, será a falta de poder; o meu empenho, vós mesmos podereis vê-lo. E observa, desde já, com que ousadia e sem hesitação eu declaro que as cidades devem tratar da filosofia não como hoje, mas com espírito inteiramente diverso.

— De que maneira?

— Hoje em dia — disse eu — os que estudam filosofia são muito jovens; começando mal saídos da infância, dedicam-lhe apenas o tempo que lhes sobra dos negócios e do governo da casa; e mesmo os que passam por ter mais espírito filosófico, quando avistam a grande dificuldade da matéria — refiro-me à dialética —, retiram-se. Mais tarde, se convidados por outrem, dignam-se talvez de ir ouvir uma preleção, e fazem disso grande alarde, pois entendem que a filosofia não é o seu próprio ofício; por fim, ao envelhecer, apagam-se, na maior parte dos casos, mais completamente que o sol de Heráclito, pois nunca mais se reacendem. (Heráclito dizia que o sol se apagava a cada tarde e se reacendia a cada manhã.)

— E qual deveria ser o seu caminho?

— Justamente o oposto. Na infância e na juventude, o estudo, e a filosofia que aprenderem, devem ser adequados aos seus tenros anos; durante esse período, enquanto crescem e se fazem homens, o cuidado

principal e especial deve voltar-se para os corpos, a fim de que os tenham prontos para o serviço da filosofia; com o avançar da vida, quando a inteligência começa a amadurecer, intensifiquem a ginástica da alma; e, quando as forças declinarem e ficarem para trás os deveres civis e militares, então pastem à vontade, soltos, e de nada mais se ocupem seriamente — pois queremos que vivam felizes aqui, e que coróem esta vida, na outra, com felicidade semelhante.

— Como falas a sério, Sócrates! — disse ele. — Disso estou certo; e, no entanto, a maior parte dos teus ouvintes, se não me engano, há de opor-se-te com ardor ainda maior, e jamais se convencerá — Trasímaco menos que todos.

— Não semeies discórdia — disse eu — entre mim e Trasímaco, que há pouco nos fizemos amigos — e inimigos nunca fomos. Pois não pouparei esforços até convertê-lo, a ele e aos outros homens, ou ao menos preparar-lhes algum proveito para o dia em que, vivendo de novo, se encontrem com discursos como estes em outra existência.

— Falas de um tempo que não está nada próximo.

— Antes, de um tempo que nada é em comparação com a eternidade. Contudo, não me admira que a multidão se recuse a crer; pois nunca viu realizado aquilo de que agora falamos: viu apenas uma imitação convencional da filosofia, feita de palavras artificialmente ajustadas umas às outras, e não, como as nossas, dotadas de unidade natural. Mas um homem equilibrado e ajustado, em obras e palavras, tanto

quanto possível, à proporção e à semelhança da virtude — um homem assim, governando numa cidade feita à mesma imagem, isso jamais viram, nem um, nem muitos. Ou pensas que sim?

— De modo algum.

— Tampouco, meu amigo, ouviram com frequência, se é que alguma vez ouviram, discursos livres e nobres — desses que os homens proferem quando buscam com todo o empenho, e por todos os meios ao seu alcance, a verdade por amor do conhecimento, saudando de longe as sutilezas da controvérsia, que só visam à opinião e à contenda, quer as encontrem nos tribunais, quer nas reuniões privadas.

— São estranhos, de fato — disse ele —, aos discursos de que falas.

— Foi isso o que previmos, e foi por isso que a verdade nos forçou a admitir, não sem temor e hesitação, que nem cidades, nem regimes, nem indivíduos chegarão jamais à perfeição, enquanto essa pequena classe de filósofos — os que chamamos inúteis, mas não corruptos — não for compelida por alguma providência, queira ou não, a cuidar da cidade, e a cidade a obedecer-lhe; ou enquanto os reis, ou, se não os reis, os filhos de reis e príncipes, não forem divinamente inspirados de um verdadeiro amor da verdadeira filosofia. Que uma dessas alternativas, ou ambas, seja impossível — não vejo razão alguma para afirmá-lo; se assim fosse, mereceríamos com justiça a zombaria que se faz dos sonhadores e visionários. Não tenho razão?

— Toda a razão.

— Se, pois, na infinita extensão do tempo passado, ou neste momento mesmo, nalguma terra estrangeira, longe e fora do alcance da nossa vista, o filósofo consumado é, ou foi, ou vier a ser compelido por um poder superior a encarregar-se da cidade, estamos prontos a sustentar até a morte que esta nossa constituição existiu, e existe — sim, e existirá sempre que a Musa da Filosofia for rainha. Nada disso é impossível; que seja difícil, nós mesmos o reconhecemos.

— A minha opinião concorda com a tua — disse ele.

— Mas queres dizer que essa não é a opinião da multidão?

— Imagino que não — respondeu.

— Ó meu amigo — disse eu —, não acuses assim a multidão. Ela mudará de opinião se, sem espírito de briga, mas com brandura, procurando apaziguá-la e desfazer-lhe a má vontade contra o excesso de instrução, lhe mostrares os teus filósofos tais como realmente são, e lhe descreveres, como há pouco fazias, o seu caráter e a sua ocupação; então os homens verão que aquele de quem falas não é tal como supunham. Se o virem sob essa nova luz, certamente mudarão de ideia a seu respeito, e responderão em outro tom. Quem pode ter inimizade a quem o ama? Quem, sendo ele próprio manso e isento de inveja, terá ciúme de alguém em quem não há ciúme algum? Antecipo-me a ti e respondo: em uns poucos pode encontrar-se essa índole dura, mas não na maioria dos homens.

— Concordo inteiramente contigo — disse ele.

— E não pensas também, como eu, que a má vontade da multidão para com a filosofia nasce daqueles pretendentes que nela irrompem sem serem chamados, e que vivem a injuriar os homens e a procurar-lhes defeitos, fazendo das pessoas, e não das coisas, o tema de suas conversas? E nada é mais impróprio de filósofos do que isso.

— É o que há de mais impróprio.

— Pois quem tem de verdade o pensamento fixo no ser, Adimanto, não tem certamente lazer para olhar cá para baixo, para os negócios dos homens, nem para se encher de malícia e inveja, brigando com eles; o seu olhar está sempre voltado para coisas fixas e imutáveis, que ele vê não causando nem sofrendo injustiça umas das outras, mas permanecendo todas em ordem, segundo a razão; essas ele imita, e a elas, tanto quanto pode, se conforma. Ou julgas possível que alguém não imite aquilo com que convive com reverência?

— Impossível.

— Assim o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado, torna-se ele próprio ordenado e divino, na medida em que a natureza humana o permite; mas, como toda a gente, estará sujeito à calúnia.

— Certamente.

— E, se alguma necessidade lhe for imposta de moldar, não apenas a si mesmo, mas a natureza humana em geral, nas cidades como nos indivíduos, segundo aquilo que contempla lá no alto, crês que ele será mau

artífice de justiça, de temperança e de toda virtude cívica?

— Tudo, menos mau artífice.

— E, se a multidão perceber que o que dizemos dele é a verdade, irritar-se-á com a filosofia? Descrerá de nós, quando lhe dissermos que nenhuma cidade pode ser feliz se não for desenhada pelos artistas que imitam o modelo divino?

— Não se irritará, se compreender — disse ele. — Mas de que modo traçarão eles o desenho de que falas?

— Tomarão a cidade e os costumes dos homens como uma tábua, e começarão por apagar dela a pintura, deixando limpa a superfície — o que não é tarefa fácil. Mas, fácil ou não, é nisto que hão de diferir de todos os outros legisladores: não tocarão nem em indivíduo nem em cidade, nem inscreverão leis, enquanto não receberem uma superfície limpa, ou não a fizerem limpa eles próprios.

— E farão muito bem — disse ele.

— Feito isso, não achas que traçarão em seguida o esboço da constituição?

— Sem dúvida.

— E depois, ao preencher a obra, creio que voltarão os olhos, a cada instante, para o alto e para baixo: quero dizer que olharão primeiro para a justiça, a beleza e a temperança em si, e de novo para a cópia humana; e, misturando e temperando os vários elementos da vida, comporão a imagem do homem, guiando-se por aquela outra imagem que, quando aparece entre os homens, Homero chama forma e semelhança de Deus.

— Muito certo — disse ele.

— E apagarão um traço, e desenharão outro em seu lugar, até tornarem os caracteres dos homens, na medida do possível, agradáveis aos caminhos de Deus.

— Em verdade — disse ele —, não poderiam pintar quadro mais belo.

— E agora — disse eu —, será que começamos a persuadir aqueles que, segundo dizias, se lançavam sobre nós com todas as forças, de que o pintor de constituições é esse homem que louvamos, e contra quem tanto se indignavam porque em suas mãos púnhamos a cidade? Estarão um pouco mais serenos com o que acabam de ouvir?

— Muito mais serenos — disse ele —, se tiverem juízo.

— Pois em que ponto poderão ainda objetar? Duvidarão de que o filósofo seja amante da verdade e do ser?

— Não seriam tão desarrazoados.

— Ou de que a sua natureza, tal como a delineamos, seja aparentada ao mais alto bem?

— Tampouco podem duvidar disso.

— Mas dirão, então, que uma natureza assim, posta em circunstâncias favoráveis, não será perfeitamente boa e sábia, se alguma jamais o foi? Ou preferirão aqueles que rejeitamos?

— Certamente não.

— Ainda se irritarão, pois, quando dissermos que, enquanto os filósofos não governarem, nem cidades nem indivíduos terão descanso dos males, nem esta cidade que imaginamos jamais se realizará?

— Creio que ficarão menos irritados.

— E que tal supormos que não só estão menos irritados, mas de todo mansos e convencidos, para que, ao menos por vergonha, se por mais nada, não possam recusar-se ao acordo?

— Perfeitamente — disse ele.

— Suponhamos, pois, efetuada a reconciliação. Negaré alguém este outro ponto: que podem nascer filhos de reis ou de príncipes com a natureza de filósofos?

— Ninguém o negará — disse ele.

— E, uma vez nascidos, dirá alguém que hão de corromper-se por necessidade absoluta? Que é difícil salvarem-se, nem nós o negamos; mas que, em todo o curso dos tempos, nem um só dentre todos possa escapar — quem ousará afirmá-lo?

— Quem, de fato?

— Pois basta um — disse eu —: exista um só homem com uma cidade obediente à sua vontade, e ele poderá realizar a constituição ideal em que o mundo tanto se recusa a crer.

— Sim, basta um.

— Se um governante estabelecer as leis e as instituições que descrevemos, não é impossível que os cidadãos se disponham a cumpri-las.

— Certamente.

— E que outros aprovem o que nós aprovamos, será milagre ou impossibilidade?

— Creio que não.

— E já mostramos suficientemente, no que precede, que tudo isso, desde que possível, é seguramente o melhor.

— Mostramos.

— A nossa conclusão, pois, é que estas leis, se pudessem ser promulgadas, seriam as melhores, e que promulgá-las é difícil, mas não impossível.

— Muito bem.

— E assim, com dor e trabalho, chegamos ao fim de um assunto; mas resta ainda mais por discutir: de que modo, e por meio de que estudos e ocupações, se formarão os salvadores da constituição, e em que idades hão de aplicar-se a cada um dos seus estudos.

— Certamente.

— De nada me valeu — disse eu — a esperteza de haver deixado para depois a espinhosa questão da posse das mulheres, da procriação dos filhos e da nomeação dos governantes, por saber que a cidade perfeita seria olhada com inveja e era difícil de alcançar; pois nem por isso escapei de discuti-las todas. O que toca às mulheres e às crianças já está concluído; mas a questão dos governantes deve ser retomada como que desde o princípio. Dizíamos, se te lembras, que eles deviam mostrar-se amantes da pátria, provados no prazer e na dor, e que nem nas fadigas, nem nos perigos, nem em qualquer outro momento crítico deviam perder esse patriotismo — quem falhasse seria rejeitado, mas quem saísse sempre puro das provas, como o ouro provado no fogo do refinador, seria feito governante, e receberia honras e prêmios em vida e depois da morte. Era mais

ou menos isso o que se dizia, quando o argumento se desviou e velou o rosto, receando tocar na questão que agora se apresenta.

— Lembro-me perfeitamente — disse ele.

— Sim, meu amigo, hesitei então em arriscar a palavra ousada; mas agora atrevamo-nos a dizê-la: os guardiões mais perfeitos devem ser filósofos.

— Sim — disse ele —, fique isso afirmado.

— E não suponhas que serão muitos; pois os dotes que julgamos essenciais raramente crescem juntos: quase sempre se encontram esparsos, aos pedaços.

— Que queres dizer? — perguntou.

— Bem sabes — respondi — que a inteligência pronta, a memória, a sagacidade, a vivacidade e as qualidades semelhantes raramente crescem juntas, e que os que as possuem, sendo ao mesmo tempo fogosos e magnânimos, não são constituídos pela natureza para viver de modo ordenado, em paz e constância; são levados pelos impulsos para onde calha, e toda a firmeza os abandona.

— Muito verdadeiro — disse ele.

— Por outro lado, as naturezas firmes, em que mais se pode confiar, e que na batalha são inabaláveis diante do medo, mostram-se igualmente inabaláveis diante do que há para aprender: movem-se com dificuldade, como que entorpecidas, e bocejam e adormecem ao primeiro trabalho intelectual.

— É bem verdade.

— E, no entanto, dizíamos que ambas as qualidades são necessárias àqueles a quem se há de ministrar a

educação mais elevada, e que hão de ter parte no governo e no comando.

— Certamente — disse ele.

— E não achas que será uma classe rara de encontrar?

— Raríssima.

— Portanto, o aspirante deve ser provado não somente nas fadigas, nos perigos e nos prazeres de que antes falamos, mas há ainda outra espécie de prova, que então omitimos: é preciso exercitá-lo também em muitos estudos, observando se a sua alma será capaz de suportar os maiores de todos, ou se fraquejará diante deles, como se fraqueja nas outras provas e exercícios.

— Convém, sem dúvida, examiná-lo assim — disse ele. — Mas a que chamas os maiores de todos os estudos?

— Lembras-te, decerto — disse eu —, de que dividimos a alma em três partes, e distinguimos as naturezas da justiça, da temperança, da coragem e da sabedoria.

— Se não me lembrasse — disse ele —, não mereceria ouvir o resto.

— E lembras-te também da advertência que precedeu essa discussão?

— A que te referes?

— Dizíamos, salvo engano, que quem quisesse contemplá-las em sua perfeita beleza teria de tomar um caminho mais longo e sinuoso, ao fim do qual elas se mostrariam; mas que era possível acrescentar uma exposição popular, no nível da discussão que a

precedera. E respondestes que tal exposição vos bastava; e assim a investigação prosseguiu de um modo que, a meu ver, ficou aquém da exatidão; se vos satisfez ou não, sois vós que o deveis dizer.

— A mim — disse ele — pareceu que nos deste uma justa medida de verdade, e aos outros também.

— Mas, meu amigo — disse eu —, em tais matérias, uma medida que fique aquém da verdade inteira, em qualquer grau que seja, já não é justa medida; pois nada imperfeito é medida de coisa alguma — embora as pessoas se contentem com facilidade, julgando desnecessário buscar mais.

— Caso nada raro, quando há indolência.

— Sim — disse eu —; e não pode haver defeito pior num guardião da cidade e das leis.

— É verdade.

— Cumpre, pois, ao guardião — continuei — tomar o circuito mais longo, e esforçar-se tanto no aprender quanto na ginástica; do contrário, jamais chegará ao termo do maior de todos os conhecimentos, que, como há pouco dizíamos, é o que mais propriamente lhe cabe.

— Como? — disse ele. — Há então um conhecimento ainda mais alto do que esse — mais alto do que a justiça e as outras virtudes?

— Há — respondi. — E, das próprias virtudes, devemos contemplar não o simples esboço, como agora, mas a execução mais acabada: nada menos deve satisfazer-nos. Quando as coisas pequenas se elaboram com infinito esmero para que apareçam em toda a sua beleza e máxima nitidez, não seria ridículo não

julgarmos as verdades mais altas dignas da mais alta exatidão?

— Pensamento digníssimo — disse ele. — Mas supões que deixaremos de perguntar-te qual é esse conhecimento supremo?

— Não — disse eu —; pergunta, se quiseres. Mas estou certo de que já ouviste a resposta muitas vezes; agora, ou não me entendes, ou, como antes creio, estás disposto a criar-me dificuldades. Pois muitas vezes ouviste dizer que a ideia do bem é o mais alto dos conhecimentos, e que é pelo uso dela que todas as outras coisas se tornam úteis e proveitosas. Mal podes ignorar que era disso que eu ia falar — disso de que, como tantas vezes me ouviste dizer, tão pouco sabemos; e sem o quê, ainda que possuíssemos qualquer outro conhecimento ou posse, de nada nos aproveitaria. Ou pensas que vale algo possuir todas as coisas, se não possuímos o bem? Ou conhecer tudo o mais, sem conhecer nada do belo e do bom?

— Certamente que não.

— Sabes também que a maioria afirma que o bem é o prazer, ao passo que os espíritos mais finos dizem que é o conhecimento?

— Sim.

— E sabes ainda que estes últimos não podem explicar de que conhecimento falam, mas se veem afinal obrigados a dizer que é o conhecimento do bem?

— É bem ridículo!

— Ridículo, sim — disse eu —: comecem por censurar-nos a ignorância do bem, e logo nos falam

como a quem o conhece; pois definem o bem como conhecimento do bem, como se entendêssemos o que querem dizer quando pronunciam a palavra “bem” — o que é, sem dúvida, ridículo.

— É a pura verdade — disse ele.

— E os que definem o bem como prazer não estão em igual perplexidade? Pois são forçados a admitir que há prazeres maus, além dos bons.

— Certamente.

— E, portanto, a reconhecer que o bom e o mau são a mesma coisa?

— É verdade.

— Não pode haver dúvida, pois, de que as dificuldades em que essa questão se envolve são numerosas.

— Não pode.

— E mais: não vemos que muitos estão dispostos a fazer, a possuir e a parecer o que é justo e honroso sem que o seja realmente; mas que, tratando-se do bem, ninguém se contenta com a aparência: todos buscam a realidade, e aí a aparência é desprezada por todos?

— Muito verdadeiro — disse ele.

— Eis, pois, o que toda alma humana persegue, e aquilo em vista de que tudo faz — pressentindo que existe, mas perplexa, porque não lhe conhece a natureza, nem tem a seu respeito a mesma segurança que tem a respeito das outras coisas, e por isso perde o proveito que porventura haveria nas demais. Sobre um princípio tal e tão grande, hão de permanecer nas trevas

da ignorância os melhores homens da nossa cidade, a quem tudo será confiado?

— Certamente não — disse ele.

— Estou certo, em todo caso — disse eu —, de que quem não sabe de que modo o belo e o justo são também bons será deles um pobre guardião; e desconfio de que ninguém os conhecerá verdadeiramente enquanto ignorar o bem.

— É uma desconfiança bem arguta a tua — disse ele.

— E, se tivermos um guardião que possua esse conhecimento, a nossa cidade estará perfeitamente ordenada?

— Sem dúvida — respondeu. — Mas eu gostaria que me dissesse se, para ti, esse princípio supremo, o bem, é conhecimento, ou prazer, ou coisa diversa de ambos.

— Ah! — disse eu. — Bem sabia eu, desde o começo, que um homem exigente como tu não se contentaria com o que os outros pensam sobre essas matérias.

— É verdade, Sócrates; mas devo dizer que não me parece justo que alguém que, como tu, passou a vida inteira no estudo da filosofia, esteja sempre repetindo as opiniões alheias, e nunca diga as próprias.

— Como? — disse eu. — E terá alguém o direito de falar com segurança do que não sabe?

— Com a segurança de quem tem certeza, não — respondeu —; a isso não tem direito; mas pode dizer o que pensa, a título de opinião.

— E não sabes — disse eu — que todas as opiniões sem ciência são coisa feia, e que as melhores delas são cegas? Ou negarás que os que têm alguma opinião

verdadeira, sem inteligência, se parecem com cegos que, tateando, seguem pelo caminho certo?

— Não nego.

— E queres contemplar coisas cegas, tortas e feias, quando de outros poderias ouvir coisas luminosas e belas?

— Por Zeus, Sócrates — disse Gláucon —, suplico-te que não te retires justamente quando chegas à meta; contentar-nos-emos se explicares o bem como já explicaste a justiça, a temperança e as outras virtudes.

— Também eu, companheiro, me contentaria, e não menos; mas receio não ter forças, e, com o meu zelo desajeitado, cobrir-me de ridículo. Não, meus caros; deixemos por ora de perguntar o que seja o bem em si mesmo, pois alcançar o que agora tenho no pensamento parece-me esforço grande demais para mim. Mas do filho do bem, daquele que mais se lhe assemelha, de bom grado falarei, se vos apraz ouvir; se não, deixemo-lo.

— Fala-nos do filho — disse ele —, e ficarás nosso devedor da história do pai.

— Quisera eu — respondi — poder pagar, e vós receber, a conta do pai, e não apenas, como agora, a do filho; recebei, contudo, este como juro, e cuidai, ao mesmo tempo, que eu não vos preste, sem querer, uma conta falsa — embora não tenha intenção alguma de enganar-vos.

— Cuidaremos quanto pudermos — disse ele. — Prossegue.

— Sim — disse eu —, mas antes preciso chegar a um entendimento convosco, e lembrar-vos o que já

mencionei no curso desta discussão, e muitas outras vezes.

— O quê?

— A velha história: que há muitas coisas belas e muitas coisas boas, e assim de cada espécie de coisas que descrevemos e definimos; a todas se aplica o termo “muitas”.

— É verdade — disse ele.

— E que há um belo em si e um bem em si; e que, de todas as coisas a que aplicamos o termo “muitas”, há, inversamente, o em si de cada uma, pois podem reunir-se sob uma ideia única, a que chamamos a essência de cada coisa.

— Muito certo.

— E dizemos que as muitas coisas são vistas, mas não conhecidas, e que as ideias são conhecidas, mas não vistas.

— Exatamente.

— E com que órgão vemos as coisas visíveis?

— Com a vista — disse ele.

— E com o ouvido — disse eu — ouvimos, e com os demais sentidos percebemos os demais objetos sensíveis?

— Certo.

— Mas já notaste que a vista é, de longe, a obra mais custosa e complexa que o artífice dos sentidos jamais concebeu?

— Não, nunca notei — disse ele.

— Reflete, então: têm o ouvido e a voz necessidade de alguma terceira natureza, adicional, para que um possa ouvir e a outra ser ouvida?

— De nenhuma.

— Pois não — disse eu —; e o mesmo vale para a maior parte dos outros sentidos, para não dizer todos: não dirás que algum deles requeira tal acréscimo?

— Certamente não.

— Mas não vêes que, sem o acréscimo de uma outra natureza, não há ver nem ser visto?

— Como assim?

— Ainda que a vista esteja nos olhos, e o seu possuidor queira usá-la, e a cor esteja presente nas coisas, sabes que, se não sobrevier uma terceira natureza especialmente destinada a esse fim, o dono dos olhos nada verá, e as cores permanecerão invisíveis.

— De que natureza falas? — perguntou.

— Daquela a que chamas luz — respondi.

— É verdade — disse ele.

— Nobre é, portanto, o laço que une a vista e a visibilidade, e superior aos outros laços por diferença de natureza nada pequena — se é que a luz não é coisa vil.

— Longe está — disse ele — de ser vil.

— E a qual dos deuses do céu atribuirás o senhorio desse elemento? De quem é a luz que faz a vista ver perfeitamente, e o visível aparecer?

— Ao mesmo que tu e todos os homens — respondeu —: é do sol que falas, evidentemente.

— E a relação da vista com esse deus não pode descrever-se assim?

— Como?

— Nem a vista é o sol, nem o é o órgão em que ela reside, e a que chamamos olho.

— Não, de fato.

— Mas, de todos os órgãos dos sentidos, o olho é o mais semelhante ao sol.

— De longe o mais semelhante.

— E o poder que o olho possui, não o recebe do sol, como um influxo que dele lhe é dispensado?

— Exatamente.

— Então o sol não é a vista, mas é o autor da vista, e é por ela mesma reconhecido?

— Assim é — disse ele.

— Pois é ele — disse eu — que eu chamava o filho do bem: o bem gerou-o à sua própria semelhança, para que fosse, no mundo visível, em relação à vista e às coisas visíveis, o que o bem é no mundo inteligível em relação à inteligência e às coisas inteligíveis.

— Como? — disse ele. — Explica-me um pouco mais.

— Sabes — disse eu — que os olhos, quando alguém os volta para objetos sobre os quais já não brilha a luz do dia, mas apenas a lua e as estrelas, veem mal e parecem quase cegos, como se neles não houvesse nitidez de visão?

— Sei perfeitamente.

— Mas, quando se voltam para os objetos que o sol ilumina, veem com clareza, e mostra-se que há vista nesses mesmos olhos?

— Certamente.

— Pois pensa o mesmo da alma. Quando ela repousa naquilo sobre que resplandecem a verdade e o ser, ela o percebe e compreende, e mostra-se radiante de inteligência; mas, quando se volta para o crepúsculo do que nasce e perece, então tem apenas opinião, e vai piscando de um lado para outro, mudando de opinião para cá e para lá, e parece já não ter inteligência.

— Assim é.

— Pois bem: ao que dá verdade às coisas conhecidas, e a quem conhece o poder de conhecer, chama a ideia do bem; e considera-a causa da ciência e da verdade, na medida em que esta se torna objeto de conhecimento. Por belas que sejam ambas — a verdade e o conhecimento —, terás razão em julgar essa outra natureza mais bela ainda do que elas; e, assim como no exemplo anterior era certo dizer que a luz e a vista se assemelham ao sol, mas errado tomá-las pelo próprio sol, assim também aqui é certo considerar a ciência e a verdade semelhantes ao bem, mas errado tomar uma ou outra pelo bem: a condição do bem merece honra ainda mais alta.

— Que prodígio de beleza deve ser esse — disse ele — que é o autor da ciência e da verdade, e ainda as supera em beleza! Pois certamente não queres dizer que ele seja o prazer.

— Deus me livre! — respondi. — Mas deixa-me pedir-te que consideres a imagem ainda de outro ponto de vista.

— De qual?

— Dirias, não é verdade, que o sol dá às coisas visíveis não somente o poder de serem vistas, mas também a geração, o crescimento e o alimento, sem ser ele próprio geração?

— Certamente.

— Do mesmo modo, podes dizer que as coisas conhecidas recebem do bem não somente o serem conhecidas, mas também o ser e a essência; e, contudo, o bem não é essência, mas está muito acima da essência em dignidade e poder.³

E Gláucon, com uma seriedade que dava riso, exclamou:

— Pelo céu, que maravilha!

— A culpa do exagero é tua — disse eu —, pois me obrigaste a dizer o que penso sobre o assunto.

— E continua a dizê-lo, peço-te; ao menos, deixa-nos ouvir se há mais alguma coisa a respeito da semelhança com o sol.

— Há — disse eu —, e muita.

— Então não omitas nada, por mínimo que seja.

— Farei o possível — respondi —, mas creio que muita coisa terá de ficar de fora.

— Espero que não — disse ele.

— Imagina, pois, que são dois os poderes soberanos, e que um deles reina sobre o mundo inteligível, o outro sobre o visível. Não digo “céu”, para que não penses que jogo com o nome. Posso supor que tens fixa no espírito essa distinção entre o visível e o inteligível?

— Tenho.

— Toma agora uma linha cortada em duas partes desiguais, e divide de novo cada uma delas na mesma proporção; supõe que as duas divisões principais correspondem, uma ao visível, outra ao inteligível; compara então as subdivisões segundo a sua clareza ou falta de clareza, e verás que a primeira seção, na esfera do visível, consiste em imagens. E chamo imagens, em primeiro lugar, às sombras; em segundo, aos reflexos na água e nos corpos sólidos, lisos e polidos, e a tudo o que é desse gênero. Compreendes?

— Sim, compreendo.

— Imagina agora que a outra seção, de que esta é apenas a semelhança, compreende os animais que vemos, e tudo o que cresce ou se fabrica.

— Muito bem.

— E admitirias que as duas seções dessa divisão têm graus diferentes de verdade, e que a cópia está para o original assim como a esfera da opinião está para a esfera do conhecimento?

— Admito, sem a menor dúvida.

— Considera agora de que modo se deve dividir a esfera do inteligível.

— De que modo?

— Deste: há duas subdivisões. Na inferior, a alma usa como imagens as figuras dadas pela divisão anterior; a investigação só pode partir de hipóteses e, em vez de subir a um princípio, desce à outra extremidade. Na superior, a alma sai das hipóteses e sobe a um princípio que está acima das hipóteses, sem se servir de imagens,

como no caso anterior, mas caminhando apenas nas ideias mesmas, e por meio delas.

— Não compreendi bem o que dizes — falou ele.

— Tentarei de novo — disse eu —; compreenderás melhor depois de algumas observações preliminares. Sabes que os que se ocupam de geometria, de aritmética e das ciências afins pressupõem o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos e outras coisas irmãs dessas, em cada ramo da sua ciência; fazem delas hipóteses, como se as conhecessem — e supõe-se que todos as conhecem —, e por isso não se dignam prestar contas delas nem a si mesmos nem aos outros; mas partem delas, e prosseguem, de modo consequente, até chegar por fim à conclusão que buscavam.

— Sim — disse ele —, isso eu sei.

— E sabes também que, embora se sirvam das formas visíveis e raciocinem sobre elas, não é nelas que pensam, mas naquilo com que se parecem: raciocinam tendo em vista o quadrado em si e a diagonal em si, e não a figura que desenharam, e assim no mais; das próprias coisas que modelam e desenharam — as quais têm, por sua vez, sombras e reflexos na água — servem-se como de imagens, buscando contemplar aquelas coisas em si, que só se podem ver com o olho do espírito.

— É verdade.

— A essa espécie eu chamava inteligível, embora, na sua busca, a alma seja forçada a servir-se de hipóteses, sem subir a um primeiro princípio, por não poder erguer-se acima da região da hipótese; e empregue como imagens aqueles mesmos objetos de que as coisas

de baixo são cópias — objetos que, em comparação com as suas sombras e reflexos, passam por mais distintos, e por isso recebem mais alto valor.

— Compreendo — disse ele —: falas do domínio da geometria e das artes suas irmãs.

— E, quando falo da outra divisão do inteligível, entende que falo daquele outro conhecimento que a própria razão alcança pelo poder da dialética, tratando as hipóteses não como primeiros princípios, mas como simples hipóteses — isto é, como degraus e pontos de partida para um mundo que está acima das hipóteses —, a fim de elevar-se além delas até o primeiro princípio do todo; e que, apegando-se a esse princípio, e depois ao que dele depende, desce de novo, por passos sucessivos, sem o auxílio de nenhum objeto sensível: das ideias, pelas ideias, e nas ideias termina.

— Compreendo — respondeu —, ainda que não perfeitamente, pois me parece descrever uma tarefa verdadeiramente imensa. Compreendo, em todo caso, que queres estabelecer que o conhecimento e o ser contemplados pela ciência da dialética são mais claros do que as noções das chamadas artes, que partem apenas de hipóteses. É certo que os que as contemplam são obrigados a contemplá-las com o entendimento, e não com os sentidos; mas, como partem de hipóteses e não sobem a um princípio, parecem-te não exercer sobre elas a razão superior, embora, acrescentado um primeiro princípio, elas se tornem cognoscíveis pela razão superior. E ao hábito dos que se ocupam da geometria e das ciências congêneres creio que chamas

entendimento, e não razão, por ser o entendimento algo intermediário entre a opinião e a razão.

— Apreendeste perfeitamente o meu pensamento — disse eu. — E agora, correspondendo a essas quatro divisões, admite quatro faculdades na alma: a razão, respondendo à mais alta; o entendimento, à segunda; a fé (ou convicção), à terceira; e a percepção das sombras, à última. E dispõe-nas em escala, supondo que cada uma participa da clareza na mesma medida em que os seus objetos participam da verdade.⁴

— Compreendo — respondeu —; dou o meu assentimento, e aceito a ordem que propões.

. . .

NOTAS DO TRADUTOR

1. O retrato do filósofo. Amante do ser inteiro e não das suas migalhas, veraz por constituição, magnânimo, “espectador de todo o tempo e de toda a existência” para quem a vida humana não pode parecer grande coisa, sem medo da morte, de apetites canalizados para o conhecimento como águas desviadas para um só leito: o retrato do Livro VI permanece o padrão pelo qual se medem os que reivindicam o nome de filósofo. Note-se o traço arquitetônico: todas as virtudes derivam ali de um único amor dominante. É a tese moral mais profunda do livro: o homem não se corrige vício a vício, como quem enxuga goteiras; ordena-se mudando o objeto do seu amor principal, e as demais águas obedecem. Dize-me o que amas sobre todas as coisas, e dir-te-ei o que és — e o que serão os teus outros amores.

2. O navio e a corrupção dos melhores. As duas páginas centrais do livro são dois diagnósticos que não envelheceram.

Primeiro, o navio: o dono é forte mas surdo e míope; os marinheiros disputam o leme sem jamais ter aprendido a arte, drogam o comandante, e chamam “inútil contemplador de estrelas” ao único que estuda o céu pelo qual se navega. Eis a política sem verdade: onde o critério do comando é a habilidade em apoderar-se dele, o saber real parece inutilidade — e a culpa da inutilidade dos sábios, diz Sócrates com justiça, é dos que não os chamam. Segundo, a corrupção: as naturezas mais bem-dotadas, corrompidas, produzem os piores homens — os grandes crimes não nascem das almas pequenas, mas das grandes desviadas; e o grande sofista corruptor não é este ou aquele professor: é *a multidão reunida*, o teatro, a assembleia, o clamor que grava nos jovens, a golpes de aplauso e vaia, o seu bem e o seu mal. Substitua o leitor teatro e assembleia pelos amplificadores eletrônicos de hoje, e terá o diagnóstico da formação das almas na idade das multidões conectadas — feito por quem nunca viu uma tela, o que só lhe aumenta o crédito.

3. O Bem, sol do inteligível. Recusando-se a definir o Bem diretamente, Sócrates oferece a analogia que se tornou o coração do platonismo: como o sol, no visível, dá às coisas a luz pela qual são vistas e o crescimento pelo qual são, assim o Bem, no inteligível, dá aos objetos do conhecimento a verdade pela qual são conhecidos e o próprio ser que têm — estando ele “para além do ser em dignidade e poder”. A razão natural atinge aqui, por esforço próprio, o seu ponto mais alto: reconhece que a ordem dos seres e a ordem do conhecer pendem, ambas, de um Princípio único, que não é uma coisa entre as coisas, e que é da natureza do fundamento. Que esse Princípio se chame o Bem — e não a força, nem o acaso, nem a matéria — é a opção metafísica que separa civilizações: dela decorre que o real é, na raiz, confiável e amável; da contrária, que tudo é combate e o resto ilusão. Todo o edifício da lei

natural repousa nesta pedra: os preceitos obrigam porque o bem não é preferência nossa, mas face do próprio ser.

4. A linha dividida. A escala final — imagens, coisas, entes matemáticos, ideias; e seus estados de alma correspondentes: conjectura, crença, entendimento discursivo, inteligência — é o primeiro mapa completo do conhecimento humano. Guarde o leitor sobretudo isto: o saber é hierárquico; opiniões sobre sombras não pesam o mesmo que ciência do inteligível, e uma cultura que nivela tudo — a conjectura do anônimo e a demonstração do geômetra — não se tornou democrática: tornou-se cega por decreto. A dialética platônica, que sobe de hipótese em hipótese até um princípio que não é hipótese, é a recusa mais enérgica jamais formulada do pensamento que se contenta com “cada um tem a sua verdade”. Se cada um tem a sua, ninguém tem nenhuma — e o Livro VI inteiro é a demonstração de que essa renúncia não é humildade: é deserção.

VII

Agora — disse eu — deixa-me mostrar numa imagem até que ponto a nossa natureza é esclarecida ou não. Imagina seres humanos que vivem numa caverna subterrânea, cuja entrada, aberta para a luz, se estende ao longo de toda a caverna; ali estão desde a infância, com as pernas e o pescoço acorrentados, de modo que não podem mover-se nem ver senão o que está diante deles, pois as correntes os impedem de voltar a cabeça. Atrás deles, ao alto e a certa distância, arde um fogo; e entre o fogo e os prisioneiros há um caminho elevado, ao longo do qual verás, se olhares, um muro baixo, semelhante ao tabique que os titereiros armam diante de si e sobre o qual exibem os seus bonecos.

— Estou vendo.

— E vês também — disse eu — homens que passam ao longo do muro carregando toda sorte de utensílios, e estátuas e figuras de animais, feitas de madeira, de pedra e de vários materiais, que aparecem por cima do muro? Alguns deles vão falando, outros em silêncio.

— Tu me mostras uma imagem estranha, e estranhos prisioneiros.

— Semelhantes a nós — respondi. — E eles não veem senão as próprias sombras, ou as sombras uns dos outros, que o fogo projeta na parede da caverna que lhes fica em frente?

— É verdade — disse ele. — Como poderiam ver outra coisa além das sombras, se nunca lhes foi permitido mover a cabeça?

— E dos objetos que são carregados não veriam, do mesmo modo, senão as sombras?

— Sim.

— E, se pudessem conversar uns com os outros, não julgariam estar nomeando o que de fato está diante deles?

— Certamente.

— E supõe ainda que a prisão tivesse um eco vindo da parede em frente: quando um dos que passam falasse, não haveriam eles de crer que a voz que ouviam vinha da sombra que passava?

— Sem dúvida alguma — respondeu.

— Para eles — disse eu — a verdade não seria, literalmente, nada além das sombras das imagens.

— É certo.

— Agora observa outra vez, e vê o que naturalmente se seguirá se os prisioneiros forem libertados e enganados do seu erro. A princípio, quando algum deles for solto e obrigado, de repente, a levantar-se, a voltar o pescoço, a andar e a olhar em direção à luz, sofrerá dores agudas; o clarão o afligirá, e ele será

incapaz de ver as realidades de que, no seu estado anterior, via as sombras. Imagina então alguém dizendo-lhe que o que via antes era ilusão, mas que agora, por estar mais próximo do ser e voltado para coisas mais reais, vê com mais clareza — que responderá ele? E imagina ainda que o seu instrutor lhe aponte os objetos que passam e o obrigue a nomeá-los: não ficará perplexo? Não julgará que as sombras que antes via são mais verdadeiras do que os objetos que agora lhe mostram?

— Muito mais verdadeiras.

— E, se for obrigado a olhar diretamente para a luz, não sentirá nos olhos uma dor que o fará desviar-se, para refugiar-se nas coisas que consegue ver, e que julgará serem, de fato, mais nítidas do que as que agora lhe mostram?

— É verdade — disse ele.

— E supõe, mais uma vez, que o arrastem à força por uma subida áspera e escarpada, e não o soltem antes de o haverem trazido à presença do próprio sol: não é provável que sinta dor e se irrite? Ao aproximar-se da luz, seus olhos ficarão ofuscados, e ele não conseguirá ver nada daquilo que agora chamamos realidades.

— Não de imediato — disse ele.

— Precisarà acostumar-se à vista do mundo superior. Primeiro verá melhor as sombras; depois, os reflexos dos homens e das outras coisas na água; em seguida, as próprias coisas; depois erguerá o olhar para a luz da lua e das estrelas e para o céu estrelado; e verá o céu e os

astros de noite melhor do que o sol, ou a luz do sol, durante o dia.

— Certamente.

— Por último poderá ver o sol — não já os seus reflexos na água, mas o próprio sol, no seu próprio lugar e não em outro —, e contemplá-lo tal como é.

— Certamente.

— E então passará a raciocinar que é ele quem dá as estações e os anos, que é o guardião de tudo o que existe no mundo visível e, de certo modo, a causa de todas as coisas que ele e os companheiros estavam acostumados a ver.

— É claro — disse ele — que chegaria primeiro a ver o sol, e depois a raciocinar a seu respeito.

— E, quando se lembrasse da sua antiga morada, e da sabedoria da caverna e dos companheiros de prisão, não achas que ele se felicitaria pela mudança e teria pena deles?

— Certamente que sim.

— E, se entre eles havia o costume de conferir honras e louvores aos que fossem mais rápidos em observar as sombras que passavam, e em notar quais vinham antes, quais depois e quais juntas, e por isso mais capazes de tirar conclusões quanto ao futuro, achas que ele daria valor a tais honras e glórias, ou invejaria os que as possuíam? Não diria antes, com Homero, que é

melhor ser o pobre servo de um amo pobre,

e sofrer o que fosse, a pensar como eles pensam e viver como eles vivem?

— Sim — disse ele —; creio que preferiria sofrer qualquer coisa a nutrir aquelas falsas noções e viver daquela maneira miserável.

— Imagina ainda — disse eu — que esse homem, saindo de repente da luz do sol, descesse e voltasse a ocupar o seu antigo lugar: não teria os olhos cheios de escuridão?

— Com certeza — disse ele.

— E, se houvesse uma competição, e ele tivesse de rivalizar, em julgar as sombras, com os prisioneiros que nunca saíram da caverna, enquanto a sua vista ainda estivesse fraca e antes que os olhos se firmassem — e o tempo necessário para adquirir esse novo hábito de visão poderia ser bem longo —, não se tornaria ridículo? Diriam dele que subiu e voltou de lá sem os olhos, e que não vale a pena sequer pensar em subir; e, se alguém tentasse soltar outro e conduzi-lo até a luz, caso pudessem apanhar o culpado, haveriam de matá-lo.¹

— Sem dúvida alguma — disse ele.

— Toda esta alegoria — disse eu — podes agora aplicar, caro Gláucon, ao que dissemos antes: a prisão é o mundo visível; a luz do fogo é o sol; e não me interpretarás mal se entenderes a subida ao mundo de cima como a ascensão da alma ao mundo inteligível, segundo a minha pobre convicção, que, a teu pedido, exprimi — se com acerto ou não, Deus o sabe. Verdadeira ou falsa, porém, a minha opinião é que, no mundo do conhecimento, a ideia do bem aparece por último, e só com esforço é vista; e que, uma vez vista, dela se conclui que é a autora universal de tudo o que há

de belo e de reto — mãe da luz e do senhor da luz no mundo visível, e fonte imediata da razão e da verdade no inteligível; e que é para ela que deve manter os olhos fixos quem quiser agir com sabedoria, seja na vida pública, seja na privada.

— Concorde — disse ele —, até onde sou capaz de acompanhar-te.

— Pois bem — disse eu —, não te admires de que os que chegaram a essa visão bem-aventurada não queiram descer aos negócios humanos: as suas almas anseiam sempre por demorar-se no alto, onde desejam habitar; e esse desejo é bem natural, se a nossa alegoria merece crédito.

— Sim, muito natural.

— E haverá algo de surpreendente em que alguém, passando das contemplações divinas às misérias humanas, se comporte de maneira desajeitada e ridícula, se, ainda com a vista turva e antes de se acostumar à escuridão que o cerca, é obrigado a disputar, nos tribunais ou em outro lugar, sobre as sombras da justiça, ou sobre as imagens de que elas são sombras, e a combater as interpretações que delas fazem os que nunca viram a justiça em si?

— Nada tem de surpreendente — respondeu.

— Quem tiver bom senso lembrará que os olhos podem turvar-se de dois modos e por duas causas: quando passam da luz à escuridão e quando passam da escuridão à luz; e, convencido de que o mesmo se dá com o olho da alma, quando vir uma alma perturbada e incapaz de discernir alguma coisa, não se apressará a

rir: perguntará primeiro se ela vem de uma vida mais luminosa e está cega por falta de hábito das trevas, ou se, passando da ignorância à luz, foi ofuscada pelo excesso de esplendor. À primeira felicitará pelo seu estado e pela sua vida; da segunda terá compaixão; e, se quiser rir da alma que sobe das trevas para a luz, esse riso será menos descabido do que o dirigido à que desce da luz de cima para a caverna.

— É uma distinção muito justa — disse ele.

— Mas então, se isso é verdade, certos professores de educação devem estar errados quando dizem que podem pôr na alma um conhecimento que nela não estava, como quem pusesse vista em olhos cegos.

— É o que eles dizem, sem dúvida — respondeu.

— O nosso argumento, porém, mostra que a capacidade de aprender já existe na alma; e que, assim como o olho não podia voltar-se das trevas para a luz senão junto com o corpo inteiro, também o instrumento do conhecimento só pode voltar-se do mundo do devir para o do ser com a alma inteira, até que ela aprenda, aos poucos, a suportar a contemplação do ser e do que há de mais luminoso e melhor no ser — isto é, do bem.

— Muito certo.

— Deve haver, pois, uma arte dessa conversão, que descubra o modo mais fácil e mais eficaz de fazer a alma voltar-se: não a arte de lhe implantar a vista, que ela já possui, mas — visto que está mal orientada e não olha para onde deveria — a de conseguir que se volte.

— Assim parece — disse ele.

— E, enquanto as outras chamadas virtudes da alma parecem aproximar-se das qualidades do corpo — pois, mesmo quando não existem de início, podem ser depois implantadas pelo hábito e pelo exercício —, a virtude da sabedoria contém, mais que tudo, um elemento divino que permanece sempre, e que, conforme essa conversão, se torna útil e proveitoso, ou, ao contrário, inútil e nocivo. Nunca observaste a inteligência estreita que brilha no olhar penetrante de um velhaco esperto — com que avidez, com que clareza a sua alma mesquinha distingue o caminho que leva aos seus fins? Cego ele não é; mas a sua vista aguda está a serviço do mal, e ele é tanto mais daninho quanto mais perspicaz.

— Muito certo — disse ele.

— Mas supõe que tais naturezas tivessem sido podadas desde a infância, e cortadas dos prazeres sensuais, como os da comida e da bebida, que, quais pesos de chumbo, se lhes prenderam ao nascer, e as puxam para baixo e voltam a visão da alma para as coisas inferiores; se, digo, libertas desses estorvos, tivessem sido voltadas na direção contrária, essa mesma faculdade, nesses mesmos homens, veria a verdade com a mesma agudeza com que vê aquilo para que agora está voltada.²

— É bem provável.

— E não é também provável — ou antes, consequência necessária do que já dissemos — que nem os homens sem educação e sem conhecimento da verdade, nem os que passam a vida inteira nos estudos, poderão ser bons ministros da cidade? Os primeiros,

porque não têm na vida um alvo único ao qual dirigir todas as suas ações, privadas e públicas; os segundos, porque não agirão senão por força, julgando já habitar, ainda em vida, as ilhas dos bem-aventurados.

— É bem verdade — respondeu.

— Cabe-nos, pois — disse eu —, a nós, fundadores da cidade, obrigar as melhores naturezas a alcançar o conhecimento que já mostramos ser o maior de todos: subir até a visão do bem; mas, quando tiverem subido e visto o suficiente, não devemos permitir-lhes o que hoje lhes é permitido.

— O quê?

— Permanecer no mundo de cima. Isso não se deve consentir: é preciso fazê-los descer de novo para junto dos prisioneiros da caverna e tomar parte nos seus trabalhos e nas suas honras, valham elas o que valerem.

— Mas não é injusto? — disse ele. — Devemos dar-lhes uma vida pior, quando poderiam ter uma melhor?

— Esqueceste de novo, meu amigo — disse eu —, a intenção do legislador, que não visava fazer feliz uma classe da cidade acima das outras: a felicidade devia estar na cidade inteira; ele mantinha os cidadãos unidos pela persuasão e pela necessidade, fazendo de cada um deles um benfeitor da cidade e, portanto, dos demais; e com esse fim os formou — não para que cada qual fizesse o que bem entendesse, mas para que fossem os seus instrumentos na obra de atar a unidade da cidade.

— É verdade — disse ele —; eu tinha esquecido.

— Observa, Gláucon, que não haverá injustiça alguma em obrigar os nossos filósofos a cuidar dos outros e a

velar por eles. Diremos a eles: “Nas outras cidades é razoável que os homens da vossa têmpera não tomem parte nos trabalhos da política, pois lá eles se formam por si mesmos, à revelia do governo; e quem se educa sozinho, sem dever a ninguém a sua formação, não tem por que mostrar gratidão por uma cultura que nunca recebeu. Mas a vós nós vos geramos para serdes, como numa colmeia, condutores e reis, para vós mesmos e para o resto da cidade; educamo-vos melhor e mais perfeitamente do que os outros, e vos tornamos mais capazes de participar das duas vidas. Por isso cada um de vós, quando chegar a sua vez, deve descer à morada comum dos outros e habituar-se a ver no escuro. Uma vez habituados, vereis dez mil vezes melhor do que os habitantes da caverna, e sabereis o que é cada imagem, e de que é imagem, porque já vistes a verdade acerca do belo, do justo e do bom. E assim a nossa cidade, que também é a vossa, será uma realidade, e não apenas um sonho, e será governada num espírito diferente do das outras cidades, onde os homens lutam entre si por sombras e se dilaceram na disputa pelo poder, como se ele fosse um grande bem. A verdade, porém, é esta: a cidade em que os destinados a governar são os que menos desejam governar será sempre a mais bem e mais pacificamente governada; e aquela em que mais o desejam, a pior.”

— Muito certo — respondeu.

— E achas que os nossos discípulos, ao ouvirem isso, nos desobedecerão e se recusarão a partilhar, cada qual

por sua vez, dos trabalhos da cidade, podendo passar a maior parte do tempo uns com os outros, na luz do alto?

— Impossível — respondeu —, pois são homens justos, e justas as ordens que lhes impomos; não há dúvida de que cada um deles assumirá o governo como uma dura necessidade, ao contrário dos que hoje governam as cidades.

— Assim é, meu amigo — disse eu —; aí está o ponto. Se conseguires, para os que hão de governar, uma vida melhor do que a do governo, poderás ter uma cidade bem administrada; pois só nela governarão os verdadeiramente ricos — ricos não de ouro e prata, mas de virtude e sabedoria, que são os verdadeiros bens da vida. Se, ao contrário, chegam à administração dos negócios públicos homens pobres e famintos de bens próprios, convencidos de que é dali que devem arrebatar o seu bem, não há ordem possível; pois o governo torna-se objeto de disputa, e essa guerra doméstica e intestina arruína, com os que governam, a cidade inteira. ³

— Muitíssimo certo — respondeu.

— E a única vida que olha com desprezo a vida da ambição política é a da verdadeira filosofia. Conheces alguma outra?

— De fato, não conheço — respondeu.

— Ora, não devem ir ao governo os que estão apaixonados por ele; do contrário, haverá amantes rivais, e eles lutarão entre si.

— Sem dúvida.

— Que outros, então, obrigaremos a assumir a guarda da cidade, senão os que são os mais sábios naquilo por que uma cidade é mais bem governada, e que ao mesmo tempo têm outras honras e uma vida melhor que a do político?

— Esses são os homens, e é a eles que escolherei — respondeu.

— Queres agora que examinemos de que modo se formarão tais homens, e como poderemos conduzi-los à luz, tal como se conta que alguns subiram do mundo de baixo até os deuses?

— Certamente — respondeu.

— O processo, ao que parece, não é o de virar uma concha no ar, mas o de fazer girar uma alma que passa de um dia quase noturno para o dia verdadeiro do ser: essa subida do fundo, que afirmamos ser a verdadeira filosofia.

— Exatamente.

— Não devemos, pois, investigar que espécie de conhecimento tem o poder de operar essa mudança?

— Certamente.

— Qual seria, então, o conhecimento capaz de arrastar a alma do devir para o ser? E, enquanto falo, ocorre-me outra consideração: lembras-te de que os nossos jovens devem ser atletas da guerra?

— Sim, foi o que dissemos.

— Então o conhecimento que buscamos deve ter ainda outra qualidade, além daquela.

— Qual?

— A utilidade na guerra.

— Sim, se possível.

— Ora, a educação que antes propusemos tinha duas partes, não tinha?

— Exatamente.

— A ginástica, que preside ao crescimento e ao declínio do corpo, e que por isso se pode considerar ligada à geração e à corrupção?

— É verdade.

— Não é esse, portanto, o conhecimento que procuramos.

— Não.

— Será então a música, tal como antes a descrevemos?

— Mas a música — disse ele —, se te lembras, era a contrapartida da ginástica: educava os guardiões pelos hábitos, dando-lhes, pela harmonia, certa harmonia interior, e, pelo ritmo, o senso do ritmo — mas não ciência; e as palavras, fossem fabulosas ou verdadeiras, tinham nelas elementos aparentados de ritmo e harmonia. Nada havia nela, porém, que conduzisse a esse bem que agora procuras.

— Tua lembrança é exatíssima — disse eu —; de fato, nada havia nela dessa espécie. Mas então, meu caro Gláucon, que estudo terá a natureza que buscamos? As artes úteis, todas, nos pareceram coisa baixa.

— Sem dúvida; mas, excluídas a música e a ginástica, e excluídas também as artes, que resta?

— Bem — disse eu —, se nada mais resta dos estudos particulares, tomemos algo que não seja particular, mas de aplicação universal.

— O quê?

— Algo de que se servem em comum todas as artes, todas as formas de pensamento e todas as ciências, e que todo homem precisa aprender entre os primeiros elementos da educação.

— O que é?

— Essa coisa simples: distinguir o um, o dois e o três — numa palavra, o número e o cálculo. Não é verdade que todas as artes e ciências são obrigadas a participar deles?

— Sim.

— E também a arte da guerra?

— Por força.

— Então Palamedes, sempre que aparece na tragédia, faz de Agamêmnon um general perfeitamente ridículo. Nunca reparaste que ele afirma ter inventado o número, e ter numerado as naus e posto em ordem as fileiras do exército em Troia — como se antes nada tivesse sido contado, e Agamêmnon, ao que parece, nem sequer soubesse quantos pés tinha, já que não sabia contar? Que espécie de general achas que ele seria?

— Bem estranho — disse ele —, se isso fosse verdade.

— Podemos negar, então, que o guerreiro precise saber aritmética?

— De modo nenhum — respondeu —, se quiser entender ao menos um pouco de tática militar, ou melhor, se quiser ser um homem.

— E tens deste estudo a mesma noção que eu?

— Qual é a tua?

— Parece-me que ele é, por natureza, dos que procuramos, dos que conduzem naturalmente à reflexão; mas ninguém o usa corretamente, pois o seu verdadeiro uso é simplesmente atrair a alma para o ser.

— Como assim? — disse ele.

— Vou tentar explicar — disse eu —; e gostaria que partilhasses comigo o exame, dizendo “sim” ou “não” à medida que eu for distinguindo, comigo mesmo, os estudos que têm esse poder de atração, para que vejamos com mais clareza se a aritmética é, como suspeito, um deles.

— Explica — disse ele.

— Quero dizer que os objetos dos sentidos são de duas espécies: uns não convidam o pensamento ao exame, porque o sentido basta para julgá-los; outros o exigem imperiosamente, porque a sensação nada dá de confiável.

— É claro que te referes — disse ele — às coisas vistas de longe e às pinturas em claro-escuro, que iludem os sentidos.

— Não — disse eu —; não é isso o que quero dizer.

— Então o que é?

— Chamo objetos que não convidam ao exame os que não desembocam, ao mesmo tempo, em duas sensações contrárias; os que desembocam, considero-os convidativos — quando a sensação, venha de perto ou de longe, não mostra uma coisa com mais clareza do que o seu contrário. Um exemplo tornará meu pensamento mais claro: eis aqui três dedos — o mínimo, o segundo e o médio.

— Muito bem.

— Supõe que os vemos bem de perto. E agora repara nisto.

— Em quê?

— Cada um deles parece igualmente um dedo, esteja no meio ou na ponta, seja branco ou negro, grosso ou fino — não faz diferença: um dedo é sempre um dedo. Em casos assim, ninguém se vê forçado a perguntar ao pensamento o que é um dedo, pois em momento algum a vista indica à mente que o dedo seja outra coisa que um dedo.

— É verdade.

— Portanto — disse eu —, como era de esperar, nada há aqui que convide ou desperte a inteligência.

— Nada há — disse ele.

— Mas dar-se-á o mesmo com a grandeza e a pequenez dos dedos? A vista as percebe adequadamente? Não faz diferença para ela estar um dedo no meio e outro na ponta? E o mesmo digo do tato quanto ao grosso e ao fino, ao mole e ao duro. E os outros sentidos: revelam essas qualidades de modo satisfatório? Não procede cada um deles assim: o sentido encarregado do duro é forçosamente também o encarregado do mole, e transmite à alma que uma mesma coisa lhe parece dura e mole ao mesmo tempo?

— É assim mesmo — disse ele.

— E não é inevitável que, em tais casos, a alma fique perplexa com o que o sentido lhe indica: um duro que é também mole? E o que quer dizer o sentido do leve e do pesado, se indica que o leve é pesado, e o pesado, leve?

— Sim — disse ele —; essas indicações são bem estranhas para a alma e pedem exame.

— É natural, pois — disse eu —, que em tais perplexidades a alma chame em seu socorro o cálculo e a inteligência, para examinar se cada uma das coisas que lhe são anunciadas é uma ou duas.

— Sem dúvida.

— E, se parecem duas, cada uma delas não parece una e distinta da outra?

— Certamente.

— E, se cada uma é una, e ambas são duas, a alma conceberá as duas como separadas; pois, se não fossem separadas, não as conceberia como duas, mas como uma.

— Certo.

— A vista, dizemos, via o grande e o pequeno, mas de modo confuso: não os via distintos.

— Sim.

— E, para esclarecer essa confusão, a inteligência foi obrigada a inverter o processo e ver o grande e o pequeno como separados, e não confundidos.

— É bem verdade.

— Não foi daí que nos veio a primeira pergunta: que é o grande, e que é o pequeno?

— Exatamente.

— E foi assim que nasceu a distinção entre o visível e o inteligível.

— Muitíssimo certo.

— Era isto o que eu procurava dizer há pouco, ao falar de impressões que convidam o pensamento e de outras

que não: as que caem no sentido junto com as suas contrárias convidam à reflexão; as que não, não despertam a inteligência.

— Agora entendo — disse ele — e concordo.

— E o número e a unidade, a qual das duas classes pertencem?

— Não sei — respondeu.

— Raciocina a partir do que já foi dito, e verás que a resposta lá está. Se a unidade, em si e por si, fosse adequadamente percebida pela vista ou por qualquer outro sentido, ela não atrairia para o ser, como dizíamos a propósito do dedo; mas, se sempre se vê nela, ao mesmo tempo, alguma contradição, de sorte que ela não pareça mais unidade do que o contrário, e envolva a noção de pluralidade, então o pensamento desperta dentro de nós, e a alma, perplexa e forçada a decidir, pergunta o que é afinal a unidade em si. E é assim que o estudo do um está entre os que conduzem e convertem a alma para a contemplação do verdadeiro ser.

— Mas é justamente isso — disse ele — o que acontece, e de modo notável, com a vista do um: vemos a mesma coisa, ao mesmo tempo, como uma e como infinita em multidão.

— E, se isso acontece com o um — disse eu —, não acontece o mesmo com todo número?

— Certamente.

— Ora, a aritmética e o cálculo têm inteiramente por objeto o número?

— Sim.

— Logo, eles mostram conduzir a mente à verdade?

— Sim, de maneira admirável.

— Este é, pois, ao que parece, um dos conhecimentos que procuramos, de dupla utilidade, militar e filosófica: o homem de guerra precisa aprender a arte dos números, ou não saberá dispor as suas tropas; e o filósofo também, porque lhe cumpre erguer-se do mar do devir e apoderar-se do ser — sem o que jamais será um verdadeiro calculador.

— É verdade.

— E o nosso guardião é, ao mesmo tempo, guerreiro e filósofo?

— Certamente.

— Convém, pois, prescrever esse estudo por lei, e persuadir os que hão de exercer os mais altos cargos da cidade a dedicar-se ao cálculo — e não como amadores, mas até chegarem, apenas com o pensamento, à contemplação da natureza dos números; não para comprar e vender, como fazem mercadores e vendedores, mas em vista da guerra e da própria alma, para facilitar-lhe a passagem do devir para a verdade e o ser.

— Muito bem dito — disse ele.

— E agora que falamos desse estudo — disse eu —, percebo quão belo ele é, e de quantos modos serve ao nosso propósito, contanto que seja cultivado no espírito de um filósofo, e não de um comerciante.

— Como assim?

— Deste modo: ele eleva poderosamente a alma, obrigando-a a raciocinar sobre os números em si, e recusando-se a admitir no argumento números dotados

de corpos visíveis ou palpáveis. Tu sabes como procedem os mestres nessa arte: se alguém tenta dividir a unidade em si, riem-se dele e não o admitem; e, se tu a divides, eles a multiplicam, tomando cuidado para que o um continue sendo um e jamais se perca em frações.

— É bem verdade.

— E que achas, Gláucon, que responderiam se alguém lhes perguntasse: “Homens admiráveis, de que números falais, em que a unidade é tal como a exigis — toda igual a qualquer outra, sem a menor diferença e sem nenhuma parte em si mesma?”

— Responderiam, creio eu, que falam daqueles números que só podem ser alcançados pelo pensamento, e que não se podem manejar de nenhum outro modo.

— Vês, então, meu amigo — disse eu —, que esse conhecimento parece ser-nos realmente necessário, pois obriga a alma a servir-se da inteligência pura para alcançar a verdade pura?

— Sim — disse ele —; é o que ele faz, e de modo notável.

— E já observaste que os calculadores natos são naturalmente vivos para todos os outros estudos, e que os espíritos tardos, quando instruídos e exercitados na aritmética, ainda que nenhum outro proveito tirem, ao menos ganham em vivacidade e se tornam mais ágeis do que seriam?

— É assim — disse ele.

— E, segundo creio, não será fácil encontrar estudo que custe mais trabalho a quem aprende e pratica; nem muitos que custem tanto.

— De fato não.

— Por todas essas razões, não devemos abandonar esse estudo, mas nele educar as melhores naturezas.

— Concordo — disse ele.

— Fique assentado, pois, esse primeiro ponto. Em segundo lugar, examinemos se o estudo que lhe é vizinho também nos interessa.

— Referes-te à geometria?

— Exatamente — disse eu.

— É claro — disse ele — que nos interessa a parte dela que se aplica à guerra: para armar um acampamento, ocupar posições, concentrar ou estender as tropas, e executar todas as demais manobras dos exércitos, nas batalhas e nas marchas, faz toda a diferença que um general seja ou não geômetra.

— Sim — disse eu —; mas, para isso, basta uma pequena parte de geometria e de cálculo. O que cumpre examinar é se a parte maior e mais avançada dela tende a facilitar de algum modo a visão da ideia do bem. E para lá tende, dizemos nós, tudo o que obriga a alma a voltar o olhar para aquele lugar onde está a plena perfeição do ser, que ela deve contemplar a todo custo.

— Certo — disse ele.

— Portanto, se a geometria obriga a contemplar o ser, ela nos interessa; se apenas o devir, não nos interessa.

— É o que afirmamos.

— Ora — disse eu —, quem tenha ao menos um pouco de prática da geometria não nos contestará isto: que essa ciência é exatamente o contrário do que dizem dela os que a praticam.

— Como assim? — perguntou.

— Falam de maneira bem estreita e ridícula: como homens práticos, é sempre em vista da prática que falam de “quadrar”, “prolongar”, “aplicar” e coisas semelhantes, confundindo as necessidades da geometria com as da vida diária; quando, na verdade, o conhecimento é o objeto de toda essa ciência.

— Sem dúvida — disse ele.

— E não devemos convir ainda em outro ponto?

— Qual?

— Que o conhecimento visado pela geometria é o do que sempre é, e não o do que ora nasce, ora perece.

— É fácil convir nisso — respondeu —; e é verdade.

— Logo, meu nobre amigo, a geometria atrairá a alma para a verdade e formará o espírito filosófico, fazendo-nos dirigir para o alto o que hoje, indevidamente, deixamos cair para baixo.

— Nada mais capaz de produzir esse efeito — disse ele.

— Nada mais necessário, então — disse eu —, do que prescrever que os homens da tua bela cidade não descuidem de modo algum da geometria. Além disso, as suas vantagens acessórias não são pequenas.

— Quais? — perguntou.

— As que tu mesmo mencionaste — respondi —, relativas à guerra; e, em todos os ramos do saber, a

experiência prova que faz infinita diferença ter ou não ter estudado geometria: quem a estudou apreende tudo muito mais depressa.

— Sim, por Zeus — disse ele —; a diferença é infinita.

— Estabeleçamos, então, esse segundo estudo para os nossos jovens?

— Estabeleçamos — respondeu.

— E que tal fazermos da astronomia o terceiro? Não te parece?

— A mim, sim — disse ele —; pois distinguir bem as estações, os meses e os anos convém não só ao lavrador e ao navegante, mas igualmente ao general.

— Tu me divertes — disse eu —: pareces temer o vulgo, receoso de que te julguem prescriptor de estudos inúteis. E, no entanto, admito que não é nada fácil crer que em cada homem há um olho da alma que, cegado e soterrado pelas outras ocupações, é por estes estudos purificado e reaceso — olho mais precioso do que dez mil olhos do corpo, pois só por ele se vê a verdade. Ora, há duas classes de pessoas: os que pensam assim concordarão contigo e tomarão as tuas palavras como uma revelação; mas, para os que nunca perceberam nada disso, elas não terão sentido algum, e eles as terão, naturalmente, por conversa vã, pois não veem que proveito se possa tirar delas. Decide, pois, desde já, com qual das duas classes discutes. Ou talvez com nenhuma, e conduzas os argumentos principalmente por tua própria causa — sem, contudo, negar a outrem o proveito que deles possa tirar.

— É isso que prefiro — respondeu —: conduzir o argumento sobretudo por minha própria causa.

— Então recua um passo — disse eu —, pois erramos há pouco a ordem das ciências.

— Qual foi o erro? — perguntou.

— Depois da geometria plana — disse eu —, passamos logo aos sólidos em revolução, antes de tomar os sólidos em si mesmos; o correto era, depois da segunda dimensão, tomar a terceira — a que trata dos cubos e de tudo o que tem profundidade.

— É verdade, Sócrates — disse ele —; mas dessas matérias parece que pouco se descobriu até agora.

— E por duas razões — disse eu —: primeiro, nenhuma cidade as tem em honra, e por isso são investigadas frouxamente, pois são difíceis; segundo, os que as investigam precisam de um diretor, sem o qual não farão descobertas. Ora, tal diretor, primeiro, é difícil que exista; depois, ainda que existisse, tal como estão hoje as coisas, os que investigam essas matérias, cheios de presunção, não lhe obedeceriam. Mas, se uma cidade inteira honrasse esses estudos e os dirigisse, os discípulos apareceriam, e as investigações, contínuas e vigorosas, revelariam o que essas coisas são; pois mesmo agora, desprezadas e mutiladas pelo vulgo, e cultivadas por homens que não sabem dizer em que são úteis, elas crescem, apesar de tudo, pela força do seu encanto; e não seria de admirar que um dia, com o auxílio da cidade, viessem à luz.

— Sim — disse ele —; o encanto delas é realmente notável. Mas explica-me com mais clareza a mudança

na ordem. Primeiro tomaste a geometria das superfícies planas?

— Sim — disse eu.

— Depois puseste a astronomia, e em seguida recuaste?

— Sim — disse eu —: na pressa de expor tudo depressa, mais me atrasei. O estudo da dimensão da profundidade vinha em seguida, pela ordem natural; mas, por causa do estado ridículo em que se encontra, saltei-o e, depois da geometria, nomeei a astronomia — que é o movimento dos sólidos.

— É verdade — disse ele.

— Ponhamos então a astronomia como quarto estudo, admitindo que a ciência agora omitida existirá, se a cidade a promover.

— É a ordem certa — respondeu. — E agora, Sócrates, já que me repreendeste por louvar a astronomia de modo vulgar, vou louvá-la no teu próprio espírito. Pois parece-me evidente a qualquer um que ela obriga a alma a olhar para o alto e a conduz das coisas daqui para as de lá.

— A qualquer um, talvez, menos a mim — disse eu —; pois a mim não parece assim.

— E como te parece? — perguntou.

— Tal como hoje a tratam os que a elevam à filosofia, parece-me que ela nos faz olhar completamente para baixo.

— Como assim? — perguntou.

— Tu me pareces ter formado, contigo mesmo, uma noção bem generosa do que seja o estudo das coisas do

alto. Se alguém, atirando a cabeça para trás, contemplasse os ornatos de um teto e neles aprendesse alguma coisa, seria capaz de julgar que ele contempla com a inteligência, e não com os olhos. Talvez julgues bem, e eu seja um simplório; mas eu, por mim, não posso reconhecer outro estudo que faça a alma olhar para o alto senão aquele que tem por objeto o ser e o invisível. Se alguém tenta aprender alguma coisa das coisas sensíveis, quer olhe para cima de boca aberta, quer olhe para baixo de boca fechada, direi que nunca chega a aprender — pois nada disso admite ciência — e que a sua alma olha para baixo, e não para o alto, ainda que ele estude boiando de costas, no mar ou na terra.

— Recebi o que merecia — disse ele —; a tua censura é justa. Mas de que modo, então, se deve aprender a astronomia, diferentemente do que hoje se faz, para que o estudo seja proveitoso para o que dizemos?

— Deste modo — disse eu —: esses bordados do céu, uma vez que estão bordados no visível, podem ser tidos por as mais belas e perfeitas das coisas visíveis; mas ficam muito aquém das verdadeiras — dos movimentos verdadeiros com que a rapidez real e a lentidão real, no número verdadeiro e em todas as figuras verdadeiras, se movem uma em relação à outra e movem o que contêm. Essas realidades apreendem-se pela razão e pelo pensamento, não pela vista. Ou achas que sim?

— De modo algum — respondeu.

— Logo — disse eu —, devemos usar o bordado do céu como modelo para o estudo daquelas realidades superiores, do mesmo modo que faríamos se

encontrássemos desenhos excelentemente traçados e trabalhados por Dédalo ou por outro grande artista ou pintor. Um homem versado em geometria, ao vê-los, julgaria que são de execução belíssima, mas acharia ridículo examiná-los a sério, na esperança de apanhar neles a verdade do igual, do dobro ou de qualquer outra proporção.

— Como não seria ridículo? — respondeu.

— E não achas que o verdadeiro astrônomo sentirá o mesmo ao contemplar os movimentos dos astros? Julgará, decerto, que o céu e o que nele há foram compostos pelo seu artífice com toda a beleza de que tais obras são capazes; mas, quanto à proporção da noite para o dia, destes para o mês, do mês para o ano, e dos demais astros para esses e entre si, não achas que ele terá por absurdo quem creia que essas coisas, corpóreas e visíveis como são, se dão sempre do mesmo modo, sem o menor desvio? E não é igualmente absurdo esforçar-se por todos os meios por apanhar nelas a verdade exata?

— Assim me parece — respondeu —, agora que te ouço; nunca havia pensado nisso.

— Portanto — disse eu —, é servindo-nos de problemas, como na geometria, que praticaremos a astronomia; e deixaremos em paz o que está no céu, se quisermos abordar o estudo do modo certo e tornar útil, de inútil que era, a parte naturalmente inteligente da alma.

— A tarefa que impões — disse ele — é muitas vezes maior do que a dos astrônomos de hoje.

— Sim — disse eu —; e creio que as nossas prescrições nas demais matérias deverão ser do mesmo teor, se a nossa legislação há de valer alguma coisa. Mas tens algum outro estudo apropriado a sugerir?

— Agora, de improviso, não — respondeu.

— Contudo — disse eu —, o movimento não apresenta uma só forma, mas várias. Duas delas são bastante óbvias, mesmo para espíritos como os nossos; outras haverá, imagino, que se podem deixar aos mais sábios.

— Mas quais são as duas?

— Além da já mencionada — disse eu —, a que lhe corresponde.

— E qual é?

— Parece — disse eu — que, assim como os olhos foram formados para a astronomia, os ouvidos o foram para o movimento harmônico, e que estas são ciências irmãs, como dizem os pitagóricos; e nós, Gláucon, concordamos com eles. Não é?

— Sim — respondeu.

— Mas, como o estudo é laborioso, iremos aprender com eles o que dizem dessas coisas, e de outras mais, se houver. Em tudo isso, porém, devemos guardar o nosso princípio.

— Qual?

— Que os nossos discípulos jamais tentem aprender nada de imperfeito, nada que não chegue sempre àquele termo a que tudo deve chegar, como há pouco dizíamos da astronomia. Pois não sabes que com a harmonia se faz coisa semelhante? Os mestres dessa arte comparam

entre si apenas os sons e os acordes que se ouvem, e o seu trabalho, como o dos astrônomos, é vão.

— Sim, pelos deuses — disse ele —, e fazem uma figura bem cômica, com as suas “notas condensadas”, como lhes chamam: aplicam os ouvidos como quem procura apanhar uma voz da casa vizinha; uns dizem que ainda distinguem, no meio, um som intermediário, e que ali está o menor intervalo, pelo qual se deve medir; outros sustentam que os dois sons já se tornaram iguais — uns e outros pondo os ouvidos acima da inteligência.

— Tu falas — disse eu — desses bravos sujeitos que atormentam as cordas e as torturam, retorcendo-as nas cravelhas. Eu poderia levar adiante a imagem e falar, à maneira deles, das pancadas que o plectro lhes dá, e das acusações que fazem às cordas, ora de negar o som, ora de dá-lo em demasia; mas isso seria enfadonho, e por isso digo apenas que não é deles que falo, mas dos pitagóricos, a quem há pouco eu propunha interrogar sobre a harmonia. Pois eles fazem o mesmo que os astrônomos: buscam os números nos acordes que se ouvem, mas não sobem aos problemas — isto é, nunca chegam às harmonias naturais dos números, nem examinam por que uns números são consonantes e outros não.

— É coisa sobre-humana, essa de que falas — disse ele.

— Coisa útil, direi antes — respondi —, quando buscada em vista do belo e do bom; buscada de outro modo, inútil.

— É provável — disse ele.

— Ora, creio — disse eu — que, se o estudo de todas essas matérias chegar à comunhão e ao parentesco que elas têm umas com as outras, e se se compreender em que são afins, então esse trabalho contribuirá para o que queremos e não terá sido em vão; do contrário, terá sido.

— Também eu o pressinto — disse ele. — Mas é uma obra imensa a de que falas, Sócrates.

— Referes-te ao prelúdio, ou a quê? — disse eu. — Não sabemos, porventura, que tudo isso não passa de prelúdio do próprio canto que é preciso aprender? Pois certamente não consideras os peritos nessas matérias dialéticos?

— Não, por Zeus — disse ele —; quase nunca encontrei um matemático capaz de raciocinar.

— E achas que homens incapazes de dar e receber razão poderão jamais saber algo do que dizemos que é preciso saber?

— Também isso não se pode supor.

— Eis, pois, Gláucon — disse eu —, que chegamos enfim ao próprio hino da dialética. Esse canto pertence ao inteligível, mas a faculdade da vista o imita: como dissemos, ela se esforça por olhar primeiro os próprios animais, depois os próprios astros e, por fim, o próprio sol. Assim também, quando alguém empreende, pela dialética, chegar, apenas com a razão e sem nenhum auxílio dos sentidos, àquilo que cada coisa é em si mesma, e não desiste antes de apreender, pela pura inteligência, o próprio bem, chega ao termo do

inteligível, como o outro chegava então ao termo do visível.

— Exatamente — disse ele.

— Pois bem: não é a esse percurso que chamas dialética?

— Sim.

— E a libertação dos prisioneiros das correntes, e a sua conversão das sombras para as figuras e para a luz, e a subida da caverna para o sol; e, uma vez lá, a incapacidade em que ainda estão de olhar diretamente os animais, as plantas e a luz do sol, podendo, contudo, ver, mesmo com olhos fracos, os reflexos divinos na água e as sombras dos seres verdadeiros — não já sombras de imagens projetadas por um fogo que, comparado ao sol, é ele próprio apenas uma imagem —: eis o que opera todo esse estudo das artes que enumeramos. Ele eleva o que há de melhor na alma à contemplação do que há de melhor entre os seres, assim como, na nossa imagem, o mais claro dos órgãos do corpo se erguia à contemplação do que há de mais luminoso no mundo corpóreo e visível.

— Aceito o que dizes — respondeu —, ainda que me pareça difícil de aceitar e, por outro lado, difícil de negar. Contudo, como não é só agora que devemos ouvir estas coisas, mas teremos de voltar a elas muitas vezes, admitamos que seja como se disse, e passemos ao próprio canto, examinando-o como examinamos o prelúdio. Dize, pois: qual é o caráter do poder dialético, em que espécies se divide, e quais são os seus caminhos? Pois estes, ao que parece, são os que conduzem àquele

ponto que, para quem o alcança, é descanso do caminho e termo da jornada.

— Meu caro Gláucon — disse eu —, já não serás capaz de acompanhar-me aqui, embora da minha parte não faltasse boa vontade; e o que verias já não seria uma imagem do que dizemos, mas a própria verdade — ao menos tal como ela me aparece. Se é exatamente assim ou não, não convém afirmá-lo com segurança; mas que há algo assim para ver, disso estou certo, e é o que se deve sustentar. Não é?

— Sem dúvida.

— E também isto: que só o poder da dialética o revelará, e apenas a quem for versado nos estudos que descrevemos; de nenhum outro modo é possível.

— Também disso podes estar tão certo quanto do resto.

— De uma coisa, ao menos, ninguém nos contestará: que nenhum outro método empreende apreender, de modo ordenado e universal, o que cada coisa é em si mesma. As demais artes, ou se voltam para as opiniões e os desejos dos homens, ou para a geração e a fabricação, ou para o cuidado do que nasce e se fabrica; e as poucas que, como dissemos, apreendem algo do ser — a geometria e as que a acompanham — apenas sonham com o ser: não lhes será possível vê-lo em plena vigília enquanto se servirem de hipóteses que deixam intocadas, sem poder dar razão delas. Pois, quando o princípio é o que não se sabe, e a conclusão e os passos intermediários se tecem do que não se sabe, que meio

há de semelhante encadeamento de convenções vir a ser ciência?

— Nenhum — disse ele.

— Portanto — disse eu —, só o método dialético segue este caminho: eliminando as hipóteses, avança até o próprio princípio, para nele firmar-se; e o olho da alma, literalmente enterrado num lodaçal bárbaro, ele o desentranha com brandura e o conduz para o alto, servindo-se, como de auxiliares e cooperadoras nessa obra de conversão, das artes que enumeramos. A estas chamamos muitas vezes ciências, por costume; mas precisariam de outro nome, que indicasse mais clareza do que a opinião e menos do que a ciência — no nosso esboço anterior, chamamo-las entendimento. Mas não vale a pena, parece-me, disputar sobre nomes, quando temos diante de nós o exame de coisas tão grandes.

— Não vale mesmo — disse ele —; basta que o nome exprima com clareza o que se tem na mente.

— Contentemo-nos, pois, como antes, em ter quatro divisões: duas para a inteligência e duas para a opinião; e em chamar à primeira ciência; à segunda, entendimento; à terceira, crença; e à quarta, percepção de sombras — versando a opinião sobre o devir, e a inteligência sobre o ser; e em estabelecer a proporção:

Como o ser está para o devir, assim está a inteligência para a opinião; e, como a inteligência está para a opinião, assim está a ciência para a crença, e o entendimento para a percepção de sombras.

— Quanto à correspondência ulterior e à divisão em dois de cada um dos domínios — o da opinião e o da

inteligência —, deixemo-las de lado, para que não nos envolvam numa discussão muitas vezes mais longa do que a que já fizemos.

— Pelo que posso acompanhar — disse ele —, concordo.

— E concordas também — disse eu — em chamar dialético àquele que apreende a razão da essência de cada coisa? E não dirás que aquele que não a possui, na medida em que é incapaz de dar razão dela a si mesmo e aos outros, nessa mesma medida carece de inteligência da coisa?

— Como poderia deixar de dizê-lo? — respondeu.

— E o mesmo vale para o bem. Aquele que não for capaz de separar, pela razão, a ideia do bem de todas as outras e defini-la; que não souber abrir caminho, como numa batalha, através de todas as refutações, empenhado em refutar não segundo a opinião, mas segundo a essência, e atravessar todas essas provas com o argumento sempre de pé — de quem não puder fazer tudo isso, não dirás que não conhece o bem em si, nem nenhum outro bem? E que, se de algum modo alcança alguma sombra dele, alcança-a pela opinião, e não pela ciência? E que passa a vida presente sonhando e dormitando, e que, antes de despertar aqui, chegará ao mundo de baixo para lá dormir o sono derradeiro?

— Sim, por Zeus — disse ele —; tudo isso eu direi, e com convicção.

— E os filhos da tua cidade ideal, que crias e educas — se algum dia o ideal se tornar realidade —, certamente não permitirias que, sendo irracionais como linhas,

fossem governantes da cidade e senhores das maiores decisões.

— Certamente não — disse ele.

— Prescreverás por lei, portanto, que eles recebam sobretudo a educação que os torne capazes de perguntar e responder com a maior ciência possível?

— Prescreverei — disse ele —; tu e eu juntos faremos essa lei.

— E não te parece que a dialética está posta no alto, como um remate, sobre os demais estudos, e que nenhum outro poderia, com justiça, ser colocado acima dela — que a matéria dos estudos chega aqui ao seu termo?

— Parece — disse ele.

— Resta-te agora a distribuição: a quem confiaremos esses estudos, e de que modo.

— É claro.

— Lembras-te de como foi a primeira escolha dos governantes?

— Como não? — disse ele.

— Quanto ao mais, considera que são aquelas mesmas naturezas que se devem escolher: dar a preferência aos mais firmes, aos mais corajosos e, na medida do possível, aos mais belos; e exigir, além de caráter nobre e generoso, os dotes naturais que favoreçam esta educação.

— E quais são?

— Agudeza para os estudos, meu venturoso amigo, e facilidade de aprender. Pois as almas desanimam muito mais na severidade dos estudos do que na dos exercícios

do corpo: o esforço lhes é mais próprio, por ser só delas, e não partilhado com o corpo.

— É verdade — respondeu.

— Além disso, o homem que procuramos deve ter boa memória, ser infatigável e amigo do trabalho sob todas as formas; de outro modo, jamais conseguirá suportar tantos exercícios do corpo e, por cima deles, tamanho estudo e disciplina do espírito.

— Certamente — disse ele —; precisará dos melhores dotes naturais.

— O erro de hoje — disse eu —, e o descrédito que por isso caiu sobre a filosofia, é, como eu já dizia, que não é condignamente que dela se aproximam: não deviam aproximar-se os bastardos, mas os legítimos.

— Como assim?

— Em primeiro lugar — disse eu —, quem se aproxima dela não deve ser coxo no amor ao trabalho — meio trabalhador, meio preguiçoso. É o que sucede quando um homem ama a ginástica, a caça e todos os exercícios do corpo, mas não ama aprender, nem ouvir, nem investigar, e detesta o esforço em tudo isso; e coxo é também aquele cujo amor ao trabalho manca do lado oposto.

— É a pura verdade — disse ele.

— E, quanto à verdade — disse eu —, não teremos igualmente por mutilada a alma que odeia a mentira voluntária, que mal a tolera em si mesma e se indigna sobremaneira quando os outros mentem, mas aceita de bom grado a mentira involuntária e, surpreendida em ignorância, não se aflige, antes chafurda na lama da

ignorância com a complacência de um porco, sem nenhuma vergonha de ser apanhada?

— Perfeitamente — disse ele.

— E também quanto à temperança, à coragem, à magnanimidade e a todas as partes da virtude, cumpre distinguir com o maior cuidado o legítimo do bastardo. Pois, quando um particular ou uma cidade não sabe discernir tais qualidades, erra sem o perceber: a cidade faz governante, e o particular faz amigo, de quem, defeituoso em alguma parte da virtude, é, por assim dizer, coxo ou bastardo.

— É exatamente assim — disse ele.

— A nós, portanto, cumpre toda a cautela nessas coisas; porque, se forem sãos de corpo e de espírito os que introduzirmos em tão longo sistema de educação e exercício, a própria justiça não terá de que nos acusar, e seremos os salvadores da cidade e da sua constituição; mas, se introduzirmos nesses estudos homens de outra têmpera, tudo sairá ao contrário, e derramaremos sobre a filosofia uma torrente ainda maior de ridículo do que a que hoje a cobre.

— Seria vergonhoso — disse ele.

— Sem dúvida — disse eu —; mas parece que eu próprio, neste momento, me torno um tanto ridículo, ao converter a brincadeira em coisa séria.

— Em quê?

— Esqueci — disse eu — que estávamos brincando, e falei com excessiva tensão. É que, enquanto falava, olhei para a filosofia e, ao vê-la tão indignamente pisada pelos homens, não pude conter uma espécie de indignação

contra os autores da sua desonra, e a cólera me fez veemente demais.

— Não, por Zeus — disse ele —; não pareceu assim a quem ouvia.

— Mas pareceu a mim, que falava — respondi. — E não esqueçamos isto: na escolha anterior, escolhíamos velhos, mas nesta isso não convém. Não devemos crer em Sólon quando diz que, envelhecendo, um homem pode aprender muitas coisas: ele pode aprender ainda menos do que correr; aos jovens pertencem todos os trabalhos grandes e numerosos.

— Necessariamente — disse ele.

— Portanto, o cálculo, a geometria e toda a instrução preparatória que deve preceder a dialética devem ser apresentados ao espírito na infância — sem, contudo, dar ao ensino a forma de uma coação.

— Por quê?

— Porque o homem livre não deve aprender nada como escravo. Os exercícios do corpo, impostos à força, em nada o pioram; mas, na alma, nenhum conhecimento imposto à força cria raízes.

— É verdade — disse ele.

— Não eduques as crianças à força, portanto, meu excelente amigo, mas fazendo do estudo, nos primeiros anos, uma espécie de brincadeira; assim poderás também discernir melhor para que cada uma tem inclinação natural.

— O que dizes é razoável — respondeu.

— Lembra-te de que dissemos que as crianças deviam ser levadas a ver, a cavalo, a batalha, e que, se

não houvesse perigo, deviam ser trazidas para perto e provar o sangue, como os cachorros de caça?

— Lembro — disse ele.

— Pois bem: em todas essas coisas — trabalhos, estudos, perigos —, aquele que se mostrar sempre o mais desembaraçado deve ser inscrito num grupo escolhido.

— Em que idade? — perguntou.

— Quando terminarem os exercícios ginásticos obrigatórios — respondi —; pois esse período, dure dois ou três anos, é inútil para qualquer outra coisa: o sono e a fadiga são inimigos do estudo. E, ao mesmo tempo, ver quem é o primeiro nos exercícios do corpo é uma das provas mais importantes a que se submete a nossa juventude.

— Certamente — respondeu.

— Depois desse tempo — disse eu —, os escolhidos dentre os jovens de vinte anos serão promovidos a honras maiores; e os estudos que, na infância, lhes foram apresentados em desordem serão então reunidos numa visão de conjunto, que lhes mostre o parentesco dos estudos entre si e com a natureza do ser.

— Sim — disse ele —; só um conhecimento assim cria raízes duradouras naqueles que o recebem.

— E é também — disse eu — a maior prova da natureza dialética: quem é capaz da visão de conjunto é dialético; quem não é, não é.

— Concordo — disse ele.

— Cumpre-te, pois, observar esses pontos: os que mais se distinguem nessa capacidade, e forem os mais

firmes nos estudos, na guerra e nas demais obrigações, esses, cumpridos os trinta anos, escolherás de novo, dentre os já escolhidos, para honras ainda maiores; e deverás prová-los pelo poder da dialética, para ver qual deles é capaz de renunciar aos olhos e aos outros sentidos e de avançar, na companhia da verdade, até o próprio ser. E aqui, meu amigo, é preciso grande cautela.

— Por quê? — perguntou.

— Não percebes — disse eu — quanto grande é o mal que hoje acompanha a dialética?

— Que mal? — disse ele.

— Os que a praticam enchem-se de desregramento.

— É bem verdade — disse ele.

— E achas que há nisso algo de tão estranho ou imperdoável? Não os desculpas?

— Como, desculpá-los? — perguntou.

— Imagina, à guisa de paralelo — disse eu —, um filho suposto, criado em meio a grandes riquezas, numa família grande e numerosa, cercado de muitos adutores; chegado à idade adulta, descobre que não é filho dos que se diziam seus pais, mas não consegue descobrir os verdadeiros. Podes adivinhar qual seria a sua disposição para com os adutores e para com os supostos pais, primeiro no tempo em que ignorava a impostura, e depois, quando já a conhecesse? Ou preferes ouvir a minha conjectura?

— Prefiro — disse ele.

— Conjecturo, então, que, enquanto ignorasse a verdade, ele honraria o pai, a mãe e os demais supostos

parentes mais do que os adúladores; seria menos inclinado a abandoná-los na necessidade, ou a fazer ou dizer contra eles qualquer afronta; e menos disposto a desobedecer-lhes nas coisas importantes.

— Assim seria — disse ele.

— Mas, feita a descoberta, imagino que a sua honra e o seu zelo esfriariam para com eles e cresceriam para com os adúladores, cuja influência sobre ele aumentaria muito; passaria a viver segundo os modos deles e a conviver com eles abertamente; e, a não ser que fosse de natureza excepcionalmente boa, não se importaria mais com o suposto pai e com os demais parentes de outrora.

— Tudo isso aconteceria como dizes — respondeu. — Mas em que essa imagem se aplica aos que se dedicam à filosofia?

— Nisto. Temos, desde a infância, convicções acerca do justo e do belo; fomos criados sob a autoridade delas, como sob a de pais, obedecendo-lhes e honrando-as.

— É verdade.

— E há, contrárias a elas, outras máximas e práticas cheias de prazeres, que adulam a nossa alma e a atraem para si, mas que não convencem os homens de algum senso, os quais continuam a honrar e obedecer aos preceitos paternos.

— Assim é.

— Pois bem — disse eu —: quando a um homem nesse estado se apresenta a pergunta “que é o belo?”, e ele responde o que aprendeu do legislador, e o argumento o refuta; e, refutado muitas vezes e de muitos modos,

ele é lançado à opinião de que o belo não é mais belo do que feio, e o mesmo quanto ao justo, ao bom e a tudo o que mais prezava — que achas que fará, depois disso, quanto a honrar e obedecer a esses preceitos?

— É forçoso — disse ele — que já não os honre nem lhes obedeça como antes.

— E, quando já não os tiver por honrados e naturais, como antes, e não descobrir os verdadeiros, poderá ele entregar-se a outra vida que não a que adula os seus desejos?

— Não poderá — disse ele.

— E, de observante da lei, ele se converterá em transgressor.

— Inquestionavelmente.

— Tudo isso, pois, é muito natural nos que assim se dedicam à filosofia e, como eu dizia há pouco, digno de muita indulgência.

— Sim — disse ele —; e, acrescento, de compaixão.

— Então, para que não seja preciso sentir essa compaixão pelos teus homens de trinta anos, cumpre cercar de todo cuidado o modo de iniciá-los na dialética?

— Certamente.

— E não é uma grande cautela esta: que não provem do seu doce prazer enquanto jovens? Pois não ignoras, creio, que os adolescentes, quando provam pela primeira vez o gosto dos argumentos, abusam deles como de um brinquedo, usando-os sempre para contradizer; e, imitando os que os refutam, refutam eles próprios os outros, alegrando-se como cachorrinhos

em puxar e despedaçar, com o argumento, quem quer que se aproxime.

— Sim — disse ele —; não há nada de que gostem mais.

— E, depois de terem refutado muitos e sido refutados por muitos, caem depressa e violentamente em não crer em nada do que antes criam; e, com isso, não só eles, mas a filosofia e tudo o que lhe diz respeito ficam desacreditados diante dos demais homens.⁴

— É a pura verdade — disse ele.

— O homem mais velho, porém, não quererá tomar parte em semelhante loucura: imitará o dialético que busca a verdade, e não o erístico que contradiz por divertimento; será ele mesmo mais medido, e tornará a ocupação mais honrada, em vez de mais desprezada.

— Muito certo — disse ele.

— E não foi por cautela que dissemos, antes de tudo isto, que as naturezas admitidas à filosofia deviam ser ordeiras e firmes — e não, como hoje, qualquer aspirante ou intruso que apareça?

— Perfeitamente.

— Bastará, então, que a dedicação à dialética seja contínua, intensa e exclusiva, num exercício correspondente ao do corpo, durante o dobro dos anos que a este se deram?

— Queres dizer seis anos — perguntou — ou quatro?

— Põe cinco, sem receio — respondi. — Depois disso, terás de fazê-los descer de novo àquela caverna, e obrigá-los a exercer os comandos da guerra e os demais cargos próprios dos jovens, para que tampouco em experiência da vida fiquem atrás dos outros; e também

nesses cargos hão de ser postos à prova, para ver se, puxados para todos os lados pelas tentações, permanecerão firmes, ou se em algo vacilarão.

— E quanto tempo dás a essa etapa da vida deles? — perguntou.

— Quinze anos — respondi. — E, chegados aos cinquenta, os que tiverem sobrevivido e se houverem distinguido em tudo, de todos os modos, nas ações e nas ciências, devem ser enfim conduzidos ao termo: chegou a hora de os obrigar a erguer o olhar da alma para aquilo que dá luz a todas as coisas e a contemplar o bem em si; e, tomando-o por modelo, hão de ordenar, cada um por sua vez, pelo resto da vida, a cidade, os particulares e a si mesmos — passando a maior parte do tempo na filosofia, mas, quando chegar a vez de cada um, mourejando também na política e governando pelo bem da cidade, não como quem realiza algo grandioso, mas como quem cumpre um dever; e, tendo formado sem cessar, em cada geração, outros homens iguais a eles, e deixando-os em seu lugar como guardiões da cidade, partirão então para habitar as Ilhas dos Bem-aventurados. E a cidade lhes erguerá monumentos e oferecerá sacrifícios públicos, honrando-os, se a Pítia o consentir, como semideuses; se não, em todo caso, como homens bem-aventurados e divinos.

— Como um escultor, Sócrates, modelaste governantes de perfeita beleza.

— E governantes mulheres também, Gláucon — disse eu —; pois não suponhas que o que eu disse vale mais

para os homens do que para as mulheres — para todas as que, entre eles, nascerem com naturezas capazes.

— É justo — disse ele —, já que estabelecemos que elas partilhariam de tudo igualmente com os homens.

— E então? Não concordas que o que dissemos da cidade e da sua constituição não são meros sonhos? Que é difícil, sim, mas possível de algum modo, e de nenhum outro senão o que se disse: quando os verdadeiros reis-filósofos, um ou vários, se tornarem senhores numa cidade e desprezarem as honras deste mundo, por julgá-las mesquinhas e sem valor algum; quando tiverem na mais alta conta a retidão e as honras que dela procedem, e por coisa maior e mais necessária de todas a justiça — a cuja obra servirão, e cujos princípios exaltarão, ao pôr em ordem a sua própria cidade?

— Como procederão? — perguntou.

— Começarão por mandar para os campos todos os habitantes da cidade que tiverem mais de dez anos; e tomarão os filhos destes, apartando-os dos costumes atuais, que são também os dos pais, para criá-los nos seus próprios costumes e nas suas leis, que são as que descrevemos. E é assim que, do modo mais rápido e mais fácil, se estabelecerão a cidade e a constituição de que falávamos; ela será feliz, e o povo que a tiver colherá dela os maiores frutos.

— De longe — disse ele. — E como isso poderia acontecer, se algum dia acontecer, parece-me, Sócrates, que o descreveste muito bem.

— Basta, então, o que dissemos da cidade perfeita e do homem que traz a sua imagem — pois não há dificuldade em ver como o descreveremos.

— Não há dificuldade — respondeu —; e concordo contigo em que nada mais é preciso dizer.

. . .

NOTAS DO TRADUTOR

1. A caverna, espelho de todos os séculos. Prisioneiros acorrentados desde a infância, vendo apenas sombras de objetos fabricados, projetadas por um fogo que não veem, tomando por realidade o desfile e por sabedoria a perícia em prever a próxima sombra: nenhuma imagem da condição humana foi mais longe. Cada época se reconheceu nela, e a nossa mais que todas — nós, que construímos indústrias inteiras de projetar sombras, e medimos o talento pela habilidade em adivinhar qual sombra passará em seguida. Mas o essencial da alegoria não é a denúncia: é a anatomia da libertação. Ela dói. A luz fere; o libertado quer voltar às sombras que entende; a subida é “íngreme e áspera”, e a primeira reação do prisioneiro solto é julgar mais verdadeiro o que via antes. A verdade tem preço, e a alegoria o tabela: quem promete conhecimento sem dor vende sombra. E há o último lance, que ninguém deveria esquecer: os prisioneiros não recebem o libertador como benfeitor — riem dele, e “se pudessem deitar-lhe a mão, matá-lo-iam”. Platão escreveu essa linha com o sangue de Sócrates; a história a rubricou depois vezes sem conta.

2. A educação como conversão. Contra os que julgam a instrução um despejar de conhecimentos em almas vazias — “como quem põe vista em olhos cegos” —, Platão define: o poder de conhecer já está na alma; educar é *virar* o

instrumento inteiro, com a alma toda, das sombras para o ser, como o olho não se volta para a luz sem que o corpo inteiro se volte. A palavra é exata: conversão. Segue-se o corolário que a pedagogia esquece a cada geração: a inteligência é neutra por natureza e terrível quando desconvertida — a alma aguda do velhaco vê com nitidez, mas a serviço do mal, e quanto mais aguda, pior; formar a inteligência sem ordenar o amor é armar o prisioneiro sem soltá-lo. A lei natural reconhece aqui a sua própria doutrina do fim: o homem não se aperfeiçoa acumulando, mas orientando-se — e a primeira pergunta da educação não é “quanto sabe?”, mas “para onde olha?”.

3. O dever de descer. Os que subiram querem ficar lá em cima, “nas ilhas dos bem-aventurados”; a cidade os obriga a descer de novo à caverna, a habituar os olhos ao escuro, a governar. E à queixa — não é injusto impor-lhes vida pior? — responde o princípio já conhecido: a lei não visa à felicidade de uma classe, mas do todo; e os filósofos devem à cidade a educação que dela receberam. Depurado do contexto utópico, o núcleo é de lei natural: o saber obriga; a contemplação que se recusa ao serviço torna-se refinamento egoísta, e os melhores que desertam da coisa pública são punidos, como diz o Livro VI, sendo governados pelos piores. Mas registre-se igualmente a outra face, a mais sã de toda a política platônica: só se deve confiar o poder a quem não o deseja — a cidade bem governada é aquela em que os que mandam são os que menos o queriam, ricos não de ouro, mas da vida boa que não precisam extorquir ao cargo. O amor ao poder é, para o poder, o que a sede é para a água do mar.

4. As matemáticas e a escada do espírito. Aritmética, geometria, estereometria, astronomia, harmonia: cinco degraus escolhidos por um único critério — arrancar a alma do devir e voltá-la para o que é. Platão não quer calculadores nem navegadores melhores; quer almas que, tocando o

número e a proporção, descubram que existe o exato, o necessário, o imutável — e que o visível não é a medida do real. A intuição pedagógica é imortal: as matemáticas são a primeira experiência que o jovem faz de uma verdade que não cede ao desejo nem à votação; quem passou por ela sabe para sempre que a verdade não se negocia — e está vacinado, se quiser, contra os sofistas de todas as eras. Que o cume da escada seja a dialética — o discurso que dá razão do que afirma e sobe até o princípio —, e que o texto advirta contra entregá-la a jovens verdes, que a usariam como cães novos, para morder por esporte: eis uma sabedoria que as épocas de debate universal e maturidade escassa fariam bem em meditar.

VIII

E assim, Gláucon, chegamos à conclusão de que, na cidade perfeita, as mulheres e os filhos devem ser comuns; de que toda a educação e as ocupações da guerra e da paz também devem ser comuns; e de que os melhores filósofos e os guerreiros mais valentes hão de ser seus reis?

— Isso ficou reconhecido — respondeu Gláucon.

— Sim — disse eu —; e reconhecemos ainda que os governantes, uma vez nomeados, tomarão seus soldados e os instalarão em moradias como as que descrevíamos, comuns a todos, sem nada de privado ou individual; e, quanto aos seus bens, lembras o que acordamos?

— Sim, lembro que ninguém deveria possuir nada do que os homens comumente possuem; seriam atletas guerreiros e guardiões, recebendo dos demais cidadãos, em lugar de pagamento anual, apenas o seu sustento, e deveriam cuidar de si mesmos e da cidade inteira.

— É verdade — disse eu —; e agora que essa parte da nossa tarefa está concluída, encontremos o ponto em que nos desviamos, para retomar o caminho antigo.

— Não há dificuldade em voltar. Tu davas a entender, então como agora, que havias terminado a descrição da cidade; dizias que tal cidade era boa, e bom o homem que a ela correspondesse, embora, como agora se vê, tivesses coisas ainda mais excelentes a dizer sobre a cidade e sobre o homem. E dizias, além disso, que, se essa era a forma verdadeira, as outras eram falsas; e das formas falsas, dizias, se bem me lembro, que havia quatro principais, e que valia a pena examinar os seus defeitos e os defeitos dos indivíduos que lhes correspondem. Depois de vermos todos os indivíduos e de concordarmos, por fim, sobre qual era o melhor e qual o pior deles, deveríamos considerar se o melhor não seria também o mais feliz, e o pior o mais miserável. Eu te perguntei quais eram as quatro formas de governo de que falavas; então Polemarco e Adimanto intervieram; e tu recomeçaste, e chegaste ao ponto em que agora nos encontramos.

— Tua lembrança — disse eu — é exatíssima.

— Então, como um lutador, — replicou ele — volta a colocar-te na mesma posição; deixa-me fazer as mesmas perguntas, e dá-me a mesma resposta que estavas prestes a dar-me naquele momento.

— Sim, se puder, dá-la-ei — disse eu.

— Desejo particularmente ouvir quais eram as quatro constituições de que falavas.

— Essa pergunta — disse eu — é fácil de responder: os quatro governos de que eu falava, na medida em que têm nomes distintos, são: primeiro, os de Creta e de Esparta, geralmente louvados; em seguida vem o que se chama oligarquia, que não goza de igual aprovação e é uma forma de governo carregada de males; em terceiro lugar, a democracia, que naturalmente sucede à oligarquia, embora muito diferente dela; e por último vem a tirania, grande e famosa, que difere de todas e é a quarta e pior enfermidade de uma cidade. Não conheço — conheces tu? — nenhuma outra constituição de que se possa dizer que tenha caráter distinto. Há senhorios e principados que se compram e se vendem, e algumas outras formas intermediárias de governo. Mas essas são formas indefinidas, e encontram-se igualmente entre os helenos e entre os bárbaros.

— Sim — respondeu ele —, certamente ouvimos falar de muitas formas curiosas de governo que existem entre eles.

— Sabes — disse eu — que os governos variam conforme variam as disposições dos homens, e que deve haver tantos de uns quantos há de outras? Pois não podemos supor que as cidades sejam feitas de “carvalho e rocha”, e não das naturezas humanas que nelas habitam e que, por assim dizer, fazem pender a balança e arrastam consigo tudo o mais.

— Sim — disse ele —, as cidades são como são os homens; nascem dos caracteres humanos.

— Então, se as constituições das cidades são cinco, as disposições das almas individuais também serão cinco?

— Certamente.

— Aquele que corresponde à aristocracia, e a quem com razão chamamos justo e bom, já o descrevemos.

— Já.

— Passemos agora, então, a descrever as naturezas inferiores: a contenciosa e ambiciosa, que corresponde ao regime espartano; e também a oligárquica, a democrática e a tirânica. Coloquemos o mais justo ao lado do mais injusto e, quando os virmos, poderemos comparar a felicidade ou a infelicidade relativa de quem leva uma vida de pura justiça ou de pura injustiça. A investigação estará então completa. E saberemos se devemos buscar a injustiça, como aconselha Trasímaco, ou, de acordo com as conclusões do argumento, preferir a justiça.

— Certamente — respondeu ele —, devemos fazer como dizes.

— Seguiremos o nosso antigo plano, adotado por amor à clareza, de tomar primeiro a cidade e depois passar ao indivíduo, começando pelo governo da honra? Não conheço outro nome para tal governo senão timocracia, ou talvez timarquia. Compararemos com ele o caráter semelhante no indivíduo; depois consideraremos a oligarquia e o homem oligárquico; em seguida voltaremos a atenção para a democracia e o homem democrático; e por último iremos contemplar a

cidade da tirania e, mais uma vez, lançar um olhar à alma do tirano, tentando chegar a uma decisão satisfatória.¹

— Essa maneira de ver e julgar a questão será muito adequada.

— Primeiro, então — disse eu —, investiguemos como a timocracia (o governo da honra) nasce da aristocracia (o governo dos melhores). É claro que todas as mudanças políticas se originam de divisões no próprio poder governante; um governo unido, por pequeno que seja, não pode ser abalado.

— Muito verdadeiro — disse ele.

— De que modo, então, será abalada a nossa cidade, e de que maneira as duas classes, a dos auxiliares e a dos governantes, entrarão em desacordo entre si ou umas com as outras? Devemos, à maneira de Homero, rogar às Musas que nos digam “como a discórdia primeiro surgiu”? Devemos imaginá-las, em solene zombaria, brincando e gracejando conosco como se fôssemos crianças, e dirigindo-se a nós em elevado tom trágico, fingindo falar a sério?

— Como se dirigiriam elas a nós?

— Deste modo: “Uma cidade assim constituída dificilmente pode ser abalada; mas, visto que tudo o que tem começo tem também fim, nem mesmo uma constituição como a vossa durará para sempre: com o tempo há de dissolver-se. E eis a dissolução: nas plantas que crescem na terra, assim como nos animais que se movem sobre a sua superfície, a fecundidade e a esterilidade da alma e do corpo ocorrem quando se completam as revoluções dos círculos de cada espécie,

revoluções que, nas existências de vida breve, percorrem um espaço curto, e nas de vida longa, um espaço longo. Mas ao conhecimento da fecundidade e da esterilidade humanas não chegará toda a sabedoria e educação dos vossos governantes; as leis que as regulam não serão descobertas por uma inteligência misturada com os sentidos: hão de escapar-lhes, e eles gerarão filhos quando não deviam. Ora, o que é de nascimento divino tem um período contido num número perfeito (isto é, um número cíclico, como o 6, que é igual à soma dos seus divisores 1, 2, 3, de modo que, quando o círculo ou tempo representado por 6 se completa, os tempos menores ou rotações representados por 1, 2, 3 também se completam); mas o período do nascimento humano está compreendido num número em que os primeiros acréscimos, por elevação ao quadrado e ao cubo, obtendo três intervalos e quatro termos de números semelhantes e dessemelhantes, crescentes e decrescentes, tornam todos os termos comensuráveis e concordes entre si (provavelmente os números 3, 4, 5, 6, dos quais os três primeiros são os lados do triângulo pitagórico; os termos serão então 3 ao cubo, 4 ao cubo, 5 ao cubo, que juntos são iguais a 6 ao cubo, ou seja, 216). A base desses números (3), acrescida de um terço (4), quando combinada com cinco (20) e elevada à terceira potência, fornece duas harmonias: a primeira, um quadrado cem vezes maior ($400 = 4 \times 100$) (ou então a primeira um quadrado que é $100 \times 100 = 10.000$; o número total será então 17.500, isto é, um quadrado de 100 e um retângulo de 100 por 75); e a outra, uma figura

com um lado igual ao da primeira, mas oblonga, consistindo em cem números elevados ao quadrado sobre diâmetros racionais de um quadrado (isto é, omitindo as frações) cujo lado é cinco ($7 \times 7 = 49 \times 100 = 4.900$), cada um deles diminuído de uma unidade (em relação ao quadrado perfeito que inclui as frações, a saber, 50), ou diminuído de (ou ainda: “consistindo em dois números elevados ao quadrado sobre diâmetros irracionais” etc. = 100; para outras explicações da passagem, veja-se a Introdução) dois quadrados perfeitos de diâmetros irracionais (de um quadrado cujo lado é cinco = $50 + 50 = 100$); e cem cubos de três ($27 \times 100 = 2.700 + 4.900 + 400 = 8.000$). Ora, esse número representa uma figura geométrica que tem poder sobre o bem e o mal dos nascimentos. Pois, quando os vossos guardiões ignorarem a lei dos nascimentos e unirem noiva e noivo fora de tempo, os filhos não serão nem belos nem afortunados. E, embora apenas os melhores dentre eles venham a ser nomeados por seus predecessores, ainda assim serão indignos de ocupar os lugares de seus pais; e, quando chegarem ao poder como guardiões, logo se revelarão negligentes para conosco, as Musas: primeiro, desprezando a música; e esse descuido logo se estenderá à ginástica; e daí os jovens da vossa cidade serão menos cultivados. Na geração seguinte, serão nomeados governantes que terão perdido o poder de guardiões de provar o metal das vossas diferentes raças, que, como as de Hesíodo, são de ouro, prata, bronze e ferro. E assim o ferro se misturará com a prata e o bronze com o ouro, e disso

nascerão a dessemelhança, a desigualdade e a desarmonia, que sempre e em toda parte são causas de ódio e de guerra. Esta, afirmam as Musas, é a estirpe de que brota a discórdia, onde quer que surja; e esta é a resposta que elas nos dão.”

— Sim, e podemos supor que respondem com verdade.

— Ora, sim — disse eu —, é claro que respondem com verdade; como poderiam as Musas falar falsamente?

— E que dizem as Musas em seguida?

— Quando surgiu a discórdia, as duas raças foram puxadas em direções diferentes: a de ferro e a de bronze lançaram-se a adquirir dinheiro, terras, casas, ouro e prata; mas as raças de ouro e de prata, não carecendo de dinheiro, por trazerem a verdadeira riqueza na própria natureza, inclinavam-se para a virtude e para a ordem antiga das coisas. Houve luta entre elas, e por fim concordaram em distribuir as terras e as casas entre proprietários individuais; e escravizaram os seus amigos e mantenedores, a quem antes protegiam na condição de homens livres, fazendo deles súditos e servos; e elas mesmas se ocuparam da guerra e de mantê-los sob vigilância.

— Creio que concebeste corretamente a origem da mudança.

— E o novo governo que assim surge terá uma forma intermediária entre a oligarquia e a aristocracia?

— Muito verdadeiro.

— Tal será a mudança; e, feita a mudança, como procederão eles? É claro que a nova cidade, estando a

meio caminho entre a oligarquia e a cidade perfeita, imitará em parte uma e em parte a outra, e terá também algumas peculiaridades.

— É verdade — disse ele.

— Na honra prestada aos governantes, na abstenção da classe guerreira quanto à agricultura, aos ofícios manuais e ao comércio em geral, na instituição das refeições comuns e no cuidado dedicado à ginástica e ao treinamento militar — em todos esses aspectos, essa cidade se assemelhará à anterior.

— É verdade.

— Mas no temor de admitir os filósofos ao poder, porque já não se encontram entre eles homens simples e sinceros, e sim naturezas compostas de elementos misturados; na preferência por caracteres ardorosos e menos complexos, feitos por natureza mais para a guerra do que para a paz; no valor que atribuem aos estratégias e artifícios militares; e no guerrear perpétuo — nesses aspectos, essa cidade será, em grande parte, peculiar.

— Sim.

— Sim — disse eu —; e os homens desse feitio serão cobiçosos de dinheiro, como os que vivem nas oligarquias; terão um anseio feroz e secreto pelo ouro e pela prata, que esconderão em lugares escuros, tendo depósitos e tesouros próprios onde guardá-los e ocultá-los; e também casas muradas, verdadeiros ninhos para os seus tesouros, nas quais gastarão largas somas com as mulheres, ou com quem mais lhes aprouver.

— É a pura verdade — disse ele.

— E serão avarentos, porque não têm meios de adquirir abertamente o dinheiro que prezam; mas gastarão o alheio na satisfação dos seus desejos, furtando os prazeres e fugindo da lei, seu pai, como fogem as crianças; pois foram educados não pela persuasão suave, mas pela força, por terem negligenciado a verdadeira Musa, companheira da razão e da filosofia, e honrado a ginástica mais do que a música.

— Sem dúvida — disse ele —, a forma de governo que descreves é uma mistura de bem e de mal.

— Sim, há mistura — disse eu —; mas uma coisa, e uma só, nela se destaca: o espírito de contenda e de ambição; e isso se deve ao predomínio do elemento irascível e ardoroso.

— Com certeza — disse ele.

— Tal é a origem e tal o caráter dessa cidade, que descrevemos apenas em esboço; não era preciso execução mais acabada, pois um esboço basta para mostrar o tipo do homem mais perfeitamente justo e do mais perfeitamente injusto; e percorrer todas as cidades e todos os caracteres dos homens, sem omitir nenhum, seria trabalho interminável.

— Muito verdadeiro — respondeu ele.

— Agora, que homem corresponde a essa forma de governo? Como veio a ser, e como é ele?

— Penso — disse Adimanto — que, no espírito de contenda que o caracteriza, ele não é muito diferente do nosso amigo Gláucon.

— Talvez — disse eu — se pareça com ele nesse único ponto; mas há outros aspectos em que é muito diferente.

— Em quais?

— Deve ter mais presunção e ser menos cultivado, embora amigo da cultura; deve ser bom ouvinte, mas nenhum orador. Um homem assim tende a ser rude com os escravos, ao contrário do homem educado, que é orgulhoso demais para isso; será também cortês com os homens livres e notavelmente obediente à autoridade; é amante do poder e amante da honra; pretende governar não por ser eloquente, nem por qualquer título dessa espécie, mas por ser soldado e ter realizado feitos de armas; é também amante dos exercícios ginásticos e da caça.

— Sim, esse é o tipo de caráter que corresponde à timocracia.

— Um homem assim desprezará as riquezas apenas enquanto for jovem; mas, à medida que envelhecer, sentirá por elas atração cada vez maior, porque traz em si uma parcela da natureza avarenta e não é íntegro na devoção à virtude, por ter perdido o seu melhor guardião.

— Qual? — perguntou Adimanto.

— A filosofia — disse eu —, temperada com a música: ela vem habitar no homem e é, ao longo de toda a vida, a única salvadora da sua virtude.

— Bem dito — disse ele.

— Tal é — disse eu — o jovem timocrático, e ele se parece com a cidade timocrática.

— Exatamente.

— Sua origem é a seguinte: muitas vezes é o filho jovem de um pai valoroso que habita numa cidade mal governada, cujas honras e cargos recusa; que não recorre aos tribunais nem se empenha em coisa alguma, mas está pronto a abrir mão dos seus direitos para escapar a aborrecimentos.

— E como se forma o filho?

— O caráter do filho começa a desenvolver-se quando ele ouve a mãe queixar-se de que o marido não tem lugar no governo, do que resulta não ter ela precedência entre as outras mulheres. Além disso, quando ela vê que o marido não se interessa muito por dinheiro e que, em vez de combater e brigar nos tribunais ou na assembleia, aceita tranquilamente o que lhe acontece; e quando observa que os pensamentos dele estão sempre concentrados em si mesmo, enquanto a trata com considerável indiferença — então ela se irrita e diz ao filho que o pai é apenas meio homem, e frouxo demais, acrescentando todas as demais queixas sobre os maus-tratos que sofre, dessas que as mulheres tanto gostam de repetir.

— Sim — disse Adimanto —, elas nos dão queixas em abundância, e bem à sua imagem.

— E sabes — disse eu — que também os velhos servos, que passam por dedicados à família, de tempos em tempos falam em particular ao filho no mesmo tom; e, se veem alguém que deve dinheiro ao pai, ou que o prejudica de algum modo, sem que ele o processe, dizem ao jovem que, quando crescer, deverá vingar-se

de gente dessa espécie e ser mais homem do que o pai. E basta-lhe sair de casa para ouvir e ver coisas semelhantes: os que cuidam dos próprios afazeres na cidade são chamados de tolos e tidos em pouca estima, enquanto os intrometidos são honrados e aplaudidos. O resultado é que o jovem, ouvindo e vendo tudo isso — ouvindo também as palavras do pai, observando de perto o seu modo de vida e comparando-o com o dos outros —, é puxado em direções opostas: enquanto o pai rega e nutre o princípio racional em sua alma, os outros fomentam o irascível e o apetitivo; e ele, não sendo de natureza má na origem, mas tendo caído em más companhias, é por fim levado, sob essa dupla influência, a um ponto intermediário, e entrega o reino que traz dentro de si ao princípio intermediário da contenda e do ardor, tornando-se arrogante e ambicioso.

— Parece-me ter descrito perfeitamente a sua origem.

— Temos então — disse eu — a segunda forma de governo e o segundo tipo de caráter?

— Temos.

— A seguir, contemplemos outro homem que, como diz Ésquilo,

“está posto diante de outra cidade”;

ou antes, conforme exige o nosso plano, comecemos pela cidade.

— Perfeitamente.

— Creio que a oligarquia vem em seguida na ordem.

— E a que espécie de governo chamas oligarquia?

— Um governo fundado no censo da propriedade, no qual os ricos têm o poder e o pobre dele é privado.

— Compreendo — respondeu ele.

— Não devo começar descrevendo como se dá a passagem da timocracia à oligarquia?

— Sim.

— Pois bem — disse eu —, nem são precisos olhos para ver como uma se transforma na outra.

— Como?

— A acumulação de ouro no tesouro dos particulares é a ruína da timocracia; eles inventam modos ilegais de gastar; pois que lhes importa a lei, a eles ou às suas mulheres?

— Sim, de fato.

— E então um, vendo o outro enriquecer, procura rivalizar com ele, e assim a grande massa dos cidadãos se torna amante do dinheiro.

— É bem provável.

— E assim vão ficando cada vez mais ricos; e, quanto mais pensam em fazer fortuna, menos pensam na virtude; pois, quando a riqueza e a virtude são postas juntas nos pratos da balança, uma sempre sobe quando a outra desce.

— É verdade.

— E, na proporção em que a riqueza e os ricos são honrados na cidade, a virtude e os virtuosos são desonrados.

— Claramente.

— E o que é honrado se cultiva, e o que não tem honra se negligencia.

— É evidente.

— E assim, por fim, em vez de amantes da contenda e da glória, os homens se tornam amantes do comércio e do dinheiro; honram e admiram o rico, e fazem dele governante, e desonram o pobre.

— Assim fazem.

— Em seguida, promulgam uma lei que fixa uma soma de dinheiro como requisito da cidadania; a soma é mais alta num lugar e mais baixa noutro, conforme a oligarquia seja mais ou menos exclusiva; e não permitem que tenha parte alguma no governo aquele cuja propriedade fique abaixo do montante fixado. Essas mudanças na constituição, eles as efetuam pela força das armas, se a intimidação já não tiver feito o seu trabalho.

— Muito verdadeiro.

— E é assim, em termos gerais, que se estabelece a oligarquia.

— Sim — disse ele —; mas quais são as características dessa forma de governo, e quais os defeitos de que falávamos?

— Antes de tudo — disse eu —, considera a natureza do requisito censitário. Imagina o que aconteceria se os pilotos fossem escolhidos segundo as suas posses, e se recusasse ao pobre a permissão de pilotar, ainda que fosse melhor piloto.

— Queres dizer que naufragariam?

— Sim; e não vale isso para o governo de qualquer coisa?

— Assim imagino.

— Exceto de uma cidade? Ou incluirias também a cidade?

— Ora — disse ele —, o caso da cidade é o mais forte de todos, visto que o governo de uma cidade é o maior e o mais difícil de todos.

— Este será, então, o primeiro grande defeito da oligarquia?

— Claramente.

— E eis outro defeito que não é menos grave.

— Qual?

— A divisão inevitável: uma cidade assim não é uma, mas duas cidades — uma dos pobres, outra dos ricos —, que vivem no mesmo lugar e conspiram sem cessar umas contra as outras.

— Isso, com certeza, não é menos grave.

— Outro traço vergonhoso é que, pela mesma razão, são incapazes de sustentar qualquer guerra. Ou armam a multidão, e então a temem mais do que ao inimigo; ou, se não a convocam na hora da batalha, mostram-se oligarcas de verdade — poucos para combater, como são poucos para governar. E, ao mesmo tempo, o seu apego ao dinheiro os torna avessos a pagar impostos.

— Que vergonha!

— E, como dissemos antes, sob tal constituição os mesmos homens acumulam ofícios demais: são lavradores, comerciantes e guerreiros, tudo ao mesmo tempo. Parece isso bem?

— De modo algum.

— Há ainda outro mal, talvez o maior de todos, ao qual essa cidade é a primeira a expor-se.

— Que mal?

— Um homem pode vender tudo o que tem, e outro adquirir os seus bens; e, depois da venda, aquele pode continuar morando na cidade de que já não faz parte, não sendo nem comerciante, nem artesão, nem cavaleiro, nem hoplita, mas apenas uma criatura pobre e desamparada.

— Sim, esse é um mal que também começa primeiro nessa cidade.

— Certamente nada ali o impede; pois as oligarquias comportam os dois extremos: a riqueza excessiva e a pobreza absoluta.

— É verdade.

— Mas reflete ainda: nos seus dias de riqueza, enquanto gastava o seu dinheiro, era um homem desses de alguma utilidade maior para a cidade, no que toca aos deveres do cidadão? Ou apenas parecia pertencer à classe governante, quando na verdade não era nem governante nem governado, mas um simples dissipador?

— Como dizes: parecia governante, mas era apenas um dissipador.

— Não podemos dizer que ele é, na casa, o zangão, semelhante ao zangão do favo, e que um é a peste da cidade como o outro é a da colmeia?

— Exatamente, Sócrates.

— E Deus fez os zangões alados, Adimanto, todos sem ferrão, ao passo que, dos zangões que andam, fez alguns sem ferrão, mas outros com ferrões terríveis; da classe dos sem ferrão vêm os que na velhice acabam mendigos;

dos que têm ferrão vem toda a classe dos que se chamam malfeitores.

— É a pura verdade — disse ele.

— É claro, então, que, onde quer que vejas mendigos numa cidade, por perto estarão escondidos ladrões, batedores de carteira, saqueadores de templos e malfeitores de toda espécie.

— É claro.

— Pois bem — disse eu —, e nas cidades oligárquicas não encontras mendigos?

— Sim — disse ele —; quase todos o são, exceto os governantes.

— E podemos ter a ousadia de afirmar que também há nelas muitos criminosos, patifes armados de ferrão, que as autoridades se esforçam por reprimir à força?

— Certamente podemos.

— E a existência de tais pessoas deve ser atribuída à falta de educação, à má criação e a uma constituição viciosa da cidade?

— É verdade.

— Tal é, então, a forma da oligarquia, e tais são os seus males; e pode haver muitos outros. ²

— É bem provável.

— Demos então por encerrada a oligarquia, essa forma de governo em que os governantes são escolhidos pela riqueza. Passemos agora a considerar a natureza e a origem do indivíduo que corresponde a essa cidade.

— Perfeitamente.

— Não é deste modo que o homem timocrático se transforma no oligárquico?

— Como?

— Chega um momento em que o representante da timocracia tem um filho: a princípio, este começa imitando o pai e seguindo-lhe os passos; mas eis que de repente o vê chocar-se contra a cidade como contra um recife oculto, e vê perder-se o pai e tudo o que possui; ele pode ter sido general, ou ocupante de algum outro alto cargo, e ser levado a julgamento sob a maldade de delatores, e então morto, ou exilado, ou privado dos direitos de cidadão, com todos os seus bens confiscados.

— Nada mais provável.

— E o filho viu e conheceu tudo isso; é um homem arruinado, e o medo lhe ensinou a precipitar de cabeça, do trono do seu peito, a ambição e o ardor; humilhado pela pobreza, entrega-se a ganhar dinheiro e, com economias mesquinhas e sórdidas e com trabalho duro, junta uma fortuna. Não é provável que um homem assim instale no trono vago o elemento concupiscente e cobiçoso, deixando-o fazer dentro de si o papel do Grande Rei, cingido de tiara, colar e cimitarra?

— É a pura verdade — respondeu ele.

— E, depois de fazer a razão e o ânimo sentarem-se no chão, submissos, um de cada lado desse soberano, e de ensiná-los a conhecer o seu lugar, ele obriga a primeira a pensar unicamente em como transformar somas menores em maiores, e não permite ao segundo venerar e admirar coisa alguma além das riquezas e dos ricos, nem ambicionar outra coisa senão a aquisição de bens e tudo o que a ela conduza.

— De todas as mudanças — disse ele —, nenhuma é tão rápida e tão segura quanto a conversão do jovem ambicioso em avarento.

— E o avarento — disse eu — é o jovem oligárquico?

— Sim — disse ele —; em todo caso, o indivíduo de que ele proveio se parece com a cidade de que proveio a oligarquia.

— Consideremos, então, se há semelhança entre eles.

— Muito bem.

— Primeiro, assemelham-se no valor que atribuem à riqueza?

— Certamente.

— E também no caráter parcimonioso e laborioso; o indivíduo satisfaz apenas os apetites necessários e a eles limita os seus gastos; os outros desejos, ele os subjuga, por considerá-los infrutíferos.

— É verdade.

— É um sujeito sovina, que economiza de tudo alguma coisa e acumula um pé-de-meia; e este é o tipo de homem que o vulgo aplaude. Não é ele a verdadeira imagem da cidade que representa?

— A mim me parece que sim; em todo caso, o dinheiro é altamente prezado tanto por ele quanto pela cidade.

— Vês que não é um homem de cultura — disse eu.

— Imagino que não — disse ele —; se tivesse sido educado, jamais teria feito de um deus cego o regente do seu coro, nem lhe teria dado a honra principal.

— Excelente! — disse eu. — Mas considera: não devemos admitir ainda que, por essa falta de cultura, se

encontrarão nele desejos de zangão, de mendigo e de patife, mantidos à força sob controle pelo seu hábito geral de vida?

— É verdade.

— Sabes para onde terás de olhar, se quiseres descobrir as suas velhacarias?

— Para onde devo olhar?

— Deves observá-lo onde tenha alguma grande oportunidade de agir desonestamente, como na tutela de um órfão.

— É certo.

— Ficará então bem claro que, nos negócios ordinários, que lhe dão reputação de honestidade, ele coage as suas más paixões mediante uma virtude forçada; não as convencendo de que erram, nem domando-as pela razão, mas contendo-as pela necessidade e pelo medo, porque treme pelos seus bens.

— Sem dúvida.

— Sim, meu caro amigo, mas verás que os desejos naturais do zangão continuam, em geral, a existir nele, sempre que tem de gastar o que não é seu.

— Sim, e serão fortes nele.

— Um homem assim, portanto, estará em guerra consigo mesmo; será dois homens, e não um; mas, em geral, os seus desejos melhores prevalecerão sobre os piores.

— É verdade.

— Por essas razões, um homem desses será mais respeitável do que a maioria; mas a verdadeira virtude

de uma alma unânime e harmoniosa fugirá para longe e jamais se aproximará dele.

— É o que eu esperaria.

— E, com certeza, o avarento será, individualmente, um pobre competidor na cidade, quando se dispute algum prêmio de vitória ou outro objeto de nobre ambição; ele não gastará o seu dinheiro na luta pela glória — tal é o seu medo de despertar os apetites dispendiosos e convidá-los a aliar-se e combater a seu lado; à verdadeira maneira oligárquica, luta com uma pequena parte apenas dos seus recursos, e o resultado, no mais das vezes, é que perde o prêmio e salva o dinheiro.

— Muito verdadeiro.

— Podemos ainda duvidar, então, de que o avarento e ganhador de dinheiro corresponde à cidade oligárquica?

— Não pode haver dúvida.

— Vem em seguida a democracia; resta-nos considerar a sua origem e natureza; e depois investigaremos os modos do homem democrático, para trazê-lo a julgamento.

— Esse — disse ele — é o nosso método.

— Pois bem — disse eu —, como se dá a passagem da oligarquia à democracia? Não é deste modo? O bem a que tal cidade aspira é tornar-se o mais rica possível — desejo insaciável.

— E então?

— Os governantes, sabendo que o seu poder repousa na riqueza, recusam-se a refrear por lei a extravagância

dos jovens dissipadores, porque lucram com a ruína deles: emprestam-lhes a juros, compram-lhes as propriedades, e assim aumentam a própria riqueza e importância.

— Sem dúvida.

— Não pode haver dúvida de que o amor à riqueza e o espírito de moderação não podem coexistir em grau considerável nos cidadãos de uma mesma cidade; um dos dois será desprezado.

— Isso é bastante claro.

— E, nas cidades oligárquicas, pela difusão geral do desleixo e da extravagância, homens de boa família têm sido muitas vezes reduzidos à mendicância?

— Sim, muitas vezes.

— E, ainda assim, permanecem na cidade; ali estão eles, prontos a ferocar e bem armados — alguns endividados, outros privados dos direitos de cidadania, e uma terceira classe em ambas as situações; e odeiam e conspiram contra os que ficaram com os seus bens, e contra todos os demais, ávidos de revolução.

— É verdade.

— Por outro lado, os homens de negócio, andando curvados e fingindo nem sequer ver aqueles que já arruinaram, cravam o seu ferrão — isto é, o seu dinheiro — em qualquer outro que não esteja de guarda contra eles, e recuperam a soma original multiplicada muitas vezes numa prole de juros; e é assim que fazem abundar na cidade o zangão e o mendigo.

— Sim — disse ele —, há montes deles, isso é certo.

— O mal se alastra como um incêndio; e eles não o extinguem, nem restringindo o uso que cada um faz dos próprios bens, nem por outro remédio.

— Que outro?

— Um que é o segundo melhor, e que tem a vantagem de obrigar os cidadãos a zelar pelo próprio caráter: que haja uma regra geral segundo a qual cada um celebre contratos voluntários por sua conta e risco, e haverá menos dessa especulação escandalosa, e os males de que falávamos diminuirão muito na cidade.

— Sim, diminuirão muito.

— No presente, os governantes, movidos pelos motivos que mencionei, tratam mal os seus súditos; enquanto eles próprios e os seus, sobretudo os jovens da classe governante, habituam-se a uma vida de luxo e de ociosidade, do corpo e do espírito; nada fazem e são incapazes de resistir ao prazer ou à dor.

— Muito verdadeiro.

— Eles mesmos só se importam em ganhar dinheiro, e são tão indiferentes ao cultivo da virtude quanto o mendigo.

— Sim, igualmente indiferentes.

— Tal é o estado de coisas que prevalece entre eles. E muitas vezes governantes e governados se cruzam no caminho, seja em viagem, seja em outra ocasião de encontro, numa peregrinação ou numa marcha, como companheiros de armas ou de navegação; e podem observar o comportamento uns dos outros no próprio momento do perigo — pois, onde há perigo, não há receio de que o pobre seja desprezado pelo rico —; e

bem pode acontecer que o pobre, magro e queimado de sol, seja posto na batalha ao lado de um rico que nunca expôs a pele ao tempo e carrega bastante carne supérflua; e, quando o vê ofegante e sem saber o que fazer, como evitará a conclusão de que homens assim só são ricos porque ninguém tem a coragem de despojá-los? E, quando se encontrarem em particular, não andarão dizendo uns aos outros: “Os nossos guerreiros não valem grande coisa”?

— Sim — disse ele —, sei muito bem que é assim que falam.

— E, assim como num corpo doente basta um toque vindo de fora para desencadear a enfermidade, e às vezes, mesmo sem provocação externa, uma perturbação surge por dentro, do mesmo modo, onde quer que haja fraqueza na cidade, ali provavelmente haverá doença, cuja ocasião pode ser mínima — um partido trazendo de fora os seus aliados oligárquicos, o outro os seus aliados democráticos —, e então a cidade adoece e entra em guerra consigo mesma; e às vezes se convulsiona mesmo sem causa externa.

— Sim, certamente.

— E então a democracia nasce, depois que os pobres vencem os seus adversários, matando alguns e banindo outros, e concedendo ao restante parte igual de liberdade e de poder; e esta é a forma de governo em que os magistrados são comumente escolhidos por sorteio.

— Sim — disse ele —, essa é a natureza da democracia, quer a revolução se tenha efetuado pelas

armas, quer o medo tenha levado o partido contrário a retirar-se.

— E agora, qual é o modo de vida desses homens, e que espécie de governo têm eles? Pois, tal como for o governo, tal será o homem.

— Claramente — disse ele.

— Em primeiro lugar, não são livres? Não está a cidade cheia de liberdade e de franqueza, podendo cada um dizer e fazer o que lhe apraz?

— Assim se diz — respondeu ele.

— E, onde há liberdade, é claro que o indivíduo pode organizar a própria vida como bem entender?

— Claramente.

— Então, nessa espécie de cidade, haverá a maior variedade de naturezas humanas?

— Haverá.

— Esta parece ser, então, a mais bela das cidades: como um manto bordado, matizado de flores de toda espécie. E, assim como as mulheres e as crianças acham que nada é mais encantador do que a variedade de cores, também haverá muitos homens para quem esta cidade, matizada com os costumes e caracteres de toda a humanidade, parecerá a mais bela das cidades.

— Sim.

— Sim, meu caro, e não haverá lugar melhor para quem procura um governo.

— Por quê?

— Por causa da liberdade que ali reina: eles têm um sortimento completo de constituições; e quem tiver em mente fundar uma cidade, como nós estivemos fazendo,

deve ir a uma democracia como quem vai a um bazar onde elas se vendem, e escolher a que lhe convier; e, feita a escolha, pode fundar a sua cidade.

— Modelos, com certeza, não lhe faltarão.

— E, não havendo nessa cidade nenhuma obrigação de governar — disse eu —, ainda que tenhas capacidade para isso, nem de ser governado, se não quiseses, nem de ir à guerra quando os outros vão, nem de estar em paz quando os outros estão, se não estiveres disposto; e não havendo tampouco obrigação de abster-te de exercer cargos ou de ser juiz, se te vier a fantasia, ainda que alguma lei te proíba de exercê-los — não é essa uma vida, no primeiro momento, deliciosa ao extremo?

— No primeiro momento, sim.

— E a mansidão deles para com alguns condenados, não é um primor? Nunca observaste, numa democracia, como muitos homens, condenados à morte ou ao exílio, nem por isso deixam de ficar onde estão e de passear pelo mundo — e o sujeito desfila como um herói, sem que ninguém veja ou se importe?

— Sim — respondeu ele —, muitos e muitos.

— Vê também — disse eu — o espírito indulgente da democracia, o seu desdém pelas minúcias, o desprezo que ela mostra por todos aqueles belos princípios que solenemente estabelecemos na fundação da cidade — como quando dissemos que, salvo o caso de alguma natureza excepcionalmente dotada, jamais será bom o homem que desde a infância não se habituou a brincar entre coisas belas e a fazer delas alegria e estudo —; com que grandeza ela calca aos pés todas essas nossas belas

noções, sem dar um só pensamento às ocupações que formam o homem de Estado, e elevando às honras qualquer um que se proclame amigo do povo!

— Sim, ela é de um espírito bem nobre.

— Essas e outras características afins são próprias da democracia, forma de governo encantadora, cheia de variedade e de desordem, que dispensa uma espécie de igualdade tanto aos iguais quanto aos desiguais.

— Conhecemo-la bem.

— Considera agora — disse eu — que espécie de homem é o indivíduo que lhe corresponde; ou antes, considera, como fizemos com a cidade, como ele vem a ser.

— Muito bem — disse ele.

— Não é deste modo? Ele é filho do pai avarento e oligárquico, que o criou nos seus próprios hábitos.

— Exatamente.

— E, como o pai, ele reprime pela força os prazeres que são do gastar e não do ganhar — aqueles a que se chama desnecessários.

— Evidentemente.

— Queres que, por amor à clareza, distingamos quais são os prazeres necessários e quais os desnecessários?

— Quero.

— Não são necessários os prazeres de que não podemos livrar-nos, e cuja satisfação nos é benéfica? E com razão assim se chamam, porque somos formados pela natureza para desejar tanto o que nos é benéfico quanto o que nos é necessário, e não podemos evitá-lo.

— É verdade.

- Não erramos, portanto, ao chamá-los necessários?
- Não erramos.
- E os desejos de que um homem pode livrar-se, se nisso se empenhar desde a juventude — desejos cuja presença, ademais, nenhum bem lhe faz, e nalguns casos faz o contrário do bem —, não teremos razão em dizer que todos esses são desnecessários?
- Sim, certamente.
- Escolhamos um exemplo de cada espécie, para que tenhamos deles uma noção geral.
- Muito bem.
- O desejo de comer, isto é, de alimento simples e de condimentos, na medida em que são exigidos pela saúde e pelo vigor, não será da classe dos necessários?
- É o que suponho.
- O prazer de comer é necessário de duas maneiras: faz-nos bem e é essencial à continuação da vida.
- Sim.
- Mas os condimentos só são necessários na medida em que fazem bem à saúde?
- Certamente.
- E o desejo que vai além disso — o de alimentos mais refinados e de outros luxos —, desejo de que a maioria poderia livrar-se, se ele fosse reprimido e disciplinado na juventude, e que é nocivo ao corpo, e nocivo à alma no que toca à busca da sabedoria e da virtude, não pode com razão ser chamado desnecessário?
- Muito verdadeiro.

— E não podemos dizer que esses desejos gastam, ao passo que os outros produzem dinheiro, porque concorrem para a produção?

— Certamente.

— E o mesmo vale para os prazeres do amor e para todos os outros?

— É verdade.

— E aquele zangão de que falávamos não era o homem farto de prazeres e desejos dessa espécie, escravo dos desejos desnecessários, enquanto o homem sujeito apenas aos necessários era o avarento e oligárquico?

— Muito verdadeiro.

— Voltemos agora a ver como o homem democrático nasce do oligárquico; eis, segundo suspeito, o processo habitual.

— Qual é o processo?

— Quando um jovem, criado como há pouco descrevíamos, de modo grosseiro e avarento, prova o mel dos zangões e passa a conviver com naturezas ferozes e astutas, capazes de proporcionar-lhe requintes e variedades de prazer de toda espécie — então, como podes imaginar, começa a mudança do princípio oligárquico que há nele para o democrático.

— Inevitavelmente.

— E, assim como na cidade o semelhante ajudava o semelhante, e a mudança se operava por uma aliança externa em socorro de uma das facções dos cidadãos, também o jovem se transforma quando uma classe de desejos vindos de fora vem em socorro dos desejos que

há dentro dele — o que lhe é afim e semelhante ajudando, mais uma vez, o que lhe é afim e semelhante.

— Certamente.

— E, se houver algum aliado que socorra o princípio oligárquico dentro dele — a influência do pai, ou de parentes, com conselhos ou repreensões —, então surgem na sua alma uma facção e uma facção contrária, e ele entra em guerra consigo mesmo.

— Assim deve ser.

— E há ocasiões em que o princípio democrático cede ao oligárquico: alguns dos seus desejos morrem, outros são banidos; um espírito de reverência entra na alma do jovem, e a ordem se restabelece.

— Sim — disse ele —, isso às vezes acontece.

— E depois, expulsos os velhos desejos, outros novos brotam, aparentados deles, e — porque o pai que os gerou não sabe educá-los — crescem ferozes e numerosos.

— Sim — disse ele —, é o que costuma acontecer.

— Eles o arrastam de volta aos antigos companheiros e, mantendo com eles comércio secreto, procriam e se multiplicam dentro dele.

— Muito verdadeiro.

— Por fim, apoderam-se da cidadela da alma do jovem, percebendo-a vazia de conhecimentos, de belas ocupações e de discursos verdadeiros — que são os melhores vigias e sentinelas na mente dos homens caros aos deuses.

— Não os há melhores.

— Então conceitos e frases falsos e arrogantes sobem correndo e ocupam-lhes o lugar.

— É certo que sim.

— E assim o jovem regressa ao país dos lotófagos e ali fixa morada à vista de todos; e, se algum socorro é enviado por seus parentes à parte oligárquica que há nele, aqueles conceitos vãos fecham as portas da fortaleza real: não deixam entrar a própria embaixada, nem, se conselheiros particulares lhe oferecem o conselho paternal dos mais velhos, lhes dão ouvidos ou acolhida. Trava-se a batalha, e eles vencem; e então o pudor, a que chamam tolice, é ignominiosamente lançado ao exílio; a temperança, que apelidam de covardia, é pisada na lama e expulsa; e eles persuadem o homem de que a moderação e o gasto ordenado são grosseria e mesquinhez, e assim, com a ajuda de uma turba de apetites malignos, expulsam-nas para além da fronteira.

— Sim, e com que empenho!

— E, depois de esvaziarem e varrerem a alma daquele que agora está em seu poder e que eles iniciam em grandes mistérios, o passo seguinte é trazer de volta para casa, em brilhante cortejo, a insolência, a anarquia, o desperdício e o descaramento, coroados de grinaldas, com um grande séquito a entoar-lhes louvores e a chamá-los por doces nomes: à insolência chamam boa educação; à anarquia, liberdade; ao desperdício, magnificência; ao descaramento, coragem. E é assim que o jovem passa da sua natureza original, formada na

escola da necessidade, para a liberdade e a licença dos prazeres inúteis e desnecessários.

— Sim — disse ele —, a mudança nele é bem visível.

— Depois disso, ele segue vivendo, gastando dinheiro, esforço e tempo tanto com os prazeres desnecessários quanto com os necessários; mas, se tiver sorte e o seu juízo não estiver perturbado demais, quando os anos passarem e o auge do tumulto das paixões houver ficado para trás — supondo que ele então readmita na cidade uma parte das virtudes exiladas e não se entregue por inteiro às que as sucederam —, nesse caso ele equilibra os seus prazeres e vive numa espécie de equilíbrio, entregando o governo de si mesmo ao primeiro que chega e ganha a vez, como por sorteio; e, quando desse se cansa, entrega-o a outro: não despreza nenhum, mas a todos favorece igualmente.

— Muito verdadeiro — disse ele.

— Tampouco recebe ou deixa entrar na fortaleza qualquer palavra verdadeira de conselho; se alguém lhe diz que certos prazeres são satisfações de desejos bons e nobres, e outros, de desejos maus, e que ele deve cultivar e honrar uns, e castigar e dominar os outros — sempre que isso lhe é repetido, ele sacode a cabeça e diz que todos são iguais, e que um vale tanto quanto o outro.

— Sim — disse ele —, é assim que ele age.

— Sim — disse eu —, ele vive dia após dia, entregue ao apetite da hora; ora se embriaga ao som da flauta, ora bebe apenas água e tenta emagrecer; ora se exercita no

ginásio, ora vive na ociosidade e negligencia tudo; e depois passa uma temporada como se fosse filósofo. Frequentemente se mete na política: salta de pé, e diz e faz o que lhe vem à cabeça; e, se acaso admira algum guerreiro, para lá se inclina; ou algum homem de negócios, para lá se volta. A sua vida não tem lei nem ordem; e a essa existência dispersa ele chama alegria, felicidade e liberdade; e assim segue vivendo.

— Sim — respondeu ele —, ele é todo liberdade e igualdade.

— Sim — disse eu —; a sua vida é variegada e múltipla, um resumo das vidas de muitos; ele corresponde àquela cidade que descrevemos como bela e matizada. E muitos homens e muitas mulheres o tomarão por modelo, e há nele muitas constituições e muitos exemplos de costumes.

— Exatamente.

— Coloquemo-lo, pois, em frente à democracia: pode com verdade ser chamado o homem democrático.

— Que esse seja o seu lugar — disse ele.

— Por último vem a mais bela de todas, cidade e homem igualmente: a tirania e o tirano; é o que temos agora de considerar.

— É verdade — disse ele.

— Dize-me, então, meu amigo: de que maneira surge a tirania? Que ela tem origem democrática, é evidente.

— Claramente.

— E não brota a tirania da democracia da mesma maneira que a democracia da oligarquia — quero dizer, de certo modo?

— Como?

— O bem que a oligarquia se propunha, e pelo qual se mantinha, era o excesso de riqueza — não é verdade?

— Sim.

— E o desejo insaciável de riqueza, com o abandono de tudo o mais em nome do lucro, foi também a ruína da oligarquia?

— É verdade.

— E a democracia tem também o seu bem, cujo desejo insaciável a leva à dissolução?

— Que bem?

— A liberdade — respondi —, que, como te dizem numa democracia, é a glória da cidade — razão pela qual só numa democracia o homem naturalmente livre se dignará habitar.

— Sim; esse dito anda na boca de todos.

— Ia eu observar que o desejo insaciável desse bem, com o abandono de tudo o mais, é o que transforma a democracia e prepara a necessidade da tirania.

— Como assim?

— Quando uma democracia sedenta de liberdade tem maus copeiros a presidir o banquete, e bebe demasiado fundo do vinho forte da liberdade, então, a menos que os seus governantes sejam muito complacentes e lhe sirvam a taça em abundância, ela os chama a contas e os castiga, acusando-os de serem oligarcas malditos.

— Sim — respondeu ele —, é o que se vê com muita frequência.

— Sim — disse eu —; e os cidadãos leais são por ela insultados como escravos apegados às suas correntes, homens que nada valem; ela quer súditos que se pareçam com governantes, e governantes que se pareçam com súditos: esses são os homens segundo o seu coração, a quem louva e honra em público e em particular. Ora, numa cidade assim, pode a liberdade ter limite?

— Certamente não.

— Pouco a pouco, a anarquia se infiltra nas casas particulares e acaba por alcançar até os animais, contaminando-os.

— Que queres dizer?

— Quero dizer que o pai se acostuma a descer ao nível dos filhos e a temê-los, e o filho se põe no nível do pai, sem respeito nem reverência por nenhum dos pais — e nisso está a sua liberdade; e o meteco se iguala ao cidadão, e o cidadão ao meteco, e o estrangeiro vale tanto quanto qualquer dos dois.

— Sim — disse ele —, é assim que acontece.

— E esses não são os únicos males — disse eu —; há vários outros menores: numa sociedade assim, o mestre teme e adula os discípulos, e os discípulos desprezam os seus mestres e preceptores; jovens e velhos são todos iguais; o jovem se põe no nível do velho e está pronto a rivalizar com ele em palavras e atos; e os velhos condescendem com os jovens, fazem-se espirituosos e joviais, imitando-lhes os modos para não parecerem carrancudos e autoritários.

— É bem verdade — disse ele.

— O último extremo da liberdade popular alcança-se quando o escravo comprado a dinheiro, homem ou mulher, é tão livre quanto quem o comprou; e não devo esquecer de mencionar a liberdade e a igualdade que reinam entre os dois sexos nas suas relações mútuas.

— Por que não dizer, como Ésquilo, “a palavra que nos sobe aos lábios”?

— É o que estou fazendo — respondi —; e devo acrescentar que ninguém que não o tenha visto acreditaria quanto é maior, numa democracia, a liberdade dos animais sujeitos ao homem do que em qualquer outra cidade: pois em verdade as cadelas, como diz o provérbio, são tais quais as suas donas; e os cavalos e os asnos aprendem a marchar com todos os direitos e dignidades de homens livres, e investem contra quem quer que lhes apareça no caminho, se este não lhes ceder a passagem; e todas as coisas, enfim, estão prestes a rebentar de liberdade.

— Quando dou um passeio pelo campo — disse ele —, muitas vezes me acontece o que descreves. Tu e eu sonhamos o mesmo sonho.

— E, acima de tudo — disse eu —, e como resultado de tudo, vê como se tornam suscetíveis os cidadãos: irritam-se ao menor toque de autoridade e por fim, como sabes, deixam de se importar até com as leis, escritas ou não escritas; não querem ninguém acima deles.

— Sim — disse ele —, sei-o muito bem.

— Tal é, meu amigo — disse eu —, o belo e glorioso começo de que brota a tirania.³

— Glorioso, de fato — disse ele. — Mas qual é o passo seguinte?

— A ruína da oligarquia é a ruína da democracia; a mesma doença, agravada e intensificada pela liberdade, subjuga a democracia — pois a verdade é que o crescimento excessivo de qualquer coisa costuma provocar uma reação em sentido contrário; e isso vale não só para as estações do ano e para a vida vegetal e animal, mas sobretudo para as formas de governo.

— É verdade.

— O excesso de liberdade, nas cidades como nos indivíduos, parece só desembocar no excesso de escravidão.

— Sim, é a ordem natural.

— E assim a tirania nasce naturalmente da democracia, e a forma mais agravada de tirania e de escravidão nasce da forma mais extrema de liberdade?

— Como seria de esperar.

— Mas não era essa, creio, a tua pergunta; querias antes saber qual é aquela enfermidade que se gera tanto na oligarquia quanto na democracia e que é a ruína de ambas.

— Exatamente — respondeu ele.

— Pois bem — disse eu —, eu me referia àquela classe de ociosos e dissipadores, cujos mais corajosos são os chefes e os mais tímidos os seguidores — os mesmos que comparávamos aos zangões, uns sem ferrão, outros com ferrão.

— Comparação muito justa.

— Essas duas classes são a peste de toda cidade em que se geram, sendo para ela o que a fleuma e a bile são para o corpo. E o bom médico e legislador da cidade deve, como o apicultor prudente, mantê-las à distância e impedir, se possível, que jamais entrem; e, se de algum modo encontrarem entrada, deve cortá-las fora, junto com os seus favos, o mais depressa possível.

— Sim, sem dúvida — disse ele.

— Então, para vermos com clareza o que estamos fazendo, imaginemos a democracia dividida, como de fato está, em três classes; pois, em primeiro lugar, a liberdade cria na cidade democrática ainda mais zangões do que havia na oligárquica.

— É verdade.

— E na democracia eles são certamente mais virulentos.

— Como assim?

— Porque na cidade oligárquica são desqualificados e afastados dos cargos, e por isso não podem exercitar-se nem ganhar força; ao passo que na democracia constituem, com poucas exceções, todo o poder dirigente: os mais agudos falam e agem, e os demais zumbem em torno da tribuna e não toleram que se diga uma palavra em contrário; de modo que, nas democracias, quase tudo é conduzido pelos zangões.

— Muito verdadeiro — disse ele.

— Há depois outra classe, que vai sempre se destacando da massa.

— Qual?

— A dos homens ordeiros, que, num povo de negociantes, será por certo a mais rica.

— Naturalmente.

— São eles os mais fáceis de espremer, e os que rendem mais mel aos zangões.

— Pois é — disse ele —, pouco se pode espremer de quem pouco tem.

— E é a essa classe que se chama a dos ricos, e dela se alimentam os zangões.

— É mais ou menos isso — disse ele.

— O povo é a terceira classe: compõe-se dos que trabalham com as próprias mãos, não se metem em política e não têm muito de seu. Esta, quando reunida, é a classe mais numerosa e mais poderosa numa democracia.

— É verdade — disse ele —; mas a multidão raramente se dispõe a reunir-se, se não lhe cabe um pouco de mel.

— E não lhe cabe sempre uma parte? — disse eu. — Não despojam os seus chefes os ricos das suas propriedades, para distribuí-las ao povo — tendo o cuidado, ao mesmo tempo, de reservar para si a parte maior?

— Sim — disse ele —, nessa medida o povo tem a sua parte.

— E aqueles cujos bens são tomados são obrigados a defender-se perante o povo como podem?

— Que mais podem fazer?

— E então, ainda que não tenham nenhum desejo de mudança, os outros os acusam de conspirar contra o povo e de serem amigos da oligarquia?

— É verdade.

— E o fim é que, quando veem o povo — não por vontade própria, mas por ignorância, e enganado pelos delatores — disposto a fazer-lhes mal, então por fim se tornam oligarcas de verdade, forçados a isso: não porque o queiram, mas porque o ferrão dos zangões os atormenta e engendra neles a revolução.

— É exatamente a verdade.

— Vêm então as denúncias, os julgamentos e os processos de uns contra os outros.

— É verdade.

— E o povo tem sempre algum campeão, que põe à sua frente e cuja grandeza alimenta.

— Sim, é esse o seu costume.

— Esta, e não outra, é a raiz de que brota o tirano; quando ele aparece pela primeira vez acima do solo, é um protetor.

— Sim, isso é bem claro.

— Como começa, então, o protetor a transformar-se em tirano? Evidentemente quando faz o que se conta na lenda do templo arcádio de Zeus Liceu.

— Que lenda?

— Conta-se que aquele que prova as entranhas de uma única vítima humana, picadas junto com as entranhas de outras vítimas, está destinado a tornar-se lobo. Nunca ouviste?

— Ah, sim.

— E o protetor do povo é como ele: tendo a multidão inteiramente à sua disposição, não se abstém de derramar o sangue dos da sua própria estirpe; pelo

método favorito da acusação falsa, arrasta-os aos tribunais e os assassina, apagando a vida de homens, e com língua e lábios ímpios prova o sangue dos seus concidadãos; a uns mata, a outros bane, ao mesmo tempo em que acena com a abolição das dívidas e a partilha das terras. Depois disso, qual será o seu destino? Não terá ele fatalmente de perecer às mãos dos inimigos, ou de tornar-se, de homem, lobo — isto é, tirano?

— Inevitavelmente.

— É esse — disse eu — o homem que começa a formar um partido contra os ricos?

— Esse mesmo.

— Passado algum tempo, é expulso; mas volta, a despeito dos inimigos, tirano consumado.

— É claro.

— E, se são incapazes de expulsá-lo, ou de obter a sua condenação à morte mediante acusação pública, conspiram para assassiná-lo.

— Sim — disse ele —, é o que costumam fazer.

— Vem então o famoso pedido de uma guarda pessoal, expediente de todos os que chegaram a esse ponto da carreira tirânica: “Que o amigo do povo”, dizem eles, “não se perca para o povo”.

— Exatamente.

— O povo consente de bom grado; todos os seus temores são por ele — nenhum por si mesmo.

— Muito verdadeiro.

— E, quando um homem rico, e acusado ademais de ser inimigo do povo, vê tudo isso, então, meu amigo, como disse o oráculo a Creso,

“foge para as margens do Hermo pedregoso, e não descansa, e não se envergonha de ser covarde.”

— E com toda a razão — disse ele —, pois, se se envergonhasse, não teria outra ocasião de envergonhar-se.

— Mas, se é apanhado, morre.

— Sem dúvida.

— Quanto ao protetor de quem falávamos, é possível vê-lo — não “estendido em toda a sua grandeza” sobre a planície, mas ele próprio o derrubador de muitos, de pé no carro da cidade, com as rédeas na mão: não mais protetor, e sim tirano absoluto.

— Sem dúvida — disse ele.

— E consideremos agora a felicidade desse homem, e também a da cidade em que se gera uma criatura como ele.

— Sim — disse ele —, consideremos.

— A princípio, nos primeiros dias do seu poder, ele é todo sorrisos e saúda a quem quer que encontre — ele, chamar-se tirano! —, fazendo promessas em público e em particular, libertando devedores, distribuindo terras ao povo e aos seus seguidores, e querendo mostrar-se bondoso e afável com todos.

— Naturalmente — disse ele.

— Mas, quando se livrou dos inimigos externos, por conquista ou por tratado, e nada mais tem a temer deles,

então está sempre suscitando alguma guerra, para que o povo sinta a necessidade de um chefe.

— Sem dúvida.

— E não tem ele ainda outro objetivo: o de que os cidadãos, empobrecidos pelos tributos, sejam obrigados a ocupar-se do pão de cada dia, e assim fiquem menos propensos a conspirar contra ele?

— Claramente.

— E, se suspeita que alguns deles têm ideias de liberdade e não se dispõem a submeter-se ao seu governo, terá um bom pretexto para destruí-los, entregando-os à mercê do inimigo; por todas essas razões, o tirano é obrigado a estar sempre provocando alguma guerra.

— É obrigado.

— Ora, com isso ele começa a tornar-se odioso aos cidadãos.

— Resultado necessário.

— Então alguns dos que ajudaram a elevá-lo, e que participam do poder, falam com franqueza a ele e entre si, e os mais corajosos lhe lançam em rosto o que se está fazendo.

— Sim, é de esperar.

— E o tirano, se quer governar, tem de livrar-se deles; não pode parar enquanto lhe restar um amigo ou um inimigo que valha alguma coisa.

— Não pode.

— Deve, portanto, olhar atentamente ao redor e ver quem é valente, quem é magnânimo, quem é sábio, quem é rico; e tamanha é a sua felicidade que, queira ou

não, é inimigo de todos eles e tem de armar-lhes ciladas, até purgar deles a cidade.

— Bela purgação! — disse ele.

— Sim — disse eu —, o contrário da que os médicos fazem no corpo; pois eles removem o pior e deixam o melhor, e ele faz o inverso.

— Se quer governar, suponho que não tem alternativa.

— Ditosa alternativa, com efeito — disse eu —: ser obrigado a viver apenas com a multidão dos maus, e ser por eles odiado, ou não viver de modo algum!

— Sim, é essa a alternativa.

— E, quanto mais detestáveis forem os seus atos aos olhos dos cidadãos, de tanto maior número de satélites, e mais devotados, terá ele necessidade?

— Certamente.

— E quem forma essa tropa devotada? De onde há de tirá-la?

— Virão a ele em bandos — disse ele —, espontaneamente, se ele pagar.

— Pelo cão! — exclamei. — Mais zangões, de toda espécie e de toda terra!

— Sim — disse ele —, é o que são.

— Mas não desejará ele recrutar-los ali mesmo, no local?

— Como assim?

— Roubará os escravos aos cidadãos; depois os libertará e os alistará na sua guarda pessoal.

— Sem dúvida — disse ele —; e serão esses os homens em quem mais poderá confiar.

— Que criatura abençoada — disse eu — há de ser esse tirano: matou os outros e tem estes por amigos de confiança!

— Sim — disse ele —, e são bem da sua laia.

— Sim — disse eu —, esses são os novos cidadãos que ele chamou à existência, que o admiram e lhe fazem companhia, enquanto os bons o odeiam e o evitam.

— Naturalmente.

— Em verdade, então, a tragédia é coisa sábia, e Eurípides um grande trágico.

— Por quê?

— Porque é dele aquela sentença profunda:

“os tiranos são sábios pelo convívio com os sábios”;
e ele evidentemente queria dizer que os sábios são aqueles de quem o tirano faz os seus companheiros.

— Sim — disse ele —, e ele também louva a tirania como coisa divina; e muitas outras coisas do mesmo teor são ditas por ele e pelos outros poetas.

— E por isso — disse eu — os poetas trágicos, sendo homens sábios, hão de perdoar a nós, e a quantos vivam à nossa maneira, se não os recebermos na nossa cidade, visto que são os panegiristas da tirania.

— Sim — disse ele —, os que têm espírito por certo nos perdoarão.

— Mas continuarão a percorrer as outras cidades, atraindo as multidões, alugando vozes belas, fortes e persuasivas, e arrastando as cidades para as tiranias e para as democracias.

— Muito verdadeiro.

— Além do mais, são pagos por isso e recebem honras — as maiores, como seria de esperar, dos tiranos, e as segundas maiores das democracias; mas, quanto mais alto sobem na escala das nossas constituições, mais lhes desfalece a reputação, que parece incapaz, por falta de fôlego, de ir adiante.

— É verdade.

— Mas estamos nos afastando do assunto. Voltemos, pois, e perguntemos como o tirano manterá aquele seu exército belo, numeroso, variegado e sempre renovado.

— Se houver tesouros sagrados na cidade — disse ele —, ele os confiscará e gastará; e, na medida em que bastarem as fortunas dos condenados, poderá diminuir os tributos que de outro modo teria de impor ao povo.

— E quando esses recursos faltarem?

— Ora, é claro — disse ele — que ele, com os seus convivas, companheiros e companheiras, passará a ser sustentado pelo patrimônio paterno.

— Queres dizer que o povo, de quem ele recebeu o ser, o sustentará, a ele e aos seus companheiros?

— Sim — disse ele —; não terá como escapar disso.

— Mas que dirás se o povo se indignar e afirmar que um filho adulto não deve ser sustentado pelo pai, mas o pai pelo filho? Que não o gerou nem o estabeleceu na vida para que, quando o filho crescesse, ele mesmo fosse servo dos próprios servos e sustentasse o filho com a sua turba de escravos e parasitas — mas para que o filho o protegesse, e para que, com o seu auxílio, ele se libertasse do governo dos ricos e dos chamados aristocratas? E então ele lhe ordena que se retire, a ele

e aos seus companheiros, como qualquer pai expulsaria de casa um filho desordeiro junto com os seus convivas indesejáveis.

— Pelos céus! — disse ele. — Então o pai descobrirá que monstro andou criando e afagando no seio; e, quando quiser expulsá-lo, verá que ele mesmo é fraco, e o filho, forte.

— Como? — disse eu. — Não queres dizer que o tirano usará de violência? Quê! Baterá no pai, se este lhe resistir?

— Sim, baterá — depois de lhe tirar as armas.

— Então o tirano é um parricida e um cruel amparo da velhice paterna; e nisso está, ao que parece, a tirania declarada, sobre a qual já não pode haver engano: como diz o ditado, o povo, querendo fugir da fumaça, que é a servidão de homens livres, caiu no fogo, que é a tirania de escravos. Assim a liberdade, saindo de toda ordem e razão, converte-se na mais dura e mais amarga das servidões.⁴

— É verdade — disse ele.

— Muito bem; e não poderemos dizer, com razão, que discutimos suficientemente a natureza da tirania e o modo como se dá a passagem da democracia à tirania?

— Sim, foi suficiente — disse ele.

. . .

NOTAS DO TRADUTOR

1. A física dos regimes. O Livro VIII é a primeira grande patologia política: quatro constituições degeneradas —

timocracia, oligarquia, democracia, tirania — e, para cada uma, o tipo humano que a habita e a engendra. O método vale mais que o catálogo: os regimes não nascem “do carvalho nem da rocha”, mas dos caracteres dos homens; a cidade é a alma escrita em letras grandes, e nenhuma engenharia institucional sobrevive à corrupção dos costumes que a sustentam. É a tese que toda a ciência política clássica repetirá: as constituições valem o que valem os homens que as vivem; quem quiser reformar o Estado sem reformar o homem terá reformado papel. E note-se a lei da decadência que atravessa o livro: cada regime morre pelo excesso do seu próprio princípio — a honra desmedida gera a cobiça, a cobiça desmedida gera a licença, a licença desmedida gera o déspota. O bem desequilibrado é o caminho do mal correspondente: não há doutrina mais contrária à mentalidade do “quanto mais, melhor”, nem mais confirmada pela experiência.

2. Oligarquia: a cidade dupla. Do regime do censo, Platão extrai o diagnóstico que nenhum economista deveria dispensar: a cidade oligárquica “não é uma, mas duas — a dos ricos e a dos pobres, morando juntas e conspirando uma contra a outra”; e produz o seu tipo próprio, o zangão — o homem que vive na cidade sem função na cidade, matéria de mendigos e de malfeitores. A lei natural subscreve o fundo do diagnóstico: a riqueza é instrumento, não fim; a cidade que faz do dinheiro o critério da honra inverteu a ordem dos bens — põe o que serve no trono do que é servido — e paga a inversão em discórdia. A propriedade é natural; a plutocracia, não: uma ordena as coisas ao homem, a outra os homens às coisas.

3. A democracia e a embriaguez da liberdade. As páginas sobre a democracia são as mais citadas do livro, e cumpre lê-las com equilíbrio: Platão descreve a democracia *ateniense* degenerada — a licença universal, a cidade “variegada como um manto de todas as cores”, onde cada um vive como quer, os mestres temem os alunos, os velhos imitam os moços, e até

os animais andam com mais liberdade que alhures. O alvo legítimo da crítica não é o governo do povo enquanto tal: é a *anarquia dos desejos iguados* — o regime interior do homem que declara iguais todos os prazeres, nega toda hierarquia entre apetites necessários e supérfluos, e chama a essa nivelção liberdade. Aqui a razão natural assina embaixo: a liberdade não é a ausência de ordem, é a posse de si; iguais são os homens em natureza e dignidade — não os apetites em valor, nem as opiniões em verdade, nem as formas de vida em excelência. A democracia dos direitos iguais é conquista da justiça; a democracia dos valores nivelados é a sua caricatura — e é desta, não daquela, que se sai “pelo mais belo dos começos” para a mais dura das servidões.

4. Da liberdade extrema à escravidão extrema. O mecanismo final é a página politicamente mais profética já escrita: a sede de liberdade sem mistura dissolve toda autoridade; da massa desagregada levanta-se o protetor do povo, que começa pedindo guarda-costas e acaba senhor; e o povo, “fugindo da fumaça da servidão a homens livres, cai no fogo do despotismo de escravos”. A lição é de estrutura, não de anedota: destruídas as ordens intermediárias — o pudor, o costume, a família, a autoridade dos mestres —, o indivíduo não fica livre; fica só, diante do poder que promete protegê-lo de todos os outros. O tirano não invade a cidade licenciada: é chamado por ela. A lei natural formula o teorema em uma linha: quem não é governado por dentro será governado por fora — e a soma de homens ingovernados por dentro chama-se, mais cedo ou mais tarde, tirania.

IX

Resta, por último, o homem tirânico — disse eu —, sobre o qual devemos perguntar mais uma vez: como se forma ele a partir do democrático? E como vive: na felicidade ou na miséria?

— Sim — disse ele —, é o único que ainda falta.

— Há, porém — disse eu —, uma questão anterior que ficou sem resposta.

— Qual?

— Parece-me que não determinamos adequadamente a natureza e o número dos apetites; e, enquanto isso não estiver feito, a investigação será sempre confusa.

— Pois bem — disse ele —, ainda não é tarde para suprir a omissão.

— Muito bem — disse eu. — E observa o ponto que desejo esclarecer: alguns dos prazeres e apetites desnecessários me parecem contrários à lei; todos, ao que parece, os trazem em si, mas em algumas pessoas eles são refreados pelas leis e pela razão, e os desejos melhores prevalecem sobre eles — ou são banidos de

todo, ou se tornam poucos e fracos —, ao passo que, em outras, são mais fortes e mais numerosos.

— A que apetites te referes?

— Refiro-me aos que despertam quando dorme a parte racional, humana e governante da alma; então a fera selvagem que há em nós, empanturrada de comida ou de bebida, levanta-se e, sacudindo o sono, sai em busca de satisfazer seus desejos; e não há loucura ou crime concebível — sem excetuar o incesto ou qualquer outra união contra a natureza, o parricídio ou o comer de alimentos proibidos — que, em tal momento, despojado de toda vergonha e de todo juízo, um homem não esteja pronto a cometer.

— É a pura verdade — disse ele.

— Mas quando um homem se mantém são e temperante, e, antes de dormir, desperta a sua parte racional e a alimenta de belos pensamentos e indagações, recolhendo-se em meditação; quando concede aos apetites nem demais nem de menos, mas apenas o bastante para adormecê-los e impedir que eles, com seus prazeres e dores, perturbem o princípio superior — o qual ele deixa na solidão da pura contemplação, livre para contemplar e aspirar ao conhecimento do que ignora, seja no passado, no presente ou no futuro —; quando, além disso, aplaca o elemento irascível, se acaso tem alguma querela com alguém; quando, digo, depois de apaziguar os dois princípios irracionais, desperta o terceiro, que é a razão, antes de entregar-se ao repouso — então, como sabes,

é quando mais de perto alcança a verdade, e menos se acha à mercê de visões fantásticas e sem lei.

— Concordo plenamente.

— Ao dizer isso, deixei-me levar a uma digressão; mas o ponto que desejo assinalar é que em todos nós, mesmo nos homens bons, existe uma natureza de fera selvagem e sem lei, que espregueia durante o sono. Considera, pois, se tenho razão e se concordas comigo.¹

— Sim, concordo.

— Recorda agora o caráter que atribuímos ao homem democrático. Supusemos que desde a juventude fora criado por um pai avarento, que encorajava nele os apetites de ganho, mas reprovava os desnecessários, que visam apenas ao divertimento e ao adorno. Não é assim?

— É.

— Depois, caiu na companhia de gente mais refinada e licenciosa e, entregando-se a todas as suas devassidões, precipitou-se no extremo oposto, por horror à mesquinhez do pai. Por fim, sendo melhor que os seus corruptores, foi puxado em ambas as direções, até deter-se a meio caminho e levar uma vida não de paixões vulgares e servis, mas do que julgava ser um gozo moderado dos vários prazeres. Foi desse modo que o democrata se gerou do oligarca?

— Sim — disse ele —; essa foi a nossa concepção dele, e ainda é.

— Pois imagina agora — disse eu — que os anos se passaram e que esse homem, tal como é, tem um filho, criado nos princípios do pai.

— Posso imaginá-lo.

— Imagina, então, que acontece ao filho o mesmo que já acontecera ao pai: é arrastado a uma vida inteiramente sem lei, a que os seus sedutores chamam liberdade perfeita; o pai e os parentes socorrem os desejos moderados que há nele, e o partido contrário socorre os contrários. Quando esses terríveis mágicos e fazedores de tiranos percebem que estão perdendo o domínio sobre o jovem, tratam de implantar-lhe na alma uma paixão dominante, que se faça senhora dos seus desejos ociosos e perdulários — uma espécie de zangão monstruoso e alado: é a única imagem que o descreve adequadamente.

— Sim — disse ele —, é a única imagem adequada.

— E quando os outros desejos, entre nuvens de incenso e perfumes, grinaldas e vinhos, e todos os prazeres da vida dissoluta, agora soltos, vêm zumbir ao redor dele, nutrindo ao extremo o aguilhão do desejo que implantam nessa natureza de zangão, então, por fim, esse senhor da alma, tendo a Loucura por capitã de sua guarda, irrompe em frenesi; e, se encontra no homem opiniões ou apetites bons ainda em formação, e algum resto de vergonha, extermina esses princípios melhores e os lança fora, até havê-lo purgado da temperança e enchido de loucura completa.

— Sim — disse ele —, é assim que se gera o homem tirânico.

— E não é por isso que, desde antigamente, se chama o amor de tirano?

— É bem possível.

— Além disso — disse eu —, não tem também o homem embriagado o espírito de um tirano?

— Tem.

— E sabes que o homem transtornado, fora do juízo, imagina ser capaz de governar não só os homens, mas também os deuses?

— Sim, imagina.

— O homem tirânico, no sentido exato da palavra, surge, portanto, quando, por influência da natureza, do hábito ou de ambos, se torna ébrio, luxurioso e furioso. Não é assim, meu amigo?

— Sem dúvida.

— Tal é esse homem, e tal a sua origem. E agora: como vive?

— Como se diz por brincadeira: tu é que vais me dizer.

— Pois digo — respondi. — Imagino que, no passo seguinte de sua carreira, virão festas, orgias, farras e cortesãs, e tudo o mais desse gênero; o Amor é o senhor da casa dentro dele e governa todos os negócios de sua alma.

— É certo.

— Sim; e a cada dia e a cada noite crescem desejos numerosos e terríveis, cheios de exigências.

— Crescem mesmo — disse ele.

— As rendas que porventura tenha logo se gastam.

— É claro.

— Vêm depois as dívidas e o desfalque do patrimônio.

— Naturalmente.

— E, quando nada lhe resta, não hão de os desejos, apinhados no ninho como filhotes de corvo, gritar por alimento? E ele, aguilhoado por eles, e sobretudo pelo próprio amor, que é de certo modo o capitão de todos, não entra em frenesi, procurando descobrir quem possa defraudar ou despojar de seus bens, a fim de satisfazê-los?

— Sim, é o que certamente acontecerá.

— Precisarás de dinheiro, venha de onde vier, se quiser escapar a dores e tormentos horríveis.

— Precisarás.

— E, assim como nele os prazeres novos levavam vantagem sobre os antigos e lhes usurpavam os direitos, assim ele, por ser mais jovem, julgará ter direito a mais do que o pai e a mãe e, gasta a sua parte do patrimônio, tomará uma fatia da deles.

— Sem dúvida.

— E, se os pais não cederem, tentará primeiro enganá-los e iludi-los.

— Certamente.

— E, não o conseguindo, recorrerá à força e os saqueará.

— Sim, provavelmente.

— E, se o velho e a velha resistirem e lutarem pelo que é seu, que fará, meu amigo? Terá a criatura algum escrúpulo de tiranizá-los?

— Quanto aos pais dele — disse —, eu não ficaria nada tranquilo.

— Mas, pelos céus, Adimanto! Por causa de um amor recém-nascido por uma cortesã, ligação de modo algum

necessária, crês que ele golpearia a mãe, sua velha amiga, necessária à sua própria existência, e a poria sob a autoridade da outra, uma vez trazida esta para debaixo do mesmo teto? Ou que, em circunstâncias semelhantes, faria o mesmo ao pai velho e murcho, o primeiro e mais indispensável dos amigos, por causa de algum belo jovem recém-achado, que é tudo menos indispensável?

— Sim — disse ele —, creio que faria.

— Em verdade — disse eu —, um filho tirânico é uma bênção para o pai e a mãe.

— É mesmo — respondeu.

— Primeiro toma-lhes os bens; e, quando estes se esgotam e os prazeres começam a enxamear na colmeia de sua alma, então arromba uma casa ou rouba o manto de algum viandante noturno; em seguida, passa a saquear um templo. Enquanto isso, as velhas opiniões que tinha desde criança acerca do bem e do mal são derrubadas pelas que há pouco se emanciparam e agora formam a guarda pessoal do amor e partilham do seu império. Nos seus dias democráticos, quando ainda estava sujeito às leis e ao pai, essas opiniões só se soltavam nos sonhos; mas agora, sob o domínio do amor, ele se torna, sempre e na realidade desperta, aquilo que só raramente era, e apenas em sonho: não recuará diante do assassinio mais hediondo, nem de alimento proibido, nem de qualquer outro ato monstruoso. O amor é o seu tirano: vive nele como senhor absoluto e sem lei e, sendo ele próprio um rei, arrasta-o, como um tirano arrasta uma cidade, à prática

de qualquer desatino com que possa sustentar a si mesmo e à turba dos seus companheiros — tanto os que as más companhias trouxeram de fora quanto os que ele mesmo deixou soltar-se dentro de si, por obra de igual índole má. Não é esse o retrato da sua vida?

— É, sem dúvida — disse ele.

— E, se homens assim são poucos na cidade e o resto do povo é bem-disposto, eles emigram e vão servir de guarda pessoal ou de mercenários a algum outro tirano que porventura os queira para uma guerra; e, se não há guerra, ficam em casa e cometem na cidade uma porção de pequenas maldades.

— Que espécie de maldades?

— São, por exemplo, os ladrões, os arrombadores, os corta-bolsas, os salteadores de estrada, os saqueadores de templos, os raptos de homens da comunidade; e, se têm o dom da palavra, tornam-se delatores, dão falso testemunho e recebem subornos.

— Pequeno catálogo de males, se os que os praticam são poucos.

— Sim — disse eu —; mas o pequeno e o grande são termos relativos, e todos esses males juntos, na miséria e no dano que infligem a uma cidade, não chegam nem perto do tirano. Quando essa classe nociva e os seus seguidores se tornam numerosos e tomam consciência da própria força, então, ajudados pela insensatez do povo, escolhem dentre si aquele que traz na alma o maior e mais completo tirano, e o fazem seu tirano.

— Sim — disse ele —, e esse será o mais apto a ser tirano.

— Se o povo se submete, muito bem; mas, se resiste, então, assim como começou por espancar o próprio pai e a própria mãe, assim agora, se tiver poder, espancará a pátria, e manterá a velha e querida terra paterna — ou materna, como dizem os cretenses — sujeita aos jovens sequazes que introduziu para serem seus senhores e governantes. E esse é o termo das paixões e desejos de um homem assim.

— Exatamente.

— Quando homens desse tipo são ainda simples particulares, antes de chegarem ao poder, eis o seu caráter: ou convivem apenas com adutores e instrumentos dóceis, ou, se querem alguma coisa de alguém, mostram-se igualmente prontos a rastejar diante dele, fazendo todos os protestos de afeição; mas, obtido o que queriam, tratam-no como estranho.

— Sim, é verdade.

— Passam a vida inteira ou como senhores ou como servos de alguém; a amizade verdadeira e a liberdade, a natureza tirânica jamais as prova.

— Certamente não.

— E não teremos razão em chamar traiçoeiros a tais homens?

— Sem dúvida.

— E também totalmente injustos, se estava certa a nossa noção de justiça?

— Sim — disse ele —, e estava perfeitamente certa.

— Resumamos, pois, numa palavra — disse eu — o caráter do pior dos homens: ele é, desperto e em realidade, aquilo que sonhamos.

— Exatíssimo.

— E nisso se converte o homem que, sendo por natureza o mais tirânico, alcança o poder absoluto; e, quanto mais tempo vive, mais tirano se torna.

— É certo — disse Gláucon, tomando a vez de responder.

— E não será o que se mostrou o mais perverso também o mais infeliz? E o que por mais tempo e com mais força tiranizou, o mais contínua e verdadeiramente infeliz — ainda que a maioria dos homens pense de outro modo?

— Sim — disse ele —, é inevitável.

— E não deve o homem tirânico corresponder à cidade tirânica, o democrático à democrática, e assim os demais?

— Certamente.

— E, como está cidade para cidade em virtude e felicidade, assim está homem para homem?

— Sem dúvida.

— Comparando, então, a nossa cidade primitiva, governada por um rei, com a cidade governada por um tirano, como estão elas quanto à virtude?

— São os extremos opostos — disse ele —: uma é a melhor de todas; a outra, a pior.

— Não há como confundir — disse eu — qual é qual; por isso pergunto desde já se chegarias a decisão semelhante quanto à felicidade e à miséria de cada uma. E aqui não nos deixemos apavorar pela aparição do tirano, que é apenas um homem, com talvez uns poucos sequazes ao redor; entremos, como se deve, em todos

os cantos da cidade, observemos tudo, e só então daremos a nossa opinião.

— Justa proposta — respondeu —; e vejo, como qualquer um há de ver, que não existe cidade mais desgraçada que a tiranizada, nem mais feliz que a governada por um rei.

— E, ao avaliar os homens, não seria justo fazer pedido igual: o de um juiz cuja mente saiba penetrar e ver através da natureza humana? Que não seja como a criança que olha só o exterior e se deslumbra com a pompa que a natureza tirânica ostenta aos que a veem de fora, mas alguém de visão clara. Posso supor que a sentença seja dada, aos ouvidos de todos nós, por alguém capaz de julgar, que tenha morado sob o mesmo teto que o tirano, presenciado sua vida cotidiana, conhecendo-o nas relações domésticas — onde se pode vê-lo despido das vestes de tragédia — e também na hora do perigo público? E que esse alguém nos diga da felicidade e da miséria do tirano em comparação com os outros homens.

— Também essa proposta é muito justa — disse.

— Devo supor, então, que nós mesmos somos juízes capazes e experientes, e que já encontramos homens assim? Teremos, desse modo, quem responda às nossas perguntas.

— Certamente.

— Peço-te, pois, que não esqueças o paralelo entre o indivíduo e a cidade; e, com isso em mente, passando o olhar alternadamente de um a outro, dize-me a condição de cada qual.

— Que queres dizer? — perguntou.

— Começando pela cidade — respondi —, dirias que a governada por um tirano é livre ou escrava?

— Nenhuma cidade — disse ele — pode ser mais completamente escrava.

— E, no entanto, como vês, há nela homens livres, além dos senhores.

— Sim — disse —, vejo que há alguns, poucos; mas o povo em geral, e o que nele há de melhor, jaz em degradação e escravidão miseráveis.

— Então, se o homem se assemelha à cidade — disse eu —, não deve valer para ele a mesma regra? Sua alma está cheia de servilismo e baixeza: as melhores partes dele estão escravizadas, e uma pequena parte, a pior e a mais louca, é que manda.

— Inevitavelmente.

— E dirias que a alma de um homem assim é alma de homem livre ou de escravo?

— De escravo, a meu ver.

— E a cidade escravizada sob um tirano é inteiramente incapaz de agir por vontade própria?

— Inteiramente incapaz.

— E também a alma tiranizada — falo da alma tomada em seu conjunto — é a menos capaz de fazer o que deseja; arrastada sempre pelo aguilhão de um tавão, vive cheia de perturbação e remorso.

— Certamente.

— E a cidade sob um tirano é rica ou pobre?

— Pobre.

— E a alma tirânica há de ser sempre pobre e insaciável.

— É verdade.

— E não devem tal cidade e tal homem viver cheios de medo?

— Sim, sem dúvida.

— Achas que em alguma outra cidade encontrarás mais lamentos, gemidos, prantos e dores?

— Certamente não.

— E haverá homem em quem encontres mais dessas misérias do que no homem tirânico, enlouquecido por paixões e desejos?

— Impossível.

— Foi refletindo sobre esses males e outros semelhantes que julgaste a cidade tirânica a mais infeliz das cidades?

— E não tinha razão? — disse ele.

— Toda a razão — disse eu. — E, vendo os mesmos males no homem tirânico, que dizes dele?

— Digo que é, de longe, o mais infeliz de todos os homens.

— Aí — disse eu — creio que já comesças a errar.

— Como assim?

— Penso que ele ainda não chegou ao extremo da miséria.

— Quem é, então, mais infeliz?

— Um de quem vou falar.

— Quem?

— Aquele que, sendo de natureza tirânica, em vez de levar vida privada, teve a desgraça suplementar de tornar-se tirano público.

— Pelo que foi dito, deduzo que tens razão.

— Sim — repliquei —; mas, em argumento tão alto, convém ter um pouco mais de certeza, e não apenas conjecturar; pois de todas as questões esta é a maior: a que diz respeito ao bem e ao mal.

— Muito justo — disse ele.

— Deixa-me, então, propor-te uma ilustração que talvez lance luz sobre o assunto.

— Qual?

— O caso dos particulares ricos das cidades, donos de muitos escravos: por eles podes fazer ideia da condição do tirano, pois ambos têm escravos; a única diferença é que o tirano os tem em maior número.

— Sim, essa é a diferença.

— Sabes que eles vivem em segurança e nada temem de seus servos?

— Que haveriam de temer?

— Nada. Mas percebes a razão disso?

— Sim: é que a cidade inteira está coligada para proteger cada um dos seus particulares.

— Muito bem — disse eu. — Mas imagina que um deus arrebatasse um desses senhores, dono de uns cinquenta escravos, e o levasse, com mulher e filhos, bens e escravos, para um deserto onde nenhum homem livre pudesse socorrê-lo: em que medo, em que agonia não viveria ele de que a si, à mulher e aos filhos os matassem os escravos?

— No maior medo possível — disse ele.

— Chegaria, então, a hora em que se veria obrigado a adular alguns dos escravos, a fazer-lhes muitas promessas de liberdade e de outras coisas, bem contra a vontade: teria de bajular os próprios servos.

— Sim — disse —, seria o único meio de salvar-se.

— E se o mesmo deus que o arrebatou o cercasse de vizinhos que não tolerassem que um homem se fizesse senhor de outro e que, se apanhassem o infrator, lhe tirassem a vida?

— Sua situação seria ainda pior, cercado e vigiado, como estaria, por inimigos de todos os lados.

— E não é nesse cárcere que está acorrentado o tirano — ele que, sendo por natureza tal como o descrevemos, vive cheio de temores e desejos de toda espécie? De alma ávida e delicada, é o único homem da cidade a quem não é dado viajar nem ver as coisas que os outros homens livres desejam ver; enfiado em casa como uma mulher, vive no seu buraco, invejando qualquer concidadão que vá a terras estrangeiras e veja algo de interessante.

— É a pura verdade — disse ele.

— E não é entre males como esses que aquele homem mal governado em si mesmo — o homem tirânico, que há pouco julgaste o mais infeliz de todos — colherá miséria ainda maior quando, em vez de levar vida privada, for constrangido pela fortuna a ser tirano público e a mandar nos outros sem ser senhor de si? É como se um homem de corpo doente e sem forças fosse

obrigado a passar a vida não em retiro, mas lutando e combatendo contra outros homens.

— Sim — disse ele —, a semelhança é exatíssima.

— Não é, pois, inteiramente miserável a sua condição? E não vive o tirano efetivo uma vida ainda pior do que a daquele que julgaste viver a pior de todas?

— Certamente.

— Aquele que é tirano de verdade é, pensem os homens o que pensarem, escravo de verdade, condenado às maiores adulações e servidões, lisonjeador dos mais vis. Seus desejos, não consegue satisfazê-los de modo algum; de tudo tem falta e revela-se verdadeiramente pobre aos olhos de quem sabe examinar a alma inteira; a vida toda vive carregado de medo, cheio de convulsões e angústias, se é que se parece com a cidade que governa. E parece-se, não é?

— Muito — disse ele.

— Além disso, como dizíamos antes, o poder o torna ainda pior: faz-se, por necessidade, mais invejoso, mais pérfido, mais injusto, mais sem amigos, mais ímpio do que era; agasalha e nutre todos os vícios, e disso resulta ser supremamente infeliz e tornar igualmente infelizes todos os que o cercam. ²

— Nenhum homem de bom senso contestará o que dizes.

— Vamos, pois — disse eu —: assim como o juiz supremo dos concursos teatrais proclama o resultado, decide tu também quem, na tua opinião, é o primeiro na escala da felicidade, quem o segundo, e em que ordem

se seguem os demais, que ao todo são cinco: o régio, o timocrático, o oligárquico, o democrático e o tirânico.

— A decisão é fácil — respondeu. — Como coros que entram em cena, eu os classifico na ordem da sua entrada, tomando por critério a virtude e o vício, a felicidade e a miséria.

— Precisamos alugar um arauto, ou eu mesmo proclamo que o filho de Aríston julgou que o melhor e mais justo dos homens é também o mais feliz, e que este é o mais régio, rei de si mesmo; e que o pior e mais injusto é também o mais infeliz, e que este é aquele que, sendo o maior tirano de si mesmo, é também o maior tirano de sua cidade?

— Faze tu mesmo a proclamação — disse.

— E devo acrescentar: “quer visto, quer não visto por deuses e homens”?

— Acrescenta.

— Seja esta, então — disse eu —, a nossa primeira prova; e eis outra, que talvez também tenha algum peso.

— Qual é?

— A segunda prova deriva da natureza da alma: visto que dividimos a alma individual, como a cidade, em três princípios, essa divisão pode fornecer, creio, nova demonstração.

— De que natureza?

— A seguinte: parece-me que a esses três princípios correspondem três prazeres, e igualmente três desejos e três formas de comando.

— Que queres dizer? — perguntou.

— Há um princípio pelo qual, como dizíamos, o homem aprende; outro pelo qual se encoleriza; quanto ao terceiro, pela multiplicidade de suas formas, não tem nome próprio: designamo-lo pelo termo geral de apetitivo, por causa da extraordinária força e veemência dos desejos de comer, de beber e dos demais apetites sensuais que são os seus principais elementos; e também de amante do dinheiro, porque é sobretudo por meio do dinheiro que tais desejos se satisfazem.

— É verdade — disse ele.

— Se disséssemos que o amor e o prazer dessa terceira parte têm por objeto o ganho, poderíamos apoiar-nos numa noção única, e despreveríamos com verdade e clareza essa parte da alma como amante do ganho ou do dinheiro.

— Concordo contigo.

— E o elemento irascível? Não está inteiramente voltado para dominar, vencer e ganhar fama?

— Está.

— Se lhe chamássemos amante das disputas e das honras, seria adequado o termo?

— Muito adequado.

— Por outro lado, é evidente a todos que o princípio pelo qual conhecemos está sempre e inteiramente voltado para a verdade, e que ganho e fama lhe importam menos do que a qualquer dos outros.

— Muito menos.

— “Amante da sabedoria”, “amante do conhecimento”: não são títulos que convêm com justeza a essa parte da alma?

— Certamente.

— E não é verdade que numas almas governa um desses princípios, noutras outro, conforme calha?

— Sim.

— Podemos então começar afirmando que há três classes de homens: os amantes da sabedoria, os amantes da honra e os amantes do ganho?

— Exatamente.

— E três espécies de prazer, que são os objetos respectivos de cada classe?

— Sem dúvida.

— Ora, se examinares as três classes de homens e perguntares a cada uma, por sua vez, qual das três vidas é a mais aprazível, verás cada qual louvar a própria e depreciar as alheias: o homem de negócios oporá à vaidade da honra e do saber, quando não rendem dinheiro, as vantagens sólidas do ouro e da prata.

— É verdade — disse ele.

— E o amante da honra, que opinará? Não considerará vulgar o prazer que vem das riquezas? E, quanto ao prazer do saber, se este não traz distinção, não o terá por fumaça e tolice?

— É bem assim.

— E o filósofo? — disse eu. — Que valor suporemos que ele dá aos outros prazeres, em comparação com o de conhecer a verdade e de permanecer nesse estudo, sempre aprendendo — prazer que não fica longe, na verdade, do céu do prazer? Não chamará necessários os outros, no sentido de que, se deles não houvesse necessidade, preferiria não os ter?

— Disso não pode haver dúvida — respondeu.

— Já que estão em disputa, portanto, os prazeres de cada classe e a própria vida de cada uma, e a questão não é qual vida é mais ou menos honrosa, melhor ou pior, mas qual é a mais aprazível e mais isenta de dor, como saberemos qual dos três fala mais verdadeiramente?

— Eu não saberia dizer — respondeu.

— Pois considera: por que critério se deve julgar? Haverá melhor do que a experiência, a sabedoria e a razão?

— Não pode haver melhor — disse.

— Reflete, então. Dos três homens, qual tem a maior experiência de todos os prazeres que enumeramos? Terá o amante do ganho, ao estudar a natureza da verdade em si, maior experiência do prazer do conhecimento do que o filósofo do prazer do ganho?

— A vantagem do filósofo é grande — respondeu —; pois ele, por necessidade, provou dos outros prazeres desde a infância; mas o amante do ganho, o sabor que há em aprender e conhecer a verdade, não só não o provou por necessidade, como dificilmente o provaria, ainda que o desejasse.

— Grande é, pois, a vantagem do amante da sabedoria sobre o amante do ganho: a de possuir dupla experiência.

— Muito grande.

— E quanto aos prazeres da honra? Tem o filósofo mais experiência deles do que o amante da honra dos prazeres da sabedoria?

— Não — disse ele —: a honra acompanha os três, contanto que cada um alcance o seu fim; pois o rico, o corajoso e o sábio têm todos a sua multidão de admiradores, e, como todos recebem honras, todos experimentam o prazer que delas vem; mas o deleite que há na contemplação do ser verdadeiro, só o filósofo o conhece.

— Sua experiência, portanto, o habilita a julgar melhor do que qualquer outro.

— De longe.

— E é o único em quem a experiência se alia à sabedoria.

— Certamente.

— Mais ainda: a própria faculdade que é o instrumento do juízo não pertence ao avarento nem ao ambicioso, mas somente ao filósofo.

— Que faculdade?

— A razão, à qual, como dizíamos, deve caber a decisão.

— Sim.

— E o raciocínio é, por excelência, o instrumento do filósofo.

— Certamente.

— Se a riqueza e o ganho fossem o critério, os louvores e as censuras do amante do ganho seriam forçosamente os mais dignos de fé.

— Sem dúvida.

— E, se o fossem a honra, a vitória e a coragem, seriam os mais verdadeiros os juízos do homem ambicioso e combativo?

— É claro.

— Mas, uma vez que os juízes são a experiência, a sabedoria e a razão...

— Só resta concluir — respondeu — que os prazeres mais verdadeiros são os aprovados pelo amante da sabedoria e da razão.

— Chegamos, pois, a este resultado: dos três prazeres, o mais apazível é o da parte da alma com que conhecemos, e aquele de nós em quem essa parte governa tem a vida mais apazível.

— Sem dúvida — disse ele —: o sábio fala com plena autoridade quando louva a própria vida.

— E que vida e que prazer o juiz coloca em segundo lugar?

— Evidentemente os do guerreiro e amante das honras, que está mais próximo dele do que o homem de negócios.

— Em último vem, então, o amante do ganho?

— Certamente — disse ele.

— Duas vezes seguidas, portanto, venceu o justo ao injusto neste combate; e agora chega a terceira prova, dedicada, à maneira olímpica, a Zeus Olímpico Salvador. Repara: um sábio me sussurra ao ouvido que nenhum prazer, exceto o do sábio, é inteiramente verdadeiro e puro — os demais não passam de sombras —; e esta será, das quedas, a maior e a mais decisiva.

— Sim, a maior. Mas queres explicar-te?

— Eu desenvolverei o assunto — disse eu —, e tu responderás às minhas perguntas.

— Pergunta.

- Dize-me, então: não é a dor o contrário do prazer?
- É.
- E não existe um estado neutro, que não é prazer nem dor?
- Existe.
- Um estado intermediário entre ambos, uma espécie de repouso da alma em relação aos dois: não é isso que entendes?
- É.
- Lembras-te do que dizem os doentes?
- O que dizem?
- Que, afinal, nada é mais agradável do que a saúde; mas que, antes de adoecerem, nunca haviam percebido que ela era o maior dos prazeres.
- Sim, lembro-me — disse.
- E, aos que sofrem dores agudas, já os ouviste dizer que nada é mais agradável do que ver cessar a dor?
- Já.
- E notarás em muitos outros casos de sofrimento que os homens exaltam como maior prazer não o gozo positivo, mas o mero repouso e a cessação da dor.
- Sim — disse ele —; é que então o repouso lhes é agradável e bem-vindo.
- E, quando cessa o prazer, esse mesmo repouso será doloroso.
- Sem dúvida — disse.
- Então o estado intermediário de repouso será, conforme o caso, prazer e também dor?
- Assim parece.

— Mas é possível que o que não é nem um nem outro se torne ambos?

— Parece-me que não.

— Além disso, o prazer e a dor, quando surgem na alma, são ambos uma espécie de movimento, não são?

— São.

— E não se mostrou há pouco que o que não é dor nem prazer é repouso, e não movimento, e está no meio entre os dois?

— Mostrou-se.

— Como pode então ser correto julgar prazer a ausência de dor, ou dor a ausência de prazer?

— Não pode.

— Trata-se, pois, de aparência, e não de realidade: o repouso é prazer no momento, em comparação com o que é doloroso, e dor em comparação com o que é aprazível; mas todas essas representações, postas à prova do prazer verdadeiro, nada têm de reais: são uma espécie de ilusão.

— É o que o raciocínio indica.

— Olha agora para a outra classe de prazeres, os que não procedem de dores anteriores, e já não suporás, como talvez suponhas agora, que o prazer é apenas cessação de dor, e a dor, cessação de prazer.

— Que prazeres são esses — disse — e onde os encontrarei?

— Há muitos; toma como exemplo os prazeres do olfato, que são muito intensos, não supõem dor anterior alguma, surgem num instante e, quando cessam, não deixam dor alguma atrás de si.

- É bem verdade — disse.
- Não nos deixemos, pois, persuadir de que o prazer puro é a cessação da dor, ou a dor, a cessação do prazer.
- Não.
- Contudo, os prazeres que chegam à alma através do corpo — os mais numerosos e os mais violentos — são em geral dessa espécie: alívios de dor.
- É verdade.
- E não são da mesma natureza os prazeres e dores de antecipação, que nascem da expectativa dos futuros?
- São.
- Queres que te dê uma ilustração deles?
- Quero ouvi-la.
- Admites — disse eu — que há na natureza um alto, um baixo e uma região média?
- Admito.
- E crês que alguém, levado do baixo para o meio, deixaria de imaginar que sobe? E, parado no meio e olhando o ponto donde veio, não imaginaria já estar no alto, se nunca viu o verdadeiro alto?
- Por certo — disse —; como poderia pensar de outro modo?
- E, se fosse levado de volta, imaginaria — e imaginaria com verdade — que desce?
- Sem dúvida.
- E tudo isso lhe aconteceria por não conhecer o verdadeiro alto, o meio e o baixo?
- Evidentemente.
- Podes então admirar-te de que os homens sem experiência da verdade, além de terem opiniões erradas

sobre muitas outras coisas, as tenham também sobre o prazer, a dor e o estado intermediário? De modo que, quando são arrastados para o lado da dor, sofrem realmente e julgam verdadeira a dor que sentem; mas, transportados da dor ao estado neutro ou intermediário, creem firmemente ter alcançado a meta da saciedade e do prazer; e, sem conhecer o prazer, enganam-se ao contrastar a dor com a ausência de dor — como quem contrastasse o preto com o cinzento, em vez de com o branco. Podes admirar-te disso, repito?

— Não, por certo; muito mais me admiraria do contrário.

— Considera a questão deste modo: a fome, a sede e coisas semelhantes não são espécies de vazio no estado do corpo?

— São.

— E a ignorância e a insensatez, um vazio no estado da alma?

— São, sim.

— E o alimento e a sabedoria não são as satisfações correspondentes de um e de outro?

— Certamente.

— E qual é a satisfação mais verdadeira: a que se faz com o que tem menos ser, ou com o que tem mais?

— Evidentemente, com o que tem mais.

— E qual das duas classes de coisas julgas participar mais do ser puro: a das coisas de que são exemplos a comida, a bebida, os condimentos e o alimento em geral, ou a classe que contém a opinião verdadeira, o conhecimento, a inteligência e, em suma, todas as

formas de virtude? Julga-o assim: o que se prende ao que é sempre igual, imortal e verdadeiro, sendo ele próprio dessa natureza e nascendo em naturezas tais, não te parece ter mais ser do que o que se prende ao que é variável e mortal, sendo ele próprio variável e mortal?

— Tem muito mais ser — respondeu — o que se prende ao que é sempre igual.

— E a essência do que é sempre igual participa do conhecimento no mesmo grau que da essência?

— Sim, do conhecimento no mesmo grau.

— E da verdade, no mesmo grau?

— Sim.

— E, inversamente, o que tem menos de verdade tem também menos de essência?

— Necessariamente.

— Em geral, portanto, as espécies de coisas que servem ao corpo participam menos da verdade e da essência do que as que servem à alma?

— Muito menos.

— E o corpo mesmo, não participa delas menos do que a alma?

— Sim.

— Ora, o que se enche de coisas mais reais, e é ele próprio mais real, enche-se mais realmente do que o que se enche de coisas menos reais e é menos real?

— É claro.

— Portanto, se é aprazível encher-se do que convém à natureza, o que se enche mais realmente, e de coisas mais reais, gozará mais real e verdadeiramente do

prazer verdadeiro; ao passo que o que participa de coisas menos reais se encherá de modo menos verdadeiro e menos sólido, e participará de um prazer ilusório e menos real.

— É inevitável.

— Assim, os que não conhecem a sabedoria e a virtude, sempre ocupados com glotonarias e sensualidades, descem e tornam a subir apenas até a região média, e nela vagueiam ao acaso a vida inteira; mas nunca passam além, rumo ao verdadeiro alto: para lá nunca olham, nem jamais encontram o caminho; nunca se enchem verdadeiramente do que é, nem provam de prazer puro e duradouro. Como gado, de olhos sempre voltados para baixo e cabeça curvada para a terra — isto é, para a mesa —, apascentam-se, engordam e procriam; e, no seu amor excessivo desses gozos, escoiceiam e marram uns aos outros com chifres e cascos de ferro, e matam-se uns aos outros por causa da sua insaciável cobiça; pois enchem de coisas sem substância a parte de si mesmos que também não tem substância nem continência.³

— Descreves como um oráculo, Sócrates — disse Gláucon —, a vida da maioria.

— E os prazeres em que vivem não estão forçosamente misturados de dores? Não passam de sombras e pinturas do prazer verdadeiro, que só ganham cor pelo contraste, o qual exagera tanto a luz quanto a sombra; e assim implantam nos insensatos amores loucos de si mesmos, e por eles se combate,

como diz Estesícoro que os gregos combateram em Troia pela sombra de Helena, por ignorância da verdade.

— Algo assim há de acontecer inevitavelmente.

— E não deve dar-se coisa semelhante com o elemento irascível e passional da alma? Não estará em situação análoga o homem que leva à prática as suas paixões — seja invejoso e ambicioso, violento e amigo de disputas, ou colérico e descontente —, se busca fartar-se de honra, de vitória e de cólera sem razão nem juízo?

— Sim — disse ele —, o mesmo há de acontecer também com o elemento irascível.

— Então podemos afirmar com confiança que os amantes do dinheiro e da honra, quando buscam os seus prazeres sob a guia e em companhia da razão e do conhecimento, e perseguem e alcançam os prazeres que a sabedoria lhes aponta, alcançarão os prazeres mais verdadeiros que lhes é dado alcançar — porque seguem a verdade —, e os que lhes são próprios, se é certo que o melhor para cada um é também o mais próprio de cada um.

— Sim, certamente: o melhor é o mais próprio.

— E, quando a alma inteira segue o princípio filosófico, sem dissensão interna, cada parte é justa e cumpre em tudo a sua própria função, e cada uma goza dos prazeres que lhe são próprios, os melhores e os mais verdadeiros de que é capaz.

— Exatamente.

— Mas, quando prevalece um dos outros dois princípios, ele nem atinge o prazer que lhe é próprio, e

ainda obriga as demais partes a perseguir um prazer que é sombra apenas, e que não é o delas.

— É verdade.

— E, quanto maior o intervalo que as separa da filosofia e da razão, mais estranho e ilusório será o prazer?

— Sim.

— E o que mais dista da razão não é o que mais dista da lei e da ordem?

— Evidentemente.

— E não se mostrou que os desejos amorosos e tirânicos são os que mais distam?

— Sim.

— E os régios e ordenados, os que menos?

— Sim.

— Então o tirano viverá à maior distância do prazer verdadeiro e natural, e o rei, à menor.

— Certamente.

— E, sendo assim, o tirano viverá do modo mais desagradável, e o rei, do mais aprazível.

— Inevitavelmente.

— Queres saber a medida do intervalo que os separa?

— Dize-ma.

— Há, ao que parece, três prazeres: um legítimo e dois bastardos. Ora, o tirano vai além até dos bastardos: fugiu da região da lei e da razão e foi morar com certos prazeres escravos, que são os seus satélites; e a medida da sua inferioridade só por meio de uma figura se pode exprimir.

— Como assim?

— Suponho — disse eu — que o tirano está em terceiro lugar a contar do oligarca; entre eles ficava o democrata.

— Sim.

— E, se é verdade o que precedeu, ele convive com uma imagem de prazer que, quanto à verdade, está três vezes afastada do prazer do oligarca.

— Está.

— E o oligarca, por sua vez, é o terceiro a contar do régio, se contarmos como um só o régio e o aristocrático.

— Sim, é o terceiro.

— O tirano, portanto, está afastado do prazer verdadeiro pelo espaço de um número que é três vezes três.

— Manifestamente.

— A sombra do prazer tirânico será, pois, segundo o número de sua extensão, uma figura plana.

— Exato.

— E, se elevares a potência e fizeres do plano um sólido, verás sem dificuldade quão vasto é o intervalo que separa o tirano do rei.

— Sim — disse —; o aritmético fará a conta sem dificuldade.

— E, se alguém partir do outro extremo e medir o intervalo que separa o rei do tirano em verdade de prazer, achará, completada a multiplicação, que o rei vive setecentas e vinte e nove vezes mais aprazivelmente, e o tirano, mais penosamente, por esse mesmo intervalo.

— Que cálculo espantoso! E que enorme distância separa o justo do injusto quanto ao prazer e à dor!

— E, contudo, é um cálculo verdadeiro — disse eu —, e um número que diz respeito de perto à vida humana, se aos homens dizem respeito dias, noites, meses e anos. (Setecentos e vinte e nove é aproximadamente o número de dias e noites do ano.)

— E dizem, certamente — disse ele.

— Ora, se em prazer o homem bom e justo vence por tanto o mau e injusto, quão maior não será a sua superioridade na dignidade da vida, na beleza e na virtude?

— Incomensuravelmente maior.

— Muito bem — disse eu. — Já que chegamos a este ponto do argumento, retomemos as palavras que nos trouxeram até aqui: não se disse que a injustiça é vantajosa para o homem perfeitamente injusto que passa por justo?

— Disse-se, sim.

— Agora, pois, que determinamos o poder e a qualidade da justiça e da injustiça, conversemos um pouco com quem o afirma.

— Que lhe diremos?

— Modelemos em palavras uma imagem da alma, para que ele veja diante dos olhos o que as suas palavras significam.

— Que imagem?

— Uma imagem ideal da alma, como as criaturas compostas da mitologia antiga — a Quimera, Cila, Cérbero e tantas outras em que duas ou mais naturezas

diferentes, segundo se conta, cresceram unidas numa só.

— Conta-se, de fato, que existiram tais uniões.

— Modela, então, uma única forma de monstro multiforme e de muitas cabeças, com um círculo de cabeças de animais de toda espécie, mansos e selvagens, que ele seja capaz de gerar de si e de transformar à vontade.

— Supões poderes prodigiosos no artista — disse ele —; mas, já que a palavra é mais plástica do que a cera e materiais semelhantes, dá por feito o modelo que propões.

— Faze agora uma segunda forma, de leão, e uma terceira, de homem: a segunda menor do que a primeira, e a terceira menor do que a segunda.

— Isso é tarefa mais fácil — disse ele —; e já as fiz, como pedes.

— Une agora as três, de modo que cresçam juntas numa só.

— Está feito.

— Reveste-as, por fora, com uma única figura, a de um homem, de sorte que, a quem não pode ver o interior e só enxerga o invólucro externo, pareça o conjunto uma única criatura humana.

— Já a revesti — disse ele.

— Digamos, então, àquele que sustenta ser proveitoso a essa criatura humana praticar a injustiça, e inútil praticar a justiça, que ele afirma nada mais senão isto: que lhe é proveitoso banquetear o monstro multiforme e fortalecer o leão e o que é próprio do leão,

mas matar de fome e enfraquecer o homem, de modo que este fique à mercê dos outros dois, arrastado para onde qualquer deles o levar; e que não se deve tentar acostumá-los nem harmonizá-los entre si, mas antes deixá-los brigar, morder-se e devorar-se uns aos outros.

— Sim — disse ele —; é exatamente isso que afirma quem louva a injustiça.

— A ele responde o defensor da justiça que se deve falar e agir sempre de modo que o homem interior tenha o mais completo domínio sobre a criatura humana inteira: que vigie o monstro de muitas cabeças como um bom lavrador, nutrindo e cultivando as qualidades mansas e impedindo que cresçam as selvagens; que tome por aliada a natureza do leão e, cuidando de todos em comum, os torne amigos uns dos outros e de si mesmo.

— Sim — disse ele —, é exatamente isso que diz o defensor da justiça.

— De todos os pontos de vista, portanto — o do prazer, o da honra e o do proveito —, quem aprova a justiça tem razão e diz a verdade, e quem a desaprova está errado, e fala falsa e ignorantemente.

— Sim, de todos os pontos de vista.

— Vamos, então, e razoemos com brandura com o injusto, que não erra de propósito. Digamos-lhe: “Meu caro senhor, que pensas das coisas tidas por nobres e vis? Não é nobre o que submete a fera ao homem — ou antes, ao que há de divino no homem —, e vil o que

submete o homem à fera?” Dificilmente evitará dizer que sim. Não achas?

— Não o evitará, se tiver algum apreço pela minha opinião.

— Mas, se concordar até aí, façamos-lhe outra pergunta: “De que serviria então a um homem receber ouro e prata sob a condição de escravizar a mais nobre parte de si à pior? Se ninguém imagina que quem vende por dinheiro o filho ou a filha como escravos — e ainda por cima a homens ferozes e maus — saia ganhando, por maior que seja a soma recebida, quem dirá que não é um desgraçado miserável aquele que, sem piedade, vende o que há nele de divino ao que há de mais ímpio e abominável? Erífile recebeu o colar como preço da vida do marido; mas este aceita suborno para uma ruína ainda pior.”

— Muito pior — disse Gláucon —; eu respondo por ele.

— E não te parece que a intemperança é censurada desde antigo por isto: porque nela se solta além da conta esse monstro enorme e multiforme?

— É claro.

— E não se censuram a arrogância e o mau gênio quando o elemento do leão e da serpente cresce e se fortalece desmedidamente?

— Sem dúvida.

— E não se censuram o luxo e a moleza pelo afrouxamento e relaxamento desse mesmo elemento, quando geram nele a covardia?

— É bem verdade.

— E não se lançam em rosto a lisonja e a baixeza a quem sujeita esse mesmo animal irascível ao monstro desordenado e, por amor ao dinheiro — de que nunca se farta —, o habitua desde a juventude a ser pisoteado na lama e a fazer-se macaco em vez de leão?

— É bem assim — disse.

— E por que crês que os ofícios servis e manuais trazem descrédito? Não será apenas porque revelam fraqueza natural do princípio superior, de modo que o indivíduo, incapaz de governar as criaturas que traz dentro de si, se faz servo delas, e todo o seu estudo é aprender a lisonjeá-las?

— Parece ser essa a razão.

— Por isso, desejando vê-lo governado por um princípio semelhante ao que governa o melhor dos homens, dizemos que ele deve ser servo do melhor, daquele em quem governa o divino; não para dano do servo, como supunha Trasímaco, mas porque é melhor para cada um ser governado pela sabedoria divina — de preferência habitando dentro dele; se isso for impossível, imposta de fora —, a fim de que todos, quanto possível, vivamos sob o mesmo governo, amigos e iguais.

— É verdade — disse ele.

— E é claramente essa a intenção da lei, aliada de toda a cidade; e vê-se o mesmo na autoridade que exercemos sobre as crianças: não as deixamos livres enquanto não estabelecemos nelas um princípio análogo à constituição de uma cidade e, pelo cultivo desse elemento superior, não instalamos em seus

corações um guardião e governante semelhante ao nosso; feito isso, podem seguir seu caminho.

— Sim — disse ele —, o propósito da lei é manifesto.

— De que ponto de vista, então, e com que fundamento poderemos dizer que a injustiça, a intemperança ou qualquer outra torpeza traz proveito a um homem, se o tornam pior, ainda que ele adquira dinheiro ou poder com a sua maldade?

— De nenhum ponto de vista.

— E de que lhe servirá que a sua injustiça passe despercebida e fique impune? Quem escapa despercebido só se torna ainda pior; ao passo que, no homem descoberto e castigado, a parte bestial da natureza se aquieta e se abranda, a parte mansa se liberta, e a alma inteira, com a aquisição da justiça, da temperança e da sabedoria, se aperfeiçoa e se enobrece mais do que o corpo com os dons da beleza, da força e da saúde, na mesma proporção em que a alma é mais preciosa do que o corpo.

— Certamente — disse ele.

— A esse fim mais nobre o homem de entendimento consagrará todas as energias da vida. Em primeiro lugar, honrará os estudos que imprimam essas qualidades na sua alma, e desprezará os outros.

— É claro — disse ele.

— Em seguida, regulará o regime e o cultivo do corpo; e tão longe estará de entregar-se ao prazer bestial e irracional que terá até a saúde por coisa secundária: o seu primeiro objetivo não será ser belo, forte ou são, a menos que disso lhe venha também a temperança;

antes, afinará sempre a harmonia do corpo por causa da consonância da alma.

— Com toda a certeza — disse —, se há nele verdadeira música.

— E não observará também, na aquisição das riquezas, o mesmo princípio de ordem e harmonia? Não se deixará deslumbrar pelos aplausos tolos da multidão, nem amontoará riquezas para seu dano infinito.

— Creio que não — disse ele.

— Olhará, antes, para a cidade que existe dentro dele, e cuidará de que nela não surja desordem alguma, nem por excesso nem por falta; e por esse princípio regulará os seus bens, ganhando ou gastando na medida das posses.

— Muito bem.

— E, pela mesma razão, aceitará e gozará de bom grado as honras que julgar capazes de o tornarem melhor; mas das que possam desordenar a sua vida, privadas ou públicas, fugirá.

— Se é esse o seu motivo — disse ele —, então não quererá ser homem de Estado.

— Pelo cão do Egito, quererá, sim! E muito, na cidade que é a sua — embora talvez não na terra em que nasceu, salvo se lhe sobrevier algum chamado divino.

— Entendo — disse ele —: falas da cidade de que somos os fundadores, e que existe apenas em ideia; pois não creio que exista em lugar algum da terra.

— Mas no céu — respondi — há, creio eu, um modelo dela, para quem quiser contemplá-lo e, contemplando-o, pôr em ordem a sua própria casa. Que tal cidade

exista, ou venha algum dia a existir, pouco importa: pois é segundo as leis dessa cidade, e de nenhuma outra, que ele pautará a sua vida.⁴

— Assim penso também — disse ele.

. . .

NOTAS DO TRADUTOR

1. Os desejos sem lei e o sono da razão. O livro abre com uma análise que a psicologia levaria vinte e três séculos para redescobrir: em todo homem, mesmo no mais medido, habitam desejos “terríveis, selvagens e sem lei”, que se revelam nos sonhos — quando a parte racional dorme e a besta interior, solta, “não recua diante de nada”. Platão não conclui daí que o homem é a besta, mas o contrário: que a vigília moral existe precisamente para que a besta não legisle; e que o homem não vai para o repouso tendo apaziguado apetite e ânimo e acordado a razão, para que os sonhos mesmos se purifiquem. A lei natural recolhe a lição inteira: a virtude não extermina o fundo obscuro — governa-o; e quem se escandaliza de ter más inclinações confunde moral com anestesia. Não somos culpados do que se agita em nós; somos responsáveis por quem deixamos no comando.

2. O tirano, ou a injustiça vista por dentro. O retrato do homem tiranizado pelo Eros déspota — cercado de prazeres e incapaz de saciedade, pródigo e depois espoliador dos seus, rodeado de cúmplices e sem um amigo, adulando para dominar e dominando por medo — culmina na inversão que responde, enfim, a Trasímaco: o tirano, o mais poderoso dos homens, é o único que não faz nada do que quer, porque quem quer nele já não é ele; a cidade escravizada retrata a sua alma escravizada; e o senhor de todos é o servo mais vigiado do mundo, prisioneiro no próprio palácio como as mulheres

reclusas, invejando aos particulares a rua e a viagem. A demonstração é a mais acabada prova antiga de um teorema de lei natural: o poder sem justiça não liberta quem o exerce — multiplica-lhe as correntes; e a primeira vítima de toda dominação é o dominador, que já não pode confiar, nem repousar, nem ser amado senão por engano. Quem quiser medir a felicidade de um homem, pergunte não o que ele possui, mas de que tem medo.

3. Os três juízes do prazer. À pergunta “que vida é mais doce?”, Platão responde com um critério de ouro: dos três tipos — o amante do saber, o da honra e o do lucro —, só o filósofo experimentou os três prazeres; os outros dois julgam o que ignoram. O juiz competente é o que conhece ambos os termos da comparação — e por isso o veredito dos que provaram só as satisfações inferiores não faz prova contra as superiores. O argumento seguinte aprofunda: os prazeres do ventre são, na maior parte, cessações de dor, sombras de prazer que iludem como o cinza parece branco ao lado do preto; só o que enche a alma de ser — conhecimento, verdade, virtude — enche de verdade. A experiência confirma a metafísica: as satisfações do consumo têm a estrutura da coceira, alívio que renova a comichão; e uma civilização inteira organizada em torno de “encher o que não retém” é, nos termos exatos do livro, o suplício das almas furadas — condenadas a carregar água em jarro roto, e a chamar progresso à melhora dos jarros.

4. A cidade interior. O remate do livro é a chave de toda a obra: pouco importa, diz Sócrates, que a cidade perfeita exista ou não em algum lugar da terra; há dela “um modelo no céu, para quem quiser vê-lo e, vendo-o, fundar-se a si mesmo”. O homem sensato viverá segundo as leis dessa cidade — cuidará da ordem da própria alma como o músico da sua lira, preferirá os estudos que a aperfeiçoam, aceitará honras e bens na medida em que não a desfaçam. Eis a leitura que salva a

República dos seus próprios excessos, autorizada pelo próprio texto: o que não pode nem deve ser decretado sobre os outros pode e deve ser instaurado em si; a utopia é má política e boa ascética. Cada homem carrega uma cidade — com sua plebe de desejos, seus guardiões e seu conselho —, e desta, ao menos, cada um é legislador legítimo. Quem a governar bem terá feito pela cidade visível o único alicerce que não apodrece.

X

De todas as muitas excelências que percebo na ordem de nossa cidade, nenhuma, quando reflito, me agrada mais do que a regra relativa à poesia.

— A que te referes?

— À rejeição da poesia imitativa, que certamente não deve ser admitida; agora que as partes da alma foram distinguidas, vejo isso com muito mais clareza.

— Que queres dizer?

— Falando em confiança — pois não gostaria que minhas palavras fossem repetidas aos trágicos e ao resto da tribo dos imitadores —, não me importo de dizer-te que todas as imitações poéticas são ruinosas para o entendimento dos ouvintes, e que o conhecimento de sua verdadeira natureza é o único antídoto contra elas.

— Explica o alcance dessa observação.

— Pois direi, embora desde a primeira juventude eu tenha por Homero uma reverência e um amor que ainda agora fazem as palavras vacilarem em meus lábios, pois ele é o grande capitão e mestre de toda essa

encantadora companhia trágica; mas um homem não deve ser reverenciado mais que a verdade, e por isso falarei.

— Muito bem — disse ele.

— Escuta-me, então; ou melhor, responde-me.

— Faze a tua pergunta.

— Podes dizer-me o que é a imitação? Pois eu, na verdade, não sei.

— E é bem provável, então, que eu saiba!

— Por que não? Muitas vezes o olho mais embotado vê uma coisa antes do mais agudo.

— É verdade — disse ele —; mas, na tua presença, ainda que tivesse alguma vaga noção, não teria coragem de enunciá-la. Não queres investigar tu mesmo?

— Pois bem: começemos a investigação à nossa maneira habitual. Sempre que certo número de indivíduos tem um nome comum, supomos que tenham também uma ideia ou forma correspondente. Tu me entendes?

— Entendo.

— Tomemos um exemplo qualquer: há no mundo camas e mesas — muitas delas, não é?

— Sim.

— Mas as ideias ou formas dessas coisas são apenas duas: uma, a ideia da cama; outra, a da mesa.

— É verdade.

— E o artífice de uma ou de outra faz a cama ou a mesa para nosso uso conforme a ideia — é assim que costumamos falar neste e em casos semelhantes —; mas nenhum artífice faz as próprias ideias. Como poderia?

— É impossível.

— E há ainda outro artista — gostaria de saber o que dirias dele.

— Quem é?

— Aquele que faz todas as obras de todos os outros artífices.

— Que homem extraordinário!

— Espera um pouco, e terás mais razão ainda para dizê-lo. Pois esse mesmo é capaz de fazer não só utensílios de toda espécie, mas também plantas e animais, e a si mesmo e todas as outras coisas — a terra e o céu, e o que está no céu ou debaixo da terra; e faz até os deuses.

— Deve ser um perfeito feiticeiro!

— Ah, estás incrédulo? Dize-me: achas que tal criador não existe de modo algum, ou que num sentido poderia haver um fazedor de todas essas coisas e noutro não? Não vês que há um modo pelo qual tu mesmo poderias fazê-las todas?

— Que modo?

— Um modo bem fácil; ou antes, há muitos modos de realizar depressa e facilmente a proeza, mas nenhum mais rápido do que girar um espelho em todas as direções — em pouco tempo farias o sol e o céu, a terra e a si mesmo, e os outros animais e plantas e todas as coisas de que há pouco falávamos, no espelho.

— Sim — disse ele —, mas seriam apenas aparências.

— Ótimo — disse eu —, chegas agora ao ponto. O pintor, segundo concebo, é exatamente um artista dessa espécie — um criador de aparências, não é?

— Sem dúvida.

— Mas dirás, suponho, que o que ele cria não é verdadeiro. E, no entanto, há um sentido em que o pintor também faz uma cama.

— Sim — disse ele —, mas não uma cama real.

— E o fabricante da cama? Não dizias há pouco que também ele não faz a ideia — que, segundo nossa doutrina, é a essência da cama —, mas apenas uma cama particular?

— Sim, eu disse.

— Então, se ele não faz o que existe, não pode fazer a existência verdadeira, mas apenas algo que se assemelha à existência; e, se alguém dissesse que a obra do fabricante de camas, ou de qualquer outro artífice, tem existência real, dificilmente estaria dizendo a verdade.

— Pelo menos — respondeu — os filósofos diriam que ele não fala a verdade.

— Não é de espantar, portanto, que também a obra dele seja uma expressão obscura da verdade.

— Não é.

— Suponhamos agora que, à luz dos exemplos oferecidos, investiguemos quem é esse imitador.

— Como quiseses.

— Pois bem: eis aqui três camas. Uma existe na natureza e é feita por Deus, como penso que podemos dizer — pois quem mais poderia fazê-la?

— Ninguém.

— Outra é a obra do marceneiro.

— Sim.

— E a obra do pintor é a terceira?

— Sim.

— Três são, portanto, as camas, e três os artistas que as presidem: Deus, o fabricante de camas e o pintor.

— Sim, são três.

— Deus, fosse por escolha, fosse por necessidade, fez na natureza uma cama, e uma só; duas ou mais camas ideais jamais foram feitas por Deus, nem jamais o serão.

— Por quê?

— Porque, ainda que ele tivesse feito apenas duas, uma terceira apareceria por trás delas, da qual ambas teriam a ideia; e esta seria a cama ideal, e não as outras duas.

— É verdade — disse ele.

— Deus sabia disso e, desejando ser o verdadeiro autor de uma cama verdadeira, e não o fabricante particular de uma cama particular, criou uma cama que é, por essência e por natureza, uma só.

— Assim cremos.

— Devemos então chamá-lo autor natural, ou fazedor, da cama?

— Sim — respondeu —, visto que, pelo processo natural da criação, ele é o autor desta e de todas as outras coisas.

— E o marceneiro? Não é ele também fazedor da cama?

— É.

— Mas chamarias o pintor de criador e fazedor?

— Certamente não.

— Se não é o fazedor, que é ele então em relação à cama?

— Penso — disse ele — que podemos com justiça chamá-lo imitador daquilo que os outros fazem.

— Bem — disse eu —; chamas, portanto, imitador aquele que ocupa o terceiro grau na descendência a partir da natureza?

— Exatamente — disse ele.

— E o poeta trágico é um imitador; logo, como todos os demais imitadores, está três graus afastado do rei e da verdade.

— Assim parece.

— Quanto ao imitador, estamos então de acordo. Mas dize-me a respeito do pintor: achas que ele procura imitar aquilo que existe originalmente na natureza, ou as criações dos artífices?

— As criações dos artífices.

— Tais como são, ou tais como parecem? Ainda tens de determinar isso.

— Que queres dizer?

— Quero dizer o seguinte: podes olhar uma cama de diferentes pontos de vista, obliquamente, de frente ou de qualquer outro ângulo, e a cama parecerá diferente, mas na realidade não difere em nada. E assim com todas as coisas.

— Sim — disse ele —, a diferença é apenas aparente.

— Agora responde a esta outra pergunta: a que se destina a arte da pintura — a imitar as coisas como são, ou como parecem? É imitação da aparência ou da realidade?

— Da aparência.

— Então o imitador — disse eu — está a grande distância da verdade, e pode fazer todas as coisas porque toca apenas de leve uma pequena parte de cada uma, e essa parte é uma imagem. Por exemplo: um pintor pintará um sapateiro, um marceneiro ou qualquer outro artífice, embora nada saiba dessas artes; e, se for bom pintor, poderá enganar crianças ou pessoas simples, mostrando-lhes de longe o seu retrato de um marceneiro, e elas imaginarão estar vendo um marceneiro de verdade.¹

— Sem dúvida.

— E, quando alguém nos vem contar que encontrou um homem que conhece todas as artes, e tudo o mais que qualquer um conhece, e cada coisa com maior exatidão do que qualquer outro homem — quem nos diz isso, penso eu, só pode ser tido por uma criatura ingênua, que provavelmente foi iludida por algum feiticeiro ou ator que encontrou e lhe pareceu onisciente, porque ela própria era incapaz de discernir a natureza do conhecimento, da ignorância e da imitação.

— Verdade perfeita.

— Assim, quando ouvimos dizer que os trágicos, e Homero à frente deles, conhecem todas as artes e todas as coisas humanas, tanto a virtude quanto o vício, e também as coisas divinas — pois o bom poeta não poderia compor bem sem conhecer o seu assunto, e quem não tem esse conhecimento jamais poderá ser poeta —, devemos considerar se aqui também não

haverá uma ilusão semelhante. Talvez essas pessoas tenham topado com imitadores e se deixado enganar por eles; talvez, ao ver suas obras, não se tenham lembrado de que eram apenas imitações, três graus afastadas da verdade, e fáceis de produzir sem nenhum conhecimento da verdade, porque são aparências, e não realidades. Ou talvez, afinal, tenham razão, e os poetas conheçam realmente as coisas de que, aos olhos da multidão, parecem falar tão bem.

— A questão — disse ele — deve sem dúvida ser examinada.

— Ora, supões que, se alguém pudesse fazer tanto o original quanto a imagem, se dedicaria seriamente ao ofício de fazer imagens? Permitiria que a imitação fosse o princípio dominante de sua vida, como se nada tivesse de melhor em si?

— Creio que não.

— O verdadeiro artista, que soubesse o que imita, interessar-se-ia pelas realidades, e não pelas imitações; desejaria deixar como memoriais de si mesmo obras muitas e belas; e, em vez de autor de encômios, preferiria ser o tema deles.

— Sim — disse ele —, isso lhe traria muito maior honra e proveito.

— Então — disse eu — devemos fazer uma pergunta a Homero; não sobre a medicina, nem sobre qualquer das artes a que seus poemas apenas incidentalmente se referem: não vamos perguntar a ele, nem a nenhum outro poeta, se curou doentes como Asclépio, ou se deixou atrás de si uma escola de medicina como foram

os Asclepiades, ou se fala de medicina e das outras artes apenas de segunda mão; mas temos o direito de interrogá-lo sobre a tática militar, a política, a educação, que são os assuntos mais altos e mais nobres de seus poemas, e é justo que lhe perguntemos: “Amigo Homero, se no que dizes da virtude estás apenas no segundo grau de afastamento da verdade, e não no terceiro — se não és um fazedor de imagens, um imitador —, e se és capaz de discernir que ocupações tornam os homens melhores ou piores na vida privada ou pública, dize-nos: que cidade foi alguma vez mais bem governada graças a ti? A boa ordem da Lacedemônia deve-se a Licurgo, e muitas outras cidades, grandes e pequenas, foram beneficiadas de modo semelhante por outros homens; mas quem diz que tenhas sido para elas bom legislador e lhes tenhas feito algum bem? A Itália e a Sicília orgulham-se de Carondas, e entre nós é renomado Sólon; mas que cidade tem algo a dizer de ti?” Haverá alguma que ele possa nomear?

— Penso que não — disse Gláucon —; nem os próprios Homéridas pretendem que ele tenha sido legislador.

— Mas há memória de alguma guerra do tempo dele que tenha sido bem conduzida sob o seu comando ou pelos seus conselhos?

— Nenhuma.

— Ou alguma invenção sua, aplicável às artes ou à vida humana, como as que se atribuem a Tales de Mileto, a Anacársis o cita e a outros homens engenhosos?

— Absolutamente nada disso.

— Mas, se nenhum serviço público prestou, terá sido Homero, na vida privada, guia ou mestre de alguém? Teve em vida amigos que amassem a sua convivência e que transmitissem à posteridade um modo homérico de viver — tal como Pitágoras, tão extraordinariamente amado por sua sabedoria, estabeleceu o seu, e os seus seguidores ainda hoje são célebres pelo modo de vida que traz o nome do mestre?

— Nada disso se conta dele. Pois, Sócrates, Creófilo, o companheiro de Homero, aquele filho da carne cujo nome sempre nos faz rir, mereceria ser ridicularizado ainda mais justamente pela sua estupidez, se é verdade, como se diz, que Homero foi muito desprezado por ele e por outros em seus próprios dias, enquanto vivia.

— Sim — respondi —, essa é a tradição. Mas podes imaginar, Gláucon, que, se Homero tivesse sido realmente capaz de educar e melhorar os homens — se possuísse conhecimento, e não fosse mero imitador —, não teria conquistado muitos seguidores, e não teria sido honrado e amado por eles? Protágoras de Abdera, Pródico de Ceos e uma multidão de outros não têm mais que sussurrar aos contemporâneos: “Jamais sereis capazes de governar nem a vossa própria casa nem a vossa cidade, enquanto não nos puserdes à frente de vossa educação” — e esse engenhoso artifício produz tal efeito, faz com que sejam tão amados, que os companheiros quase os carregam nos ombros. E é concebível que os contemporâneos de Homero, ou de Hesíodo, os tivessem deixado andar de cidade em cidade como rapsodos, se eles fossem realmente

capazes de tornar os homens virtuosos? Não se teriam apegado a eles mais que ao ouro, obrigando-os a ficar em suas casas? E, se o mestre não quisesse ficar, não o teriam os discípulos seguido por toda parte, até receberem dele educação bastante?

— Sim, Sócrates; parece-me a pura verdade.

— Não devemos então concluir que todos esses poetas, a começar por Homero, são apenas imitadores, que copiam imagens da virtude e das outras coisas de que tratam, mas jamais alcançam a verdade? O poeta é como o pintor que, segundo já observamos, fará a imagem de um sapateiro sem nada entender de sapataria; e o seu retrato basta para os que entendem tão pouco quanto ele e julgam apenas por cores e figuras.

— Exatamente.

— Do mesmo modo, o poeta, com palavras e frases, aplica, por assim dizer, as cores de cada uma das artes, entendendo da natureza delas apenas o suficiente para imitá-las; e outras pessoas, tão ignorantes quanto ele, e que julgam apenas pelas palavras, imaginam que, se ele fala de sapataria, de tática militar ou de qualquer outra coisa em metro, harmonia e ritmo, fala muito bem — tal é o doce encanto que a melodia e o ritmo possuem por natureza. E penso que já observaste, mais de uma vez, que pobre figura fazem as narrativas dos poetas quando despidas das cores que a música lhes põe e recitadas em prosa simples.

— Sim — disse ele.

— São como rostos que nunca foram realmente belos, mas apenas viçosos, e agora o viço da juventude os abandonou.

— Exatamente.

— Eis outro ponto: o imitador, o fazedor da imagem, nada conhece da existência verdadeira; conhece apenas as aparências. Não é assim?

— É.

— Então tenhamos um entendimento claro, e não nos contentemos com meia explicação.

— Prossegue.

— Do pintor dizemos que pintará rédeas e pintará um freio?

— Sim.

— E o correeiro e o ferreiro é que os farão?

— Certamente.

— Mas conhece o pintor a forma correta do freio e das rédeas? Nem mesmo o ferreiro e o correeiro que os fazem a conhecem; somente o cavaleiro, que sabe usá-los — só ele conhece a forma correta.

— Verdade perfeita.

— E não podemos dizer o mesmo de todas as coisas?

— O quê?

— Que há três artes relativas a cada coisa: uma que a usa, outra que a faz, e uma terceira que a imita.

— Sim.

— E a excelência, a beleza e a correção de todo utensílio, de todo ser vivo e de toda ação humana não se referem senão ao uso para o qual a natureza ou o artífice os destinou?

— É verdade.

— É de toda necessidade, portanto, que quem usa uma coisa tenha dela a maior experiência, e indique ao fabricante as qualidades boas ou más que ela revela no uso; o tocador de flauta, por exemplo, informará ao fabricante quais das suas flautas satisfazem ao executante; prescreverá como devem ser feitas, e o outro seguirá as suas instruções.

— Sem dúvida.

— Um conhece, e por isso fala com autoridade sobre as qualidades e os defeitos das flautas, enquanto o outro, confiando nele, fará o que lhe é dito.

— É verdade.

— O instrumento é o mesmo, mas, sobre a sua excelência ou defeito, o fabricante só alcançará uma crença correta, que obterá de quem sabe, conversando com ele e sendo obrigado a ouvi-lo; ao passo que o usuário terá conhecimento.

— É verdade.

— E o imitador? Terá uma coisa ou outra? Saberá, pelo uso, se o que desenha é correto e belo? Ou terá opinião certa, por ser forçado a conviver com quem sabe e a receber dele instruções sobre o que deve desenhar?

— Nem uma coisa nem outra.

— O imitador, portanto, não terá nem conhecimento nem opinião verdadeira sobre a bondade ou os defeitos daquilo que imita.

— Parece que não.

— Belo estado de inteligência o do artista imitador, quanto às suas próprias criações!

— Muito pelo contrário.

— E, no entanto, continuará imitando, sem saber o que torna uma coisa boa ou má; e é de esperar que imite apenas aquilo que parece belo à multidão ignorante.

— Exatamente.

— Até aqui, pois, estamos razoavelmente de acordo em que o imitador não tem conhecimento digno de menção daquilo que imita; a imitação não passa de uma espécie de jogo ou divertimento, e os poetas trágicos, quer escrevam em versos jâmbicos, quer em versos heroicos, são imitadores no mais alto grau.

— É a pura verdade.

— E agora dize-me, eu peço: não ficou demonstrado que a imitação se ocupa daquilo que está três graus afastado da verdade?

— Ficou.

— E a que faculdade do homem se dirige a imitação?

— Que queres dizer?

— Vou explicar: o mesmo corpo que, visto de perto, é grande, parece pequeno visto de longe.

— É verdade.

— E o mesmo objeto parece reto quando olhado fora da água, e torto dentro dela; e o côncavo parece convexo, por causa da ilusão das cores a que a vista está sujeita. Toda sorte de confusão se revela assim dentro de nós; e é sobre essa fraqueza do espírito humano que se exercem a arte da prestidigitação e a de iludir com

luzes e sombras, e tantos outros engenhosos artifícios, com um efeito sobre nós semelhante ao da magia.

— É verdade.

— E as artes de medir, contar e pesar vieram em socorro do entendimento humano — nisso está a beleza delas —, para que o aparentemente maior ou menor, mais numeroso ou mais pesado não impere sobre nós, mas ceda diante do cálculo, da medida e do peso.

— Verdade perfeita.

— E isso, certamente, há de ser obra do princípio calculador e racional da alma.

— Sem dúvida.

— E, quando esse princípio mede e atesta que certas coisas são iguais, ou que umas são maiores ou menores que outras, surge ao mesmo tempo uma aparência que o contradiz.

— É verdade.

— Mas não dizíamos que tal contradição é impossível — que a mesma faculdade não pode ter, ao mesmo tempo, opiniões contrárias sobre a mesma coisa?

— Dizíamos, e com razão.

— Então a parte da alma que opina contra a medida não é a mesma que opina de acordo com a medida.

— É verdade.

— E a parte que confia na medida e no cálculo há de ser a melhor parte da alma.

— Certamente.

— E a que se lhes opõe será um dos princípios inferiores da alma.

— Sem dúvida.

— Era a essa conclusão que eu queria chegar quando dizia que a pintura e, em geral, a arte imitativa realizam a sua obra longe da verdade, e que se associam, convivem e travam amizade com um princípio que há em nós igualmente afastado da razão, sem visar a nada de são nem de verdadeiro.

— Exatamente.

— A arte imitativa é, pois, coisa inferior que, unida a coisa inferior, gera frutos inferiores.

— É a pura verdade.

— E isso vale só para a vista, ou também para o ouvido — isto é, para aquilo que chamamos poesia?

— Provavelmente vale também para a poesia.

— Não nos fiemos — disse eu — na mera probabilidade tirada da analogia com a pintura; examinemos diretamente a faculdade a que se dirige a imitação poética, e vejamos se é coisa boa ou má.

— Sim, examinemos.

— Ponhamos a questão assim: a imitação imita os homens em ações voluntárias ou forçadas, das quais, segundo eles pensam, lhes resultou bem ou mal, e nas quais se alegram ou se afligem. Há algo mais além disso?

— Nada mais.

— Mas, em toda essa variedade de circunstâncias, estará o homem de acordo consigo mesmo? Ou, assim como no domínio da vista havia conflito e oposição em seus juízos sobre as mesmas coisas, haverá aqui também conflito e contradição em sua vida? Mas nem preciso levantar de novo a questão, pois me lembro de que tudo isso já foi admitido: reconhecemos que a alma está cheia

dessas oposições, e de dez mil outras semelhantes, surgindo ao mesmo tempo.

— E tínhamos razão — disse ele.

— Sim — disse eu —, até aí tínhamos razão; mas houve uma omissão que é preciso agora suprir.

— Que omissão?

— Não dizíamos que o homem bom que tem a infelicidade de perder o filho, ou qualquer outra coisa que lhe seja caríssima, suportará a perda com mais serenidade que os demais?

— Dizíamos.

— Mas não sentirá dor alguma? Ou, já que lhe é impossível não sofrer, será moderado na sua dor?

— Isto último — disse ele — é o mais verdadeiro.

— E diga-me: será ele mais capaz de lutar contra a dor e de resistir a ela quando estiver sob os olhos de seus iguais, ou quando estiver sozinho?

— Fará grande diferença ser visto ou não.

— Sozinho, não se importará de dizer e fazer muitas coisas que se envergonharia de que alguém o ouvisse dizer ou o visse fazer.

— É verdade.

— Há nele um princípio de lei e de razão que o manda resistir, e há o próprio sentimento da desgraça, que o impele a entregar-se à dor.

— É verdade.

— Mas, quando um homem é puxado em direções opostas, para o mesmo objeto e para longe dele, isso, como afirmamos, implica necessariamente dois princípios distintos nele.

— Certamente.

— Um deles está pronto a seguir a orientação da lei.

— Como assim?

— A lei diz que o melhor é conservar a calma no sofrimento e não nos impacientarmos, porque não se sabe se tais coisas são bens ou males; nada se ganha com a impaciência; nenhuma das coisas humanas merece grande empenho; e a dor nos impede justamente daquilo que, no momento, mais nos é necessário.

— E o que é mais necessário? — perguntou.

— Deliberar sobre o que aconteceu e, uma vez lançados os dados, ordenar nossos negócios do modo que a razão indicar como melhor; não fazer como as crianças que, ao levar um tombo, ficam segurando a parte machucada e perdendo tempo em gritar, mas habituar sempre a alma a aplicar prontamente o remédio, a levantar o que está doente e caído, fazendo calar a lamentação com a arte de curar.

— Essa — disse ele — é a maneira certa de enfrentar os golpes da fortuna.

— Sim — disse eu —; e o princípio melhor está disposto a seguir esse conselho da razão.

— Claramente.

— E o outro princípio, que nos inclina à recordação de nossos males e às lamentações, e nunca se farta delas, não o chamaremos irracional, inútil e covarde?

— Chamaremos, sem dúvida.

— E não é ele, o princípio rebelde, que fornece matéria abundante e variada para a imitação? Ao passo que o caráter sábio e calmo, sempre quase igual a si

mesmo, não é fácil de imitar, nem fácil de apreciar quando imitado — sobretudo numa festa pública, quando uma multidão de toda espécie se aglomera no teatro; pois o sentimento que ali se representa é, para ela, coisa estranha.

— Certamente.

— É claro, então, que o poeta imitador que quer agradar não é feito por natureza para o princípio racional da alma, nem a sua arte se destina a satisfazê-lo; ele preferirá o caráter passional e instável, que é fácil de imitar.

— Claramente.

— E agora podemos com justiça tomá-lo e colocá-lo ao lado do pintor, pois se assemelha a ele em dois pontos: primeiro, porque as suas criações têm um grau inferior de verdade — nisso é semelhante a ele —; e, segundo, porque se dirige a uma parte inferior da alma. Teremos razão, portanto, em recusar-lhe entrada numa cidade bem ordenada, porque ele desperta, nutre e fortalece os sentimentos, e arruína a razão. Assim como numa cidade em que se permite aos maus ter autoridade, e os bons são postos de lado, assim também na alma de cada homem, sustentamos, o poeta imitador implanta uma má constituição, comprazendo à parte irracional, que não distingue o maior do menor e considera as mesmas coisas ora grandes, ora pequenas — fabricante de imagens que é, a imensa distância da verdade.

— Exatamente.

— Mas ainda não apresentamos a acusação mais grave: o poder que a poesia tem de corromper até os bons — e bem poucos são os que escapam — não é coisa terrível?

— Sem dúvida, se o efeito é esse que dizes.

— Ouve e julga: os melhores dentre nós, quando ouvimos uma passagem de Homero, ou de um dos trágicos, em que se representa algum herói lastimoso a arrastar suas dores num longo discurso, ou a chorar e bater no peito — os melhores dentre nós, bem o sabes, deleitam-se em ceder à compaixão e se extasiam diante da excelência do poeta que mais lhes comove os sentimentos.

— Sim, claro que sei.

— Mas, quando nos sobrevém alguma dor pessoal, podes observar que nos orgulhamos da qualidade oposta — queremos manter a calma e a paciência; isso é o que compete ao homem, e aquilo que na recitação nos deleitava julgamos então próprio de mulher.

— É a pura verdade — disse ele.

— E será razoável esse louvor e essa admiração diante de alguém que faz o que qualquer um de nós abominaria e se envergonharia de fazer em sua própria pessoa?

— Não — disse ele —, isso certamente não é razoável.

— E, no entanto — disse eu —, é bem razoável, visto de um certo ponto.

— Que ponto de vista?

— Considera — disse eu — que, na desgraça, sentimos uma fome natural, um desejo de desafogar a dor em

prantos e lamentos, e que esse sentimento, mantido sob rédeas em nossas próprias calamidades, é satisfeito e deleitado pelos poetas; a parte melhor de nossa natureza, por não ter sido suficientemente educada pela razão ou pelo hábito, afrouxa a guarda sobre o elemento compassivo, porque a dor é de outro; e o espectador julga que não há desonra alguma em louvar e compadecer um homem que se apresenta como homem de bem e faz alarde das próprias desgraças; pensa que o prazer é um lucro, e por que haveria de desdenhá-lo, perdendo assim o prazer e o poema? Poucos refletem, imagino, em que do mal alheio algo de mal se comunica a nós mesmos; pois o sentimento de dor que ganhou força diante das desgraças dos outros não é fácil de reprimir nas nossas.

— É a pura verdade!

— E não vale o mesmo para o ridículo? Há gracejos que terias vergonha de fazer, mas que, ouvindo-os na comédia, ou mesmo em conversa privada, te divertem imensamente, sem que a sua inconveniência te repugne. Não é o mesmo caso da compaixão? Há na natureza humana um princípio inclinado a provocar o riso, que outrora continhas pela razão, por medo de passar por bufão, e que agora deixas solto; e, tendo-lhe dado vigor no teatro, tu te vês arrastado, sem o perceberes, a fazer de poeta cômico em tua própria casa.

— É bem verdade — disse ele.

— E o mesmo se pode dizer do amor sensual e da cólera, e de todas as outras afecções da alma — do desejo, da dor e do prazer, que consideramos

inseparáveis de toda ação: em todas elas, a poesia rega e alimenta as paixões, em vez de secá-las; entrega-lhes o governo, quando deviam ser governadas, para que os homens cresçam em felicidade e virtude.

— Não posso negá-lo.

— Portanto, Gláucon — disse eu —, quando topares com algum dos encomiastas de Homero a declarar que esse poeta foi o educador da Hélade, e que, para a administração e a educação das coisas humanas, é digno de ser tomado nas mãos e estudado sem descanso, e que devemos regular por ele a vida inteira, cumpre amar e honrar os que assim falam — são excelentes pessoas, dentro dos seus limites; e podemos conceder-lhes que Homero é o maior dos poetas e o primeiro dos trágicos; mas fiquemos firmes na convicção de que somente os hinos aos deuses e os elogios dos homens de bem devem ser admitidos em nossa cidade. Pois, se fores além disso e deixares entrar a musa adocicada, na lírica ou na epopeia, o prazer e a dor reinarão na cidade, em lugar da lei e da razão, que o consenso dos homens sempre teve por melhores.

— É a pura verdade — disse ele.

— E agora, já que voltamos ao assunto da poesia, sirva-nos esta defesa para mostrar que era razoável o nosso juízo anterior, quando banimos da cidade uma arte com as tendências que descrevemos; a razão nos obrigava. Mas, para que ela não nos acuse de dureza ou de falta de cortesia, digamos-lhe que é antiga a desavença entre a filosofia e a poesia; provam-no muitos ditos, como o da “cadela ganhando contra o dono”,

e o do “grande na vã tagarelice dos tolos”, e o da “turba de sábios que se impõe a Zeus”, e o dos “pensadores sutis que afinal são uns mendigos” — e inúmeros outros sinais dessa velha inimizade. Apesar disso, asseguremos à nossa doce amiga e às suas irmãs, as artes da imitação, que, se ela provar o seu direito de existir numa cidade bem ordenada, teremos prazer em recebê-la — bem conscientes estamos do seu encanto; mas nem por isso nos é lícito trair a verdade. Ouso dizer, Gláucon, que ela te encanta tanto quanto a mim, sobretudo quando aparece em Homero.

— Sim, de fato, ela me encanta muito.

— Proponho, então, que se lhe permita voltar do exílio, mas com esta única condição: que faça a sua defesa em versos líricos ou em qualquer outro metro.

— Perfeitamente.

— E concedamos também aos seus defensores que amam a poesia sem ser poetas a permissão de falar em prosa em favor dela: que mostrem que ela não é apenas agradável, mas também útil às cidades e à vida humana, e nós os ouviremos com benevolência; pois certamente sairemos ganhando, se ficar provado que na poesia há utilidade, além de deleite.

— Sem dúvida — disse ele — sairemos ganhando.

— Mas, se a defesa falhar, então, meu caro amigo, faremos como os apaixonados que, julgando o seu amor contrário aos seus interesses, se refreiam e renunciam a ele, embora não sem luta. Também nós, inspirados por esse amor da poesia que a educação das belas cidades plantou em nós, desejaremos que ela se mostre no que

tem de melhor e de mais verdadeiro; mas, enquanto for incapaz de fazer valer a sua defesa, ao ouvi-la repetiremos para nós mesmos, como um encantamento, este argumento que expusemos, para não recairmos na paixão pueril que cativa a multidão. Em todo caso, bem sabemos que a poesia, tal como a descrevemos, não deve ser levada a sério como coisa que atinja a verdade; e quem a escuta, temendo pela cidade que traz dentro de si, deve estar em guarda contra as suas seduções e fazer de nossas palavras a sua lei.²

— Sim — disse ele —, concordo inteiramente.

— Sim, meu caro Gláucon, porque é grande a luta que aqui se trava, maior do que parece: trata-se de o homem se tornar bom ou mau. E que aproveitará a alguém deixar-se levar pela honra, pelo dinheiro ou pelo poder, ou mesmo pela exaltação da poesia, e descuidar da justiça e da virtude?

— Sim — disse ele —; o argumento me convenceu, como creio que convenceria a qualquer outro.

— E, no entanto — disse eu —, ainda não falamos dos maiores prêmios e recompensas que esperam a virtude.

— Haverá outros maiores ainda? Se há, devem ser de uma grandeza inconcebível.

— Ora — disse eu —, que coisa grande cabe num tempo breve? Os setenta anos de uma vida inteira bem pouco são em comparação com a eternidade.

— Dize antes: nada — respondeu.

— E um ser imortal deve preocupar-se seriamente com esse breve espaço, e não com o todo?

— Com o todo, certamente. Mas por que essa pergunta?

— Não sabes — disse eu — que a alma do homem é imortal e imperecível?

Ele me olhou com espanto e disse:

— Não, pelo céu. E estás realmente disposto a sustentar isso?

— Estou — disse eu —, e devo estar; e tu também: não há nenhuma dificuldade em prová-lo.

— Para mim há, e grande; mas gostaria de ouvir de ti esse argumento de que falas com tanta leveza.

— Ouve, então.

— Estou ouvindo.

— Há uma coisa a que chamas bem, e outra a que chamas mal?

— Há — respondeu.

— E concordas comigo em pensar que o mal é o elemento que corrompe e destrói, e o bem, o que conserva e aperfeiçoa?

— Concordo.

— E admite que cada coisa tem o seu bem e o seu mal? Como a oftalmia é o mal dos olhos e a doença, o do corpo inteiro; como o míldio é o do trigo; a podridão, o da madeira; a ferrugem, o do cobre e do ferro — em tudo, ou quase tudo, há um mal e uma doença inerentes.

— Admito — disse ele.

— E, quando um desses males sobrevém a uma coisa, torna má a coisa a que se prende, e acaba por dissolvê-la e destruí-la inteira.

— É verdade.

— O vício e o mal inerentes a cada coisa é que a destroem; e, se eles não a destruírem, nada mais haverá que a destrua; pois o bem certamente não destruirá coisa alguma, nem tampouco o que não é bom nem mau.

— Certamente não.

— Se encontrarmos, portanto, uma natureza que, tendo em si o seu mal próprio, não pode ser por ele dissolvida nem destruída, já saberemos que, para uma natureza assim, não há destruição.

— Assim se pode presumir.

— Pois bem — disse eu —: não há um mal que corrompa a alma?

— Há, sem dúvida — disse ele —: todos aqueles que há pouco passamos em revista: a injustiça, a intemperança, a covardia, a ignorância.

— Mas algum deles a dissolve e destrói? E cuidemos de não cair no erro de supor que o homem injusto e insensato, quando apanhado em sua injustiça, perece por causa dela, que é o mal da alma. Considera antes a analogia do corpo: o mal do corpo é a doença, que o consome, o reduz e o aniquila; e todas as coisas de que há pouco falávamos chegam à aniquilação pela corrupção própria que se prende a elas, nelas habita e as destrói. Não é assim?

— É.

— Considera agora a alma da mesma maneira. A injustiça e os outros vícios que nela existem consomem-na e corroem-na? Prendendo-se à alma e habitando nela, acabam por levá-la à morte e separá-la do corpo?

— Isso de modo algum.

— Mas seria absurdo — disse eu — supor que uma coisa pereça pela ação de um mal alheio, quando o seu próprio mal não é capaz de destruí-la.

— Absurdo, sim.

— Repara, Gláucon: nem sequer da má qualidade dos alimentos — seja o ranço, a podridão ou qualquer outra —, enquanto confinada aos próprios alimentos, pensamos que possa destruir o corpo. Se, porém, essa má qualidade dos alimentos engendrar no corpo a corrupção do próprio corpo, diremos que ele foi destruído por ocasião dela, mas pelo seu próprio mal, que é a doença; mas que o corpo, sendo uma coisa, seja destruído pela má qualidade dos alimentos, que é outra coisa, sem que esse mal alheio engendre nele o seu mal natural — isso jamais admitiremos.

— Muito bem dito.

— Pelo mesmo raciocínio, se a maldade do corpo não produzir na alma uma maldade da alma, jamais admitamos que a alma, que é uma coisa, seja destruída por um mal meramente externo, que pertence a outra.

— Sim — disse ele —, é razoável.

— Ou refutemos, pois, esse argumento, ou, enquanto permanecer irrefutado, jamais digamos que a febre, ou outra doença qualquer, ou a faca posta na garganta, ou ainda o retalhamento do corpo inteiro em pedaços miúdos, possam destruir a alma — enquanto não se demonstrar que, em consequência desses sofrimentos do corpo, ela própria se torna mais ímpia ou mais injusta; mas que a alma, ou qualquer outra coisa, possa

perecer por um mal externo, sem ser destruída pelo mal interno que lhe é próprio, isso ninguém deve afirmar.

— E certamente — respondeu ele — ninguém jamais provará que as almas dos que morrem se tornam mais injustas por causa da morte.

— Mas, se alguém, para não ser obrigado a admitir a imortalidade da alma, tiver a ousadia de negar isso e disser que quem morre se torna de fato mais mau e mais injusto, então, se ele tiver razão, teremos de admitir que a injustiça, como uma doença, é mortal para o injusto, e que os que contraem essa enfermidade morrem pelo poder natural de destruição que o mal traz em si, e que os mata, a uns mais depressa, a outros mais devagar — e não, como hoje sucede, pela morte que os maus recebem das mãos de outros, em castigo de seus atos.

— Por Zeus — disse ele —, nesse caso a injustiça não será coisa tão terrível para o injusto, se for mortal, pois seria a libertação de seus males. Mas suspeito antes que a verdade é o contrário: que ela mata os outros, quando pode, e a quem a possui deixa bem vivo — e, mais que vivo, bem desperto; tão longe está a sua morada de ser uma casa de morte.

— Bem dito — respondi. — Pois, se o próprio vício e o próprio mal da alma não bastam para matá-la e destruí-la, dificilmente o mal destinado à destruição de outra coisa destruirá a alma, ou qualquer coisa que não aquela a que foi destinado.

— Dificilmente, com efeito.

— Ora, aquilo que mal nenhum destrói — nem o próprio, nem o alheio — deve necessariamente existir sempre; e, se existe sempre, é imortal.

— Necessariamente.

— Fique assim concluído — disse eu —; e, se a conclusão é verdadeira, compreendes que as almas serão sempre as mesmas: não podem diminuir em número, pois nenhuma perece; nem aumentar, pois o aumento das naturezas imortais teria de vir do mortal, e tudo acabaria por ser imortal.

— É verdade.

— Mas isso a razão não nos permite crer; como também não nos permite crer que a alma, em sua natureza mais verdadeira, seja cheia de variedade, de diferença e de dessemelhança interior.

— Que queres dizer? — perguntou.

— A alma — disse eu —, sendo imortal, como acaba de ser provado, há de ser a mais bela das composições, e não pode ser um composto de muitos elementos.

— Certamente não.

— A sua imortalidade está demonstrada pelo argumento anterior, e há muitas outras provas; mas, para vê-la como realmente é, não como agora a contemplamos, desfigurada pela comunhão com o corpo e por outras misérias, é preciso contemplá-la com os olhos da razão, em sua pureza original; então a sua beleza se revelará, e se discernirão com muito mais clareza a justiça e a injustiça e tudo o que descrevemos. Até aqui dissemos a verdade sobre ela, tal como aparece no presente; mas devemos lembrar que a vimos apenas

num estado semelhante ao do deus marinho Glauco, cuja figura primitiva mal se pode discernir, porque os membros naturais foram quebrados, triturados e danificados pelas ondas de mil maneiras, e sobre eles cresceram incrustações de algas, conchas e pedras, de sorte que ele mais parece um monstro do que aquilo que por natureza era. Assim também contemplamos a alma, desfigurada por dez mil males. Mas não é para aí, Gláucon, que devemos olhar.

— Para onde, então?

— Para o seu amor da sabedoria. Observemos as coisas de que ela se aproxima e as companhias que busca, em virtude do seu parentesco com o imortal, o eterno e o divino; e o que ela se tornaria se seguisse inteiramente esse princípio superior e, erguida por esse impulso divino para fora do oceano em que agora está, se despojasse das pedras e das conchas e das incrustações de terra e rocha que, em selvagem variedade, brotaram ao redor dela — porque ela se alimenta de terra — e a cobriram com aquilo a que chamam os bens desta vida: então a verias como ela é, e saberias se a sua forma é uma só ou múltipla, e qual é, enfim, a sua natureza. Das suas afecções e das formas que assume nesta vida presente, creio que já dissemos o bastante.³

— É verdade — respondeu.

— E assim — disse eu — cumprimos as condições do argumento: não invocamos as recompensas e as glórias da justiça, como dizias que fazem Homero e Hesíodo, mas mostramos que a justiça, em si mesma, é o melhor

para a alma em si mesma. Faça o homem o que é justo, tenha ou não o anel de Giges — e ainda que, além do anel de Giges, ponha na cabeça o elmo de Hades.

— É a pura verdade.

— E agora, Gláucon, não haverá mal algum em enumerar também quantas e quão grandes são as recompensas que a justiça e as outras virtudes obtêm para a alma da parte dos deuses e dos homens, em vida e depois da morte.

— De modo algum — disse ele.

— Tu me restituirás, então, o que tomaste emprestado no argumento?

— Que foi que tomei emprestado?

— A suposição de que o justo parecesse injusto, e o injusto, justo; pois julgavas que, ainda que fosse impossível ocultar aos deuses e aos homens o verdadeiro estado das coisas, cumpria fazer essa concessão em favor do argumento, para que a justiça pura fosse pesada contra a injustiça pura. Não te lembras?

— Seria muita culpa minha se tivesse esquecido.

— Pois bem: agora que a causa está julgada, exijo, em nome da justiça, que lhe restituamos a reputação de que ela goza junto aos deuses e aos homens, e que reconhecemos ser-lhe devida; visto que ficou demonstrado que ela confere realidade e não engana os que verdadeiramente a possuem, devolva-se-lhe o que lhe foi tirado, para que também alcance a palma da aparência, que igualmente lhe pertence e que ela dá aos seus.

— A exigência é justa — disse ele.

— Em primeiro lugar — disse eu —, e isto é o primeiro que terás de restituir: aos deuses não escapa a verdadeira natureza nem do justo nem do injusto.

— Restituo.

— E, se ambos são conhecidos deles, um há de ser amigo dos deuses, e o outro, seu inimigo, como admitimos desde o princípio.

— É verdade.

— E do amigo dos deuses não devemos supor que receba deles tudo o que de melhor lhe pode vir, exceto apenas o mal que seja consequência necessária de faltas anteriores?

— Certamente.

— Assim, pois, devemos pensar do homem justo: caia ele na pobreza, nas doenças ou em qualquer outra aparente desgraça, tudo isso acabará por concorrer para o seu bem, na vida ou na morte; pois os deuses jamais descuidam de quem se empenha em tornar-se justo e em assemelhar-se a Deus, tanto quanto é possível ao homem, pela prática da virtude.

— Sim — disse ele —; se ele se assemelha a Deus, certamente não será por ele desamparado.

— E do injusto não devemos pensar o contrário?

— Sem dúvida.

— Tais são, portanto, as palmas de vitória que os deuses concedem ao justo.

— É essa a minha convicção.

— E dos homens, que recebem eles? Olha as coisas como realmente são, e verás que os injustos hábeis

fazem como os corredores que correm bem da partida até a meta, mas não da meta de volta: partem em disparada, mas no fim ficam ridículos e saem furtivamente, com as orelhas caídas sobre os ombros, sem coroa; ao passo que o verdadeiro corredor chega ao fim, recebe o prêmio e é coroado. E não é o que sucede, em geral, com os justos? No fim de cada ação, de cada convívio e da vida inteira, eles ganham boa fama e levam os prêmios que os homens têm para dar.

— É bem verdade.

— Tu me permitirás, então, dizer dos justos o que dizias dos injustos afortunados. Direi deles que, quando envelhecem, governam em sua própria cidade, se assim o desejam; casam-se com quem lhes apraz; e dão os filhos em casamento a quem lhes apraz; e tudo o que disseste dos outros, digo agora destes. E, quanto aos injustos, direi que a maior parte deles, ainda que escapem na juventude, é apanhada no fim da corrida e coberta de ridículo; e, chegados à velhice miserável, são ultrajados por estrangeiros e concidadãos; são açoitados, e vêm depois aqueles suplícios que com razão chamavas impróprios para ouvidos delicados — serão torturados e terão os olhos queimados, como dizias. Supõe que eu já repeti toda a tua lista de horrores. Permites-me dar por certas essas coisas, sem as recitar?

— Perfeitamente — disse ele —; o que dizes é verdadeiro.

— Tais são, pois, os prêmios, as recompensas e os dons que o justo recebe dos deuses e dos homens ainda

em vida, além daqueles bens que a justiça por si mesma proporciona.

— Sim — disse ele —, e são belos e duradouros.

— Pois todos eles nada são, em número e em grandeza, comparados com o que espera o justo e o injusto depois da morte. E é preciso ouvir isso também, para que um e outro recebam por inteiro o que o argumento lhes deve.

— Fala — disse ele —; poucas coisas eu ouviria com mais prazer.

— Pois bem — disse eu —, vou contar uma história; não uma daquelas que Ulisses conta ao herói Alcínoo, mas ainda assim a história de um herói: Er, filho de Armênio, natural da Panfília. Ele morreu em batalha e, dez dias depois, quando recolheram os cadáveres já em decomposição, o seu corpo foi encontrado intacto; levaram-no para casa, para os funerais, e no décimo segundo dia, já deitado sobre a pira, ele voltou à vida e contou o que vira no outro mundo. Disse que, ao deixar o corpo, a sua alma se pôs a caminho com uma grande companhia, e que chegaram a um lugar misterioso onde havia duas aberturas na terra, uma junto da outra, e, defronte delas, duas outras aberturas no céu, no alto. No espaço intermediário estavam sentados juízes que, depois de pronunciarem as sentenças, ordenavam aos justos que tomassem, à direita, o caminho que subia pelo céu, trazendo à frente os sinais do julgamento; e aos injustos mandavam tomar, à esquerda, o caminho que descia, levando estes também, mas presos às costas, os sinais de tudo o que haviam feito. Quando Er se

aproximou, disseram-lhe que ele devia ser o mensageiro que levaria aos homens as notícias do outro mundo, e recomendaram-lhe que ouvisse e observasse tudo o que naquele lugar se ouvia e via. E ele viu, de um lado, as almas que partiam, uma vez julgadas, por uma das aberturas do céu e uma das da terra; e, pelas outras duas, viu subirem da terra almas cobertas de poeira e fadiga, e descerem do céu almas puras e resplandecentes. E as que iam chegando pareciam vir de longa viagem; dirigiam-se alegres para o prado, onde acampavam como numa festa; as que se conheciam abraçavam-se e conversavam, as vindas da terra perguntando às outras pelas coisas do alto, e as vindas do céu, pelas coisas de baixo. E contavam umas às outras o que lhes acontecera pelo caminho: umas, gemendo e chorando à lembrança de tudo o que haviam padecido e visto na viagem debaixo da terra — viagem que dura mil anos —, enquanto as vindas do céu descreviam delícias celestes e visões de inconcebível beleza. Contar tudo, Gláucon, levaria muito tempo; mas a suma, dizia ele, era esta: por cada injustiça cometida contra alguém, todas pagavam a pena dez vezes — uma vez em cada cem anos, tomando-se esse número como a duração da vida humana, para que em mil anos o resgate fosse o décuplo do crime. Assim, os que haviam causado muitas mortes, traído ou escravizado cidades ou exércitos, ou participado de qualquer outra maldade, por todas essas faltas recebiam dores decuplicadas; e as recompensas da beneficência, da justiça e da piedade eram na mesma proporção. Do que disse sobre as

crianças que morrem logo ao nascer, não vale a pena falar. Quanto à piedade e à impiedade para com os deuses e os pais, e quanto aos homicidas, descreveu retribuições outras e muito maiores. Contou que estava presente quando um espírito perguntou a outro: “Onde está Ardieu, o Grande?” Esse Ardieu vivera mil anos antes do tempo de Er: fora tirano de uma cidade da Panfília, matara o velho pai e o irmão mais velho e cometera, segundo se dizia, muitos outros crimes abomináveis. E a resposta do outro espírito foi: “Não vem para cá, nem virá jamais. Pois este foi um dos espetáculos terríveis que presenciamos: estávamos perto da boca da caverna e, completadas todas as nossas provas, prestes a subir, quando de repente avistamos Ardieu e vários outros, quase todos tiranos — e havia também, entre eles, simples particulares que tinham sido grandes criminosos. Julgavam eles que iam enfim voltar ao mundo de cima; mas a boca, em vez de os deixar passar, soltava um mugido sempre que um desses incuráveis, ou alguém que ainda não tivesse pago pena bastante, tentava subir; e então homens selvagens, de aspecto de fogo, que ali estavam e conheciam o som, agarravam-nos e levavam-nos; e a Ardieu e a outros amarraram os pés, as mãos e a cabeça, derrubaram-nos e esfolaram-nos a chicote, e arrastaram-nos à margem do caminho, cardando-os sobre espinhos como lã, e declarando aos que passavam por que crimes os levavam, e que iam ser precipitados no inferno.” E, de todos os muitos terrores por que haviam passado, nenhum, dizia ele, se comparava ao terror que cada um

sentia naquele momento — o de ouvir a voz da boca; e, quando ela se calava, cada um subia com imensa alegria. Tais eram, dizia Er, as penas e os castigos, e as bênçãos eram em igual medida.

Ora, depois de passados sete dias no prado, as almas eram obrigadas a partir no oitavo e a seguir viagem; e, ao quarto dia de caminho, disse ele, avistaram do alto uma luz que se estendia, reta como uma coluna, através de todo o céu e de toda a terra, semelhante em cor ao arco-íris, porém mais brilhante e mais pura. A essa luz chegaram após mais um dia de marcha, e ali, no meio dela, viram estendidas do céu as extremidades das suas amarras: pois essa luz é o liame do céu e mantém unido todo o círculo do universo, como as cintas que seguram o casco das trirremes. Das extremidades pende o fuso da Necessidade, pelo qual giram todas as revoluções. A haste e o gancho desse fuso são de aço, e o cossoiro, em parte de aço, em parte de outros materiais. Na forma, o cossoiro é como os que se usam na terra; mas, pela descrição, é preciso concebê-lo assim: um grande cossoiro oco, inteiramente escavado, dentro do qual se encaixa outro menor, e outro, e mais outro, e ainda outros quatro, oito ao todo, como vasos que se ajustam uns dentro dos outros; vistos de cima, mostram as bordas em círculo, e por baixo formam, todos juntos, a superfície contínua de um único cossoiro, atravessado pelo fuso, que passa de lado a lado pelo centro do oitavo. O primeiro cossoiro, o mais exterior, tem a borda mais larga; as dos sete interiores são mais estreitas, nas seguintes proporções: a do sexto é a segunda em

largura; a do quarto, a terceira; depois vem a do oitavo; a do sétimo é a quinta; a do quinto, a sexta; a do terceiro, a sétima; e em último lugar, em oitavo, vem a do segundo. O maior — o das estrelas fixas — é cintilante de muitas cores; o sétimo — o do sol — é o mais brilhante; o oitavo — o da lua — recebe a cor da luz refletida do sétimo; o segundo e o quinto — Saturno e Mercúrio — têm cores semelhantes entre si, mais amareladas que os anteriores; o terceiro — Vênus — tem a luz mais branca; o quarto — Marte — é avermelhado; o sexto — Júpiter — é o segundo em brancura. O fuso inteiro gira com o mesmo movimento; mas, enquanto o conjunto gira num sentido, os sete círculos interiores movem-se lentamente no sentido contrário; destes, o mais veloz é o oitavo; seguem-se em velocidade o sétimo, o sexto e o quinto, que se movem juntos; o terceiro nessa marcha inversa, segundo lhes parecia, era o quarto; o quarto era o terceiro, e o quinto, o segundo. O fuso gira sobre os joelhos da Necessidade; e no alto de cada círculo vai uma sereia, que gira com ele, emitindo um único som, uma única nota; e as oito juntas formam uma só harmonia. Ao redor, sentadas a intervalos iguais, cada qual em seu trono, estão outras três: as Parcas, filhas da Necessidade, vestidas de branco e com grinaldas na cabeça — Láquesis, Cloto e Átropos —, que acompanham com as suas vozes a harmonia das sereias: Láquesis canta o passado; Cloto, o presente; Átropos, o porvir. E Cloto, de tempos em tempos, toca com a mão direita o círculo exterior do fuso, ajudando-lhe a revolução; Átropos, com a esquerda, toca e guia os círculos

interiores; e Láquesis, ora com uma das mãos, ora com a outra, toca alternadamente uns e outro.

Quando Er e as almas chegaram, o seu dever era dirigir-se imediatamente a Láquesis; mas antes veio um profeta, que as dispôs em ordem; depois, tomando dos joelhos de Láquesis sortes e modelos de vidas, subiu a uma alta tribuna e falou assim: “Ouvi a palavra de Láquesis, filha da Necessidade. Almas mortais, eis que começa para vós um novo ciclo de vida e de morte. Não é o gênio que vos escolherá: sereis vós que escolhereis o vosso gênio. Que o primeiro a quem couber a sorte escolha primeiro, e a vida que escolher será o seu destino. A virtude não tem dono: cada um terá dela mais ou menos, conforme a honrar ou a desprezar. A responsabilidade é de quem escolhe; Deus está isento de culpa.” Dito isto, o intérprete lançou as sortes sobre todos, e cada um apanhou a que caiu perto de si — todos, menos Er, a quem não foi permitido; e cada um, ao apanhá-la, viu o número que lhe coubera. Em seguida o intérprete estendeu no chão, diante deles, os modelos de vidas — muito mais numerosos que as almas presentes, e de toda espécie: vidas de todos os animais e vidas humanas de toda condição. Havia entre elas tiranias, umas que duravam até o fim da vida do tirano, outras interrompidas no meio, e que acabavam em pobreza, exílio e mendicância; e havia vidas de homens ilustres — uns famosos pela figura e pela beleza, pela força e pelas vitórias nos jogos, outros pelo nascimento e pelas virtudes dos antepassados —, e vidas de homens obscuros pelas qualidades contrárias. E igualmente

vidas de mulheres. Mas nelas não havia caráter definido de alma, porque a alma, ao escolher uma nova vida, necessariamente se torna diferente. Todas as demais coisas, porém, lá estavam, misturadas umas com as outras, e com riqueza e pobreza, doença e saúde, e também estados intermediários. É aqui, meu caro Gláucon, que está o supremo perigo da nossa condição humana; e por isso o maior cuidado deve ser este: que cada um de nós, deixando de lado todo outro estudo, busque e siga um só — o de aprender, se puder, e de encontrar quem o torne capaz de aprender e de discernir entre a vida boa e a má, para escolher sempre e em toda parte, entre as possíveis, a melhor. Que ele pondere como todas as coisas que mencionamos, juntas ou separadas, concorrem para a virtude: que saiba o que faz a beleza quando misturada à pobreza ou à riqueza em tal ou tal alma; que efeitos, bons ou maus, produzem o nascimento nobre e o humilde, a condição privada e o cargo público, a força e a fraqueza, a facilidade e a lentidão de aprender, e todas as qualidades da alma, naturais ou adquiridas, quando combinadas entre si. De tudo isso, tendo em vista a natureza da alma, poderá concluir qual é a vida melhor e qual a pior, e assim escolherá, chamando pior à vida que tornará a sua alma mais injusta, e melhor à que a tornará mais justa; a tudo o mais não dará atenção. Pois já vimos e sabemos que essa é a melhor escolha, tanto para a vida quanto para depois da morte. É preciso descer ao mundo de baixo com essa fé adamantina na verdade e no direito, para que também lá o homem não se deixe deslumbrar pela

riqueza e pelos outros engodos do mal, nem, caindo em tiranias e vilanias semelhantes, cometa males irremediáveis contra os outros e padeça ele próprio males ainda piores; mas saiba sempre escolher a vida do meio-termo e fugir dos excessos de um e de outro lado, tanto quanto possível, nesta vida e em toda a que vier depois. Pois é esse o caminho da felicidade.

E, segundo o relato do mensageiro do outro mundo, o profeta disse então: “Mesmo para o último que chegar, se escolher com juízo e viver com empenho, está reservada uma vida feliz, e não desprezível. Nem o primeiro escolha com descuido, nem o último desanime.” Ditas essas palavras, o que tirara a primeira sorte adiantou-se e num instante escolheu a maior das tiranias: com o espírito obscurecido pela insensatez e pela avidez, escolheu sem ter examinado tudo, e não percebeu à primeira vista que ali estava contido, entre outros males, o destino de devorar os próprios filhos. Mas, quando teve tempo de refletir e viu o que a sorte continha, pôs-se a bater no peito e a lamentar a escolha, esquecido do aviso do profeta; pois, em vez de culpar a si mesmo pela desgraça, acusava o acaso e os deuses, e tudo, menos a si próprio. Era ele um dos que tinham vindo do céu, e vivera, na vida anterior, numa cidade bem ordenada; mas a sua virtude era só de hábito, sem filosofia. E o mesmo se podia dizer dos outros surpreendidos em tal erro: a maior parte vinha do céu, e por isso nunca fora exercitada pelas provações; ao passo que os peregrinos vindos da terra, tendo sofrido e visto os outros sofrer, não escolhiam às pressas. Por causa

dessa inexperiência, e também pelo acaso das sortes, muitas almas trocavam um bom destino por um mau, ou um mau por um bom. Pois, se um homem, cada vez que chegasse a este mundo, se dedicasse desde o início à sã filosofia, e a sorte não lhe fosse de todo desfavorável no número, é provável, segundo o que o mensageiro relatou, que não só seria feliz aqui, mas também a sua viagem daqui para lá, e a volta para cá, se faria não pelo caminho áspero e subterrâneo, mas pelo caminho suave do céu. Espetáculo digno de ver era, dizia ele, o modo como as almas escolhiam as suas vidas — espetáculo lastimoso, cômico e estranho, pois a escolha se fazia, na maior parte dos casos, conforme a experiência da vida anterior. Ali viu a alma que fora de Orfeu escolher a vida de um cisne, por ódio ao sexo das mulheres: como morrera às mãos delas, não queria nascer de mulher. Viu a alma de Tâmiris escolher a vida de um rouxinol; e viu também aves, como o cisne e outros músicos, quererem ser homens. A alma a que coube a vigésima sorte escolheu a vida de um leão: era a de Ájax, filho de Télamon, que não queria ser homem, lembrada da injustiça que sofrera no julgamento das armas. A seguinte foi a de Agamêmnon, que tomou a vida de uma águia, porque, como Ájax, odiava a natureza humana por causa dos seus sofrimentos. Pelo meio veio a sorte de Atalanta, que, vendo as grandes honras de um atleta, não pôde resistir à tentação. Depois dela, viu a alma de Epeu, filho de Panopeu, passar à natureza de uma mulher habilidosa nas artes; e, longe, entre os últimos, a alma do bufão Tersites vestindo a forma de um macaco.

Veio também, para escolher, a alma de Ulisses, a quem coubera a última sorte de todas. Curada da ambição pela lembrança das fadigas passadas, andou muito tempo à procura da vida tranquila de um homem comum, sem cargos; a custo a encontrou, jogada a um canto e desprezada por todos; e, ao vê-la, disse que teria feito o mesmo se lhe tivesse cabido a primeira sorte, e tomou-a com alegria. E não só os homens passavam a animais: também os animais, mansos e selvagens, se transformavam uns nos outros e nas naturezas humanas correspondentes — os bons, nas mansas; os maus, nas ferozes —, em toda sorte de combinações.

Quando todas as almas acabaram de escolher as suas vidas, aproximaram-se de Láquesis na ordem da escolha; e ela deu a cada uma, por companheiro, o gênio que havia escolhido, para ser o guardião de sua vida e o executor da escolha. O gênio conduzia primeiro a alma a Cloto, fazendo-a passar sob a sua mão e sob o giro do fuso que ela impelia, para ratificar o destino de cada uma; depois de presa a ele, levava-a a Átropos, que fiava os fios e os tornava irreversíveis; e dali, sem olhar para trás, a alma passava sob o trono da Necessidade. Depois que todas passaram, marcharam juntas, sob um calor abrasador, para a planície do Esquecimento, deserto árido, sem árvores nem verdura; e, ao cair da tarde, acamparam à beira do rio do Descuido, cuja água nenhum vaso pode conter. Todas eram obrigadas a beber certa medida dessa água; e as que a sabedoria não guardava bebiam mais que a medida; e cada uma, ao beber, esquecia todas as coisas. Depois que

adormeceram, pelo meio da noite houve trovões e um tremor de terra; e então, num instante, foram todas arrebatadas para cima, cada qual por seu caminho, rumo ao nascimento, como estrelas cadentes. Quanto a Er, foi impedido de beber da água; mas por onde e de que modo voltou ao corpo, não sabia dizer; apenas, despertando de súbito pela manhã, viu-se deitado sobre a pira.

E foi assim, Gláucon, que essa história se salvou e não pereceu; e ela nos salvará, se formos obedientes à palavra dita: atravessaremos em segurança o rio do Esquecimento, e a nossa alma não será maculada. Por isso o meu conselho é que nos mantenhamos sempre firmes no caminho do céu e sigamos sempre a justiça e a virtude, considerando que a alma é imortal e capaz de suportar todo bem e todo mal. Assim viveremos caros uns aos outros e aos deuses, tanto enquanto permaneceremos aqui quanto no dia em que, como os vencedores dos jogos que vão de todo lado recolhendo os prêmios, recebermos a nossa recompensa. E seremos felizes, nesta vida e na peregrinação de mil anos que acabamos de descrever.⁴

. . .

NOTAS DO TRADUTOR

1. As três camas e a hierarquia do real. A crítica final da poesia apoia-se num esquema de límpida arquitetura: há a cama que é — a ideia, feita pela natureza divina; a cama do carpinteiro, cópia da primeira; e a cama do pintor, cópia da cópia, “três graus afastada da verdade”. O imitador pode pintar todos os

ofícios sem saber nenhum, e engana apenas quem toma a aparência pelo ser. Depurado o que há de excessivo na condenação, o princípio é permanente e nunca foi tão atual: uma cultura que consome imagens de imagens — representações de representações, comentário de comentário, sombra elevada a mercadoria — afasta-se por camadas daquilo que é; e a pergunta socrática conserva o seu gume: quem nos fala tão bem de tudo, que coisa real conhece e que coisa real fez? A era que inventou profissões inteiras de imitar imitações deveria ler este livro como quem lê o próprio prontuário.

2. O que a razão deve reter — e recusar — da expulsão dos poetas. Platão expulsa Homero com lágrimas confessas — “amo-o desde menino, mas não se deve honrar um homem acima da verdade”. A razão do decreto é séria: a poesia imitativa alimenta e rega a parte inferior da alma, faz-nos gozar, no teatro, de lamentos e vilezas que nos envergonhariam em pessoa, e o gozo assistido escorre para a vida. Negue quem puder a mecânica: chama-se hoje dessensibilização, e é indústria. Mas a terapêutica platônica erra como erram todas as suas terapêuticas: proibir a arte porque pode corromper é curar a febre quebrando o termômetro. A arte imita ações humanas: pode, portanto, ordenar ou desordenar o afeto — o que funda não a censura, mas a *responsabilidade do artista e a educação do público*; a mesma potência que Platão teme é a que faz da grande poesia uma escola do justo sentir. O certame entre a filosofia e a poesia, que o texto declara antigo, não se resolve por exílio: resolve-se quando a beleza serve à verdade sem deixar de ser beleza — e a prova de que é possível está a cada página deste livro, escrito pelo maior artista da prosa grega para condenar a arte.

3. A imortalidade da alma pela razão natural. O argumento é sóbrio: cada coisa tem seu mal próprio, que a corrompe — a

ferrugem ao ferro, a doença ao corpo; o mal próprio da alma é a injustiça; ora, a injustiça, que a torna pior, não a mata — nenhum verdugo executa a alma do executado; e o que não perece nem pelo próprio mal nem pelo alheio não perece. Vale o que valem suas premissas, e a razão pode discuti-las; o essencial é o gesto: a inteligência natural, sem socorro de mito algum, sustenta que o espírito não é da mesma contextura que as coisas que se desfazem — que o sujeito da verdade não pode ser tratado como um agregado provisório de matéria. E o texto acrescenta a advertência metodológica: vemos a alma “incrustada de males como o marinho Glauco de conchas”; para saber o que ela é, há que olhá-la no seu amor à sabedoria, não nas deformações que a vida lhe colou. Juízo que vale para a alma e para o homem: julga-se uma natureza pela sua saúde, não pelas suas mutilações.

4. O mito de Er, ou a mais séria das advertências. A *República* fecha com um morto que volta para contar: as almas, ante o feixe de vidas possíveis, escolhem — e o proclama o próprio arauto: **“a virtude não tem dono; cada um terá mais dela ou menos, conforme a honrar ou a desprezar. A culpa é de quem escolhe: a divindade é inocente.”** Nenhuma linha da Antiguidade pesa mais. Contra todos os fatalismos — o dos astros, o do sangue, o do meio, o do trauma, o do algoritmo, que são o mesmo fatalismo mudando de fantasia —, a razão natural afirma aqui o seu axioma inegociável: o homem é causa dos seus atos; onde não há escolha não há mérito nem culpa; e a liberdade não é um privilégio que as circunstâncias concedem, é a responsabilidade que nenhuma circunstância revoga. E note-se o pormenor mais fino do mito: quem escolhe pior é o que vinha de uma vida “ordenada pelo hábito, sem filosofia” — o virtuoso por rotina, que nunca examinou; e a primeira alma a errar escolhe a tirania, e só depois vê que o destino incluía devorar os próprios filhos. A moral do mito é a moral do livro inteiro: não há herança, costume ou sorte que

substitua o exame; a vida boa escolhe-se com conhecimento de causa, e o conhecimento de causa chama-se filosofia. Por isso a obra não termina num decreto, mas num convite — “se me deixares aconselhar”: guardar a estrada de cima, praticar a justiça com sabedoria, e ser amigo de si mesmo e dos deuses. Vinte e quatro séculos depois, não se escreveu final melhor para um livro sobre o homem.

*Fim de **A República**, de Platão.*

A REPÚBLICA

Platão

Tradução, introdução e notas: Paulo Valença
em português brasileiro contemporâneo,
a partir da versão inglesa de Benjamin Jowett, 1871

REGISTRO



APD-2026-00013-9

archivepublicdomain.com/registry

Aponte a câmera do celular para conferir esta ficha.

BAIXE LIVROS · 2026

baixelivros.com.br



Há vinte e quatro séculos, num jardim dos arredores de Atenas, um homem escreveu o livro do qual, segundo se disse com pouco exagero, toda a filosofia posterior é uma série de notas de rodapé. A *República* não é apenas o mais célebre dos diálogos de Platão: é o primeiro grande tratado sobre a pergunta da qual dependem todas as outras perguntas da vida em comum — o que é a justiça, e por que ser justo? Quem abre este livro pensando encontrar um manual de política encontra muito mais e muito menos: mais, porque nele se discute a alma, a educação, a arte, o conhecimento, o ser e o destino final do homem; menos, porque a cidade que Platão constrói jamais existiu, jamais existirá e — convém dizê-lo desde já — jamais deveria existir.

Eis o paradoxo que esta Introdução pretende pôr diante do leitor com toda a clareza: A *República* é, ao mesmo tempo, um dos livros mais verdadeiros e um dos mais perigosos que a inteligência humana produziu. Verdadeiro, porque refuta para sempre os sofismas que renascem em cada geração — o de que a justiça é inventada pelos fortes, o de que ser justo só vale a pena quando alguém está olhando, o de que a felicidade do injusto bem-sucedido é felicidade. Perigoso, porque planta, no coração mesmo dessa defesa da justiça, o germe da mais duradoura das tentações políticas: a de reconstruir a sociedade inteira a partir da razão de um só, demolindo as instituições que a natureza edificou. Ler A *República* sem discernir essas duas faces é não a ter lido; e discernir exige um critério que não seja nem a moda, nem o gosto, nem o sucesso. Esse critério existe, e é o mesmo que aplicamos a qualquer obra do espírito: a lei natural — o conjunto de princípios que o homem não inventa, mas descobre inscritos em sua própria natureza racional; princípios que Cícero, herdeiro dos gregos, formulou de uma vez por todas: uma lei verdadeira, razão reta conforme à natureza, difundida em todos, constante, eterna, que não é uma em Roma e outra em Atenas, uma hoje e outra amanhã. Julguemos Platão por ela — e veremos que o maior discípulo de Sócrates é, ao mesmo tempo, o maior aliado e um adversário sutil da reta razão.

