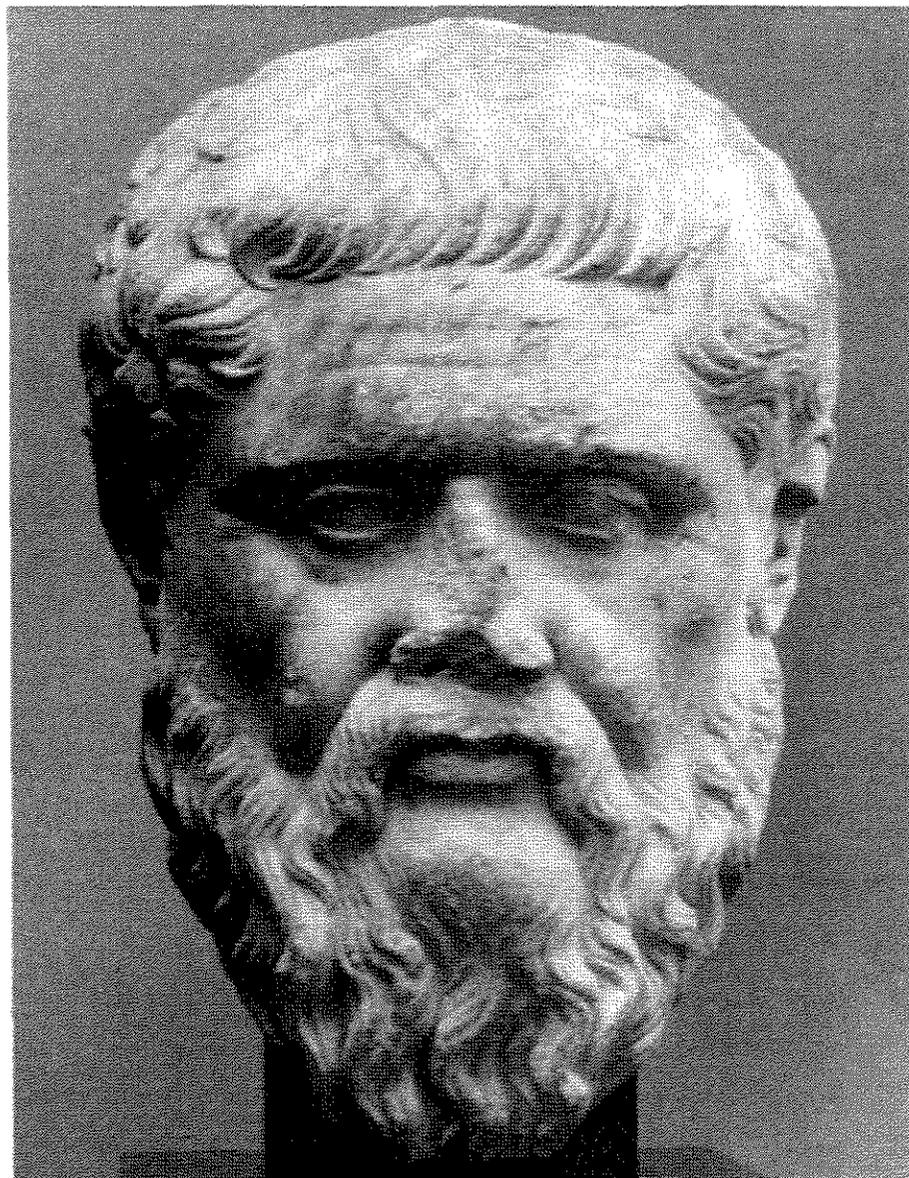


**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS (UNICAMP)
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM (IEL)
DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA**

PLATÃO



A REPÚBLICA - LIVRO X

**TRADUÇÃO, ENSAIO E COMENTÁRIO CRÍTICO
DE**

DANIEL ROSSI NUNES LOPES

ORIENTAÇÃO: TRAJANO AUGUSTO RICCA VIEIRA

UNIDADE	PC
Nº CHAMAL	T/UNICAMP L881p
V	.
TOMBO BC	51659
PROC.	16-837-02
C	<input type="checkbox"/> <input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	06-12-02
Nº CPD	

CM00176241-7

BIBID-275703

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA IEL - UNICAMP

L881p	<p>Lopes, Daniel Rossi Nunes Platão: a república – livro X – tradução, ensaio e comentário crítico / Daniel Rossi Nunes Lopes. -- Campinas, SP: [s.n.], 2002.</p> <p>Orientador: Trajano Augusto Ricca Vieira Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.</p> <p>1. Platão, 428-348 a.C – A República – Livro X. 2. Tradução e interpretação. 3. Estética – Filosofia. 4. Mimese na arte. 5. Ética – Filosofia. I. Vieira, Trajano Augusto Ricca. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.</p>
-------	---

ÍNDICE

RESUMO DO PLANO INICIAL / <i>ABSTRACT</i>	p. 4
ESTUDO INTRODUTÓRIO:	
<i>A Moralidade da Estética Platônica na República</i>	p. 6
TRADUÇÃO INTEGRAL:	
<i>A República</i> – Livro X (595a-621d)	p. 31
COMENTÁRIO CRÍTICO	
<i>A República</i> – Livro X (595a-621d)	p. 66
BIBLIOGRAFIA	p. 153

Este exemplar e a redação final da tese
defendida por Daniel Rossi Nunes
Lopes

e aprovada pela Comissão Julgadora em
19/10/2002.
Tróia Vilela

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

26753608

RESUMO DO PLANO INICIAL

O presente trabalho tem três objetivos: (1) apresentar uma tradução integral do Livro X da *República* de Platão; (2) elaborar um estudo introdutório que apresente e discuta questões estéticas, metafísicas, epistemológicas e psicológicas tratadas por Platão no Livro X, e (3) acrescentar um comentário crítico à tradução, discutindo pontualmente aspectos relevantes do texto. Para a tradução, utilizei duas edições com estabelecimento de texto distintos: a da *Oxford*, por John Burnet, e a da *Belles Lettres*, por Emile Chambry, privilegiando, entretanto, a primeira. Para o estudo introdutório e o comentário crítico, foi necessária a leitura de uma vasta bibliografia que contemplasse questões discutidas por Platão no Livro X. Dentre os principais comentadores de Platão, enumero J. Adam, E. Havelock, B. Gentili, H. G. Gadamer, J. Annas e A. Diés. As notas do comentário crítico são de caráter filosófico, histórico, cultural, lingüístico e/ou etimológico.

ABSTRACT

This work has three objectives: (1) to present an unabridged translation of Book X of Plato's Republic; (2) to elaborate an introductory study that presents and discusses the aesthetic, metaphysical, epistemological and psychological issues raised by Plato in Book X; and (3) to contribute a critical commentary to the translation, discussing relevant aspects of the text.

For the translation, two editions were used as sources: the one by John Burnet (Oxford University Press) and the one by Emile Chambry (Belles Lettres).

For the introductory study and the critical commentary, a thorough reading of the extensive bibliography on the subject was performed.

Among the main commentators of Plato, I would like to mention the following: J. Adam, E. Havelock, B. Gentili, H. G. Gadamer, J. Annas and A. Diés. The notes in the critical commentary have philosophical, historical, cultural, linguistic, and/or etymological natures.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Prof. Dr. Trajano Vieira, por ter me incentivado, desde sempre, nos estudos de língua e literatura grega, e ter sido excelente interlocutor e orientador;
ao Prof. Dr. Flávio Ribeiro de Oliveira, que acompanhou de perto o desenvolvimento deste trabalho, manifestando-se sempre como debatedor generoso;
ao Prof. Dr. Lucas Angioni, por ter discutido comigo pontos fundamentais do meu trabalho, em todas as fases de sua execução;
ao Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos, que, como membro da banca de qualificação, sugeriu-me alterações importantes no meu trabalho;
ao meu amigo Humberto Zanardo Petrelli, pela formatação e revisão do texto e pelas constantes conversas sobre temas relevantes para este trabalho.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento desta pesquisa.

A MORALIDADE DA ESTÉTICA PLATÔNICA NA *REPÚBLICA*¹

O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão tem condicionamentos patológicos; e o mesmo quanto ao seu apreço pela dialética. Razão=virtude=felicidade significa simplesmente: ter de imitar Sócrates e implantar de maneira permanente, contra os apetites obscuros, uma luz diurna – a luz diurna da razão. Ter de ser inteligentes, claros, lúcidos a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, conduz para baixo...

(NIETZSCHE, F., *Crepúsculo dos Ídolos*, “O Problema de Sócrates”, §10)

Introdução

Sistematizar as diversas asserções de Platão a respeito da poesia é uma tarefa demasiadamente árdua. A intratextualidade da filosofia platônica exige que tenhamos uma visão global de sua obra para tentarmos, assim, descobrir ou ao menos traçar um esboço de uma teoria estética que, por sua vez, implica uma teoria da própria cultura grega. Isso porque a poesia, da cultura grega arcaica até o tempo de Platão, representou o veículo comum de transmissão e conservação de valores, costumes, sabedorias e crenças de uma geração a outra, através da memória e da oralidade. A escrita, introduzida na Grécia à época de Homero (meados do séc. VIII a.C.), só será amplamente utilizada no séc. IV a.C., marcando decisivamente uma ruptura com a tradição oral.² Desse ponto de vista histórico, Platão viveu efetivamente a crise da tecnologia da comunicação oral, e o surgimento do discurso em prosa, de natureza filosófica, especulativa e crítica, se apresentou como um dos agentes, e ao mesmo tempo um dos sintomas, dessa transformação fundamental tanto da cultura e da linguagem quanto da disposição mental do homem helênico.³ É a partir dessa perspectiva hermenêutica que interpretarei a atitude de Platão para com os poetas,

¹ Todas as citações de textos gregos são traduções de minha autoria, exceto as de Xenófanes.

² GENTILI, *Poesia e Pubblico nella Grecia Antica*, cap. 1, pp. 20-21.

³ HAVELOCK, *Prefácio a Platão*, cap. 3, p. 63; VERNANT, *Mito e Pensamento entre os Gregos*, cap. 7, pp. 293-294.

especialmente Homero, e o sentido geral do advento do pensamento filosófico como contraponto à visão estética e mitológica do mundo.

A Poesia como μίμησις

A postura de Platão em relação à poesia pode ser compreendida de vários modos. Se nos detivermos exclusivamente na discussão do *Íon*, veremos o poeta não propriamente como artista, mas como inspirado pelos deuses (ἐνθεος ὦν) e possuído (κατεχόμενος).⁴ O rapsodo Íon, conforme as conclusões de Sócrates, recita os versos homéricos não por arte (τέχνη) ou por conhecimento (ἐπιστήμη), mas simplesmente por inspiração divina (θεῖα μοῖρα) e possessão (κατοκωχή).⁵ Platão privilegia o aspecto religioso que envolve o fenômeno estético na cultura grega, desconsiderando por completo a dimensão técnica que estaria na base do fazer artístico. Ele destitui, no *Íon*, o enunciado poético de seu valor de verdade e não entende o ato de poetar como uma forma de τέχνη, concebendo pejorativamente o tipo de saber conservado e transmitido pelos poetas. O fato de Íon recitar belamente os versos homéricos se dá devido a uma determinação extrínseca, a partir da manifestação das Musas mediante o poeta. A metáfora da pedra magnética de Hércules expressa alegoricamente essa concepção de Platão a respeito da natureza do saber poético: as Musas inspiram o poeta que, por sua vez, comunica esse entusiasmo ao rapsodo que transmite, por fim, aos ouvintes, formando uma cadeia de inspirados.⁶ Esse é o princípio que fundamenta a visão de Platão a respeito da poesia no *Íon* e expressa, de certo modo, sua preocupação em esclarecer a origem do encantamento presente na relação entre poeta e ouvinte. Já no *Fedro*, a questão do estatuto da poesia se coloca sob o ponto de vista não só da possessão (κατοκωχή), mas também da loucura (μανία).⁷ Ao contrário do *Íon*, o delírio poético, determinado pela manifestação das Musas, é entendido como dádiva divina, como bem, que dá plenas condições ao poeta, a partir da lembrança dos feitos heróicos, de instruir as novas gerações. Como podemos perceber, Platão interpreta o fenômeno poético no

⁴ *Íon*, 533e.

⁵ *Íon*, 536c.

⁶ *Íon*, 533c-e.

⁷ *Fedro*, 245a.

Fedro de maneira bastante distinta se comparado ao diálogo *Íon*, na medida em que ressalta a importância da função didática que a poesia exercia na cultura helênica.

Na *República*, a concepção platônica sobre a poesia se torna ainda mais complexa. Além de a mesma questão ser tratada em momentos bastante distintos da argumentação (Livro II/III e X), Platão parece muitas vezes se contradizer tanto em relação ao estatuto e à função da poesia na cidade ideal, quanto à aceção do conceito central de sua estética: *μίμησις*. Muitos comentadores, segundo J. Annas, propuseram, devido à descontinuidade da argumentação platônica, que o Livro X teria sido composto depois dos outros e colocado como “apêndice” para rediscutir temas já tratados, como a questão da poesia, a Teoria das Formas e a imortalidade da alma. Annas considera ainda que o Livro X está, no tocante à qualidade e à fundamentação dos argumentos filosóficos e ao seu teor literário e estilístico, num nível muito inferior em relação aos demais, tendo em vista o modo como as questões são colocadas e rediscutidas.⁸ Todavia, essa não é a única maneira de interpretarmos as diversas asserções de Platão sobre a poesia na *República*. É preciso analisarmos, primeiramente, quais os pontos que parecem ser irreconciliáveis entre o Livro III e o X, e em que medida Platão de fato se contradiz; em segundo lugar, buscarmos discernir o que há de comum entre esses dois momentos de sua argumentação; e, finalmente, tentarmos entrever, numa análise hermenêutica, as motivações que levaram Platão a criticar severamente a poesia a ponto de bani-la da cidade ideal.

Platão já inicia o Livro X anunciando objetivamente sua tarefa:

“Na verdade,” disse eu, “tenho uma série de motivos diferentes para pensar que fundamos a cidade da maneira mais correta possível; e não menos afirmo ao refletir a respeito da poesia.”

“Sobre o quê?”

“Não aceitar dela, de maneira alguma, o que é imitativo; que se deve rejeitá-lo absolutamente se manifesta agora até mais evidente, como me parece, uma vez que foi definida separadamente cada uma das partes da alma.”⁹

Podemos destacar dois pontos cruciais nessa passagem: (i) a exigência de rejeitar absolutamente o que for imitativo na poesia, e (ii) a necessidade de analisar a poesia do

⁸ ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, cap. 14, p. 335.

⁹ *Rep.*, X, 595a1-b1.

ponto de vista psicológico, a partir da distinção e definição das três partes da alma realizada no Livro IV (436b). Já existe, em relação ao ponto (i), uma flagrante contradição. Se Platão, no Livro X, se mostra inteiramente contra o caráter imitativo da poesia, no Livro III, entretanto, ele ainda admite a possibilidade de que ela permaneça na cidade ideal, desde que a imitação seja de um caráter bom e sensato e que possa servir como modelo de comportamento e conduta moralmente adequados aos homens.¹⁰ Para interpretarmos esse paradoxo, é necessário levarmos em consideração duas diferenças fundamentais entre o Livro III e o X: (a) o contexto em que a questão da poesia se coloca e a motivação principal da discussão, e (b) o emprego diferenciado do termo μίμησις.

A primeira crítica platônica à poesia, que se inicia no Livro II e se prolonga no III, é essencialmente teológico-moral. Platão irá condenar o tipo de comportamento atribuído aos deuses por Homero e Hesíodo,¹¹ guiado pelo princípio de que não há na poesia um discernimento claro entre o bem e o mal. A preocupação principal de Platão é justamente estabelecer um novo modelo para o sistema educacional grego, que se orientasse por novos valores moralmente adequados e que rompesse com as raízes históricas representadas eminentemente por Homero. Platão tem de buscar um novo modo de educar os guardiões da cidade ideal que não incutisse os mesmos “erros”, sobretudo de cunho moral, perpetrados pela tradição poética aos seus olhos. Embora critique deliberadamente a moralidade dos grandes poetas, Platão ainda admite que a verdadeira poesia, orientada por valores morais adequados e comprometida com a verdade, teria como função auxiliar os guardiões da cidade ideal a não só ter uma crença correta sobre as coisas, mas a agir também de modo conveniente, tomando atitudes moralmente corretas. Nesse sentido, Platão vislumbra, no primeiro momento da discussão, a possibilidade e a necessidade imediata de uma forma correta de poesia que eliminasse as contradições de princípios e valores próprias dos antigos poetas e que fizesse apologia do bom caráter.¹² Podemos afirmar, então, que o problema em relação à poesia nos Livros II e III concerne especialmente à indistinção entre bem e mal, entre falsidade e verdade, que, aos olhos de

¹⁰ *Rep.*, III, 395c-396e.

¹¹ *Rep.*, II, 378a-d.

¹² ANNAS, *op. cit.*, p. 340.

Platão, representava um grande risco para o processo de desenvolvimento intelectual e moral dos jovens.¹³ Vejamos este trecho:

ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μή, ἀλλ' ἂν τηλικούτος ὦν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι. ὦν δὴ ἴσως ἔνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἂν πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν.

Pois o jovem não é capaz de discernir o que é alegórico do que não é, mas aquilo que ele, nessa idade, apreende dessas opiniões, costuma ser indelével e permanente; por isso, talvez, devemos fazer o máximo para que as primeiras coisas que eles escutem sejam as composições mais belas de se ouvir sobre a excelência.¹⁴

Já no Livro X, Platão busca primeiro (595a-602c) fundamentar metafísica e epistemologicamente essa censura de cunho teológico-moral empreendida anteriormente nos Livros II e III. Em seguida (602c-608b), ele analisa quais os efeitos psicológicos causados pela contemplação estética, mostrando como a poesia incita na alma humana todo tipo de afecção baixa, que obscurece as prescrições do que a razão compreende como o melhor e a desvia do reto caminho da moralidade. Nessa segunda parte da discussão do Livro X, fica clara a constante referência de Platão ao contexto específico em que a poesia se fazia efetivamente presente no cotidiano dos gregos, demonstrando sua intensa preocupação com o domínio público da poesia, com a relação cultural entre poeta e ouvinte. Platão dá outro enfoque para a questão da poesia, mas mantém a mesma postura ortodoxa e severa. Nesse sentido, podemos vislumbrar genericamente uma certa continuidade entre esses dois principais contextos em que a poesia é discutida na *República*: no primeiro momento, nos Livros II e III, Platão critica o conteúdo da poesia, censurando-a teológica e moralmente em vista de uma reconstituição das bases do sistema educacional grego; no segundo momento, no Livro X, ele busca primeiramente (595a-602c) a fundamentação metafísica de sua postura, definindo o estatuto metafísico e epistemológico da poesia (três

¹³ PAPPAS, *Plato and the Republic*, cap. 12, pp. 209-211.

¹⁴ *Rep.*, II, 378d7-e3.

graus afastada do ser¹⁵) e examina, em seguida (602c-608b) os efeitos psicológicos provocados pela experiência estética na alma.

No entanto, se podemos de certa forma recuperar um fio contínuo, em termos gerais, entre essas duas perspectivas de interpretação do fenômeno estético na *República*, o mesmo não ocorre com as duas acepções do conceito central de μίμησις. Platão o emprega primeiramente no Livro III para designar o estilo literário em que o poeta, narrando em primeira pessoa, se identifica com a personagem (*impersonificação dramática*, como propõem alguns comentadores¹⁶), como se ele se transfigurasse no próprio agente e rompesse o limite que separa o narrador do sujeito da ação representada. O contraponto da μίμησις seria a simples narração (ἀπλή διήγησις),¹⁷ em que o poeta narra objetivamente, em terceira pessoa, sem assumir a voz da personagem, os episódios ou acontecimentos do passado heróico. Platão faz essa distinção para distinguir formalmente os principais gêneros literários: (1) a épica homérica seria então um misto de simples narração e imitação (que incluiria, surpreendentemente, a poesia lírica, embora Platão não a cite nominalmente); (2) a tragédia e a comédia, pura imitação, e (3) o ditirambo, somente simples narração.¹⁸ Portanto, observamos que o sentido do conceito μίμησις é muito preciso no Livro III, designando, genericamente, *a representação dramática*,¹⁹ seja nas atuações dos atores no teatro, seja nos momentos em que o poeta recita ou canta em primeira pessoa, como se fosse a própria personagem representada. Apesar de entender que a simples narração seja a maneira mais correta de o poeta expressar seu saber por ser ela mais objetiva e por evitar a confusão psicológica de quem recita com a personagem representada, Platão concede ainda à imitação um lugar no processo de educação dos jovens, embora subordinada à primeira. Essa concessão, todavia, só é legítima na medida em que o que é representado pela imitação esteja em conformidade com os valores moralmente adequados, comprometido com o bem supremo e com a verdade. Vejamos a seguinte passagem:

¹⁵ *Rep.*, X, 597e, 599a, 602c.

¹⁶ HAVELOCK, *op. cit.*, cap. 2, p. 38; JANAWAY, C., *The Images of Excellence*, cap. 5, p. 116.

¹⁷ *Rep.*, III, 392d.

¹⁸ *Rep.*, III, 394b-c.

¹⁹ CROSS & WOOSLEY, *Plato's Republic*, cap. 12, p. 271; CORNFORD, *The Republic of Plato*, Part V, p. 323.

“Parece-me,” disse eu, “que um homem comedido, quando tiver de contar, em sua narrativa, algum discurso ou ação de um homem de bem, desejará narrar como se ele próprio fosse aquele e não se envergonhará de tal imitação, imitando sobretudo o homem de bem em ações decididas e sensatas, mas em menor grau e o menos possível quando abatido pelas doenças ou pelo amor ou pela embriaguez ou por qualquer outra adversidade. Porém, quando for a vez de contar algo indigno de sua pessoa, não desejará seriamente representar a si mesmo como inferior, a não ser o mínimo, quando estiver fazendo algo benéfico; mas se envergonhará, ao mesmo tempo por não ter experiência de imitar tal sorte de homens, e ao mesmo tempo por ser duro de suportar ele próprio se modelando e se adequando a tais tipos inferiores, pois os despreza em seu pensamento, exceto em momentos de brincadeira.”

“É verossímil,” disse ele.

“Então ele não usará o tipo de narrativa a que agora há pouco nós nos referimos a respeito dos versos de Homero, e seu estilo não participará de ambas as formas, da imitação e da simples narrativa, cabendo, porém, à imitação uma pequena parte num grande discurso? Ou falo em vão?”

“Com certeza,” respondeu, “esse é justamente o modelo de tal tipo de orador.”²⁰

A questão se torna mais complexa quando analisamos o outro sentido de μίμησις no Livro X. Além da diferença semântica do uso que Platão faz do termo, ele se torna o conceito central da estética platônica, na medida em que, no Livro X, a motivação principal de Platão é justificar e fundamentar sua postura em relação à poesia. Platão parece abandonar o primeiro sentido empregado no Livro III, passando a considerar não só uma parte da poesia, mas a poesia em si, como mimética. Embora no início do Livro X Platão pretenda rejeitar *o que é imitativo na poesia*, como se houvesse um tipo de poesia que não fosse mimética, fica claro, no decorrer de sua argumentação, que ele acaba por tomar toda forma de manifestação poética como mimética por definição.²¹ As imagens construídas por Platão, como a metáfora do espelho²² ou a hierarquização entre forma, objeto particular e objeto representado artisticamente (os três graus de ser)²³, expressam metaforicamente como ele compreende o estatuto epistemológico e metafísico da poesia. A conclusão a que Platão chega a respeito de Homero e dos demais poetas, demonstrando como as distinções

²⁰ *Rep.*, III, 396c5-e10.

²¹ HAVELOCK, *op. cit.*, cap. 2, pp. 41-42.

²² *Rep.*, X, 596d.

entre gêneros e estilos literários não são relevantes nesse ponto para sua argumentação, elucidada de maneira mais evidente como o termo μίμησις passa a ser aplicado a toda e qualquer forma de manifestação poética, seja em simples narração, seja quando contada em primeira pessoa:

“Assim, consintamos que, desde Homero, todos os poetas são imitadores de simulacros tanto da excelência como de tudo o que compõem, e não alcançam a verdade; mas, como há pouco dizíamos, o pintor, nada conhecendo de sapataria, fará o que parece ser um sapateiro para quem não conhece e julga a partir das cores e dos contornos?”

“Absolutamente.”²⁴

Do ponto de vista metafísico, então, a poesia, por ser essencialmente mimética, se encontra no terceiro nível em relação ao verdadeiro ser (forma ou idéia). Se desenvolvermos o raciocínio de Platão, o poeta estaria representando então, por meio da imitação, uma ação particular de um homem ordinário que ele vê em sua própria experiência cotidiana, e não a ação verdadeiramente correta orientada pelo conhecimento da idéia do bem, da justiça e dos outros princípios da excelência. Seriam, portanto, estes os três níveis de ser: a idéia do bem, o homem excelente que age conforme essa idéia e o homem representado numa ação supostamente correta por meio da imitação, na medida em que o poeta está voltado não para a idéia, mas para a conduta moral tal como ele percebe em homens ordinários. Justamente por não ter o conhecimento verdadeiro desses princípios, justamente por representar ações particulares de homens que podem ser ou não ser excelentes (não medida em que não está em seu poder distinguir o homem de bem daquele que não é, pelo fato de desconhecer a própria matéria que está representando), é que o poeta está sujeito a se enganar quanto aos valores morais que são racionalmente adequados para guiar a ação verdadeiramente excelente. A ausência de discernimento entre bem e mal, a confusão em relação aos verdadeiros princípios morais, a falsa imagem da divindade perpetradas pela poesia tradicional, de acordo com a análise de Platão nos Livros II e III, seriam, assim, as conseqüências dessa ignorância do poeta quanto ao objeto de sua

²³ *Rep.*, X, 597e, 599a, 602c.

²⁴ *Rep.*, X, 600e4-601a3.

representação artística, segundo seu estatuto metafísico e epistemológico definido no Livro X. E isso se aplicaria aos demais domínios do conhecimento humano a que a poesia se alça:

“Dessa maneira, então, também afirmaremos, julgo eu, que o poeta utiliza algumas cores para colorir cada uma das artes com frases e palavras, sem nada saber a não ser imitar, de tal maneira que pareça saber para quem quer que julgue a partir de seus discursos; se alguém falar a respeito do ofício do sapateiro em metro, em ritmo e em harmonia, parecerá ter dito muito bem, seja sobre o comando militar, seja sobre qualquer outra coisa; assim, por natureza essas mesmas coisas possuem enorme fascínio. Uma vez desnudados os ditos poéticos das cores de sua música, pronunciados sozinhos em si mesmos, penso que tu conhecerás como eles se manifestam. Pois já observaste!”

“Com certeza,” disse.²⁵

Não há como desprezar essa diferença semântica do termo μίμησις dos Livros III e X. Havelock o considera o termo mais instável do vocabulário filosófico platônico.²⁶ Muitos comentadores de Platão, ao tratar a questão poética na *República*, analisam invariavelmente ou fazem menção a esse problema imanente à teoria estética platônica.²⁷ É difícil encontrar uma resolução plausível para esse paradoxo, na tentativa de unificar sua concepção acerca da poesia, sem prejudicar uma ou outra argumentação de Platão. Cross e Woosley, no entanto, seguindo as sugestões de Tate, tentaram solucionar esse paradoxo conformando absolutamente esses dois contextos em que Platão trata da imitação (Livros II/III e Livro X).²⁸ Para Tate, Platão empregou o termo μίμησις no Livro III com dois sentidos distintos, um bom e o outro mau. No tocante ao sentido bom, não somente o modelo imitado seria bom, bem como o próprio poeta seria um homem de bem e teria conhecimento dos verdadeiros princípios morais em vista do bem supremo. Tate está se referindo à passagem do Livro III citada acima (397c-e) em que Platão concede ao poeta a imitação como forma de expressão artística, desde que fosse a de um homem sensato e excelente, embora em menor grau e subordinada à forma narrativa do discurso em terceira

²⁵ *Rep.*, X, 601a4-b5.

²⁶ HAVELOCK, *op. cit.*, cap. 2, p. 37.

²⁷ PAPPAS, *op. cit.*, cap. 12; ANNAS, *op. cit.*, cap. 14; CROSS & WOOSLEY, *op. cit.*, cap. 12; ASMIS, “Plato on Poetic Creativity”; HAVELOCK, *op. cit.*, cap. 11; JANAWAY, *op. cit.*, cap. 5; URMSON, “Plato and the Poets”, in: *Plato's Republic*; CORNFORD, 1961, cap. 35.

²⁸ CROSS & WOOSLEY, *op. cit.*, pp. 278-281.

pessoa. Cross e Woosley denominam-na de *imitação restrita*. Já a imitação no mau sentido seria aquela que imita quaisquer tipos de comportamento, em que o poeta não possui esclarecimento suficiente para discernir o homem excelente e de bem do homem débil e moralmente condenável. Nesse caso, Homero, Hesíodo e os trágicos estariam inclusos nessa segunda categoria, na medida em que Platão demonstrou, em seus poemas, a ausência de discernimento entre bem e mal e a recorrência de representação de ações sem qualquer tipo de orientação por meio de valores racionalmente definidos. Essa seria a *imitação irrestrita*. A partir dessa distinção de Tate, Cross e Woosley propõem que, quando Sócrates, no início do Livro X, diz que toda poesia de natureza mimética deve ser absolutamente rejeitada (595a5), ele estaria se referindo tão somente à imitação no mau sentido, i.e., à *imitação irrestrita*. A *imitação restrita*, por sua vez, teria recebido a concessão para que permanecesse na cidade ideal como uma forma subsidiária de manifestação poética (Livro III, 397c-e). Sendo assim, a censura aos poetas no Livro III e a justificação e fundamentação dessa postura no Livro X seriam referentes apenas à arte imitativa no mau sentido da imitação. Somente nessa classe de poesia imitativa é que o poeta seria ignorante a respeito do que ele está imitando e só seria capaz de imitar as aparências externas, fazendo com que sua obra se mantenha três graus apartadas do ser.

Esse tipo de interpretação proposto por Cross e Woosley parece-me suscitar problemas ainda mais graves. O fato de supor que Platão esteja se referindo, no Livro X, apenas a essa *imitação irrestrita* e que toda discussão se pautasse nesse domínio específico da poesia não me parece se fundamentar na exegese do texto e acaba por ser uma interpretação arbitrária, que transcende as linhas do texto. A fundamentação metafísica de sua teoria estética tem como objeto a *poesia em si*. Platão está definindo fundamentalmente, no Livro X, o estatuto da poesia em vista da ciência e da verdade, e como se estabelece a relação hierárquica entre esses dois domínios do conhecimento. Ele universaliza o argumento que passa a se aplicar a todo tipo de manifestação poética que é, por definição, essencialmente mimética. Contra a tese de Cross e Woosley, J. O. Urmson escreve em seu ensaio “Plato and the Poets” que, de fato, há uma flagrante diferença semântica do termo μίμησις que torna pouco razoável a tentativa de adequar uma discussão à outra.²⁹ Ele parte do pressuposto de que nem mesmo Sócrates, no início do Livro X, sabia exatamente qual a

²⁹ URMSON, “Plato and the Poets”, in: *Plato’s Republic*, p. 226.

natureza da imitação, e toda a discussão busca justamente defini-la, de acordo com a seguinte passagem:

“Poderias me dizer o que é então a imitação em geral? Pois compreendo de maneira muito precária o que ela almeja ser.”

“E serei eu, por acaso,” disse, “a compreendê-lo!”³⁰

É a partir desse ponto que Platão irá definir metafisicamente o estatuto da poesia *em si*, i.e., três graus apartada do ser (a idéia da coisa, a coisa em particular e a coisa representada artisticamente). Urmson, entretanto, parece-me generalizar sua postura diante dessa diferença semântica do termo μίμησις ao afirmar que a discussão do Livro III sobre a poesia é *irrelevante* para compreendermos a discussão do Livro X. De fato, do ponto de vista da semântica do termo, esses dois contextos de discussão sobre a imitação parecem ser incomensuráveis; mas o argumento platônico contra a poesia ultrapassa a mera questão terminológica e/ou conceitual e nos revela uma *posição* clara e objetiva quanto à função exercida principalmente pela poesia na conservação e transmissão de valores e conhecimentos, e no processo de educação dos jovens na Grécia de seu tempo. Nesse sentido, a interpretação de C. Janaway parece-me mais coerente e adequada. Para ele, as duas discussões sobre a poesia na *República* (Livros II/III e Livro X) se baseiam realmente em sentidos diferentes do termo μίμησις, mas sua *referência* tem uma certa estabilidade: instâncias da poesia mimética do Livro III permanecem como o tópico central no Livro X.³¹ Janaway quer mostrar que, embora o que Platão entenda por imitação no Livro III e no X seja semanticamente diferente, em ambos os contextos da argumentação os alvos de censura direta são os mesmos: Homero e Hesíodo, por um lado, e os poetas trágicos e cômicos, por outro. Isso demonstra, de certo modo, que, apesar das diferenças entre esses dois contextos da argumentação, Platão mantém-se fiel quanto à eleição de seus adversários: Homero, especialmente, por representar a maior fonte de conhecimento e de valores morais e ser responsável pela própria identidade cultural do povo grego; e os poetas trágicos, por ser a tragédia um fenômeno estético do séc. V a.C. que, na época de Platão, tinha influência decisiva na reatualização do código moral homérico, e por representar o

³⁰ *Rep.*, X, 595c7-9.

adversário direto contra o qual a filosofia devia lutar a fim de estabelecer os princípios de uma moralidade racionalmente adequada.

Essa flexibilidade conceitual, todavia, pode ser justificada, em linhas gerais, se a interpretarmos a partir do ponto de vista lingüístico. Sabemos que entre Homero e Platão houve na Grécia uma revolução do pensamento conceitual. O advento da filosofia, desde os pré-socráticos, do estudo historiográfico, principalmente com Tucídides, e das ciências médicas, marcou a transformação de uma linguagem figurativa e concreta para uma linguagem conceitual e abstrata. Esse fenômeno pode ser observado nas mudanças do vocabulário e da sintaxe do grego escrito. O desenvolvimento dessa linguagem conceitual e abstrata ocorreu, porém, a partir da *remodelação*, e não da *criação* ou *adição*, de recursos já existentes na língua grega.³² Na língua falada já havia os germes que se desenvolveram na formação dos conceitos científicos. Como mostra B. Snell, o fato de a língua grega ter o artigo definido foi um dos fatores lingüísticos que contribuiu em muito para o desenvolvimento do pensamento de natureza conceitual e abstrata: o artigo definido, posto antes de formas verbais ou de adjetivos, tinha o poder de abstrai-los, de torná-los conceitos universais. A substantivação do adjetivo e de formas verbais ofereceu à linguagem científico-filosófica um objeto sólido³³. No vocabulário do Ser em Platão, por exemplo, vemos que uma das maneiras de designar *o que verdadeiramente é* se dá pela fórmula τὸ ὄν: a forma participial do verbo εἶναι é substantivada quando o artigo definido τὸ é colocado antes dela, formando um só sintagma. A partir do aspecto durativo do participípio presente grego, que se preservou fielmente e até mesmo se fortaleceu no desenvolvimento da língua³⁴, τὸ ὄν passou a significar *aquilo que é continuamente*, logo um estado em permanente constância, que não sofre alteração, sempre igual a si mesmo. Do ponto de vista estritamente lingüístico, esse processo de abstração propiciou à filosofia a delimitação do objeto de sua especulação.

Concomitantemente, muitas palavras, que possuíam sentido corrente e tradicional, adquiriram conotação técnica no vocabulário filosófico. E em muitos casos, as duas acepções coexistem: um mesmo termo, de acordo com o contexto, pode ser empregado

³¹ JANAWAY, *op. cit.*, cap. 5, p. 107.

³² HAVELOCK, *op. cit.*, Prefácio, pp. 11-12.

³³ SNELL, *La Cultura Greca e le Origini del Pensiero Europeo*, cap. 12, p. 313-316.

³⁴ KAHN, *O Verbo Grego "Ser" e o Conceito de Ser*, p. 16.

tecnicamente ou em seu sentido corrente. Podemos tomar como exemplo εἶδος: (i) significa originalmente o “aspecto visível e exterior” de algo, que conserva o sentido *físico* primordial de sua raiz ἰδ;³⁵ (ii) no vocabulário metafísico de Platão, designa a “forma” *abstrata* de cada coisa, que se confunde com a noção de “idéia”. No Livro X, encontramos ambas acepções do termo:

(i) *Então pintor, marceneiro e deus, esses três dominam três espécies [εἶδει] de camas.*³⁶

(ii) *Pois costumamos estabelecer como única cada forma [εἶδος] para a multiplicidade de cada uma das coisas, às quais atribuímos o mesmo nome.*³⁷

Portanto, podemos perceber que a mesma flexibilidade semântica de μίμησις também sucede a εἶδος, sendo que os dois termos representam conceitos centrais para a estética e a metafísica platônica, respectivamente. Se considerarmos a genealogia de μίμησις, veremos que esse mesmo tipo de transformação, do sentido corrente para o técnico, ocorre também em Platão. Homero, no *Hino a Apolo*³⁸, diz que o coro das Délias é capaz de imitar (μιμείσθαι) as vozes e os dialetos de todos os homens.³⁹ Em Píndaro, Atenas inventa a flauta para “imitar” a lamentação de Euriale, e o coro “imita” pelo som e dança um cão caçando o cervo.⁴⁰ Em Ésquilo (*Lykoúrgeia*, fr. D7 Radt), a imitação aparece como reprodução de vozes e sons de animais pelos instrumentos musicais.⁴¹ De maneira genérica, a noção de “imitação” na literatura grega até o séc. V a.C. pode ser compreendida como *reatualização* de ações e de sons animais e humanos através da voz, da música, da dança e do gesto; nas artes figurativas, como réplica realista de um objeto visível.⁴² Portanto, no próprio âmbito da poesia, a imitação já era entendida, embora não de forma sistematizada e extensiva, como um modo de expressão estética, embora não significasse

³⁵ DE PLACES, *Études Platoniciennes (1929-1979)*, cap. A4, p. 38.

³⁶ *Rep.*, X, 597b13-14.

³⁷ *Rep.*, X, 596a6-7.

³⁸ *Hino a Apolo*, vv. 162-164: πάντων δ' ἀνθρώπων φωνὰς καὶ κρεμβαλιαστὴν
μιμείσθ' ἴσασιν· φαίη δέ κεν αὐτὸς ἕκαστος
φθέγγεσθ'· οὕτω σφιν καλῆ συνάρημεν ἀοιδή.

³⁹ VERDENIUS, “The Principles of Greek Literary Criticism”, p. 54; GENTILI, *op. cit.*, cap 4, pp. 69-71.

⁴⁰ VERDENIUS, *op. cit.* p. 54.

⁴¹ GENTILI, *op. cit.*, cap. 4, p. 71.

⁴² GENTILI, *op. cit.*, cap. 4, p. 70.

fundamentalmente a cópia de um modelo preexistente, tal como irá conceber Platão. Gentili interpreta da seguinte maneira a concepção sobre μίμησις tal como ela aparece na literatura grega:

Na realidade, todos os aspectos da manifestação artística, seja essa figurativa, poética, musical ou também corêutica, eram sentidos e concebidos como imitação: o mesmo termo eikon implicava uma relação de semelhança da imagem pictória ou plástica com um objeto representado. O poeta, o pintor, o escultor, o músico, o ator, o dançarino eram todos classificados, pela forma de eles operarem, na categoria dos imitadores (mimetái); uma concepção da atividade artística que encontrará mais tarde em Platão uma explícita e sistemática teorização⁴³.

Com a filosofia de Platão, como afirma Gentili, o termo μίμησις adquire sentido técnico em sua teoria estética. No primeiro momento, no Livro III, é empregado para designar o estilo literário em que o poeta ou o ator, identificando-se com a personagem, narra ou interpreta em primeira pessoa (artes performáticas). A referência para Platão seria, assim, tanto a épica homérica quanto os poetas trágicos e cômicos. No segundo momento, no Livro X, adquire o sentido técnico para definir o estatuto metafísico e epistemológico da poesia em si. Platão, enquanto crítico literário, então, transforma a noção de μίμησις, já presente na tradição poética, em conceito técnico por excelência, que define a própria condição e o valor da poesia em relação ao conhecimento científico e à verdade. Nesse sentido, é necessário ponderarmos sobre cada contexto específico em que o conceito aparece, para assim compreendermos qual a acepção específica empregada por Platão. Pois, em relação ao termo μίμησις, não é possível estabelecermos um único sentido que unifique essa diversidade semântica sem sermos arbitrários.

Poesia como θέσις

Essa concepção da poesia como imitação ou reprodução da natureza, em seus aspectos auditivos e visuais, e da vida humana tem um contraponto tanto na literatura grega quanto na própria filosofia platônica. A imitação não era o único modo pelo qual os poetas

⁴³ GENTILI, *op. cit.*, cap. 4, p. 72.

compreendiam os fundamentos da ποίησις. Podemos verificar, em Píndaro⁴⁴, a obra poética concebida como um universo lingüístico harmoniosamente elaborado e constituído. A ποίησις como θέσις, ou seja, como “composição” ou “estrutura ordenada de palavras”, sugere implicitamente que a obra de arte, em seus traços mais gerais, tem um fundamento artesanal.⁴⁵ A dimensão técnica do labor do poeta, a necessidade de conhecimento prático para o poetar, se apresentam como correlato da concepção da ποίησις como μίμησις, e ambas estão correlacionadas. Em Platão, no Livro X da *República*, apesar de encontrarmos a definição da poesia como essencialmente mimética, podemos perceber, tanto no vocabulário utilizado para se referir ao poeta quanto na hierarquização dos graus de ser, que essa dimensão técnica está implicada ou subentendida. Quando Platão traz a figura do pintor (ζωγράφος) para a discussão, ele o apresenta como um δημιουργός, denominação que se atribui tanto ao artesão quanto ao artífice natural das “formas” (θέος ‘deus’, no caso):

“Certo,” disse eu, “e tu alcanças o ponto crucial do argumento. Dentre tais artífices [δημιουργῶν], julgo eu, também há o pintor, ou não?”

“Como não?”

“Mas tu afirmarás, creio, que o que ele faz, o faz não-verdadeiro. Ademais, também o pintor de algum modo faz [ποιεῖ] a cama, ou não?”

“Sim,” respondeu, “também ele o que ela parece ser.”⁴⁶

Num momento posterior da discussão, ao tratar da distinção entre ciência, crença correta e ignorância, Platão denomina o artesão, que confecciona as rédeas e os freios para cavalos, como ποιητής,⁴⁷ mesmo termo que havia sido usado antes para se referir aos poetas trágicos.⁴⁸ Nesse sentido, a acepção mais geral do termo, ou seja, “aquele que faz, que elabora, que confecciona”, engloba tanto o poeta, “construtor de versos”, quanto o artesão, produtor manual do objeto. Do ponto de vista lingüístico, podemos interpretar,

⁴⁴ Olímpicas, 3, 8: (...)
πράσσοιτι με τοῦτο θεόδματον χρέος,
φόρμιγγά τε ποικιλόγαρυν καὶ βοᾶν
αὐλῶν ἐπέων τε θέσιν
Αἰνησιδάμου παιδὶ συμμείξαι πρεπόντως,

⁴⁵ GENTILI, *op. cit.*, cap. 4, p. 69.

⁴⁶ *Rep.*, X, 596e5-11.

⁴⁷ *Rep.*, X, 601e7.

assim, que Platão entende a arte poética, quanto ao domínio da τέχνη, como um tipo diferenciado de arte artesanal, que se encontra, todavia, num nível inferior no tocante ao grau de representação do verdadeiro ser. Enquanto o artesão produz o objeto particular a partir de sua “forma” inteligível, o artista (no caso, o pintor) o representa, ou melhor, o imita, contemplando o objeto confeccionado pelo artesão, e não diretamente sua “forma” ou “idéia”.⁴⁹ Platão só pode estabelecer essa hierarquia na medida em que a τέχνη é o elemento comum que une poeta e artesão, cada qual dominando uma de suas instâncias. Esse juízo pejorativo de Platão, reduzindo a obra do pintor (e, por conseguinte, a do poeta) ao mero simulacro (εἰδωλον),⁵⁰ que “está três graus afastada do ser”,⁵¹ tem como fundamento justamente a demonstração do estatuto metafísico e epistemológico da obra da arte (a do pintor e a do poeta), ou seja, seu caráter essencialmente mimético.⁵²

Essa aceção da poesia como θέσις, que perpassa as entrelinhas do texto platônico, parece se opor absolutamente àquela do *Íon* em que o fenômeno poético é entendido como consequência da manifestação das Musas sobre os poetas. Como vimos anteriormente, Platão, nesse diálogo, considera como causa da capacidade do poeta em recitar versos não a técnica adquirida com experiência e treino, mas sim a inspiração e a posse pelas Musas.⁵³ Nesse caso específico do *Íon*, Platão, diferentemente da *República*, destitui da poesia não só o valor de verdade de seu discurso, como também sua dimensão técnica.

Na *República*, o fato de Platão considerar a poesia como mimética por definição não impede que a dimensão técnica esteja pressuposta. É interessante notar, porém, que o modo como Platão a classifica e seu juízo de valor a respeito do fazer poético nos revelam, implicitamente, uma *posição* clara motivada por preocupações sobretudo de natureza moral. Platão subjuga a τέχνη ποιητική aos domínios mais ordinários da τέχνη, tais como os ofícios manuais. A obra de arte do poeta, na medida em que está três graus afastada do verdadeiro de Ser, conforme a análise de Platão no Livro X, passa a ter então menor valor do que todo e qualquer objeto produzido por qualquer tipo de artífice, que estaria, por sua vez, no segundo nível. Essa atitude, aos olhos dos gregos de sua contemporaneidade, teria

⁴⁸ *Rep.*, X, 595b4.

⁴⁹ *Rep.*, X, 596a-597e.

⁵⁰ *Rep.*, X, 598b, 601b.

⁵¹ *Rep.*, X, 597e, 599a, 602c.

⁵² *Rep.*, X, 596a-602b.

⁵³ *Íon*, 533e, 536c.

representado uma forte ruptura com o pensamento e com a religião tradicionais, na medida em que os poetas gozavam do prestígio público e tinham a reputação de sábios. Além disso, os poemas de Homero ainda eram as principais fontes de conhecimento e de valores morais conservados e transmitidos através da memória e da oralidade. Platão, assim, estaria rompendo com essas raízes históricas nutridas pela poesia e propondo, em contrapartida, uma nova visão de homem, de mundo, de organização sócio-política, de modelo de educação, de ética, a fim de que a filosofia desempenhasse as funções que até então a poesia detinha.

Ética e Estética

Platão, ao se ater e ao examinar os aspectos psicológicos que envolvem a experiência poética no Livro X (602c-608b), revela uma grande preocupação quanto aos problemas efetivos de sua contemporaneidade. Tanto no Livro III quanto no X, Platão encontra dificuldades em discutir a poesia sem se referir às condições sob as quais ela era declamada e à sua relação com o público.⁵⁴ Se a poesia tinha uma função efetivamente pedagógico-moral, tanto na recitação de versos pelos aedos e rapsodos quanto nas apresentações teatrais, e se a motivação de Platão era justamente estabelecer princípios e parâmetros para um novo sistema educacional moralmente adequado, era inevitável que ele analisasse as condições em que a poesia se fazia presente no cotidiano dos gregos. Pois numa cultura marcadamente oral, o modo de transmissão e conservação de valores culturais se dava basicamente mediante a interação *física e atual* entre ouvinte e falante, através da *performance*, do ator ou do aedo, para o auditório.⁵⁵ Esse aspecto da cultura oral parece estar presente, não de forma direta, mas implícita, no exame dos efeitos psicológicos causados pela experiência poética. Platão parte de dois pressupostos: (1) que a função do cálculo (medir, calcular e pesar) na alma é justamente *combater* as ilusões causadas pelos sentidos;⁵⁶ e (2) que não só a pintura (pois a análise dos aspectos psicológicos do fenômeno estético foi feita tendo como referência o pintor), mas toda imitação poética, produz coisas

⁵⁴ HAVELOCK, *op. cit.*, cap. 3, p. 54.

⁵⁵ GENTILI, *op. cit.*, cap. 1, pp. 6-7; HAVELOCK, *op. cit.*, cap. 3, pp. 75-78.

⁵⁶ *Rep.*, X, 602d-e.

que estão distantes da verdade e se relacionam com o que está longe da reflexão.⁵⁷ Portanto, a partir da dicotomia entre razão e sensibilidade, entre realidade e aparência, Platão mostra no Livro X que o tipo de caráter tomado como objeto de imitação pela poesia é o caráter múltiplo e variado, sem coerência moral, incitado pela parte irascível da alma, e por isso fácil de ser imitado. Por outro lado, o caráter sensato e calmo, por ser sempre semelhante a si mesmo e não admitir essa diversidade moral, é difícil de ser imitado e pouco acessível à compreensão quando imitado; ou seja, ele não possui elementos que possam causar fascínio ou atração ao público, na medida em que é para a reflexão, detentora das armas contra a ilusão sensível, que ele apela.⁵⁸ No diálogo *Íon*, Platão descreve da seguinte forma a reação do público diante dos episódios contados pelos rapsodos:

SÓCRATES: E então? Diremos, ó Íon, que tal homem está nestas ocasiões em pleno juízo quando, ornado com roupas variegadas e com a coroa de ouro, põe-se a chorar nos sacrifícios e nas festas sem ter perdido nenhum desses ornamentos, ou a temer parado diante de mais de vinte mil pessoas conhecidas, sem que ninguém o tenha despido ou ultrajado?

ÍON: Não, por Zeus, claro que não, ó Sócrates, para que a verdade seja dita!

SÓCRATES: Ora, não sabes que também vós fazeis o mesmo à maioria dos espectadores?

ÍON: E sei disso muito bem. Pois sempre os vejo de cima do palco chorando, mirando-me o torvo olhar e pasmando-se diante de minhas palavras. Pois é preciso que eu tenha uma profunda atenção com eles, porque se eu os fizer chorar, sairei sorrindo por ter obtido o pagamento, mas se eu os fizer rir, serei eu que chorarei por ter perdido o pagamento.⁵⁹

A eficácia e o sucesso do discurso poético dependem necessariamente dessa comoção do público, de sua capacidade de incutir no ânimo de cada espectador as paixões suscitadas pelo enunciado poético, de modo a seduzi-los no âmago de seu ser e a constituir aquela “cadeia magnética” entre Musa, poeta, rapsodo e público (conforme a analogia feita por Platão com a pedra magnética de Hércules, aludida anteriormente⁶⁰). Sendo assim, aos olhos de Platão, a imitação poética, no tocante aos efeitos causados no interior da alma, provoca todo tipo de afecção baixa, - apetites sexuais, cólera, paixões, - e induz a alma a

⁵⁷ *Rep.*, X, 603a-b.

⁵⁸ *Rep.*, X, 604e.

⁵⁹ *Íon*, 535d1-e6.

⁶⁰ *Íon*, 533c9-e5.

agir conforme essas determinações inferiores, desviando do que a razão prescreve como o melhor.⁶¹ A imitação poética, portanto, contribui decisivamente para que a alma permaneça plena de contradições, de conflitos internos, lutando consigo mesma. A conclusão de Platão é esta, em relação à condição do poeta na cidade ideal, depois de analisar os efeitos psicológicos da contemplação estética:

“Dessa maneira, já seria justo para nós capturá-lo e colocá-lo em posição de antístrofe em relação ao pintor; de fato, ele parece com quem produz coisas débeis diante da verdade e se assemelha a quem se relaciona com essa outra parte da alma que não a melhor. E assim, desde já, não poderíamos admiti-lo com justiça na cidade prestes a ser bem legislada, porque estimula e nutre essa parte da alma e, fazendo-a forte, destrói a parte racional, como quando alguém, tornando poderosos os sórdidos, lhes entrega a cidade e dizima os melhores. Da mesma forma, afirmaremos também que o poeta imitador instaura um mau governo na alma particular de cada um, agradando a parte irracional, que não distingue o maior do menor, mas considera as mesmas coisas ora grandes ora pequenas, fabricando simulacros, afastados ao máximo da verdade.”⁶²

Podemos ver que Platão, nesse passo do diálogo, une a fundamentação metafísica ao argumento psicológico tendo em vista um só objetivo. A conseqüência necessária da crítica platônica no Livro X, então, é a expulsão dos poetas e de toda sorte de poesia mimética da cidade ideal. Platão só se mostra tolerante com os hinos aos deuses e com os encômios aos homens bons⁶³, que seriam formas de manifestação poética depuradas dos elementos imorais próprios da poesia tradicional e comprometidas com os princípios de uma moralidade racionalmente constituída.

Se interpretarmos, a partir de indícios no próprio texto platônico, quais seriam as principais motivações que teriam levado Platão a censurar severamente a poesia, tanto nos Livros II e III quanto no X, poderemos vislumbrar o sentido mais profundo de sua crítica. Se investigarmos a historicidade da crítica platônica, inserindo-a no contexto mais amplo de questionamento dos princípios e valores da cultura grega presente não só na filosofia, mas também na própria literatura e na historiografia, perceberemos que a questão da poesia

⁶¹ *Rep.*, X, 606d.

⁶² *Rep.*, X, 605a8-c4.

⁶³ *Rep.*, X, 607a.

envolve não só aspectos simplesmente estéticos, mas principalmente éticos.⁶⁴ Nesse sentido, interpretaremos aqui a crítica platônica à poesia não como uma exigência das pressuposições metafísicas da Teoria das Formas (Livro X), mas antes como uma *decisão* clara contra as bases da cultura de seu tempo.⁶⁵ E, como personagem principal, tomaremos Homero.

São três aspectos envolvidos na crítica de Platão à poesia que estão implicados: teológico, moral e educacional. A concepção platônica da verdadeira divindade na *República*, em oposição à religião tradicional grega, surge no contexto em que os fundamentos para uma educação moralmente adequada aos guardiões da cidade ideal estão sendo definidos no Livro II. Os três atributos essenciais do deus platônico são: (i) a bondade, e, uma vez que ele é bom, não é causa de tudo, mas somente de bens; (ii) a unicidade, e (iii) a imutabilidade.⁶⁶ Essa inversão dos valores teológicos, contra o politeísmo, o antropomorfismo, e a “imoralidade” de Homero, não é exclusiva à filosofia platônica. No próprio âmbito da poesia, a teologia homérica já vinha sendo questionada.⁶⁷ Xenófanes de Cólofon também tinha em mente uma nova concepção de divindade:

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, (i) Um só deus, o maior entre os deuses e os homens,
οὔτι δέμας θητοῖσιν ὁμοίος οὔδὲ νόημα. em nada semelhante aos mortais, quer no corpo
quer no pensamento.⁶⁸

αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδὲν (ii) Permanece sempre no mesmo lugar, sem se
οὔδὲ μετέρχεσθαι μιν ἐπιτρέπει ἄλλοτε ἄλλη, mover; nem é próprio dele ir a diferentes lugares
ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. em diferentes ocasiões, mas antes, sem esforço,
tudo abala com o pensamento do seu espírito.⁶⁹

οὔλος ὄρα, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δέ τ' ἀκούει. (iii) Todo ele vê, todo ele pensa, e todo ele ouve.⁷⁰

⁶⁴ JAEGER, *Paideia*, Livro I, cap.: “Homero, o Educador”, pp. 53-54.

⁶⁵ GADAMER, *Dialogue and Dialectic*, cap. 3, p. 47.

⁶⁶ *Rep.*, II, 379b-381d.

⁶⁷ ASMIS, *op. cit.*, pp. 339-340; GADAMER, *op. cit.*, cap. 3, p. 340.

⁶⁸ Fr. 23, CLEMENTE, *Strom.* V, 109, 1 (in: KIRK & outros, *Os Filósofos Pré-socráticos*, p. 174).

⁶⁹ Fr. 26+25, SIMPLÍCIO, in *Phys.* 23, 11 + 23, 20 (in: KIRK, *op. cit.*, p. 174).

⁷⁰ Fr. 24, SEXTO, *Adv. Math.* IX, 144 (in: KIRK, *op. cit.*, p. 174).

Podemos perceber que existe uma consonância explícita de ambas concepções, a de Platão e a de Xenófanés, não só em relação à natureza da divindade, como também em relação à ausência de discernimento entre bem e mal e à caracterização antropomórfica dos deuses em Homero e Hesíodo:

πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρος θ' Ἡσίοδος τε
 ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν,
 κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

(i) Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo quanto entre os homens é vergonhoso e censurável, roubos, adultérios e mentiras recíprocas.⁷¹

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες ἵπποι τ' ἢ λέοντες,
 ἢ γράφαι χεῖρεσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,
 ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσίην ὁμοίας
 καὶ κε-θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
 τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον ἔχαστοι-.

(ii) Mas se os bois e os cavalos ou os leões tivessem mãos ou fossem capazes de, com elas, desenhar e produzir obras, como os homens, os cavalos desenhariam as formas dos deuses semelhantes à dos cavalos, e os bois à dos bois, e fariam os seus corpos tal qual cada um deles o tem.⁷²

Possivelmente, Platão alude a essa tradição crítica quando se refere a uma *antiga querela entre filosofia e poesia*.⁷³ Xenófanés, Heráclito, Sólon e Platão seriam, assim, expoentes distintos de uma mesma manifestação geral que estaria questionando o valor de verdade do discurso poético, na medida em que os grandes poetas, especialmente Homero, eram considerados sábios e a principal fonte de conhecimento e de valores morais pela cultura grega.

Platão, por sua vez, mostra claramente que a imagem e o tipo de comportamento atribuídos aos deuses e heróis por Homero e Hesíodo exerciam influência decisiva na determinação dos valores morais da cultura grega. Se o método educacional da Grécia tinha como fundamento o conteúdo da poesia tradicional, o tipo de comportamento e conduta moralmente aceito pelos homens estaria incondicionalmente vinculado a esse caráter didático da poesia. No Livro II, podemos destacar algumas passagens em que Platão censura moralmente Homero e Hesíodo:

⁷¹ Fr. 14, SEXTO, *Adv. Math.* IX, 193 (in: KIRK, *op. cit.*, pp. 172-173).

⁷² Fr. 15, CLEMENTE, *Strom.* V, 109, 2 (in: KIRK, *op. cit.*, p. 173).

⁷³ *Rep.*, X, 607b5-6.

τὰ δὲ δὴ Κρόνου ἔργα καὶ πάθη ὑπὸ τοῦ ἕεος, οὐδ' ἂν εἰ ἦν ἀληθῆ ᾧμην δεῖν ράδιως οὕτως λέγεσθαι πρὸς ἄφρονάς τε καὶ νέους, ἀλλὰ μάλιστα μὲν σιγᾶσθαι,

E os atos de Cronos e seus sofrimentos por parte do filho, mesmo se crêssemos ser verdade, não deviam ser assim contados facilmente aos jovens e ignorantes, mas sobretudo ser mantidos em silêncio;

οὐδὲ λεκτέον νέῳ ἀκούοντι ὡς ἀδικῶν τὰ ἔσχατα οὐδὲν ἂν θαυμαστὸν ποιοῖ, οὐδ' αὖ ἀδικοῦντα πατέρα κολάζων παντὶ τρόπῳ, ἀλλὰ δρῶη ἃ ὅπερ θεῶν οἱ πρῶτοί τε καὶ μέγιστοι

Nem deve dizer a um jovem ouvinte que, cometendo as mais extremas injustiças, não estaria fazendo nada de extraordinário, nem punindo de todo modo o pai que o havia injustiçado, mas estaria a fazer o mesmo que os primeiros e os maiores dentre os deuses.⁷⁴

Portanto, as transformações sócio-culturais que a Grécia sofreu entre os séculos VIII-IV a.C. podem ser sentidas nessa tradição crítica na qual se inserem Platão, Xenófanes e Heráclito, dentre outros. Homero, devido a seu papel central para a identidade cultural helênica e a sua função didática, tornou-se então o alvo principal dos questionamentos morais e educacionais. Encontramos no diálogo *Protágoras* uma breve exposição a respeito da maneira como a poesia era utilizada na educação das crianças:

Os mestres cuidam das crianças, e quando elas aprendem as letras e estão prontas para compreender a escrita tal como outrora a fala, eles colocam-nas sentadas nos bancos a ler os bons poetas e obrigam-nas a decorar seus poemas, nos quais há inúmeras admoestações, inúmeras exposições, elogios, e encômios aos antigos bons homens, a fim de que a criança, tendo apreço por eles, os imite e aspire tal qual tornar-se.⁷⁵

Na *República*, percebemos que Platão tem como grande projeto a reestruturação dos moldes desse sistema educacional baseado na poesia tradicional. No Livro X, apesar do foco central ser a fundamentação metafísico-epistemológica do estatuto da poesia na cidade

⁷⁴ *Rep.*, II, 378a-b.

⁷⁵ *Protágoras*, 325e2-326a4.

ideal e os efeitos psicológicos da experiência estética, a questão da *paideía* grega está sempre em evidência, como preocupação constante. Se destacarmos os trechos nos quais Platão cita nominalmente Homero, notaremos, até mesmo pelo vocabulário empregado, como há referência direta a questões educacionais:

(i) Pois ele parece ter sido o primeiro mestre [διδάσκαλος] e guia de todos esses belos poetas trágicos.

(ii) Mas julgas, ó Glauco, que se Homero tivesse sido realmente capaz de educar [οἷος τ' ἦν παιδεύειν] os homens e fazê-los melhores, na medida em que tivesse domínio não da imitação mas do conhecimento dessas questões, não teria porventura feito muitos amigos e sido estimado e prezado por eles?

(iii) Então, ó Glauco, quando encontrares os encomiastas de Homero afirmando que esse poeta educou [πεπαίδευκεν] a Hélade e que é digno aprender com ele o que concerne à administração e à educação [παιδείαν] dos assuntos humanos e viver tendo organizado toda sua vida conforme esse poeta, (...) ⁷⁶

Como podemos constatar, é evidente como Platão considera Homero o paradigma de todo sistema educacional grego, fundamentado esteticamente e determinado moralmente por seus valores. O surgimento dessa tradição crítica mostra indícios de uma paulatina transformação no âmago da cultura grega, seja por determinações históricas, seja pela sua própria dinâmica interna. A crítica à moralidade homérica representa, em linhas gerais, uma crescente necessidade de revisão e remodelamento dos princípios morais que já não mais condiziam com as contingências histórico-culturais próprias do tempo de Platão, mas que ainda estavam na base do processo de educação dos jovens gregos. O surgimento da filosofia subordinou a linguagem figurativa da poesia e a concepção de mundo mitológica às exigências de um discurso racional e lógico que buscava suprimir os “erros” e as “inconsistências” perpetrados pela tradição poética. Se olharmos atentamente para a imagem de Odisseu construída por Platão no Mito de Er, veremos ali representada alegoricamente essa desatualização do código moral homérico:

⁷⁶ *Rep.*, X, (i) 595b10-c2; (ii) 600c2-6; (iii) 606e1-5.

“Por acaso, a alma de Odisseu foi a última, segundo a sorte, a escolher e, não mais almejando a glória ao lembrar dos sofrimentos passados, procurou, perambulando por muito tempo, a vida de um homem ordinário, sem afazeres públicos. Com dificuldade, a encontrou jogada e desprezada pelas outras num lugar qualquer, e disse, observando-a, que teria escolhido a mesma vida ainda que tivesse sido a primeira na sorte, e a escolheu satisfeita”.⁷⁷

Platão descreve Odisseu descrente da glória (φιλοτιμία), não mais desejando a busca do valor supremo do código moral da *Ilíada*, expresso pela fórmula κλέα ἀνδρῶν ‘glória entre os homens’. O próprio Odisseu, ao lado de Aquiles o maior herói da épica homérica, rejeita, nessa caricatura de Platão, aquilo que ordenava o mundo heróico. A vida de um cidadão comum, sem qualquer relação com o poder instituído, desprezada por todas as almas, passa a ter maior importância e valor do que aquela voltada para a glória. Justiça, temperança e bondade, assim, são vistas por Platão como os verdadeiros valores de uma moralidade racionalmente constituída, e não o valor supremo do código moral homérico na *Ilíada*.

Em última instância, podemos, assim, interpretar a *República* como uma obra dedicada fundamentalmente a questionar e a criticar a estrutura educacional vigente na Grécia.⁷⁸ Por um lado, a censura moral ao conteúdo e a crítica à teologia da poesia conduzem necessariamente Platão a uma revisão das bases sobre as quais a *paideia* grega se assentava. Por outro lado, a busca pela fundamentação metafísica e epistemológica dessa postura crítica não menos impede de entrevermos essa motivação primordial de propor novos princípios e parâmetros para uma educação moralmente adequada. Portanto, mesmo com as dificuldades inerentes à argumentação de Platão, com as ambigüidades de sua postura, até mesmo quanto ao principal conceito de sua teoria estética (μίμησις), podemos ainda refletir sobre o sentido mais profundo de sua atitude com relação à poesia, que perpassa, por sua vez, toda a teoria estética na *República*, e mostra como ele concebia, com o olhar crítico, as condições histórico-culturais em que a Grécia de seu tempo se encontrava. Como bom leitor que era da Antigüidade, Nietzsche interpretou da seguinte

⁷⁷ *Rep.*, X, 620c3-d2.

⁷⁸ HAVELOCK, *op. cit.*, cap. 1, p. 28.

forma, a partir da figura de Sócrates, essa transformação fundamental da cultura e do homem grego:

Mas Sócrates adivinhou algo mais. Viu o que havia por trás de seus aristocráticos atenienses; compreendeu que seu caso, a idiossincrasia de seu caso, já não era um caso excepcional. A mesma espécie de degeneração estava se preparando silenciosamente em todas as partes: a velha Atenas caminhava para o seu final. E Sócrates compreendeu que todo o mundo tinha necessidade dele, - de seu remédio, de sua cura, de seu ardil pessoal para se autoconservar...⁷⁹

⁷⁹ NIETZSCHE, *O Crepúsculo dos Ídolos*, “O Problema de Sócrates”, §3.

PLATÃO

A República - Livro X

ΠΟΛΙΤΕΙΑ

I

St. II
X. p. 595

Καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα περὶ αὐτῆς ἐννοῶ, ὡς παντὸς ἄρα μᾶλλον ὀρθῶς ὠκίζομεν τὴν πόλιν, οὐχ ἥκιστα δὲ ἐνθυμηθεὶς περὶ ποιήσεως λέγω.

Τὸ ποῖον; ἔφη.

Τὸ μηδαμῆ παραδέχεσθαι αὐτῆς ὄση μιμητικὴ· παντὸς γὰρ μᾶλλον οὐ παραδεκτέα νῦν καὶ ἐναργέστερον, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, φαίνεται, ἐπειδὴ χωρὶς ἕκαστα διήρηται τὰ τῆς ψυχῆς εἶδη.

Πῶς λέγεις;

Ὡς μὲν πρὸς ὑμᾶς εἰρῆσθαι—οὐ γὰρ μου κατερεῖτε πρὸς τοὺς τῆς τραγωδίας ποιητὰς καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας τοὺς μιμητικούς—λῶβη ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκούοντων διανοίας, ὅσοι μὴ ἔχουσι φάρμακον τὸ εἰδέναι αὐτὰ οἷα τυγχάνει ὄντα.

Πῆ δὴ, ἔφη, διανοούμενος λέγεις;

Ῥητέον, ἦν δ' ἐγώ· καίτοι φιλία γέ τίς με καὶ αἰδῶς ἐκ παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὀμήρου ἀποκωλύει λέγειν. ἔοικε μὲν γὰρ τῶν καλῶν ἁπάντων τούτων τῶν τραγικῶν πρῶτος διδάσκαλός τε καὶ ἡγεμὼν γενέσθαι. ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνὴρ, ἀλλ', ὃ λέγω, ῤητέον.

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

Ἄκουε δὴ, μᾶλλον δὲ ἀποκρίνου.

Ἐρώτα.

Μίμησιν ὅλως ἔχοις ἂν μοι εἰπεῖν ὅτι ποτ' ἐστίν; οὐδὲ γὰρ τοι αὐτὸς πάνυ τι συννοῶ τί βούλεται εἶναι.

Ἦ που ἄρ', ἔφη, ἐγὼ συννοήσω.

Οὐδέν γε, ἦν δ' ἐγώ, ἄτοπον, ἐπεὶ πολλὰ τοι ὀξύτερον βλεπόντων ἀμβλύτερον ὀρώντες πρότεροι εἶδον.

596

NARRADOR: Sócrates

INTERLOCUTOR: Glauco

[595a] “Na verdade,” disse eu, “tenho uma série de motivos diferentes para pensar que nós fundamos a cidade da maneira mais correta possível; e não menos o afirmo ao refletir a respeito da poesia.”

“Sobre o quê?” disse.

“Não aceitar dela, de maneira alguma, o que é imitativo; que se deva rejeitá-lo absolutamente se manifesta agora até mais evidente, como me parece, uma vez que foi definida separadamente cada uma das partes da alma.”

[b] “Como dizes?”

“Cá entre nós – pois não haveis de me denunciar aos poetas trágicos e a todos os outros imitadores –, todas as coisas dessa natureza parecem ser a mutilação da inteligência dos ouvintes, de quantos não possuem como antídoto o conhecimento do que essas coisas realmente são.”

“O que tens em mente,” perguntou, “para falares assim?”

“Devo contá-lo,” respondi, “ainda que certa afeição e respeito que tenho desde a infância por Homero impeçam-me de falar. [c] Pois ele parece ter sido o primeiro mestre e guia de todos esses belos poetas trágicos. Contudo, não se deve honrar um homem acima da verdade, mas, como observei, devo contá-lo.”

“Com certeza,” disse.

“Então escuta! Ou melhor, responde!”

“Pergunta!”

“Poderias me dizer o que é então a imitação em geral? Pois compreendo de maneira muito precária o que ela almeja ser.”

“E serei eu, por acaso,” disse, “a compreendê-lo!”

[596a] “Nada absurdo,” disse eu, “pois os que possuem a visão obliterada enxergam muitas coisas antes que os de visão mais aguda.”

Ἔστιν, ἔφη, οὕτως· ἀλλὰ σοῦ παρόντος οὐδ' ἂν προθυμηθῆναι οἷός τε εἶην εἰπεῖν, εἴ τί μοι καταφαίνεται, ἀλλ' αὐτὸς ὄρα.

Βούλει οὖν ἐνθένδε ἀρξώμεθα ἐπισκοποῦντες, ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου; εἶδος γάρ πού τι ἐν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταῦτ' ὄνομα ἐπιφέρομεν· ἢ οὐ μανθάνεις;

5

Μανθάνω.

Θῶμεν δὴ καὶ νῦν ὅτι βούλει τῶν πολλῶν. οἶον, εἰ θέλεις, πολλάί ποῦ εἰσι κλῖναι καὶ τραπέζαι.

10

b

Πῶς δ' οὐ;

Ἄλλὰ ιδέαι γέ που περὶ ταῦτα τὰ σκεύη δύο, μία μὲν κλίνης, μία δὲ τραπέζης.

Ναί.

5

Οὐκοῦν καὶ εἰώθαμεν λέγειν ὅτι ὁ δημιουργὸς ἑκατέρου τοῦ σκεύους πρὸς τὴν ιδέαν βλέπων οὕτω ποιεῖ ὃ μὲν τὰς κλῖνας, ὃ δὲ τὰς τραπέζας, αἷς ἡμεῖς χρώμεθα, καὶ ἄλλα κατὰ ταῦτά; οὐ γάρ που τὴν γε ιδέαν αὐτὴν δημιουργεῖ οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν· πῶς γάρ;

10

Οὐδαμῶς.

Ἄλλ' ὄρα δὴ καὶ τόνδε τίνα καλεῖς τὸν δημιουργόν.

Τὸν ποῖον;

15

c

Ὅς πάντα ποιεῖ, ὅσαπερ εἰς ἕκαστος τῶν χειροτεχνῶν. Δεινόν τινα λέγεις καὶ θαυμαστὸν ἄνδρα.

Οὕτω γε, ἀλλὰ τάχα μᾶλλον φήσεις. ὁ αὐτὸς γὰρ οὗτος χειροτέχνης οὐ μόνον πάντα οἷός τε σκεύη ποιῆσαι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐκ τῆς γῆς φυόμενα ἅπαντα ποιεῖ καὶ ζῶα πάντα ἐργάζεται, τὰ τε ἄλλα καὶ ἑαυτὸν, καὶ πρὸς τούτοις γῆν καὶ οὐρανὸν καὶ θεοὺς καὶ πάντα τὰ ἐν οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν Ἄιδου ὑπὸ γῆς ἅπαντα ἐργάζεται.

5

Πάνυ θαυμαστὸν, ἔφη, λέγεις σοφιστήν.

d

Ἄπιστεῖς; ἦν δ' ἐγώ. καί μοι εἶπέ, τὸ παράπαν οὐκ ἂν σοι δοκεῖ εἶναι τοιοῦτος δημιουργός, ἢ τινὶ μὲν τρόπῳ γενέσθαι ἂν τούτων ἀπάντων ποιητής, τινὶ δὲ οὐκ ἂν; ἢ οὐκ αἰσθάνη ὅτι κἂν αὐτὸς οἷός τ' εἶης πάντα ταῦτα ποιῆσαι τρόπῳ γέ τινι;

5

Καὶ τίς, ἔφη, ὁ τρόπος οὗτος;

“Assim é,” disse, “mas, em tua presença, seria incapaz até mesmo de ousar falar, ainda que algo me parecesse evidente; vê antes tu mesmo!”

“Desejas, então, que comecemos a investigar deste ponto, com base no método habitual? Pois costumamos estabelecer como única cada forma para a multiplicidade de cada uma das coisas, às quais atribuímos o mesmo nome. Ou não compreendes?”

“Compreendo.”

“Escolhamos, então, já agora, algo que desejes dentre as inúmeras coisas. [b] Por exemplo, se tu quiseses, há certamente muitas camas e mesas.”

“Como não?”

“Mas as idéias concernentes a esses móveis são apenas duas, uma para a cama, outra para a mesa.”

“Sim.”

“Pois bem, não costumamos também dizer que o artífice, olhando para a idéia de cada móvel, assim fabrica, por um lado, as camas, por outro, as mesas, que nós utilizamos, e do mesmo modo quanto ao resto? Pois nenhum artífice é artífice da idéia em si; como poderia?”

“De modo algum.”

“Mas vê, então, como irás chamar o seguinte artífice!”

[c] “Qual?”

“O que faz tudo quanto cada um dos artesãos fabrica.”

“Referes-te a um homem hábil e admirável.”

“Calma, em breve hás de dizer mais. Pois esse mesmo artesão não só é capaz de fazer todos os artefatos, como também faz tudo o que germina da terra e produz todos os seres animados, as demais coisas e a si mesmo; e, além disso, produz a terra, o céu, os deuses, tudo quanto existe no céu e no Hades subterrâneo.”

[d] “Tu te referes a um sábio absolutamente admirável!” disse.

“Duvidas?” indaguei. “Então me diz: não te parece existir inteiramente tal artífice? Ou haver, de algum modo, um autor para tudo isso e, de outro modo, não? Ou não percebes que tu mesmo também serias capaz de produzir de algum modo todas essas coisas?”

“E que modo seria esse?” perguntou.

Οὐ χαλεπός, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλὰ πολλαχῆ καὶ ταχὺ δημιουρ-
γούμενος, τάχιστα δέ που, εἰ 'θέλεις λαβὼν κάτοπτρον
περιφέρειν πανταχῆ· ταχὺ μὲν ἥλιον ποιήσεις καὶ τὰ ἐν τῷ **e**
οὐρανῷ, ταχὺ δὲ γῆν, ταχὺ δὲ σαυτὸν τε καὶ τὰλλα ζῶα καὶ
σκεύη καὶ φυτὰ καὶ πάντα ὅσα νυνδὴ ἐλέγετο.

Ναί, ἔφη, φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῆ ἀληθείᾳ.

Καλῶς, ἦν δ' ἐγώ, καὶ εἰς δέον ἔρχη τῷ λόγῳ. τῶν **5**
τοιούτων γὰρ οἶμαι δημιουργῶν καὶ ὁ ζωγράφος ἐστίν. ἦ
γάρ;

Πῶς γὰρ οὐ;

Ἄλλὰ φήσεις οὐκ ἀληθῆ οἶμαι αὐτὸν ποιεῖν ἃ ποιεῖ.
καίτοι τρόπῳ γέ τι καὶ ὁ ζωγράφος κλίνην ποιεῖ· ἦ οὐ; **10**

Ναί, ἔφη, φαινομένην γε καὶ οὗτος.

Τί δὲ ὁ κλινοποιός; οὐκ ἄρτι μέντοι ἔλεγες ὅτι οὐ τὸ **597**
εἶδος ποιεῖ, ὃ δὴ φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη, ἀλλὰ κλίνην τινά;
Ἔλεγον γάρ.

Οὐκοῦν εἰ μὴ ὃ ἔστιν ποιεῖ, οὐκ ἂν τὸ ὄν ποιοῖ, ἀλλὰ τι **5**
τοιούτον οἶον τὸ ὄν, ὄν δὲ οὐ· τελέως δὲ εἶναι ὄν τὸ τοῦ
κλινουργοῦ ἔργον ἢ ἄλλου τινὸς χειροτέχνου εἴ τις φαίη,
κινδυνεύει οὐκ ἂν ἀληθῆ λέγειν;

Οὐκοῦν, ἔφη, ὥς γ' ἂν δόξειεν τοῖς περὶ τοὺς τοιούσδε
λόγους διατρίβουσιν.

Μηδὲν ἄρα θαυμάζωμεν εἰ καὶ τοῦτο ἀμυδρόν τι τυγχάνει **10**
ὄν πρὸς ἀλήθειαν.

Μὴ γάρ. **b**

Βούλει οὖν, ἔφην, ἐπ' αὐτῶν τούτων ζητήσωμεν τὸν
μιμητὴν τοῦτον, τίς ποτ' ἐστίν;

Εἰ βούλει, ἔφη.

Οὐκοῦν τριτταί τινες κλῖναι αἰδοῦνται γίνονται· μία μὲν ἢ **5**
ἐν τῇ φύσει οὔσα, ἦν φαίμεν ἄν, ὥς ἐγῶμαι, θεὸν ἐργά-
σασθαι. ἢ τίν' ἄλλον;

Οὐδένα, οἶμαι.

Μία δέ γε ἦν ὁ τέκτων.

Ναί, ἔφη. **10**

Μία δὲ ἦν ὁ ζωγράφος. ἦ γάρ;

Ἔστω.

“Não é difícil,” disse eu, “mas variado e rápido de executar, rapidíssimo mesmo, se quiseres pegar o espelho e circular com ele por toda parte: [e] rapidamente produzirá o sol e os astros no céu, rapidamente a terra, rapidamente a ti mesmo, bem como os demais seres vivos, artefatos, plantas e tudo quanto há pouco foi mencionado.”

“Sim,” completou, “as coisas como aparecem, mas não como são na verdade.”

“Certo,” disse eu, “e tu alcanças o ponto crucial do argumento. Dentre tais artífices, julgo eu, também há o pintor, ou não?”

“E como não?”

“Mas tu afirmarás, creio, que o que ele faz, o faz não-verdadeiro. Ademais, também de algum modo o pintor faz a cama, ou não?”

“Sim,” respondeu, “também ele faz o que aparece.”

[597a] “E quem faz a cama? Não dizias há pouco que ele não faz a forma, a qual afirmávamos então ser o que a cama é, mas uma cama qualquer?”

“Dizia, sim.”

“Logo, se não faz aquilo que é, não poderia fazer o que é, mas algo tal qual o que é, mas que não é; se alguém disser que a obra de quem faz a cama ou de qualquer outro artesão é um ente em sua completude, não corre o risco de faltar com a verdade?”

“Assim pareceria pelo menos,” disse, “aos que se ocupam de discussões desse tipo.”

[b] “Não nos surpreendamos se também isso for de fato algo obscuro em face da verdade!”

“Não, com efeito.”

“Desejas então,” prossegui, “com base nesses mesmos exemplos, que investiguemos quem é esse imitador?”

“Se desejas,” disse.

“Essas camas não vêm a ser três, uma, a que é por natureza, que poderíamos afirmar, como presumo, ser obra de um deus? Ou de quem mais?”

“De ninguém mais, creio eu.”

“A outra, a do carpinteiro.”

“Sim,” disse.

“A outra, a do pintor. Ou não?”

“Seja!”

Ζωγράφος δὴ, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται
τρισὶν εἶδεσι κλινῶν.

Ναὶ τρεῖς.

15

Ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπὶ
μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίην,
οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλίην·
δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ
οὔτε μὴ φυῶσιν.

c

5

Πῶς δὴ; ἔφη.

Ὅτι, ἦν δ' ἐγώ, εἰ δύο μόνως ποιήσειεν, πάλιν ἂν μία
ἀναφανεῖ ἢς ἐκεῖναι ἂν αὐτὸ ἀμφοτέρω τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ
εἴη ἂν ὃ ἔστιν κλίην ἐκείνη ἀλλ' οὐχ αἱ δύο.

Ὅρθῶς, ἔφη.

10

Ταῦτα δὴ οἶμαι εἰδῶς ὁ θεός, βουλόμενος εἶναι ὄντως
κλίην ποιητὴς ὄντως οὔσης, ἀλλὰ μὴ κλίην τινὸς μηδὲ
κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν.

d

Ἔοικεν.

Βούλει οὖν τοῦτον μὲν φυτουργὸν τοῦτου προσαγορεύωμεν,
ἢ τι τοιοῦτον;

5

Δίκαιον γοῦν, ἔφη, ἐπειδὴ περ φύσει γε καὶ τοῦτο καὶ
τὰλλα πάντα πεποίηκεν.

Τί δὲ τὸν τέκτονα; ἄρ' οὐ δημιουργὸν κλίην;

Ναί.

10

Ἦ καὶ τὸν ζωγράφον δημιουργὸν καὶ ποιητὴν τοῦ τοιοῦτου;
Οὐδαμῶς.

Ἄλλὰ τί αὐτὸν κλίην φήσεις εἶναι;

Τοῦτο, ἦ δ' ὅς, ἔμοιγε δοκεῖ μετριώτατ' ἂν προσαγορεύ-
εσθαι, μιμητὴς οὐδ' ἐκεῖνοι δημιουργοί.

e

Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· τὸν τοῦ τρίτου ἄρα γεννήματος ἀπὸ τῆς
φύσεως μιμητὴν καλεῖς;

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

5

Τοῦτ' ἄρα ἔσται καὶ ὁ τραγωδοποιός, εἴπερ μιμητὴς ἐστί,
τρίτος τις ἀπὸ βασιλέως καὶ τῆς ἀληθείας πεφυκῶς, καὶ
πάντες οἱ ἄλλοι μιμηταί.

“Então pintor, marceneiro e deus, esses três dominam três espécies de camas.”

“Sim, três.”

[c] “Então o deus, ou por não desejar, ou por haver necessidade de não produzir mais que uma cama na natureza, fez assim uma única aquela que é o que a cama é. Mas duas desse tipo, ou mais, não é algo que o deus gerou e nem há de ser gerada.”

“Como assim?” disse.

“Porque,” disse eu, “se ele fizesse apenas duas, apareceria de novo uma outra da qual aquelas duas, por sua vez, teriam a forma, e essa seria o que é a cama, e não as outras duas.”

“Exatamente,” disse.

[d] “Sabendo isso, penso eu, o deus, desejando ser realmente o produtor da cama que realmente é, e não um fabricante qualquer desta ou daquela cama, gerou-a única em sua natureza.”

“É verossímil.”

“Desejas, então, que o denominemos artífice natural desse objeto, ou algo semelhante?”

“É justo, sim,” disse, “uma vez que, de fato, é por natureza que ele fez isso e todas as demais coisas.”

“E o carpinteiro? Acaso não o denominamos artífice da cama?”

“Sim.”

“E o pintor, diremos também que é artífice e produtor desse objeto?”

“De modo nenhum.”

“Mas o que dirás que ele é em relação à cama?”

[e] “A denominação,” disse, “que me parece melhor caber é a de imitador daquilo de que aqueles são artífices.”

“Pois bem!” disse eu, “então chamas imitador o produtor da terceira criação a partir da natureza?”

“Exatamente,” disse.

“Ora, também o poeta trágico será isso, uma vez que é imitador: alguém que surge naturalmente como terceiro a partir do rei e da verdade, assim como todos os demais imitadores.”

Κινδυνεύει.

Τὸν μὲν δὴ μιμητὴν ὠμολογήκαμεν. εἰπέ δέ μοι περὶ 10
τοῦ ζωγράφου τόδε· πότερα ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ ἐν τῇ φύσει 598
ἕκαστον δοκεῖ σοι ἐπιχειρεῖν μιμεῖσθαι ἢ τὰ τῶν δημιουργῶν
ἔργα;

Τὰ τῶν δημιουργῶν, ἔφη.

Ἄρα οἷα ἔστιν ἢ οἷα φαίνεται; τοῦτο γὰρ ἔτι διόρισον. 5

Πῶς λέγεις; ἔφη.

Ἦδε· κλίνη, ἐάντε ἐκ πλαγίου αὐτὴν θεᾶ ἐάντε καταντικρῶ
ἢ ὀπηθόν, μὴ τι διαφέρει αὐτὴ ἐαυτῆς, ἢ διαφέρει μὲν οὐδέν,
φαίνεται δὲ ἀλλοία; καὶ τᾶλλα ὡσαύτως;

Οὕτως, ἔφη· φαίνεται, διαφέρει δ' οὐδέν. 10

Τοῦτο δὴ αὐτὸ σκόπει· πρὸς πότερον ἢ γραφικὴ πεποιήται **b**
περὶ ἕκαστον; πότερα πρὸς τὸ ὄν, ὡς ἔχει, μιμήσασθαι, ἢ
πρὸς τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται, φαντάσματος ἢ ἀληθείας
οὔσα μίμησις;

Φαντάσματος, ἔφη. 5

Πόρρω ἄρα πού τοῦ ἀληθοῦς ἢ μιμητικὴ ἔστιν καί, ὡς
ἔοικεν, διὰ τοῦτο πάντα ἀπεργάζεται, ὅτι σμικρὸν τι ἐκάστου
ἐφάπτεται, καὶ τοῦτο εἶδωλον. οἷον ὁ ζωγράφος, φαμέν,
ζωγραφῆσει ἡμῖν σκυτοτόμον, τέκτονα, τοὺς ἄλλους δημιου- **c**
ροῦς, περὶ οὐδενὸς τούτων ἐπαΐων τῶν τεχνῶν· ἀλλ' ὅμως
παῖδάς γε καὶ ἄφρονας ἀνθρώπους, εἰ ἀγαθὸς εἴη ζωγράφος,
γράψας ἂν τέκτονα καὶ πόρρωθεν ἐπιδεικνὺς ἐξαπατῶ ἂν τῷ
δοκεῖν ὡς ἀληθῶς τέκτονα εἶναι.

Τί δ' οὐ; 5

Ἄλλὰ γὰρ οἶμαι ὦ φίλε, τόδε δεῖ περὶ πάντων τῶν τοι-
ούτων διανοεῖσθαι· ἐπειδὴν τις ἡμῖν ἀπαγγέλλῃ περὶ του,
ὡς ἐνέτυχεν ἀνθρώπῳ πάσας ἐπισταμένῳ τὰς δημιουργίας
καὶ τᾶλλα πάντα ὅσα εἰς ἕκαστος οἶδεν, οὐδὲν ὅτι οὐχὶ **d**
ἀκριβέστερον ὅτουσιν ἐπισταμένῳ, ὑπολαμβάνειν δεῖ τῷ
τοιούτῳ ὅτι εὐθήης τις ἄνθρωπος, καί, ὡς ἔοικεν, ἐντυχῶν
γότητι τινι καὶ μιμητῇ ἐξηπατήθη, ὥστε ἔδοξεν αὐτῷ πάσ-
σοφος εἶναι, διὰ τὸ αὐτὸς μὴ οἶός τ' εἶναι ἐπιστήμην καὶ
ἀνεπιστημοσύνην καὶ μίμησιν ἐξετάσαι. 5

Ἀληθέστατα, ἔφη.

“É provável.”

“Estamos então de acordo sobre o imitador. Mas me diz o seguinte acerca do pintor: [598a] o que ele te parece tentar imitar em cada ocasião é aquilo mesmo que há na natureza, ou as obras dos artífices?”

“As obras dos artífices,” disse.

“Tais e quais são ou tais e quais se manifestam? Define ainda isso!”

“O que queres dizer?” perguntou.

“O seguinte: a cama, se observá-la obliquamente, de frente ou de qualquer outro ângulo, é ela mesma de algum modo diferente de si mesma, ou em nada será diferente, apenas se manifestando diversa? E igualmente quanto às demais coisas?”

“É como dizes,” falou, “se manifesta, mas em nada difere.”

[b] “Examina, então, o seguinte: o que se propõe fazer a pintura em relação a cada objeto? Imitar o que é tal como é ou o que se manifesta tal como se manifesta, sendo imitação da aparência ou da verdade?”

“Da aparência,” disse.

“A arte de imitar está, portanto, muito longe da verdade e, como parece, se produz todas as coisas, é porque atinge uma pequena porção de cada uma, que não passa de um simulacro. Assim o pintor, dizemos, pode pintar para nós o sapateiro, o carpinteiro, ou os outros artífices, sem nada conhecer de seus ofícios; [c] mas, contudo, pelo menos às crianças e aos insensatos, se for bom pintor, desenhando um carpinteiro e mostrando-o de longe, poderá enganar, por fazer parecer que é um verdadeiro carpinteiro.”

“E como não?”

“Aliás, meu amigo, julgo ser necessário refletirmos o seguinte acerca disso: quando alguém nos disser que topou com um homem conhecedor de toda sorte de arte e de todas as demais coisas que cada um dos artífices sabe, conhecendo tudo com mais precisão do que qualquer um, [d] é preciso comunicar-lhe que ele é um homem simplório e, como parece, foi enganado ao topar com algum charlatão e imitador, de modo que este lhe pareceu ser de todo sábio, por ele mesmo não ser capaz de distinguir conhecimento, ignorância e imitação.”

“Absolutamente verdadeiro,” disse.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, μετὰ τοῦτο ἐπισκεπτέον τήν τε
 τραγωδίαν καὶ τὸν ἡγεμόνα αὐτῆς Ὅμηρον, ἐπειδὴ τινων
 ἀκούομεν ὅτι οὗτοι πάσας μὲν τέχνας ἐπίστανται, πάντα δὲ **e**
 τὰ ἀνθρώπεια τὰ πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν, καὶ τά γε θεῖα·
 ἀνάγκη γὰρ τὸν ἀγαθὸν ποιητὴν, εἰ μέλλει περὶ ὧν ἂν ποιῆ
 καλῶς ποιῆσειν, εἰδότα ἄρα ποιεῖν, ἢ μὴ οἶόν τε εἶναι
 ποιεῖν. δεῖ δὴ ἐπισκέψασθαι πότερον μιμηταῖς τούτοις **5**
 οὗτοι ἐντυχόντες ἐξηπάτηνται καὶ τὰ ἔργα αὐτῶν ὁρῶντες
 οὐκ αἰσθάνονται τριττὰ ἀπέχοντα τοῦ ὄντος καὶ ῥάδια ποιεῖν **599**
 μὴ εἰδοῖν τὴν ἀλήθειαν—φαντάσματα γὰρ ἀλλ' οὐκ ὄντα
 ποιοῦσιν—ἢ τι καὶ λέγουσιν καὶ τῷ ὄντι οἱ ἀγαθοὶ ποιηταὶ
 ἴσασιν περὶ ὧν δοκοῦσιν τοῖς πολλοῖς εὖ λέγειν.

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, ἐξεταστέον. **5**

Οἶει οὖν, εἴ τις ἀμφοτέρωθεν δύνατο ποιεῖν, τό τε μιμηθη-
 σόμενον καὶ τὸ εἶδωλον, ἐπὶ τῇ τῶν εἰδώλων δημιουργίᾳ
 ἑαυτὸν ἀφείναι ἂν σπουδάσειν καὶ τοῦτο προστήσασθαι τοῦ
 ἑαυτοῦ βίου ὡς βέλτιστον ἔχοντα;

Οὐκ ἔγωγε. **b**

Ἄλλ' εἴπερ γε οἶμαι ἐπιστήμων εἴη τῇ ἀληθείᾳ τούτων
 πέρι ἄπερ καὶ μιμεῖται, πολὺ πρότερον ἐν τοῖς ἔργοις ἂν
 σπουδάσειεν ἢ ἐπὶ τοῖς μιμήμασι, καὶ πειρωτοῦ ἂν πολλὰ καὶ **5**
 καλὰ ἔργα ἑαυτοῦ καταλιπεῖν μνημεῖα, καὶ εἶναι προθυμοῖτ'
 ἂν μᾶλλον ὁ ἐγκωμιαζόμενος ἢ ὁ ἐγκωμιάζων.

Οἶμαι, ἔφη· οὐ γὰρ ἐξ ἴσου ἢ τε τιμὴ καὶ ἡ ὠφελία.

Τῶν μὲν τοίνυν ἄλλων πέρι μὴ ἀπαιτῶμεν λόγον Ὅμη-
 ρον ἢ ἄλλον ὄντινον τῶν ποιητῶν, ἐρωτῶντες εἰ ἰατρικὸς **c**
 ἦν τις αὐτῶν ἀλλὰ μὴ μιμητῆς μόνον ἰατρικῶν λόγων, τίνας
 ὑγιεῖς ποιητῆς τις τῶν παλαιῶν ἢ τῶν νέων λέγεται πεποι-
 ηκένοι, ὥσπερ Ἀσκληπιός, ἢ τίνας μαθητὰς ἰατρικῆς κατε-
 λίπετο, ὥσπερ ἐκεῖνος τοὺς ἐγγόνους, μηδ' αὖ περὶ τὰς **5**
 ἄλλας τέχνας αὐτοὺς ἐρωτῶμεν, ἀλλ' ἐώμεν· περὶ δὲ ὧν
 μεγίστων τε καὶ καλλίστων ἐπιχειρεῖ λέγειν Ὅμηρος, πολέ-
 μων τε πέρι καὶ στρατηγιῶν καὶ διοικήσεων πόλεων, καὶ
 παιδείας πέρι ἀνθρώπου, δίκαιόν που ἐρωτᾶν αὐτὸν πυνθα-
 νομένους· ὦ φίλε Ὅμηρε, εἴπερ μὴ τρίτος ἀπὸ τῆς ἀληθείας
 εἰ ἀρετῆς πέρι, εἰδώλου δημιουργός, ὃν δὴ μιμητὴν ὠρισά-
 μεθα, ἀλλὰ καὶ δεύτερος, καὶ οἶός τε ἦσθα γινώσκειν ποῖα **d**
 ἐπιτηδεύματα βελτίους ἢ χείρους ἀνθρώπους ποιεῖ ἴδια καὶ **5**
 δημοσία, λέγε ἡμῖν τίς τῶν πόλεων διὰ σὲ βέλτιον ὤκησεν,

“Então,” disse eu, “devemos em seguida examinar a tragédia e seu guia, Homero, uma vez que ouvimos de alguns que eles conhecem, [e] além de todas as artes, também todas as coisas humanas relativas à excelência e à debilidade, e inclusive as divinas; pois é necessário que o bom poeta, se almeja fazer bem o que venha a fazer, faça com conhecimento, senão é incapaz de fazer. É preciso, então, investigar se aqueles foram enganados ao topar com esses imitadores e, contemplando suas obras, não perceberam [599a] que elas estão apartadas três graus do ser e são fáceis de fazer para quem não conhece a verdade – pois produzem aparências e não seres – ou, caso digam alguma coisa realmente, se os bons poetas conhecem aquilo acerca do que para a maioria parecem muito bem falar.”

“Com certeza devemos examinar,” disse.

“Julgas então que se alguém fosse capaz de fazer tanto a coisa a ser imitada quanto o simulacro, ele mesmo se aplicaria seriamente à produção de simulacros e se prestaria antes a isso do que à própria vida, como se fosse o melhor a se fazer?”

[b] “Não.”

“E se ele fosse, entretanto, verdadeiramente conhecedor das coisas que ele também imita, penso que se aplicaria sobretudo antes a esse ofício do que às imitações, e tentaria deixar como lembrança de si suas belas e numerosas obras, almejando antes ser o elogiado do que quem elogia.”

“Concordo,” disse, “pois não são de mesmo valor a glória e a benefício.”

“Sobre as demais coisas, então, não exijamos explicação a Homero nem a qualquer outro poeta, [c] perguntando se algum deles teria sido médico e não meramente imitador do discurso médico, ou se algum dentre os antigos ou novos poetas diz ter curado alguém ou deixado aprendizes de medicina, como Asclépio curou e deixou seus filhos; e nem os indaguemos mais uma vez a respeito das outras artes, mas sigamos adiante! Homero busca falar das coisas mais belas e magnânimas, da guerra, do comando militar, da administração das cidades, da educação do homem, e seria justo que assim lhe perguntássemos a fim de saber: [d] ‘Ó caro Homero, se tu de fato não és, enquanto artífice do simulacro, o terceiro a partir da verdade em relação à excelência, o qual definimos ser o imitador, mas o segundo, e fosses capaz de conhecer quais ocupações tornam os homens melhores ou piores, tanto na vida particular quanto na pública, dize-nos qual cidade foi melhor administrada por ti, tal

ὥσπερ διὰ Λυκοῦργον Λακεδαιμίων καὶ δι' ἄλλους πολλοὺς
πολλὰ μεγάλα τε καὶ μικρά; σὲ δὲ τίς αἰτιᾶται πόλις **e**
νομοθέτην ἀγαθὸν γεγονέναι καὶ σφῶς ὠφεληκέναι; Χαρών-
δαν μὲν γὰρ Ἴταλία καὶ Σικελία, καὶ ἡμεῖς Σόλων· σὲ δὲ
τίς; ἔξει τινὰ εἰπεῖν;

Οὐκ οἶμαι, ἔφη ὁ Γλαύκων· οὐκ οὐκ λέγεται γε οὐδ' ὑπ'
αὐτῶν Ὀμηριδῶν. **5**

Ἄλλὰ δὴ τις πόλεμος ἐπὶ Ὀμήρου ὑπ' ἐκείνου ἄρχοντος **600**
ἢ συμβουλευόντος εὖ πολεμηθεὶς μνημονεύεται;

Οὐδεὶς.

Ἄλλ' οἷα δὴ εἰς τὰ ἔργα σοφοῦ ἀνδρὸς πολλὰ ἐπίνοια
καὶ εὐμήχανοι εἰς τέχνας ἢ τινὰς ἄλλας πράξεις λέγονται, **5**
ὥσπερ αὖ Θάλεώ τε περὶ τοῦ Μιλησίου καὶ Ἀναχάρσιος
τοῦ Σκύθου;

Οὐδαμῶς τοιοῦτον οὐδέν.

Ἄλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ, ἰδίᾳ τισὶν ἡγεμῶν παιδείας
αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὀμηρὸς γενέσθαι, οἱ ἐκείνον ἡγάπων ἐπὶ **b**
συνουσίᾳ καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδὸν τινὰ παρέδοσαν βίου
Ὀμηρικὴν, ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτὸς τε διαφερόντως ἐπὶ
τούτῳ ἡγαπήθη, καὶ οἱ ὑστεροὶ ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον **5**
τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πῆ δοκοῦσιν εἶναι
ἐν τοῖς ἄλλοις;

Οὐδ' αὖ, ἔφη, τοιοῦτον οὐδέν λέγεται. ὁ γὰρ Κρεώφυλος,
ὦ Σώκρατες, ἴσως, ὁ τοῦ Ὀμήρου ἑταῖρος, τοῦ ὀνόματος ἂν
γελοιότερος ἔτι πρὸς παιδείαν φανείη, εἰ τὰ λεγόμενα περὶ
Ὀμήρου ἀληθῆ. λέγεται γὰρ ὡς πολλή τις ἀμέλεια περὶ **c**
αὐτὸν ἦν ἐπ' αὐτοῦ ἐκείνου, ὅτε ἔζη.

Λέγεται γὰρ οὖν, ἦν δ' ἐγώ. ἀλλ' οἶει, ὦ Γλαύκων, εἰ
τῷ ὄντι οἷός τ' ἦν παιδεύειν ἀνθρώπους καὶ βελτίους ἀπ-
εργάζεσθαι Ὀμηρὸς, ἅτε περὶ τούτων οὐ μμεῖσθαι ἀλλὰ **5**
γιγνώσκειν δυνάμενος, οὐκ ἄρ' ἂν πολλοὺς ἑταίρους ἐποιή-
σατο καὶ ἐτιμᾶτο καὶ ἡγαπᾶτο ὑπ' αὐτῶν, ἀλλὰ Πρωταγόρας
μὲν ἄρα ὁ Ἀβδηρίτης καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ ἄλλοι πάμ-
πολλοὶ δύνανται τοῖς ἐφ' ἑαυτῶν παριστάναι ἰδίᾳ συγγιγνό-
μενοι ὡς οὔτε οἰκίαν οὔτε πόλιν τὴν αὐτῶν διοικεῖν οἷοί τ' **d**
ἔσονται, ἐὰν μὴ σφεῖς αὐτῶν ἐπιστατήσωσιν τῆς παιδείας,
καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ σοφίᾳ οὕτω σφόδρα φιλοῦνται, ὥστε μόνον
οὐκ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς περιφέρουσιν αὐτοὺς οἱ ἑταῖροι.

Ὀμηρον δ' ἄρα οἱ ἐπ' ἐκείνου, εἴπερ οἷός τ' ἦν πρὸς ἀρετὴν **5**
ὀνήσαι ἀνθρώπους, ἢ Ἡσίοδον ραψωδεῖν ἂν περιόντας εἶων,

como a Lacedemônia por Licurgo e muitas pequenas e grandes cidades por muitos outros! [e] Qual cidade reputa a ti ter sido um bom legislador e tê-los beneficiado? A Itália e a Sicília, a Carondas, e nós, a Sólon; qual delas a ti? Poderás dizer alguma?”

“Acho que não,” respondeu Glauco. “Nem os Homeriadas citam alguma.”

[600a] “E de qual guerra se tem lembrança, no tempo de Homero, ter sido bem sucedida sob seu comando e conselho?”

“Nenhuma.”

“E quais são os inúmeros pensamentos e engenhos próprios do ofício de um homem sábio atribuídos a ele no tocante às artes e às outras práticas, tal como os de Tales de Mileto e os de Anácarsis da Cítia?”

“Nenhuma coisa dessa natureza.”

“Mas se não na vida pública, pelo menos na particular se diz que Homero foi, ele mesmo, quando estava vivo, o guia da educação para alguns que prezavam seu convívio [b] e passaram a transmitir aos seus sucessores um estilo de vida homérico, assim como o próprio Pitágoras foi prezado particularmente por isso e ainda hoje seus sucessores, denominando pitagórico esse modo de vida, parecem de algum modo ser ilustres dentre os demais?”

“Mais uma vez, não se diz nada assim,” respondeu. “Pois Creófilo, companheiro de Homero, ó Sócrates, poderia talvez parecer ainda mais ridículo pela educação do que pelo nome, se o que se diz sobre Homero fosse verdade. Pois falam que Creófilo era bastante negligente com o próprio Homero, quando era vivo.”

[c] “É o que se diz, então,” disse eu. “Mas julgas, ó Glauco, que, se Homero tivesse sido realmente capaz de educar os homens e fazê-los melhores, na medida em que tivesse domínio não da imitação mas do conhecimento dessas questões, não teria porventura feito muitos amigos e sido estimado e prezado por eles? Ora, Protágoras de Abdera e Pródico de Ceos e todos os outros não têm o poder de, no convívio em particular, [d] persuadir os homens de que não serão capazes de administrar a própria casa ou cidade se não se submeterem à sua educação, e passam assim a ser adorados fortemente por essa sabedoria, de modo que não somente os amigos carregam-nos sobre suas cabeças? E Homero, se tivesse beneficiado os homens no tocante à excelência, ou Hesíodo, as pessoas os teriam deixado perambular por aí como rapsodos ao invés de agarrá-los mais do que se fossem

καὶ οὐχὶ μᾶλλον ἂν αὐτῶν ἀντείχοντο ἢ τοῦ χρυσοῦ καὶ
ἠνάγκαζον παρὰ σφίσιν οἴκοι εἶναι, ἢ εἰ μὴ ἔπειθον, αὐτοὶ ἂν **e**
ἐπαιδαγωγοῦν ὅπη ᾗσαν, ἕως ἱκανῶς παιδείας μεταλάβοιεν;

Παντάπασιν, ἔφη, δοκεῖς μοι, ὦ Σώκρατες, ἀληθῆ λέγειν.
Οὐκοῦν τιθῶμεν ἀπὸ Ὀμήρου ἀρξομένους πάντας τοὺς **5**
ποιητικοὺς μιμητὰς εἰδώλων ἀρετῆς εἶναι καὶ τῶν ἄλλων
περὶ ὧν ποιοῦσιν, τῆς δὲ ἀληθείας οὐχ ἄπτεσθαι, ἀλλ' ὥσπερ
νυνδὴ ἐλέγομεν, ὁ ζωγράφος σκυτοτόμον ποιήσει δοκοῦντα
εἶναι, αὐτὸς τε οὐκ ἐπαῖων περὶ σκυτοτομίας καὶ τοῖς μὴ **601**
ἐπαῖουσιν, ἐκ τῶν χρωμάτων δὲ καὶ σχημάτων θεωροῦσιν;

Πάνυ μὲν οὖν.
Οὕτω δὴ οἶμαι καὶ τὸν ποιητικὸν φήσομεν χρώματα ἄττα **5**
ἐκάστων τῶν τεχνῶν τοῖς ὀνόμασι καὶ ῥήμασιν ἐπιχρωματί-
ζειν αὐτὸν οὐκ ἐπαῖοντα ἀλλ' ἢ μιμῆσθαι, ὥστε ἑτέροις
τοιούτοις ἐκ τῶν λόγων θεωροῦσι δοκεῖν, ἐάντε περὶ σκυτο-
τομίας τις λέγη ἐν μέτρῳ καὶ ῥυθμῷ καὶ ἀρμονίᾳ, πάνυ εὖ
δοκεῖν λέγεσθαι, ἐάντε περὶ στρατηγίας ἐάντε περὶ ἄλλου **b**
ὅτουοῦν· οὕτω φύσει αὐτὰ ταῦτα μεγάλην τινὰ κήλησιν
ἔχειν. ἐπεὶ γυμνωθέντα γε τῶν τῆς μουσικῆς χρωμάτων
τὰ τῶν ποιητῶν, αὐτὰ ἐφ' αὐτῶν λεγόμενα, οἶμαί σε εἰδέναι
οἷα φαίνεται. τεθέασαι γάρ που.

Ἔγωγ', ἔφη. **5**
Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἔοικεν τοῖς τῶν ὠραίων προσώποις,
καλῶν δὲ μὴ, οἷα γίγνεται ἰδεῖν ὅταν αὐτὰ τὸ ἄνθος προλίπη;

Παντάπασιν, ἦ δ' ὄς.
Ἴθι δὴ, τόδε ἄθρει· ὁ τοῦ εἰδώλου ποιητῆς, ὁ μιμητῆς, **10**
φομέν, τοῦ μὲν ὄντος οὐδὲν ἐπαῖει, τοῦ δὲ φαινομένου· οὐχ **c**
οὔτως;

Ναί.
Μὴ τοίνυν ἡμίσεως αὐτὸ καταλίπομεν ῥηθέν, ἀλλ' ἱκανῶς **5**
ἴδομεν.

Λέγε, ἔφη. **5**
Ζωγράφος, φομέν, ἠνίας τε γράφει καὶ χαλινόν;
Ναί.
Ποιήσει δέ γε σκυτοτόμος καὶ χαλκεύς;

ouro e não os teriam forçado a ficar com eles em casa, e, se não conseguissem persuadi-los, [e] não teriam eles próprios buscado se instruir por onde quer que eles fossem até adquirirem uma formação conveniente?”

“Tu me pareces dizer a absoluta verdade, Sócrates!” respondeu.

“Assim, consintamos que, desde Homero, todos os poetas são imitadores de simulacros tanto da excelência como de tudo o que compõem, e não alcançam a verdade; mas, como há pouco dizíamos, o pintor, nada conhecendo de sapataria, fará o que parece ser um sapateiro [601a] aos que não conhecem e julgam a partir das cores e dos contornos?”

“Absolutamente.”

“Dessa maneira, então, também afirmaremos, julgo eu, que o poeta utiliza algumas cores para colorir cada uma das artes com frases e palavras, sem nada saber a não ser imitar, de tal maneira que pareça saber para quem quer que julgue a partir de seus discursos; se alguém falar a respeito do ofício do sapateiro em metro, em ritmo e em harmonia, parecerá ter dito muito bem, seja sobre o comando militar, seja sobre qualquer outra coisa; [b] assim, por natureza essas mesmas coisas possuem enorme fascínio. Uma vez desnudados os ditos poéticos das cores de sua música, pronunciados sozinhos em si mesmos, penso que tu conhecerás como eles se manifestam. Pois já observaste!”

“Com certeza,” disse.

“Não parece, então,” disse eu, “as faces dos jovens que não são belos, quando vistas depois que o frescor as abandona?”

“Exatamente.”

“Adiante então, considera isto! O produtor do simulacro, o imitador, como afirmamos, nada conhece do ser, mas sim da aparência; não é assim?”

[c] “É.”

“Não deixemos então dito pela metade esse assunto, mas vejamos de maneira suficiente!”

“Fala!” disse ele.

“O pintor, digamos, poderá pintar as rédeas e o freio do cavalo?”

“Sim.”

“Mas é o sapateiro e o bronzeiro quem os poderá fazer?”

Πάνυ γε.
 Ἄρ' οὖν ἐπαίει οἷας δεῖ τὰς ἡνίας εἶναι καὶ τὸν χαλινὸν 10
 ὁ γραφεύς; ἢ οὐδ' ὁ ποιήσας, ὃ τε χαλκεύς καὶ ὁ σκυτεύς,
 ἀλλ' ἐκεῖνος ὅσπερ τούτοις ἐπίσταται χρῆσθαι, μόνος ὁ
 ἵππικός;
 Ἀληθέστατα.
 Ἄρ' οὖν οὐ περὶ πάντα οὕτω φήσομεν ἔχειν; 15
 Πῶς;
 Περὶ ἕκαστον ταύτας τινὰς τρεῖς τέχνας εἶναι, χρησομένην, **d**
 ποιήσουσαν, μιμησομένην;
 Ναί.
 Οὐκοῦν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἐκάστου σκεύους
 καὶ ζῶου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρεῖαν ἐστίν, 5
 πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ἦ πεποιημένον ἢ πεφυκός;
 Οὕτως.
 Πολλὴ ἄρα ἀνάγκη τὸν χρώμενον ἐκάστω ἐμπειρότατόν
 τε εἶναι καὶ ἄγγελον γίνεσθαι τῷ ποιητῇ οἷα ἀγαθὰ ἢ κακὰ
 ποιεῖ ἐν τῇ χρεῖα ᾧ χρῆται· οἷον αὐλητῆς που αὐλοποιῶ 10
 ἐξαγγέλλει περὶ τῶν αὐλῶν, οἱ ἂν ὑπηρετῶσιν ἐν τῷ αὐλεῖν, **e**
 καὶ ἐπιτάξει οἷους δεῖ ποιεῖν, ὃ δ' ὑπηρετήσῃ.
 Πῶς δ' οὐ;
 Οὐκοῦν ὁ μὲν εἰδὼς ἐξαγγέλλει περὶ χρηστῶν καὶ πονηρῶν
 αὐλῶν, ὁ δὲ πιστεύων ποιήσῃ; 5
 Ναί.
 Τοῦ αὐτοῦ ἄρα σκεύους ὁ μὲν ποιητῆς πίστιν ὀρθὴν ἔξει
 περὶ κάλλους τε καὶ πονηρίας, συνὼν τῷ εἰδότι καὶ ἀναγκα-
 ζόμενος ἀκοῦειν παρὰ τοῦ εἰδότος, ὁ δὲ χρώμενος ἐπιστήμην. 602
 Πάνυ γε.
 Ὅ δὲ μιμητῆς πότερον ἐκ τοῦ χρῆσθαι ἐπιστήμην ἔξει
 περὶ ὧν ἂν γράφῃ, εἴτε καλὰ καὶ ὀρθὰ εἴτε μὴ, ἢ δόξαν
 ὀρθὴν διὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης συνεῖναι τῷ εἰδότι καὶ ἐπιτάττεσθαι 5
 οἷα χρῆ γράφειν;
 Οὐδέτερα.

“Claro.”

“Então, o pintor sabe de que tipo devem ser as rédeas e o freio? Ou não sabe nem mesmo quem produz, o bronzeiro e o sapateiro, mas aquele que precisamente sabe utilizá-los, apenas o cavaleiro?”

“Verdade absoluta.”

“Porventura não afirmaremos ser assim a respeito de tudo?”

“Como?”

[*d*] “Haver essas três artes para cada coisa, a que utiliza, a que produz e a que imita?”

“Sim.”

“Portanto, a excelência, a beleza e a retidão de cada artefato, ser vivo ou atividade não existe senão em função da utilidade, para a qual cada um é feito ou dado pela natureza?”

“Assim é.”

“Pois bem, é absolutamente necessário que quem utiliza cada objeto seja o mais experiente e informe o fabricante sobre a boa ou má condição do objeto de que se serve uma vez usado; tal como o flautista pode informar o fabricante a respeito das flautas que sirvam para serem tocadas, [*e*] e prescrever de que tipo devem ser confeccionadas, e ele acatará.”

“E como não?”

“Portanto, quem tem conhecimento informa sobre as boas e más flautas, enquanto o outro, acreditando, as confeccionará?”

“Sim.”

“Ora, em relação a esse mesmo artefato, o produtor terá a crença correta acerca de sua beleza e deficiência, consentindo com quem conhece e sendo obrigado a escutá-lo, enquanto quem usa terá o conhecimento.” [*602a*]

“Com certeza.”

“Já o imitador terá o conhecimento a partir do uso das coisas que venha a pintar, se elas são belas e certas ou não, ou uma opinião correta por necessariamente consentir com quem conhece e receber a prescrição do que se deve pintar?”

“Nenhum deles.”

Ούτε ἄρα εἴσεται οὔτε ὀρθὰ δοξάσει ὁ μιμητὴς περὶ ὧν
ἂν μιμῆται πρὸς κάλλος ἢ πονηρίαν.

Οὐκ ἔοικεν.

Χαρίεις ἂν εἴη ὁ ἐν τῇ ποιήσει μιμητικὸς πρὸς σοφίαν
περὶ ὧν ἂν ποιῆ.

Οὐ πάνυ.

Ἄλλ' οὖν δὴ ὅμως γε μιμῆσεται, οὐκ εἰδὼς περὶ ἐκάστου
ὅπῃ πονηρὸν ἢ χρηστὸν· ἀλλ', ὡς ἔοικεν, οἶον φαίνεται
καλὸν εἶναι τοῖς πολλοῖς τε καὶ μηδὲν εἰδόσιν, τοῦτο
μιμῆσεται.

Τί γὰρ ἄλλο;

Ταῦτα μὲν δὴ, ὡς γε φαίνεται, ἐπιεικῶς ἡμῖν διωμολόγηται,
τόν τε μιμητικὸν μηδὲν εἰδέναι ἄξιον λόγου περὶ ὧν μιμεῖται,
ἀλλ' εἶναι παιδιὰν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν, τοὺς
τε τῆς τραγικῆς ποιήσεως ἀπτομένους ἐν ἰαμβείοις καὶ ἐν
ἔπεσι πάντας εἶναι μιμητικοὺς ὡς οἶόν τε μάλιστα.

Πάνυ μὲν οὖν.

Πρὸς Διός, ἦν δ' ἐγώ, τὸ δὲ δὴ μιμεῖσθαι τοῦτο οὐ περὶ
τρίτον μὲν τί ἐστὶν ἀπὸ τῆς ἀληθείας; ἢ γάρ;

Ναί.

Πρὸς δὲ δὴ ποῖόν τί ἐστὶν τῶν τοῦ ἀνθρώπου ἔχον τὴν
δύναμιν ἣν ἔχει;

Τοῦ ποίου τινὸς πέρι λέγεις;

Τοῦ τοιοῦδε· ταῦτόν που ἡμῖν μέγεθος ἐγγύθεν τε καὶ
πόρρωθεν διὰ τῆς ὄψεως οὐκ ἴσον φαίνεται.

Οὐ γάρ.

Καὶ ταῦτὰ καμπύλα τε καὶ εὐθέα ἐν ὕδατι τε θεωμένοις
καὶ ἔξω, καὶ κοιλὰ τε δὴ καὶ ἐξέχοντα διὰ τὴν περὶ τὰ
χρῶματα αὐτὴν πλάνην τῆς ὄψεως, καὶ πᾶσά τις ταραχὴ δὴλη
ἡμῖν ἐνοῦσα αὕτη ἐν τῇ ψυχῇ· ᾧ δὴ ἡμῶν τῷ παθήματι
τῆς φύσεως ἢ σκιαγραφία ἐπιθεμένη γοητείας οὐδὲν ἀπο-
λείπει, καὶ ἡ θαυματοποιία καὶ αἱ ἄλλαι πολλοὶ τοιαῦται
μηχαναί.

Ἀληθῆ.

Ἄρ' οὖν οὐ τὸ μετρεῖν καὶ ἀριθμεῖν καὶ ἰστάναι βοήθειαι
χαριέσταται πρὸς αὐτὰ ἐφάνησαν, ὥστε μὴ ἄρχειν ἐν ἡμῖν
τὸ φαινόμενον μείζον ἢ ἔλαττον ἢ πλέον ἢ βαρύτερον, ἀλλὰ
τὸ λογισάμενον καὶ μετρήσαν ἢ καὶ στήσαν;

Πῶς γὰρ οὐ;

“Assim, em relação à beleza e à deficiência, o imitador nem conhecerá nem opinará corretamente acerca do que ele venha a imitar!”

“É verossímil.”

“Quão gracioso seria o imitador poético no que compõe com relação à sabedoria!”

“Certamente não seria.”

[b] “Mas, contudo, ele ainda assim imitará sem conhecer ao certo em que cada coisa é benéfica ou deficiente; porém, como é plausível, o que parece belo à maioria e a quem nada conhece, eis o que ele imitará.”

“E poderia ser diferente?”

“Quanto a isto, então, como é manifesto, concordamos de modo conveniente: no tocante ao que ele imita, o imitador nada sabe digno de menção; a imitação é sim uma certa brincadeira sem seriedade, e quem se alça à poesia trágica em versos iâmbicos ou épicos são todos imitadores em máximo grau.”

“Não há dúvida.”

[c] “Por Zeus,” disse eu, “esse ato de imitar não concerne então ao que está três graus afastado da verdade? Não é?”

“Sim.”

“Além disso, qual é a parte do homem que tem o poder que tem?”

“A qual parte tu te referes?”

“À seguinte: a mesma grandeza vista de perto ou de longe não nos aparece igual.”

“Certo.”

“E os mesmos objetos parecem curvos e retos a quem observa dentro e fora d’água, e côncavos e convexos, por sua vez, devido ao desvio cromático da visão; é evidente a completa perturbação que habita nossa alma; [d] através então dessa afecção de nossa natureza, a pintura sombreada em nada se distancia do charlatanismo, tanto quanto a prestigiação e as inúmeras outras artimanhas.”

“É verdade.”

“Por acaso, então, medir, contar e pesar não se apresentam como auxiliares de absoluta estima nesses casos, de modo que não impere em nós aquilo que aparece maior ou menor, em maior número ou mais pesado, mas sim o que calcula, mede ou pesa?”

“E como não?”

Ἄλλὰ μὴν τοῦτό γε τοῦ λογιστικοῦ ἂν εἶη τοῦ ἐν ψυχῇ ἔργον. e

Τούτου γὰρ οὖν.

Τούτῳ δὲ πολλάκις μετρήσαντι καὶ σημαίνοντι μείζω ἅττα εἶναι ἢ ἐλάττω ἕτερα ἑτέρων ἢ ἴσα τάναντία φαίνεται ἅμα περὶ ταῦτά. 5

Ναί.

Οὐκοῦν ἔφαμεν τῷ αὐτῷ ἅμα περὶ ταῦτά ἐναντία δοξάζειν ἀδύνατον εἶναι;

Καὶ ὀρθῶς γ' ἔφαμεν. 10

Τὸ παρὰ τὰ μέτρα ἄρα δοξάζον τῆς ψυχῆς τῷ κατὰ τὰ μέτρα οὐκ ἂν εἶη ταῦτόν. 603

Οὐ γὰρ οὖν.

Ἄλλὰ μὴν τὸ μέτρῳ γε καὶ λογισμῷ πιστεύον βέλτιστον ἂν εἶη τῆς ψυχῆς. 5

Τί μὴν;

Τὸ ἄρα τοῦτῳ ἐναντιούμενον τῶν φαύλων ἂν τι εἶη ἐν ἡμῖν.

Ἀνάγκη.

Τοῦτο τοίνυν διομολογήσασθαι βουλόμενος ἔλεγον ὅτι ἡ γραφικὴ καὶ ὄλως ἢ μιμητικὴ πόρρω μὲν τῆς ἀληθείας ὄντι τῷ αὐτῆς ἔργον ἀπεργάζεται, πόρρω δ' αὖ φρονήσεως ὄντι τῷ ἐν ἡμῖν προσομιλεῖ τε καὶ ἐταίρα καὶ φίλη ἐστὶν ἐπ' οὐδενὶ ὕγιεϊ οὐδ' ἀληθεῖ. 10

Παντάπασιν, ἢ δ' ὅς.

Φαύλη ἄρα φαύλῳ συγγιγνομένη φαύλα γεννᾷ ἢ μιμητικῇ.

Ἔοικεν. 5

Πότερον, ἦν δ' ἐγώ, ἢ κατὰ τὴν ὄψιν μόνον, ἢ καὶ κατὰ τὴν ἀκοήν, ἦν δὴ ποίησιν ὀνομάζομεν;

Εἰκός γ', ἔφη, καὶ ταύτην.

Μὴ τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, τῷ εἰκότι μόνον πιστεύσωμεν ἐκ τῆς γραφικῆς, ἀλλὰ καὶ ἐπ' αὐτὸ αὐτὸ ἔλθωμεν τῆς διανοίας τοῦτο ᾧ προσομιλεῖ ἢ τῆς ποιήσεως μιμητικῆ, καὶ ἴδωμεν φαῦλον ἢ σπουδαῖόν ἐστιν. 10

c

[e] “E certamente isso seria a função do cálculo na alma.”

“Dessa parte, então.”

“Para quem freqüentemente mede e registra por meio dessa parte da alma, certas coisas se manifestam ora maiores ora menores, ora diferentes de outras ora iguais, ou ainda as mesmas coisas ao mesmo tempo contrárias a si mesmas.”

“Sim.”

“Não afirmamos, então, para a mesma pessoa ser impossível ter opiniões contrárias a respeito das mesmas coisas ao mesmo tempo?”

“E com certeza afirmamos corretamente.”

[603a] “A parte da alma que julga sem medida não seria então a mesma que julga conforme a medida.”

“Não.”

“E certamente o que de fato confia na medida e no raciocínio seria a melhor parte da alma.”

“Por que não?”

“O que se contrapõe a isso seria então uma de nossas partes inferiores.”

“Necessariamente.”

“Bem, foi por querer estabelecer esse consenso que eu dizia que a pintura e toda imitação produz sua obra como algo que está distante da verdade e se relaciona, por sua vez, [b] com o que em nós está certamente distante da reflexão, além de ser companheira e amiga do que não é saudável e verdadeiro.”

“Absolutamente,” disse ele.

“A imitação, então, sendo inferior e copulando com algo inferior, engendra coisas inferiores.”

“É verossímil.”

“Somente a visual,” perguntei, “ou também a acústica, que denominamos ser a poesia?”

“Verossimilmente também essa,” respondeu.

“Bem, não confiemos somente,” disse eu, “na verossimilhança da pintura, [c] mas avancemos sobre essa mesma parte do pensamento com a qual a imitação poética se relaciona, e vejamos se é inferior ou séria.”

Ἄλλὰ χρή.

Ἦδε δὴ προθώμεθα· πράττοντας, φαμέν, ἀνθρώπους
μιμείται ἢ μιμητικὴ βιάιους ἢ ἔκουσίας πράξεις, καὶ ἐκ τοῦ 5
πράττειν ἢ εὖ οἰομένους ἢ κακῶς πεπραγέναι, καὶ ἐν τούτοις
δὴ πάσιν ἢ λυπουμένους ἢ χαίροντας. μή τι ἄλλο ἦν παρὰ
ταῦτα;

Οὐδέν.

Ἄρ' οὖν ἐν ἅπασιν τούτοις ὁμοιοητικῶς ἄνθρωπος διάκει- 10
ται; ἢ ὥσπερ κατὰ τὴν ὄψιν ἐστασιάζει καὶ ἐναντίας εἶχεν **d**
ἐν ἑαυτῷ δόξας ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν, οὕτω καὶ ἐν ταῖς
πράξεσι στασιάζει τε καὶ μάχεται αὐτὸς αὐτῷ; ἀναμιμνή-
σκομαι δὲ ὅτι τοῦτό γε νῦν οὐδὲν δεῖ ἡμᾶς διομολογεῖσθαι·
ἐν γὰρ τοῖς ἄνω λόγοις ἱκανῶς πάντα ταῦτα διωμολογησά- 5
μεθα, ὅτι μυρίων τοιοῦτων ἐναντιωμάτων ἅμα γιγνομένων ἢ
ψυχὴ γέμει ἡμῶν.

Ὅρθως, ἔφη.

Ὅρθως γάρ, ἦν δ' ἐγώ· ἀλλ' ὁ τότε ἀπελίπομεν, νῦν μοι **e**
δοκεῖ ἀναγκαῖον εἶναι διεξελεθεῖν.

Τὸ ποῖον; ἔφη.

Ἀνήρ, ἦν δ' ἐγώ, ἐπεικῆς τοιῶσδε τύχης μετασχών, ἴδον
ἀπολέσας ἢ τι ἄλλο ὧν περὶ πλείστου ποιεῖται, ἐλέγομέν 5
που καὶ τότε ὅτι ῥᾶστα οἴσει τῶν ἄλλων.

Πάνυ γε.

Νῦν δέ γε τόδ' ἐπισκεψώμεθα, πότερον οὐδὲν ἀχθέσεται,
ἢ τοῦτο μὲν ἀδύνατον, μετριάσει δέ πως πρὸς λύπην.

Οὕτω μᾶλλον, ἔφη, τό γε ἀληθές.

Τόδε νῦν μοι περὶ αὐτοῦ εἰπέ· πότερον μᾶλλον αὐτὸν **604**
οἶει τῇ λύπῃ μαχεῖσθαι τε καὶ ἀντιτείνειν, ὅταν ὁρᾶται ὑπὸ
τῶν ὁμοίων, ἢ ὅταν ἐν ἐρημίᾳ μόνος αὐτὸς καθ' αὐτὸν
γίγνηται;

Πολύ που, ἔφη, διοίσει, ὅταν ὁρᾶται. **5**

Μονωθεὶς δέ γε οἶμαι πολλὰ μὲν τολμήσει φθέγγασθαι,
ἃ εἴ τις αὐτοῦ ἀκούοι αἰσχύνουτ' ἄν, πολλὰ δὲ ποιήσει, ἃ οὐκ
ἂν δέξαιτό τινα ἰδεῖν δρώντα.

Οὕτως ἔχει, ἔφη.

“É preciso.”

“Coloquemos isto de antemão: afirmamos que a imitação imita homens agindo forçada ou voluntariamente e julgando, a partir da ação, ter agido bem ou mal, e em todas essas ocasiões sofrendo ou se regozijando. Havia alguma outra coisa além disso?”

“Nenhuma.”

“Mas em todas essas ocasiões o homem se dispõe coerentemente? *[d]* Ou assim como na visão havia dissensões e opiniões contrárias dentro dele mesmo simultaneamente a respeito das mesmas coisas, do mesmo modo ele dissentia de si mesmo também nas ações e lutava contra si próprio? Lembro que não é preciso estarmos de acordo agora quanto a isso; pois na argumentação anterior concordamos de modo suficiente com tudo isto, que a nossa alma está plena de inúmeras contradições dessa natureza que sobrevêm ao mesmo tempo.”

“Corretamente,” disse.

“Sim, corretamente,” disse eu. “Mas o que antes deixamos de lado, parece-me ser forçoso agora examiná-lo.” *[e]*

“O quê?”, perguntou.

“Já antes afirmávamos,” disse eu, “que o homem moderado, ao passar por este tipo de situação, como a perda do filho ou de alguma outra coisa de suma importância, poderá suportá-la mais facilmente que os demais.”

“Certamente.”

“Investiguemos agora o seguinte: se ele nada sofrerá ou, sendo isso impossível, se ele se conterà de algum modo diante da dor.”

“Assim é mais verdadeiro,” disse.

[604a] “Responde-me agora o seguinte sobre o mesmo assunto: julgas que ele lutará e resistirá mais à dor quando estiver sob os olhos dos outros, ou quando estiver só consigo mesmo em seu isolamento?”

“Ora, suportará muito mais,” respondeu, “quando estiver sendo observado.”

“Mas quando estiver sozinho, creio que ousará dizer muitas coisas de que se envergonharia caso o ouvissem, e fará muitas coisas que não aceitaria que alguém o visse fazer.”

“É assim mesmo,” disse.

Οὐκοῦν τὸ μὲν ἀντιτείνειν διακελευόμενον λόγος καὶ νόμος 10
ἔστιν, τὸ δὲ ἔλκον ἐπὶ τὰς λύπας αὐτὸ τὸ πάθος; **b**

Ἄληθῆ.

Ἐναντίας δὲ ἀγωγῆς γιγνομένης ἐν τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὸ
αὐτὸ ἅμα, δύο φαμέν αὐτῷ ἀναγκαῖον εἶναι.

Πῶς δ' οὐ; 5

Οὐκοῦν τὸ μὲν ἕτερον τῷ νόμῳ ἔτοιμον πείθεσθαι, ἥ ὁ
νόμος ἐξηγεῖται;

Πῶς;

Λέγει που ὁ νόμος ὅτι κάλλιστον ὅτι μάλιστα ἡσυχίαν 10
ἄγειν ἐν ταῖς συμφοραῖς καὶ μὴ ἀγανακτεῖν, ὡς οὔτε δήλου
ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ τῶν τοιούτων, οὔτε εἰς τὸ
πρόσθεν οὐδὲν προβαῖνον τῷ χαλεπῶς φέροντι, οὔτε τι τῶν
ἀνθρωπίνων ἄξιον ὄν μεγάλης σπουδῆς, ὅ τε δεῖ ἐν αὐτοῖς **c**
ὅτι τάχιστα παραγίγνεσθαι ἡμῖν, τούτῳ ἐμποδῶν γιγνόμενον
τὸ λυπεῖσθαι.

Τίτι, ἥ δ' ὅς, λέγεις;

Τῷ βουλευέσθαι, ἦν δ' ἐγώ, περὶ τὸ γεγονὸς καὶ ὥσπερ 5
ἐν πτώσει κύβων πρὸς τὰ πεπτωκότα τίθεσθαι τὰ αὐτοῦ
πράγματα, ὅπῃ ὁ λόγος αἰρεῖ βέλτιστ' ἂν ἔχειν, ἀλλὰ μὴ
προσπταίσιαντας καθάπερ παῖδας ἐχομένους τοῦ πληγέντος
ἐν τῷ βοᾶν διατρίβειν, ἀλλ' αἰεὶ ἐθίζειν τὴν ψυχὴν ὅτι **d**
τάχιστα γίγνεσθαι πρὸς τὸ ἰᾶσθαι τε καὶ ἐπανορθοῦν τὸ
πεσόν τε καὶ νοσήσαν, ἰατρικῇ θρηνηδίῳ ἀφανίζοντα.

Ὅρθότατα γοῦν ἂν τις, ἔφη, πρὸς τὰς τύχας οὕτω
προσφέροιτο.

Οὐκοῦν, φαμέν, τὸ μὲν βέλτιστον τούτῳ τῷ λογισμῷ 5
ἐθέλει ἔπεσθαι.

Δῆλον δῆ.

Τὸ δὲ πρὸς τὰς ἀνομνήσεις τε τοῦ πάθους καὶ πρὸς τοὺς
ὀδυρμοὺς ἄγον καὶ ἀπλήστως ἔχον αὐτῶν ἄρ' οὐκ ἀλόγιστόν
τε φήσομεν εἶναι καὶ ἄργόν καὶ δειλίας φίλον; 10

Φήσομεν μὲν οὖν.

Οὐκοῦν τὸ μὲν πολλὴν μίμησιν καὶ ποικίλην ἔχει, τὸ **e**
ἀγανακτικόν, τὸ δὲ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος, παρα-
πλήσιον ὄν αἰεὶ αὐτὸ αὐτῷ, οὔτε ῥάδιον μιμήσασθαι οὔτε
μιμουμένου εὐπετὲς καταμαθεῖν, ἄλλως τε καὶ πανηγύρει καὶ
παντοδαποῖς ἀνθρώποις εἰς θεάτρα συλλεγομένοις· ἄλλο- 5
τρίου γάρ που πάθους ἢ μίμησις αὐτοῖς γίνεται.

Παντάπασι μὲν οὖν. 605

“Então, o que o obriga a resistir não é a lei e a razão, [b] enquanto o que o arrasta para as dores não é o próprio sofrimento?”

“Verdade.”

“Ao surgirem inclinações contrárias no homem a respeito da mesma coisa, simultaneamente, podemos afirmar que ele é dividido forçosamente em dois.”

“E como não?”

“Assim, uma das partes está pronta a obedecer à lei, por onde a lei comanda?”

“Como?”

“A lei diz ser o mais correto sobretudo se comportar com serenidade nas adversidades e não se irritar, pois nem é evidente se são bons ou maus tais infortúnios, nem se há progresso futuramente para quem os suporta com dificuldade, nem se é algo dentre as coisas humanas digno de grande importância; [c] o que é preciso nessas circunstâncias que nos sobrevenha o mais rapidamente, a dor impõe-lhe obstáculos.”

“A que tu te referes?”, perguntou.

“À deliberação,” respondi, “acerca do que nos ocorreu; assim como no jogo de dados, é necessário endireitar nossas posições conforme o lance, através do que a razão retenha como melhor, ao invés de gastar o tempo a gritar tal como as crianças machucadas se comportam com a ferida; [d] é necessário, ao contrário, sempre habituar a alma a curar e corrigir o mais rapidamente o que caiu e adoeceu, suprimindo a lamúria pela medicina.”

“Seria o modo mais correto,” disse, “de enfrentar os infortúnios.”

“Portanto, podemos afirmar que a melhor parte almeja seguir esse raciocínio.”

“É evidente.”

“A parte que conduz às lembranças do sofrimento e às lamentações e que delas nunca se sacia, porventura não afirmaremos ser irracional, indolente e amiga da covardia?”

“Afirmaremos sim.”

[e] “Por conseguinte, a parte irascível é a que admite a múltipla e variada imitação, enquanto o caráter sensato e calmo, por ser ele próprio sempre semelhante a si mesmo, nem é fácil de ser imitado nem acessível à compreensão quando imitado, especialmente nos festivais e para toda sorte de homens que se reúnem no teatro; pois é a imitação de uma experiência estranha que lhes é apresentada.”

[605a] “Absolutamente.”

Ὁ δὴ μμητικὸς ποιητὴς δῆλον ὅτι οὐ πρὸς τὸ τοιοῦτον
τῆς ψυχῆς πέφυκέν τε καὶ ἡ σοφία αὐτοῦ τούτῳ ἀρέσκειν
πέπηγεν, εἰ μέλλει εὐδοκμήσειν ἐν τοῖς πολλοῖς, ἀλλὰ
πρὸς τὸ ἀγανακτητικόν τε καὶ ποικίλον ἦθος διὰ τὸ εὐμί-
μητον εἶναι.

5

Δῆλον.

Οὐκοῦν δικαίως ἂν αὐτοῦ ἤδη ἐπιλαμβανοίμεθα, καὶ
τιθεῖμεν ἀντίστροφον αὐτὸν τῷ ζωγράφῳ· καὶ γὰρ τῷ φαῦλα
ποιεῖν πρὸς ἀλήθειαν ἔοικεν αὐτῷ, καὶ τῷ πρὸς ἕτερον τοι-
οῦτον ὁμιλεῖν τῆς ψυχῆς ἀλλὰ μὴ πρὸς τὸ βέλτιστον, καὶ
ταύτη ὁμοίωται. καὶ οὕτως ἤδη ἂν ἐν δίκῃ οὐ παραδεχοί-
μεθα εἰς μέλλουσαν εὐνομεῖσθαι πόλιν, ὅτι τοῦτο ἐγείρει
τῆς ψυχῆς καὶ τρέφει καὶ ἰσχυρὸν ποιῶν ἀπόλλυσι τὸ
λογιστικόν, ὥσπερ ἐν πόλει ὅταν τις μοχθηροῦς ἐγκρατεῖς
ποιῶν παραιδῷ τὴν πόλιν, τοὺς δὲ χαριεστέρους φθείρη·
ταῦτόν τε καὶ τὸν μμητικὸν ποιητὴν φήσομεν κακὴν πολι-
τείαν ἰδίᾳ ἐκάστου τῇ ψυχῇ ἐμποιεῖν, τῷ ἀνοήτῳ αὐτῆς
χαριζόμενον καὶ οὔτε τὰ μείζω οὔτε τὰ ἐλάττω διαγιγνώ-
σκοντι, ἀλλὰ τὰ αὐτὰ τοτὲ μὲν μεγάλα ἠγούμενα, τοτὲ δὲ
σμικρά, εἶδωλα εἰδωλοποιοῦντα, τοῦ δὲ ἀληθοῦς πόρρω πάνυ
ἀφεστῶτα.

10

b

5

c

Πάνυ μὲν οὖν.

5

Οὐ μέντοι πῶ τό γε μέγιστον κατηγορήκαμεν αὐτῆς. τὸ
γὰρ καὶ τοὺς ἐπιεικεῖς ἱκανὴν εἶναι λαβῆσθαι, ἐκτὸς πάνυ
τινῶν ὀλίγων, πάνδεινόν που.

Τί δ' οὐ μέλλει, εἴπερ γε δρᾷ αὐτό;

Ἄκουόν σκόπει. οἱ γὰρ που βέλτιστοι ἡμῶν ἀκροά-
μενοι Ὀμήρου ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τραγωδοποιῶν μιμουμένου
τινὰ τῶν ἡρώων ἐν πένθει ὄντα καὶ μακρὰν ῥῆσιν ἀποτεί-
νοντα ἐν τοῖς ὄδυρμοῖς ἢ καὶ ἄδοντάς τε καὶ κοπτομένους,
οἷσθ' ὅτι χαίρομέν τε καὶ ἐνδόντες ἡμᾶς αὐτοὺς ἐπόμεθα
συμπάσχοντες καὶ σπουδάζοντες ἐπαινοῦμεν ὡς ἀγαθὸν
ποιητὴν, ὃς ἂν ἡμᾶς ὅτι μάλιστα οὕτω διαθῆ

10

d

5

Οἶδα· πῶς δ' οὐ;

Ὅταν δὲ οἰκεῖόν τι ἡμῶν κῆδος γένηται, ἐννοεῖς αὖ ὅτι
ἐπὶ τῷ ἐναντίῳ καλλωπιζόμεθα, ἂν δυνώμεθα ἡσυχίαν ἄγειν
καὶ καρτερεῖν, ὡς τοῦτο μὲν ἀνδρὸς ὄν, ἐκεῖνο δὲ γυναικός,
ὃ τότε ἐπηνοῦμεν.

e

Ἐννοῶ, ἔφη.

“É evidente, então, que o poeta imitador não está naturalmente voltado para essa parte da alma e sua sabedoria, caso pretenda ter boa reputação entre a maioria, foi incrustada para lhe agradar, – pelo contrário, ele está voltado para o caráter irascível e variável por ser fácil de imitar.”

“Evidentemente.”

“Dessa maneira, já seria justo para nós capturá-lo e colocá-lo em posição de antístrofe em relação ao pintor; de fato, ele parece com quem produz coisas débeis diante da verdade e se assemelha a quem se relaciona com essa outra parte da alma que não a melhor. [b] E assim, desde já, não poderíamos admiti-lo com justiça na cidade prestes a ser bem legislada, porque estimula e nutre essa parte da alma e, fazendo-a forte, destrói a parte racional, como quando alguém, tornando poderosos os sórdidos, lhes entrega a cidade e dizima os melhores. Da mesma forma, afirmaremos também que o poeta imitador instaura um mau governo na alma particular de cada um, [c] agradando a parte irracional, que não distingue o maior do menor, mas considera as mesmas coisas ora grandes ora pequenas, fabricando simulacros, afastados ao máximo da verdade.”

“Com certeza.”

“Entretanto, não fizemos ainda a maior acusação contra a poesia; o fato de ela poder danificar até os homens moderados, do qual muito poucos escapam, é absolutamente terrível.”

“E por que não há de ser, se realmente ela faz isso mesmo?”

“Ouve e examina! Os melhores entre nós, quando ouvem Homero ou qualquer outro poeta trágico imitando [d] algum herói a sofrer e a estender longos discursos em lamentações ou, ainda, a cantar e a golpear o peito, sabes que nos regozijamos e, entregando-nos, os seguimos compadecentes e, levando-os a sério, elogiamos como bom poeta quem nos disponha ao máximo dessa maneira.”

“Sei, e como não?”

“Mas quando alguma perda familiar ocorre a algum de nós, tens em mente que glorificamos o contrário disso, quando conseguimos agir com serenidade e manter o controle, [e] pois isso é próprio do homem, e aquilo, que antes elogiamos, próprio da mulher.”

“Tenho em mente,” falou.

Ἦ καλῶς οὖν, ἦν δ' ἐγώ, οὗτος ὁ ἔπαινος ἔχει, τὸ ὀρώντα
τοιούτον ἄνδρα, οἷον ἑαυτὸν τις μὴ ἀξιοῖ εἶναι ἀλλ' αἰσχύνειτο 5
ἄν, μὴ βδελύττεσθαι ἀλλὰ χαίρειν τε καὶ ἐπαινεῖν;

Οὐ μὰ τὸν Δί', ἔφη, οὐκ εὐλόγῳ ἔοικεν.

Ναί, ἦν δ' ἐγώ, εἰ ἐκείνη γ' αὐτὸ σκοποῖης. 606

Πῆ;

Εἰ ἐνθυμοῖο ὅτι τὸ βίᾳ κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκείαις
συμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς τοῦ δακρύσαι τε καὶ ἀποδύρασθαι
ἱκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι, φύσει δὲ τοιοῦτον οἷον τούτων ἐπι- 5
θυμεῖν, τότε ἔστιν τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον
καὶ χαῖρον· τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ἡμῶν, ἅτε οὐχ ἱκανῶς
πεπαιδευμένον λόγῳ οὐδὲ ἔθει, ἀνίησιν τὴν φυλακὴν τοῦ
θρηνώδους τούτου, ἅτε ἀλλότρια πάθη θεωροῦν καὶ ἑαυτῷ 6
οὐδὲν αἰσχρὸν δὲν εἰ ἄλλος ἀνὴρ ἀγαθὸς φάσκων εἶναι ἀκαί-
ρως πενθεῖ, τοῦτον ἐπαινεῖν καὶ ἐλεεῖν, ἀλλ' ἐκεῖνο κερδαίνειν
ἡγεῖται, τὴν ἡδονὴν, καὶ οὐκ ἂν δέξαιτο αὐτῆς στερηθῆναι
καταφρονήσας ὄλου τοῦ ποιήματος. λογίζεσθαι γὰρ οἶμαι 5
ὀλίγοις τισὶν μέτεστιν ὅτι ἀπολαύειν ἀνάγκη ἀπὸ τῶν ἄλλο-
τρίων εἰς τὰ οἰκεία· θρέψαντα γὰρ ἐν ἐκείνοις ἰσχυρὸν τὸ
ἔλεινόν οὐ ῥάδιον ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθεσι κατέχειν.

Ἀληθέστατα, ἔφη. c

Ἄρ' οὖν οὐχ ὁ αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τοῦ γελοίου; ὅτι,
ἂν αὐτὸς αἰσχύνειο γελωτοποιῶν, ἐν μιμήσει δὲ κωμωδικῇ ἢ
καὶ ἰδίᾳ ἀκούων σφόδρα χαρῆς καὶ μὴ μισῆς ὡς πονηρά,
ταῦτόν ποιεῖς ὅπερ ἐν τοῖς ἐλέοις; ὁ γὰρ τῷ λόγῳ αὐτῷ 5
κατεῖχες ἐν σαυτῷ βουλόμενον γελωτοποιεῖν, φοβούμενος
δόξαν βωμολοχίας, τότε αὐτῷ ἀνιεῖς, καὶ ἐκεῖ νεανικὸν ποιήσας
ἔλαθες πολλάκις ἐν τοῖς οἰκείοις ἐξενεχθεὶς ὥστε κωμωδο-
ποιὸς γενέσθαι.

Καὶ μάλα, ἔφη. 10

Καὶ περὶ ἀφροδισίων δὴ καὶ θυμοῦ καὶ περὶ πάντων τῶν d
ἐπιθυμητικῶν τε καὶ λυπηρῶν καὶ ἡδέων ἐν τῇ ψυχῇ, ἃ δὴ
φαμεν πάσῃ πράξει ἡμῖν ἔπεσθαι, ὅτι τοιαῦτα ἡμᾶς ἢ
ποιητικῇ μίμησις ἐργάζεται· τρέφει γὰρ ταῦτα ἄρδουσα, δέον
αὐχμεῖν, καὶ ἄρχοντα ἡμῖν καθίστησιν, δέον ἄρχεσθαι αὐτὰ 5
ἵνα βελτίους τε καὶ εὐδαιμονέστεροι ἀντὶ χειρόνων καὶ
ἀθλιωτέρων γινώμεθα.

“Então,” perguntei eu, “seria belo esse elogio: ao ver um tal homem, - com quem qualquer um não acharia digno se parecer, mas antes se envergonharia, - ao invés de sentir desgosto, regozijar-se e o elogiar?”

“Não, por Zeus!”, respondeu, “não parece razoável.”

[606a] “Sim,” disse eu, “se ao menos examinares a questão daquela maneira.”

“De qual?”

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

[c] “Totalmente verdadeiro,” disse.

“Porventura o mesmo argumento não cabe também ao ridículo? Pois o que tu mesmo te envergonharias de cometer como risível, quando ouves numa imitação cômica ou em particular, tu te regozijas fortemente e não repudias como miserável: não fazes a mesma coisa como em relação à piedade? Pois continhas em ti mesmo pela razão o desejo de fazer coisas ridículas, temendo a reputação de bufão, e depois o liberas, e tendo lá agido infantilmente, não percebeste que muitas vezes havias te comportado em ocasiões particulares como se fosse um poeta cômico.”

“Com certeza,” disse.

[d] “E os apetites sexuais, a cólera e todas as paixões dolorosas e aprazíveis da alma, que afirmamos acompanhar todas as nossas ações, são coisas dessa natureza que a imitação poética nos provoca; pois ela as nutre irrigando-as, quando devia secá-las, e as impõe como nossos comandantes, quando deviam ser elas mesmas comandadas para nos tornarmos melhores e mais felizes, ao invés de piores e mais miseráveis.”

Οὐκ ἔχω ἄλλως φάναι, ἦ δ' ὄς.

Οὐκοῦν, εἶπον, ᾧ Γλαύκων, ὅταν Ὅμηρου ἐπαινέταις **e**
ἐντύχης λέγουσιν ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ
ποιητῆς καὶ πρὸς διοίκησιν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρώπων
πραγμάτων ἄξιος ἀναλαβόντι μανθάνειν τε καὶ κατὰ τοῦτον
τὸν ποιητὴν πάντα τὸν αὐτοῦ βίον κατασκευασάμενον ζῆν, **5**
φιλεῖν μὲν χρή καὶ ἀσπάζεσθαι ὡς ὄντας βελτίστους εἰς **607**
ὅσον δύνανται, καὶ συγχωρεῖν Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι
καὶ πρῶτον τῶν τραγωδοποιῶν, εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον
ὑμνοὺς θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον
εἰς πόλιν· εἰ δὲ τὴν ἠδυσμένην Μοῦσαν παραδέξῃ ἐν μέλεσιν **5**
ἢ ἔπεσιν, ἡδονὴ σοι καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσεται
ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῆ ἀεὶ δόξαντος εἶναι βελτίστου
λόγου.

Ἀληθέστατα, ἔφη.

Ταῦτα δὴ, ἔφην, ἀπολελογήσθω ἡμῖν ἀναμνησθεῖσιν περὶ **b**
ποιήσεως, ὅτι εἰκότως ἄρα τότε αὐτὴν ἐκ τῆς πόλεως ἀπε-
στέλλομεν τοιαύτην οὖσαν· ὁ γὰρ λόγος ἡμᾶς ἴρει. προσεί-
πωμεν δὲ αὐτῇ, μὴ καὶ τινα σκληρότητα ἡμῶν καὶ ἀγροικίαν
καταγνῶ, ὅτι παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ **5**
ποιητικῆ· καὶ γὰρ ἡ "λακέρυζα πρὸς δεσπότην κύων"
ἐκείνη "κραυγάζουσα" καὶ "μέγας ἐν ἀφρόνων κενε-
αγορίαισι" καὶ ὁ "τῶν διασόφων ὄχλος κρατῶν" **c**
καὶ οἱ "λεπτῶς μεριμνῶντες," ὅτι ἄρα "πένονται,"
καὶ ἄλλα μυρία σημεῖα παλαιᾶς ἐναντιώσεως τούτων. ὅμως
δὲ εἰρήσθω ὅτι ἡμεῖς γε, εἴ τινα ἔχοι λόγον εἰπεῖν ἢ πρὸς
ἡδονὴν ποιητικὴ καὶ ἢ μίμησις, ὡς χρή αὐτὴν εἶναι ἐν πόλει **5**
εὐνομούμενη, ἄσμενοι ἂν καταδεχοίμεθα, ὡς σύνησμέν γε ἡμῖν
αὐτοῖς κηλουμένοις ὑπ' αὐτῆς· ἀλλὰ γὰρ τὸ δοκοῦν ἀληθές
οὐχ ὅσιον προδιδόναι. ἦ γὰρ, ᾧ φίλε, οὐ κηλῆ ὑπ' αὐτῆς
καὶ σύ, καὶ μάλιστα ὅταν δι' Ὅμηρου θεωρῆς αὐτήν; **d**

Πολύ γε.

Οὐκοῦν δικαία ἐστὶν οὕτω κατιέναι, ἀπολογησαμένη ἐν
μέλει ἢ τινι ἄλλῳ μέτρῳ;

Πάνυ μὲν οὖν. **5**

Δοῖμεν δὲ γέ που ἂν καὶ τοῖς προστάταις αὐτῆς, ὅσοι μὴ
ποιητικοί, φιλοποιηταὶ δέ, ἄνευ μέτρου λόγον ὑπὲρ αὐτῆς
εἰπεῖν, ὡς οὐ μόνον ἠδεῖα ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη πρὸς τὰς πολι-
τείας καὶ τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινόν ἐστιν· καὶ εὐμενῶς ἀκου-
σόμεθα. κερδανοῦμεν γὰρ που εἰ μὴ μόνον ἠδεῖα φανῆ ἀλλὰ **e**
καὶ ὠφελίμη.

“Não poderia dizer de outro modo,” disse ele.

[e] “Então, ó Glauco,” disse eu, “quando encontrares os encomiastas de Homero afirmando que esse poeta educou a Hélade e que é digno aprender com ele o que concerne à administração e à educação dos assuntos humanos e viver tendo organizado toda sua vida conforme esse poeta, [607a] deves beijá-los e abraçá-los como sendo os melhores em quanto podem ser, e concordar em que Homero é o maior poeta e o primeiro dos trágicos, mas é preciso saber que se deve admitir da poesia na cidade tão somente hinos aos deuses e encômios aos homens bons. Se admitires a voluptuosa Musa nas líricas e nas épicas, o prazer e a dor imperarão na tua cidade em lugar da lei e da razão que parecem sempre ser o melhor para a comunidade.”

“Absolutamente verdadeiro,” disse.

[b] “Que defendamos isto,” disse eu, “quando nos recordarmos da poesia: que a banimos então convenientemente da cidade por ser de tal natureza; o argumento nos conquistou. Para não sermos acusados de alguma rudeza ou grosseria, tornemos a lhe dizer que se trata de uma antiga querela entre filosofia e poesia; ademais, “a cadela gane contra o dono”, “que ladra” e “é grande nas tagarelices entre os tolos”, [c] “a multidão dominando os sábios” e os “que se inquietam sutilmente” porque “penam”, e inúmeros outros são indícios dessa antiga oposição. Contudo, seja dito que, se a poesia e a imitação que visam o prazer apresentassem algum argumento sobre a necessidade de tê-la na cidade bem legislada, nós a admitiríamos de bom grado, pois temos ciência de que estamos sob seu encantamento; entretanto, é ímpio trair o que nos parece verdadeiro. E tu, meu caro, [d] não é também por ela encantado, sobretudo quando a contemplos através de Homero?”

“Sim, e muito.”

“Portanto, é justo que ela retorne assim, tendo se defendido em metro lírico ou em qualquer outro?”

“Absolutamente.”

“Poderíamos conceder então aos seus defensores, mesmo não sendo poetas, mas adoradores de poesia, que falassem sem metro em favor de que a poesia não somente é prazerosa, mas também benéfica aos governos e à vida humana. E escutaremos de bom grado! [e] Pois lucraremos se porventura ela vier a se manifestar não apenas prazerosa, mas também benéfica.”

Πῶς δ' οὐ μέλλομεν, ἔφη, κερδαίνειν;

Εἰ δέ γε μή, ὦ φίλε ἑταῖρε, ὥσπερ οἱ ποτέ του ἔρα-
σθέντες, ἐὰν ἠγήσωνται μὴ ὠφέλιμον εἶναι τὸν ἔρωτα, βία 5
μὲν, ὅμως δὲ ἀπέχονται, καὶ ἡμεῖς οὕτως, διὰ τὸν ἐγγεγονότα
μὲν ἔρωτα τῆς τοιαύτης ποιήσεως ὑπὸ τῆς τῶν καλῶν πολι-
τειῶν τροφῆς, εὖνοι μὲν ἐσόμεθα φανῆναι αὐτὴν ὡς βελτί- 608
στην καὶ ἀληθεστάτην, ἕως δ' ἂν μὴ οἶα τ' ἦ ἀπολογήσασθαι,
ἀκροσαόμεθ' αὐτῆς ἐπάδοντες ἡμῖν αὐτοῖς τοῦτον τὸν λόγον,
ὃν λέγομεν, καὶ ταύτην τὴν ἐπαυδίην, εὐλαβούμενοι πάλιν
ἐμπεσεῖν εἰς τὸν παιδικόν τε καὶ τὸν τῶν πολλῶν ἔρωτα. 5
ῥεσόμεθα δ' οὖν ὡς οὐ σπουδαστέον ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ ποιήσει
ὡς ἀληθείας τε ἀπτομένη καὶ σπουδαία, ἀλλ' εὐλαβητέον
αὐτὴν ὃν τῷ ἀκροαμένῳ, περὶ τῆς ἐν αὐτῷ πολιτείας δεδιότι, **b**
καὶ νομιστέα ἅπερ εἰρήκαμεν περὶ ποιήσεως.

Παντάπασι, ἦ δ' ὅς, σύμφημι.

Μέγας γάρ, ἔφην, ὁ ἀγών, ὦ φίλε Γλαύκων, μέγας,
οὐχ ὅσος δοκεῖ, τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι, ὥστε οὔτε 5
τιμῇ ἐπαρθέντα οὔτε χρήμασιν οὔτε ἀρχῇ οὐδεμιᾷ οὐδέ γε
ποιητικῇ ἄξιον ἀμελήσαι δικαιοσύνης τε καὶ τῆς ἄλλης
ἀρετῆς.

Σύμφημί σοι, ἔφη, ἐξ ὧν διεληλύθαμεν· οἶμοι δὲ καὶ
ἄλλον ὄντινοῦν. 10

Καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, τά γε μέγιστα ἐπίχειρα ἀρετῆς καὶ **c**
προκείμενα ἄθλα οὐ διεληλύθαμεν.

Ἀμήχανόν τι, ἔφη, λέγεις μέγεθος, εἰ τῶν εἰρημένων
μείζω ἐστὶν ἄλλα.

Τί δ' ἂν, ἦν δ' ἐγώ, ἐν γε ὀλίγῳ χρόνῳ μέγα γένοιτο; 5
πᾶς γὰρ οὗτός γε ὁ ἐκ παιδὸς μέχρι πρεσβύτου χρόνος πρὸς
πάντα ὀλίγος πού τις ἂν εἴη.

Οὐδὲν μὲν οὖν, ἔφη.

Τί οὖν; οἶει ἀθανάτω πράγματι ὑπὲρ τοσούτου δεῖν
χρόνου ἐσπουδακέναι, ἀλλ' οὐχ ὑπὲρ τοῦ παντός; **d**

Οἶμαι ἔγωγ', ἔφη· ἀλλὰ τί τοῦτο λέγεις;

Οὐκ ἤσθησαι, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἢ ψυχὴ καὶ
οὐδέποτε ἀπόλλυται;

“Como não haveremos de lucrar?”, indagou.

“Mas se não, meu caro amigo, assim como os amantes, quando consideram que o amor não mais traz benefícios, se separam mesmo que forçadamente, da mesma forma também nós, por ter-nos sido engendrado um amor de tal poesia pelo regime dos belos governos, [608a] aceitaremos de bom grado que ela nos mostre ser a melhor e a mais verdadeira; mas enquanto não for capaz de se defender, a escutaremos cantando em contrapartida para nós mesmos esse argumento que dissemos e esse canto, tendo precaução para não cairmos novamente na infantilidade e no amor próprio à maioria. Cantaremos, assim, que não se deve levar a sério que a poesia dessa natureza atinja a verdade e seja séria, mas que se deve ter precaução com ela o ouvinte que tema por seu governo interior [b] e tomar como lei o que acabamos de dizer acerca da poesia.”

“Concordo totalmente,” disse.

“É grande, ó caro Glauco,” disse eu, “grande o embate, maior do que parece, entre tornar-se bom ou mau, de modo a não ser digno negligenciar a justiça ou qualquer outra excelência, tentado pela honra ou pelos bens ou por qualquer poder ou até mesmo pela poesia.”

“Concordo contigo,” disse, “a partir do que investigamos; creio que qualquer outro concordaria.”

[c] “Aliás,” disse eu, “as maiores recompensas da excelência e seus prêmios subjacentes ainda não investigamos.”

“Tu te referes a uma grandeza inconcebível,” disse ele, “se há outras coisas maiores do que as referidas.”

“E o que poderia,” perguntei, “se tornar grande em tão pouco tempo? Pois todo esse tempo entre a infância e a velhice é de algum modo ínfimo em relação à totalidade do tempo.”

“Nada,” respondeu.

“E então? Julgas que algo imortal deve levar a sério um curto espaço de tempo, e não todo o tempo?” [d]

“Pelo menos creio eu que não,” respondeu. “Mas por que dizes isso?”

“Não percebeste,” disse eu, “que nossa alma é imortal e jamais perece?”

Καὶ ὃς ἐμβλέψας μοι καὶ θαυμάσας εἶπε· Μὰ Δί', οὐκ 5
ἐγωγε· σὺ δὲ τοῦτ' ἔχεις λέγειν;
Εἰ μὴ ἀδικῶ γ', ἔφην. οἴμοι δὲ καὶ σὺ· οὐδὲν γὰρ
χαλεπὸν.
Ἔμοιγ', ἔφη· σοῦ δ' ἂν ἠδέως ἀκούσαιμι τὸ οὐ χαλεπὸν 10
τοῦτο.
Ἄκούοις ἄν, ἦν δ' ἐγώ.
Λέγε μόνον, ἔφη.
Ἄγαθὸν τι, εἶπον, καὶ κακὸν καλεῖς;
Ἔγωγε.
Ἄρ' οὖν ὥσπερ ἐγὼ περὶ αὐτῶν διανοῆ;
Τὸ ποῖον; e
Τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ
δὲ σῶζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν.
Ἔγωγ', ἔφη. 5
Τί δέ; κακὸν ἐκάστω τι καὶ ἀγαθὸν λέγεις; οἷον ὀφθαλ-
μοῖς ὀφθαλμίαν καὶ σύμπαντι τῷ σώματι νόσον, σίτω τε 609
ἐρυσίβην, σηπεδόνα τε ξύλοις, χαλκῷ δὲ καὶ σιδήρῳ ἴον,
καί, ὅπερ λέγω, σχεδὸν πᾶσι σύμφυτον ἐκάστω κακὸν τε καὶ
νόσημα;
Ἔγωγ', ἔφη. 5
Οὐκοῦν ὅταν τῷ τι τούτων προσγένηται, πονηρὸν τε ποιεῖ
ᾧ προσεγένετο, καὶ τελευτῶν ὅλον διέλυσεν καὶ ἀπώλεσεν;
Πῶς γὰρ οὐ;
Τὸ σύμφυτον ἄρα κακὸν ἐκάστου καὶ ἡ πονηρία ἕκαστον
ἀπόλλυσιν, ἢ εἰ μὴ τοῦτο ἀπολεῖ, οὐκ ἂν ἄλλο γε αὐτὸ ἔτι 10
διαφθείρειεν. οὐ γὰρ τό γε ἀγαθὸν μὴ ποτέ τι ἀπολέσει,
οὐδὲ αὖ τὸ μῆτε κακὸν μῆτε ἀγαθόν. b
Πῶς γὰρ ἄν; ἔφη.
Ἐὰν ἄρα τι εὐρίσκωμεν τῶν ὄντων, ᾧ ἔστι μὲν κακὸν δ
ποιεῖ αὐτὸ μοχθηρὸν, τοῦτο μέντοι οὐχ οἷόν τε αὐτὸ λύειν 5
ἀπολλύον, οὐκ ἤδη εἰσόμεθα ὅτι τοῦ πεφυκότος οὕτως ὄλεθρος
οὐκ ἦν;
Οὕτως, ἔφη, εἰκός.

E ele, observando-me estarecido, disse: “Não, por Zeus, eu não! E tu poderias me explicar?”

“Se não estou cometendo injustiça...” respondi. “Julgo que também tu poderias explicá-lo, pois não é nada difícil.”

“Para mim é sim,” disse. “Mas ouviria de ti com prazer isso que não é difícil.”

“Ouvirás,” disse eu.

“Fala tão-somente tu!”, exclamou.

“Chamas algo bom e algo mau?”, perguntei.

“Sim.”

[e] “Porventura pensas tal como eu a respeito deles?”

“O quê?”

“Todo mal é o que perece e corrompe, ao passo que o bem é o que salva e beneficia.”

“Sim,” disse.

“E então? Afirmas que para cada coisa há um bem e um mal? [609a] Como para os olhos, a oftalmia; para todo corpo, a doença; para o trigo, a mangra; a podridão para a madeira; a ferrugem, para o bronze e o ferro, e, tal como afirmo, para quase todas as coisas, um mal congênito e uma moléstia?”

“Sim,” respondeu.

“Assim, quando algum desses males sobrevém a algo, não torna débil aquilo a que sobreveio, dissolvendo-o no final e destruindo-o?”

“E como não?”

“Pois bem, o mal congênito de cada coisa e sua debilidade destroem-na e, se não for isso o que a destrói, não há mais nada que a poderia ainda corromper. [b] Pois o bem certamente jamais poderá destruir qualquer coisa, nem, por sua vez, o que está entre o bem e o mal.”

“E como poderia?”, indagou.

“Se descobrirmos então um ente que possui em si um mal que o torna pior, mas não é capaz de dissolvê-lo destruindo-o, já não saberemos que não há destruição para um ser assim constituído?”

“É verossímil,” disse, “que seja assim.”

Τί οὖν; ἦν δ' ἐγώ· ψυχῆ ἄρ' οὐκ ἔστιν ὃ ποιεῖ αὐτὴν αὐτὴν
κακὴν; 10

Καὶ μάλα, ἔφη· ἃ νυνδὴ διήμην πάντα, ἀδικία τε καὶ
ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία. C

Ἡ οὖν τι τούτων αὐτὴν διαλύει τε καὶ ἀπόλλυσι; καὶ
ἐννοεῖ μὴ ἐξαπατηθῶμεν οἰηθέντες τὸν ἀδικὸν ἄνθρωπον καὶ
ἀνόητον, ὅταν ληφθῆ ἀδικῶν, τότε ἀπολωλέναι ὑπὸ τῆς
ἀδικίας, πονηρίας οὕσης ψυχῆς. ἀλλ' ᾧδε ποίει· ὥσπερ
σῶμα ἢ σώματος πονηρία νόσος οὔσα τήκει καὶ διόλλυσι
καὶ ἄγει εἰς τὸ μηδὲ σῶμα εἶναι, καὶ ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν
ἅπαντα ὑπὸ τῆς οἰκείας κακίας, τῷ προσκαθῆσθαι καὶ ἐνεῖναι
διαφθειρούσης, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀφικνεῖται—οὐχ οὕτω; d

Ναί.

Ἴθι δὴ, καὶ ψυχὴν κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον σκόπει. ἄρα
ἐνοῦσα ἐν αὐτῇ ἀδικία καὶ ἡ ἄλλη κακία τῷ ἐνεῖναι καὶ
προσκαθῆσθαι φθείρει αὐτὴν καὶ μαραίνει, ἕως ἂν εἰς θάνατον
ἀγαγοῦσα τοῦ σώματος χωρίσῃ; 5

Οὐδαμῶς, ἔφη, τοῦτό γε.

Ἄλλὰ μέντοι ἐκεῖνό γε ἄλογον, ἦν δ' ἐγώ, τὴν μὲν ἄλλου
πονηρίαν ἀπολλύναι τι, τὴν δὲ αὐτοῦ μή. 10

Ἄλογον.

Ἐννοεῖ γάρ, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων, ὅτι οὐδ' ὑπὸ τῆς
τῶν σιτίων πονηρίας, ἢ ἂν ἦ αὐτῶν ἐκείνων, εἴτε παλαιότης
εἴτε σαπρότης εἴτε ἠτισοῦν οὔσα, οὐκ οἴομεθα δεῖν σῶμα
ἀπόλλυσθαι· ἀλλ' ἐὰν μὲν ἐμποιῆ ἢ αὐτῶν πονηρία τῶν
σιτίων τῷ σώματι σώματος μοχθηρίαν, φήσομεν αὐτὸ δι'
ἐκεῖνα ὑπὸ τῆς αὐτοῦ κακίας νόσου οὕσης ἀπολωλέναι· ὑπὸ
δὲ σιτίων πονηρίας ἄλλων ὄντων ἄλλο ὄν τὸ σῶμα, ὑπ'
ἄλλοτρίου κακοῦ μὴ ἐμποιήσαντος τὸ ἔμφυτον κακόν, οὐδέποτε
ἀξιόσομεν διαφθεῖρεσθαι. 5 610

Ὅρθότατ' αὖ, ἔφη, λέγεις.

Κατὰ τὸν αὐτὸν τοίνυν λόγον, ἦν δ' ἐγώ, ἐὰν μὴ σώματος
πονηρία ψυχῆ ψυχῆς πονηρίαν ἐμποιῆ, μὴ ποτε ἀξιῶμεν ὑπὸ
ἄλλοτρίου κακοῦ ἄνευ τῆς ἰδίας πονηρίας ψυχὴν ἀπόλλυσθαι,
τῷ ἑτέρου κακῷ ἕτερον. 5

Ἐχει γάρ, ἔφη, λόγον.

“E então?”, disse eu. “Por acaso não há na alma o que a torna má?”

“E sobretudo,” respondeu, “tudo o que há pouco enunciámos, a injustiça, o desregramento, a covardia e a ignorância.” [c]

“E algum deles, então, a dissolve e a destrói? E reflete, para não nos enganarmos supondo que o homem injusto e estúpido, quando for pego cometendo injustiças, seja então destruído pela injustiça, por ser ela a debilidade da alma! Mas procede assim: tal como a doença, enquanto debilidade do corpo, o consome e o dissolve e o leva a não mais ser corpo, também tudo o que há pouco mencionávamos, por causa de seu mal particular, que corrompe pelo fato de se estabelecer e estar presente, [d] chega a não mais ser – não é assim?”

“É.”

“Adiante então, e examina a alma do mesmo modo! Porventura a injustiça ou qualquer outra debilidade que nela exista a faz perecer e a consome pelo fato de estar presente e de se estabelecer, até que, conduzindo-a à morte, a separe do corpo?”

“De forma alguma,” respondeu, “é o que acontece.”

“Todavia, isto sim é irracional:” disse eu, “que a debilidade alheia destrua algo e não a sua própria.”

“É irracional.”

[e] “Pensa então, ó Glauco,” disse eu, “que julgamos que o corpo não deve ser destruído pela debilidade que possa haver nos próprios alimentos, seja o envelhecimento, a putrefação ou qualquer outra existente; mas se a debilidade dos próprios alimentos vier a instaurar no corpo a miséria do corpo, afirmaremos que ele mesmo, por causa daquele mal alheio, é destruído pela sua própria debilidade, que é a doença; [610a] pela debilidade dos alimentos, que são distintos do corpo, por um mal alheio que não instaurou o seu mal congênito, jamais será conveniente afirmarmos que ele é corrompido.”

“Falas mais uma vez com absoluta correção,” disse.

“De acordo então com o mesmo argumento,” disse eu, “se a debilidade do corpo não vier a provocar na alma a debilidade da alma, jamais será digno afirmarmos que a alma é destruída por um mal alheio sem sua debilidade própria - nenhuma coisa é destruída pelo mal da outra.”

“É razoável,” disse.

Ἦ τοίνυν ταῦτα ἐξελέγξωμεν ὅτι οὐ καλῶς λέγομεν, ἢ 10
ἕως ἂν ᾖ ἀνέλεγκτα, μή ποτε φῶμεν ὑπὸ πυρετοῦ μηδ' αὐδ 11
ὑπ' ἄλλης νόσου μηδ' αὐδ ὑπὸ σφαγῆς, μηδ' εἴ τις ὅτι
σμικρότατα ὅλον τὸ σῶμα κατατέμωι, ἔνεκα τούτων μηδὲν
μᾶλλον ποτε ψυχὴν ἀπόλλυσθαι, πρὶν ἂν τις ἀποδείξῃ
ὡς διὰ ταῦτα τὰ παθήματα τοῦ σώματος αὐτῆ ἐκείνη 5
ἀδικωτέρα καὶ ἀνοσιωτέρα γίνεται· ἀλλοτρίου δὲ κακοῦ
ἐν ἄλλῳ γιγνομένου, τοῦ δὲ ἰδίου ἐκάστῳ μὴ ἐγγιγνο-
μένου, μήτε ψυχὴν μήτε ἄλλο μηδὲν ἐῶμεν φάναι τινα 11
ἀπόλλυσθαι.

Ἄλλα μέντοι, ἔφη, τοῦτό γε οὐδεὶς ποτε δείξει, ὡς τῶν 5
ἀποθνησκόντων ἀδικώτεροι αἱ ψυχαὶ διὰ τὸν θάνατον
γίγνονται.

Ἐὰν δὲ γέ τις, ἔφη ἐγώ, ὁμοσε τῷ λόγῳ τολμᾷ ἰέναι
καὶ λέγειν ὡς πονηρότερος καὶ ἀδικώτερος γίνεται ὁ ἀπο-
θνήσκων, ἵνα δὴ μὴ ἀναγκάζεται ἀθανάτους τὰς ψυχὰς ὁμο-
λογεῖν, ἀξιόσομέν που, εἰ ἀληθῆ λέγει ὁ ταῦτα λέγων, τὴν
ἀδικίαν εἶναι θανάσιμον τῷ ἔχοντι ὥσπερ νόσον, καὶ ὑπ' 10
αὐτοῦ, τοῦ ἀποκτείνοντος τῆ ἑαυτοῦ φύσει, ἀποθνήσκειν 11
τοὺς λαμβάνοντας αὐτό, τοὺς μὲν μάλιστα θάπτον, τοὺς δ'
ἦττον σχολαίτερον, ἀλλὰ μὴ ὥσπερ νῦν διὰ τοῦτο ὑπ' ἄλλων
δικὴν ἐπιτιθέντων ἀποθνήσκουσιν οἱ ἄδικοι.

Μὰ Δί', ἦ δ' ὅς, οὐκ ἄρα πάνδεινον φανεῖται ἡ ἀδικία, 5
εἰ θανάσιμον ἔσται τῷ λαμβάνοντι—ἀπαλλαγὴ γὰρ ἂν εἴη
κακῶν—ἀλλὰ μᾶλλον οἴμαι αὐτὴν φανήσεσθαι πᾶν τούναν-
τίον τοὺς ἄλλους ἀποκτείνουσαν, εἴπερ οἷόν τε, τὸν δ' ἔχοντα 11
καὶ μᾶλα ζωτικὸν παρέχουσαν, καὶ πρὸς γ' ἔτι τῷ ζωτικῷ
ἄγρυπνον· οὕτω πόρρω που, ὡς ἔοικεν, ἐσκήνηται τοῦ
θανάσιμος εἶναι.

Καλῶς, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις. ὁπότε γὰρ δὴ μὴ ἱκανὴ ἢ γε 5
οἰκεία πονηρία καὶ τὸ οἰκεῖον κακὸν ἀποκτεῖναι καὶ ἀπολέσαι
ψυχὴν, σχολῆ τό γε ἐπ' ἄλλου ὀλέθρῳ τεταγμένον κακὸν
ψυχὴν ἢ τι ἄλλο ἀπολεῖ, πλὴν ἐφ' ᾧ τέτακται.

Σχολῆ γ', ἔφη, ὡς γε τὸ εἰκός.

Οὐκοῦν ὁπότε μηδ' ὑφ' ἐνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε 10
οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὄν εἶναι· 11
εἰ δ' ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον.

Ἀνάγκη, ἔφη.

Τοῦτο μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, οὕτως ἐχέτω· εἰ δ' ἔχει, 5
ἐννοεῖς ὅτι ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί. οὔτε γὰρ ἂν που ἐλάττους 11

“Bem, refutemos então aquilo que não falamos com acerto! [b] Enquanto isso permanecer irrefutável, jamais afirmemos que pela febre ou por qualquer outra doença, nem mesmo pelo degolamento, nem se alguém cortasse o corpo inteiro em pedacinhos, por nenhuma dessas causas em particular a alma é assim destruída, antes que alguém demonstre que através desses padecimentos do corpo ela própria se torna mais injusta e mais ímpia; mas quando surge um mal alheio em outra coisa e não lhe sobrevém seu mal próprio, [c] não deixemos que alguém afirme que a alma ou qualquer outra coisa é destruída.”

“Todavia,” disse ele, “isto sim ninguém poderá então mostrar, que as almas dos que morrem tornam-se mais injustas por causa da morte.”

“E se alguém,” disse eu, “ousar se defrontar com o argumento e disser que quem morre se torna mais débil e injusto, a fim de não ser então forçado a admitir que as almas são imortais, será digno afirmarmos, se há verdade em seus dizeres, que a injustiça é mortal para quem a tem, tal como a doença, [d] e quem a adquire morre pelo fato de que ela mata por sua própria natureza, - os mais injustos, mais depressa; os menos, mais devagar - mas não como hoje quando, por causa dela, os injustos morrem porque outros lhes impõem a justiça.”

“Por Zeus,” disse, “a injustiça não aparecerá inteiramente terrível se for mortal para quem a adquire – pois seria a libertação dos males, – mas julgo antes que ela parecerá ser inteiramente o contrário pelo fato de causar a morte aos outros, uma vez que disso é capaz, [e] e de vitalizar, em contrapartida, quem a possui e, além de vitalizar, de torná-lo desperto; dessa maneira, ela permanece, como é verossímil, longe de ser mortal.”

“Falas bem,” disse eu. “Pois uma vez que a debilidade e o mal particulares da alma são de fato insuficientes para matá-la e destruí-la, muito menos um mal destinado à destruição de algo alheio ou qualquer outra coisa poderá destruí-la, senão aquilo a que foi destinado.”

“Muito menos ainda,” disse, “ao que parece.”

“Logo, uma vez que algo não é destruído por nenhum mal, seja particular ou alheio, é evidente que ele próprio necessariamente sempre é; [611a] e, se é sempre, é imortal.”

“É necessário,” disse ele.

“Bem, que isso assim seja,” disse eu. “E se assim for, compreendes que sempre seriam as mesmas almas. Pois não poderiam diminuir, se nenhuma é destruída, nem, por

γένονται μηδεμιᾶς ἀπολλυμένης, οὔτε αὖ πλείους· εἰ γὰρ
ὅτιοῦν τῶν ἀθανάτων πλέον γίγνεται, οἷσθ' ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ
ἂν γίγνεται καὶ πάντα ἂν εἶη τελευτῶντα ἀθάνατα.

Ἀληθῆ λέγεις.

Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, μήτε τοῦτο οἰώμεθα—ὁ γὰρ λόγος οὐκ
ἐάσει—μήτε γε αὖ τῆ ἀληθεστάτῃ φύσει τοιοῦτον εἶναι
ψυχὴν, ὥστε πολλῆς ποικιλίας καὶ ἀνομοιότητός τε καὶ
διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ πρὸς αὐτό.

10
b

Πῶς λέγεις; ἔφη.

Οὐ ῥάδιον, ἦν δ' ἐγώ, ἀίδιον εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολ-
λῶν καὶ μὴ τῆ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν
ἐφάνη ἢ ψυχῇ.

5

Οὐκ οὖν εἰκός γε.

Ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχῇ, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ
ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἂν· οἷον δ' ἐστὶν τῆ ἀληθείᾳ, οὐ λελω-
βημένον δεῖ αὐτὸ θεάσασθαι ὑπὸ τε τῆς τοῦ σώματος κοινω-
νίας καὶ ἄλλων κακῶν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα, ἀλλ' οἷον
ἐστὶν καθαρὸν γιγνόμενον, τοιοῦτον ἱκανῶς λογισμῷ δια-
θεατέον, καὶ πολὺ γε κάλλιον αὐτὸ εὐρήσει καὶ ἐναργέστερον
δικαιοσύνας τε καὶ ἀδικίας διόψεται καὶ πάντα ἃ νῦν διήλθομεν.
νῦν δὲ εἵπομεν μὲν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ, οἷον ἐν τῷ παρόντι
φαίνεται· τεθεώμεθα μὲντοι διακειμένον αὐτό, ὥσπερ οἱ τὸν
θαλάττιον Γλαύκον ὀρώντες οὐκ ἂν ἔτι ῥαδίως αὐτοῦ ἴδοιεν
τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὑπὸ τοῦ τά τε παλαιὰ τοῦ σώματος
μέρη τὰ μὲν ἐκκεκλάσθαι, τὰ δὲ συντετρίφθαι καὶ πάντως
λελωβῆσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἄλλα δὲ προσπεφυκέναι,
ὄστρεα τε καὶ φυκία καὶ πέτρας, ὥστε παντὶ μᾶλλον θηρίῳ
ἐοικέναι ἢ οἷος ἦν φύσει, οὕτω καὶ τὴν ψυχὴν ἡμεῖς θεώμεθα
διακειμένην ὑπὸ μυρίων κακῶν. ἀλλὰ δεῖ, ὦ Γλαύκων, ἐκεῖσε
βλέπειν.

10
c

d

5

Ποῖ; ἦ δ' ὅς.

Εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς, καὶ ἐννοεῖν ὧν ἄπτεται καὶ
οἷον ἐφίεται ὁμιλιῶν, ὡς συγγενῆς οὔσα τῷ τε θείῳ καὶ
ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι, καὶ οἷα ἂν γένοιτο τῷ τοιοῦτῳ
πᾶσα ἐπισπομένη καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ὀρμῆς ἐκκομισθεῖσα
ἐκ τοῦ πόντου ἐν ᾧ νῦν ἐστίν, καὶ περικρουσθεῖσα πέτρας
τε καὶ ὄστρεα ἃ νῦν αὐτῇ, ἅτε γῆν ἐστιωμένη, γεηρὰ καὶ
πετρώδη πολλὰ καὶ ἄγρια περιπέφυκεν ὑπὸ τῶν εὐδαιμόνων
λεγομένων ἐστιάσεων. καὶ τότε ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ
φύσιν, εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς, εἴτε ὅπη ἔχει καὶ

e

5
612

outro lado, aumentar. Se mais um dentre os seres imortais surgisse, sabes que nasceria de algo mortal e todas as coisas acabariam imortais.”

“Dizes a verdade.”

“Mas,” disse eu, “não admitamos isso – pois o argumento não permitirá, - [b] nem por sua vez que a alma seja assim de tal tipo em sua mais verdadeira natureza, de modo que ela esteja plena de variedades, dessemelhanças e dissensões consigo mesma.”

“Como dizes?,” perguntou.

“Não é fácil,” respondi, “ser eterno um complexo de muitas partes, a menos que esteja disposto numa belíssima composição, como a alma se manifestou para nós.”

“É o que parece.”

“Que a alma é então imortal, tanto o último argumento quanto os demais o exigiriam; [c] o que ela é na verdade, é preciso observá-la não degradada pela união com corpo e por outros males, como a observamos agora; mas o que ela é ao se tornar pura, devemos contemplar suficientemente pelo raciocínio, e ela mesma será descoberta muito mais bela, e se enxergará com maior clareza a justiça e a injustiça e tudo sobre o que há pouco discorremos. Agora, dissemos a verdade a seu respeito, como ela se manifesta no tempo presente; observamos, contudo, como ela mesma foi disposta, [d] assim como quem vê o marítimo Glauco não mais poderia reconhecer facilmente sua natureza primitiva sob as partes antigas do corpo, umas já quebradas, outras desgastadas e inteiramente avariadas pelas ondas, outras coisas ainda que se criaram sobre ele, ostras, algas e pedras, de modo a se parecer muito mais com uma besta do que tal como era por natureza; assim também nós observamos a alma disposta por inúmeros males. É preciso, entretanto, ó Glauco, direcionar o olhar para lá.”

“Para onde?,” perguntou.

[e] “Para seu amor à sabedoria, e pensar o que ela atinge e que tipo de união ela busca, por ser congênere ao divino, ao imortal e ao que sempre é, e o que viria a ser se se empenhasse toda em perseguir coisas dessa natureza e se, por esse impulso, fosse arrancada do mar em que está e despojada das pedras e ostras que há nela agora; [612a] na medida em que se nutre na terra, uma grande e rude camada rochosa e terrena se criou em volta em consequência dos bem-aventurados festins, como se diz. E assim, então, qualquer um poderia ver sua verdadeira natureza, se multiforme ou uniforme, e de que modo ela é e

ὄπως· νῦν δὲ τὰ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἶδη, 5
ὡς ἐγῶμαι, ἐπιεικῶς αὐτῆς διεληλύθαμεν.

Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, τά τε ἄλλα ἀπελυσάμεθα ἐν τῷ λόγῳ, 5
καὶ οὐ τοὺς μισθοὺς οὐδὲ τὰς δόξας δικαιοσύνης ἐπηνέκαμεν, **b**
ὥσπερ Ἡσιόδον τε καὶ Ὅμηρον ὑμεῖς ἔφατε, ἀλλ' αὐτὸ
δικαιοσύνην αὐτῇ ψυχῇ ἄριστον ἠύρομεν, καὶ ποιητέον εἶναι
αὐτῇ τὰ δίκαια, ἐάντ' ἔχη τὸν Γύγου δακτύλιον, ἐάντε μή,
καὶ πρὸς τοιοῦτῳ δακτυλίῳ τὴν Ἄιδος κυνὴν; 5

Ἄληθέστατα, ἔφη, λέγεις.

Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων, νῦν ἤδη ἀνεπίφθονόν 5
ἐστὶν πρὸς ἐκείνοις καὶ τοὺς μισθοὺς τῇ δικαιοσύνῃ καὶ τῇ
ἄλλῃ ἀρετῇ ἀποδοῦναι, ὅσους τε καὶ οἴους τῇ ψυχῇ παρέχει **c**
παρ' ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν, ζῶντός τε ἔτι τοῦ ἀνθρώπου
καὶ ἐπειδὴν τελευτήσῃ;

Παντάπασι μὲν οὖν, ἦ δ' ὅς.

Ἄρ' οὖν ἀποδώσετέ μοι ἃ ἐδανείσασθε ἐν τῷ λόγῳ; 5
Τί μάλιστα;

Ἔδωκα ὑμῖν τὸν δίκαιον δοκεῖν ἄδικον εἶναι καὶ τὸν 5
ἄδικον δίκαιον· ὑμεῖς γὰρ ἠτείθετε, κἂν εἰ μὴ δυνατὸν εἶη
ταῦτα λανθάνειν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους, ὅμως δοτέον εἶναι
τοῦ λόγου ἕνεκα, ἵνα αὐτῇ δικαιοσύνῃ πρὸς ἀδικίαν αὐτὴν 10
κριθεῖη. ἦ οὐ μνημονεύεις; **d**

Ἄδικοίην μεντᾶν, ἔφη, εἰ μή.

Ἐπειδὴ τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, κεκρυμένα εἰσί, πάλιν ἀπαιτῶ 5
ὑπὲρ δικαιοσύνης, ὥσπερ ἔχει δόξης καὶ παρὰ θεῶν καὶ παρ'
ἀνθρώπων, καὶ ἡμᾶς ὁμολογεῖν περὶ αὐτῆς δοκεῖσθαι οὕτω, 5
ἵνα καὶ τὰ νικητήρια κομίσῃται, ἀπὸ τοῦ δοκεῖν κτωμένη δὲ
δίδωσι τοῖς ἔχουσιν αὐτήν, ἐπειδὴ καὶ τὰ ἀπὸ τοῦ εἶναι
ἀγαθὰ διδοῦσα ἐφάνη καὶ οὐκ ἐξαπατῶσα τοὺς τῷ ὄντι
λαμβάνοντας αὐτήν.

Δίκαια, ἔφη, αἰτῆ. **e**

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, πρῶτον μὲν τοῦτο ἀποδώσετε, ὅτι
θεοὺς γε οὐ λανθάνει ἐκάτερος αὐτῶν οἴος ἐστίν;

Ἀποδώσομεν, ἔφη.

como; mas agora, a respeito das afecções e aspectos de sua vida humana, como presumo, discorreremos convenientemente.”

“Absolutamente,” disse.

“Bem,” indaguei, “não deixamos de lado o restante em nosso argumento [b] e nem elogiamos as recompensas e a reputação da justiça, como, segundo vós, fizeram Hesíodo e Homero? Mas não descobrimos que a justiça em si é o maior bem para a alma em si mesma, e que ela deve realizar coisas justas, possuindo ou não o anel de Gíges, e, além dele, o elmo de Hades?”

“Dizes absolutamente a verdade,” disse ele.

“Então, ó Glauco,” disse eu, “agora já não se pode objetar se restituirmos à justiça e às outras excelências, em acréscimo, [c] o tipo e o número de recompensas proporcionados pela justiça junto aos homens e deuses, estando o homem ainda vivo ou quando estiver morto?”

“Certamente,” disse.

“Ora, então restituireis a mim o que tomastes emprestado no argumento?”

“O que, especificamente?”

“Concedi-vos que o justo podia parecer ser injusto, e o injusto, justo; pois vós pedíeis, embora não fosse possível essas coisas passarem despercebidas tanto aos deuses quanto aos homens; tive de conceder, mesmo assim, em razão do argumento, para que a justiça em si fosse discriminada da injustiça em si. [d] Ou não estais lembrado?”

“Seria certamente injusto,” disse ele, “se não.”

“Bem, uma vez discriminadas,” disse eu, “peço novamente em nome da justiça, conforme sua reputação entre deuses e homens, que nós concordemos igualmente a respeito de sua reputação, a fim de que ela obtenha também as congratulações, que, adquiridas a partir da reputação, são dadas aos que a possuem, uma vez que também ficou manifesto que ela oferece bens a partir de seu ser e jamais engana quem a acolhe realmente.”

[e] “Pedes coisas justas,” disse ele.

“Portanto,” disse eu, “restituirás primeiramente isto, que pelo menos aos deuses não passa despercebido tal e qual cada um deles é?”

“Restituiremos,” respondeu.

Εἰ δὲ μὴ λανθάνετον, ὁ μὲν θεοφιλῆς ἂν εἶη, ὁ δὲ
θεομισῆς, ὡσπερ καὶ κατ' ἀρχαίς ὡμολογοῦμεν. 5

Ἔστι ταῦτα.

Τῷ δὲ θεοφιλεῖ οὐχ ὁμολογήσομεν, ὅσα γε ἀπὸ θεῶν
γίγνεται, πάντα γίνεσθαι ὡς οἶόν τε ἄριστα, εἰ μὴ τι 613

ἀναγκαῖον αὐτῷ κακὸν ἐκ προτέρας ἁμαρτίας ὑπήρχεν;

Πάνυ μὲν οὖν.

Οὕτως ἄρα ὑποληπτέον περὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός, ἐάντ'
ἐν πενίᾳ γίγνηται ἐάντ' ἐν νόσοις ἢ τινι ἄλλῳ τῶν δοκούν- 5
των κακῶν, ὡς τούτῳ ταῦτα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσῃ ζῶντι
ἢ καὶ ἀποθανόντι. οὐ γὰρ δὴ ὑπὸ γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται
ὅς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων
ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ. b

Εἰκός γ', ἔφη, τὸν τοιοῦτον μὴ ἀμελεῖσθαι ὑπὸ τοῦ
ὁμοίου.

Οὐκοῦν περὶ τοῦ ἀδίκου τάναντία τούτων δεῖ διανοεῖσθαι;

Σφόδρα γε. 5

Τὰ μὲν δὴ παρὰ θεῶν τοιαῦτ' ἄττ' ἂν εἶη νικητήρια τῷ
δικαίῳ.

Κατὰ γοῦν ἐμὴν δόξαν, ἔφη.

Τί δέ, ἦν δ' ἐγώ, παρ' ἀνθρώπων; ἄρ' οὐχ ὧδε ἔχει, εἰ
δεῖ τὸ ὄν τιθέναι; οὐχ οἱ μὲν δεινοὶ τε καὶ ἀδικοὶ δρώσιν 10
ὅπερ οἱ δρομῆς ὅσοι ἂν θέωσιν εὖ ἀπὸ τῶν κάτω, ἀπὸ δὲ
τῶν ἄνω μή; τὸ μὲν πρῶτον ὀξέως ἀποπηδῶσιν, τελευτῶντες
δὲ καταγέλαστοι γίνονται, τὰ ὦτα ἐπὶ τῶν ὤμων ἔχοντες c
καὶ ἀστεφάνωτοι ἀποτρέχοντες· οἱ δὲ τῇ ἀληθείᾳ δρομικοὶ
εἰς τέλος ἐλθόντες τά τε ἄθλα λαμβάνουσιν καὶ στεφανοῦν-
ται. οὐχ οὕτω καὶ περὶ τῶν δικαίων τὸ πολὺ συμβαίνει;
πρὸς τὸ τέλος ἐκάστης πράξεως καὶ ὁμιλίας καὶ τοῦ βίου 5
εὐδοκιμοῦσί τε καὶ τὰ ἄθλα παρὰ τῶν ἀνθρώπων φέρονται;

Καὶ μάλα.

Ἄνεξι ἄρα λέγοντος ἐμοῦ περὶ τούτων ἅπερ αὐτὸς ἔλεγε
περὶ τῶν ἀδίκων; ἐρῶ γὰρ δὴ ὅτι οἱ μὲν δίκαιοι, ἐπειδὴν d
πρεσβύτεροι γένωνται, ἐν τῇ αὐτῶν πόλει ἄρχουσί τε ἂν
βούλωνται τὰς ἀρχάς, γαμοῦσί τε ὀπόθεν ἂν βούλωνται,
ἐκδιδοῦσιν τε εἰς οὐδ' ἂν ἐθέλωσι· καὶ πάντα ἂ σὺ περὶ
ἐκείνων, ἐγὼ νῦν λέγω περὶ τῶνδε. καὶ αὖ καὶ περὶ 5
ἀδίκων, ὅτι οἱ πολλοὶ αὐτῶν, καὶ ἐὰν νέοι ὄντες λάθωσιν,

“Se não há como passar despercebido, um, o deus amaria, o outro, odiaria, como também no início concordamos.”

“Assim é.”

“Não concordaremos que, a quem o deus ama, [613a] tudo o que advém dos deuses é o melhor possível, a não ser um mal inevitável que lhe suceda a partir de erros anteriores?”

“Absolutamente.”

“Ora, devemos então conceber assim o homem justo: se ele se tornar pobre ou doente, se lhe suceder algo aparentemente mau, essas coisas acabarão por se tornar um bem em vida ou depois da morte. Pois, certamente, o deus não negligencia quem almeje com empenho se tornar justo e, cultivando a excelência, [b] se assemelhar a deus o quanto for possível a um homem.”

“É verossímil,” disse ele, “que tal homem não seja negligenciado pelo semelhante.”

“Então, não é preciso considerarmos o contrário disso sobre o injusto?”

“Com certeza.”

“Tais coisas seriam então certos prêmios concedidos pelos deuses ao justo.”

“Conforme minha opinião, sim,” disse.

“E o que é concedido pelos homens?” perguntei. “Se é preciso nos atermos à realidade, porventura não ocorre o seguinte? Os homens terríveis e injustos não fazem como os corredores que têm um bom desempenho na largada, mas não na chegada? No início, saltam com avidez, mas quando chegam no fim, tornam-se motivo de riso, [c] carregando as orelhas sobre os ombros e partindo sem serem coroados; enquanto os verdadeiros corredores, ao terminarem a prova, recebem os prêmios e são coroados. Não é assim geralmente que acontece também com os justos? No fim de cada ação, consórcio e da vida, não adquirem boa reputação e são premiados pelos homens?”

“Com certeza.”

“Admitirás, então, que eu diga sobre os justos aquilo que tu mesmo dizias sobre os injustos? [d] Direi, pois, que os justos, ao envelhecerem, podem deter o poder de sua própria cidade se o almejarem, podem se casar com quem quer que eles queiram e dar em casamento os filhos para quem eles desejem; e tudo o que dizias sobre os injustos, eu agora digo sobre os justos. Por outro lado, a respeito dos injustos, afirmo que a maioria deles,

ἐπὶ τέλους τοῦ δρόμου αἰρεθέντες καταγέλαστοί εἰσιν καὶ
γέροντες γιγνόμενοι ἄθλιοι προπηλακίζονται ὑπὸ ξένων τε
καὶ ἀστών, μαστιγούμενοι καὶ ἃ ἄγροικα ἔφησθα σὺ εἶναι, e
ἀληθῆ λέγων—εἴτα στρεβλώσονται καὶ ἐκκαυθήσονται—
πάντα ἐκεῖνα οἴου καὶ ἐμοῦ ἀκηκοένοι ὡς πάσχουσιν. ἀλλ'
ὃ λέγω, ὄρα εἰ ἀνέξει.

Καὶ πάνυ, ἔφη· δίκαια γὰρ λέγεις. 5

Ἄ μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ζῶντι τῷ δικαίῳ παρὰ θεῶν τε
καὶ ἀνθρώπων ἄθλά τε καὶ μισθοὶ καὶ δῶρα γίγνεται πρὸς 614
ἐκείνοις τοῖς ἀγαθοῖς οἷς αὐτὴ παρείχετο ἢ δικαιοσύνη, τοιαύτ'
ὄν εἶη.

Καὶ μάλ', ἔφη, καλὰ τε καὶ βέβαια.

Ταῦτα τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, οὐδέν ἐστι πλήθει οὐδὲ μεγέθει 5
πρὸς ἐκεῖνα ἃ τελευτήσαντα ἐκάτερον περιμένει· χρὴ δ'
αὐτὰ ἀκοῦσαι, ἵνα τελέως ἐκάτερος αὐτῶν ἀπειλήφῃ τὰ ὑπὸ
τοῦ λόγου ὀφειλόμενα ἀκοῦσαι.

Λέγοις ἄν, ἔφη, ὡς οὐ πολλὰ ἄλλ' ἥδιον ἀκούονται. b

Ἄλλ' οὐ μέντοι σοι, ἦν δ' ἐγώ, Ἀλκίνου γε ἀπόλογον
ἔρω, ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός, Ἡρὸς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ
γένος Πιαμφύλου· ὅς ποτε ἐν πολέμῳ τελευτήσας, ἀναίρε-
θέντων δεκαταίων τῶν νεκρῶν ἤδη διεφθαρμένων, ὑγιῆς μὲν 5
ἀνηρέθη, κοιμισθεὶς δ' οἴκαδε μέλλων θάπτεσθαι δωδεκαταῖος
ἐπὶ τῇ πυρᾷ κείμενος ἀνεβίω, ἀναβιοῦς δ' ἔλεγεν ἃ ἐκεῖ
ἴδοι. ἔφη δέ, ἐπειδὴ οὐ ἐκβῆναι, τὴν ψυχὴν πορεύεσθαι
μετὰ πολλῶν, καὶ ἀφικνεῖσθαι σφᾶς εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον, c

ἐν ᾧ τῆς τε γῆς δὴ εἶναι χάσματα ἐχομένω ἀλλήλοισιν καὶ
τοῦ οὐρανοῦ αὖ ἐν τῷ ἄνω ἄλλα καταντικρῦ. δικαστὰς δὲ
μεταξὺ τούτων καθῆσθαι, οὓς, ἐπειδὴ διαδικάσειαν, τοὺς μὲν
δικαίους κελεύειν πορεύεσθαι τὴν εἰς δεξιάν τε καὶ ἄνω διὰ 5
τοῦ οὐρανοῦ, σημεῖα περιάψαντας τῶν δεδικασμένων ἐν τῷ
πρόσθεν, τοὺς δὲ ἀδίκους τὴν εἰς ἀριστεράν τε καὶ κάτω,
ἔχοντας καὶ τούτους ἐν τῷ ὀπίσθεν σημεῖα πάντων ὧν

ἔπραξαν. ἑαυτοῦ δὲ προσελθόντος εἰπεῖν ὅτι δέοι αὐτὸν d
ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ καὶ διακελεύοιτό οἱ
ἀκοῦειν τε καὶ θεᾶσθαι πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ. ὁρᾶν δὴ
ταύτη μὲν καθ' ἐκάτερον τὸ χάσμα τοῦ οὐρανοῦ τε καὶ τῆς
γῆς ἀπιούσας τὰς ψυχὰς, ἐπειδὴ αὐταῖς δικασθεῖν, κατὰ δὲ 5
τῷ ἑτέρῳ ἐκ μὲν τοῦ ἀνιέναι ἐκ τῆς γῆς μεστὰς αὐχμοῦ τε
καὶ κόνεως, ἐκ δὲ τοῦ ἑτέρου καταβαίνειν ἑτέρας ἐκ τοῦ
οὐρανοῦ καθαρὰς. καὶ τὰς αἰεὶ ἀφικνουμένας ὥσπερ ἐκ e
πολλῆς πορείας φαίνεσθαι ἦκειν, καὶ ἀσμένας εἰς τὸν λει-

mesmo que passe despercebida quando jovem, ao ser surpreendida no final da corrida, é motivo de riso e, quando envelhece, é insultada desgraçadamente tanto por estrangeiros quanto pelos cidadãos, sendo açoitada; [e] o que tu dizias, com razão, ser atroz – que será torturada e queimada – presume ter ouvido também de mim que ela sofre tudo isso! Mas como digo, vê se admities!”

“Absolutamente,” disse ele, “pois dizes coisas justas.”

“Bem, então,” disse eu, “tais coisas seriam os prêmios, as recompensas e os presentes que surgem para o justo, em vida, por parte dos deuses e dos homens, [614a] além daqueles bens que a justiça em si apresentava.”

“E são muito belos e seguros,” disse.

“Bem, essas coisas,” disse eu, “nada são, nem em número nem em magnitude, comparadas àquelas que aguardam cada um quando morto; é preciso ouvi-las para que cada um deles receba de forma completa o que se deve ouvir do argumento.”

[b] “Podes falar,” disse ele, “pois nada há mais prazeroso de se ouvir.”

“Contar-te-ei, entretanto,” disse eu, “não a estória de Alcino, mas a de um álcimo homem, Er, filho de Armênio, da prole Panfília, que morrera outrora numa guerra. Ao serem recolhidos, no décimo dia, os cadáveres já putrefatos, encontram-no ainda intacto; depois de ter sido enviado para casa, prestes já a ser cremado no décimo segundo dia, estirado sobre a pira, ele tornou à vida, e, ao reviver, relatou assim o que lá havia visto. Disse que, quando sua alma partira, ela viajou junto com muitas outras; e chegaram num lugar extraordinário, [c] onde, na terra, havia dois abismos contíguos e, no céu, por sua vez, na parte superior, dois outros, do lado oposto. Havia juízes sentados entre uma e outro que, depois de julgarem, ordenavam que os justos seguissem a via superior da direita através do céu, atando os signos dos julgamentos na frente, ao passo que os injustos, a via inferior da esquerda, portando também esses, na parte de trás, os signos de tudo o que haviam feito. [d] Quando ele próprio se aproximou, os juízes disseram que ele devia se tornar mensageiro aos homens das coisas de lá e mandaram que escutasse e observasse tudo o que havia naquele lugar. Viu, então, que as almas partiam, depois de submetidas ao julgamento, para um dos dois abismos, um do céu e outro da terra, enquanto, dos outros dois, subiam da terra almas plenas de impureza e poeira, e desciam do céu outras purificadas. [e] As que chegavam a todo momento mostravam-se como que vindo de uma longa viagem, e, felizes

μῶνα ἀπιούσας οἶον ἐν πανηγύρει κατασκηνῶσθαι, καὶ ἀσπάζεσθαι τε ἀλλήλαις ὅσαι γινώριμαι, καὶ πυνθάνεσθαι τὰς τε ἐκ τῆς γῆς ἠκούσας παρὰ τῶν ἐτέρων τὰ ἐκεῖ καὶ τὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ παρ' ἐκείναις. διηγεῖσθαι δὲ ἀλλήλαις τὰς μὲν ὄδυρομέναις τε καὶ κλαίουσας, ἀναμιμνησκομέναις ὅσα τε καὶ οἷα πάθοιεν καὶ ἴδοιεν ἐν τῇ ὑπὸ γῆς πορεία—εἶναι δὲ τὴν πορείαν χιλιέτη—τὰς δ' αὖ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ εὐπαθείας διηγεῖσθαι καὶ θεᾶς ἀμηχάνους τὸ κάλλος. τὰ μὲν οὖν πολλά, ὦ Γλαύκων, πολλοῦ χρόνου διηγήσασθαι· τὸ δ' οὖν κεφάλαιον ἔφη τόδε εἶναι, ὅσα πάποτε τινα ἠδίκησαν καὶ ὅσους ἕκαστοι, ὑπὲρ ἀπάντων δίκην δεδωκέναι ἐν μέρει, ὑπὲρ ἐκάστου δεκάκις—τοῦτο δ' εἶναι κατὰ ἑκατονταετηρίδα ἐκάστην, ὡς βίου ὄντος τοσούτου τοῦ ἀνθρωπίνου—ἵνα δεκαπλάσιον τὸ ἔκτεισμα τοῦ ἀδικήματος ἐκτίνοιεν, καὶ οἷον εἴτινες πολλοῖς θανάτων ἦσαν αἴτιοι, ἢ πόλεις προδόντες ἢ στρατόπεδα, καὶ εἰς δουλείας ἐμβεβληκότες ἢ τινος ἄλλης κακουχίας μεταίτιοι, πάντων τούτων δεκαπλασίου ἀλγηδόνας ὑπὲρ ἐκάστου κομίσαιντο, καὶ αὖ εἴ τινας εὐεργεσίας εὐεργετηκότες καὶ δίκαιοι καὶ ὅσοι γεγονότες εἶεν, κατὰ ταυτὰ τὴν ἀξίαν κομίζοιεν. τῶν δὲ εὐθύς γενομένων καὶ ὀλίγον χρόνον βιούντων περὶ ἄλλα ἔλεγεν οὐκ ἄξια μνήμης. εἰς δὲ θεοὺς ἀσεβείας τε καὶ εὐσεβείας καὶ γονέας καὶ αὐτόχειρος φόνου μείζους ἔτι τοὺς μισθοὺς διηγείτο.

Ἔφη γὰρ δὴ παραγενέσθαι ἐρωτώμενῳ ἐτέρῳ ὑπὸ ἐτέρου ὅπου εἶη Ἄρδιαῖος ὁ μέγας. ὁ δὲ Ἄρδιαῖος οὗτος τῆς Πιαμφυλίας ἐν τινὶ πόλει τύραννος ἐγεγόνει, ἤδη χιλιοστὸν ἔτος εἰς ἐκεῖνον τὸν χρόνον, γέροντά τε πατέρα ἀποκτείνας καὶ πρεσβύτερον ἀδελφόν, καὶ ἄλλα δὴ πολλά τε καὶ ἀνόσια εἰργασμένος, ὡς ἐλέγετο. ἔφη οὖν τὸν ἐρωτώμενον εἰπεῖν, "Οὐχ ἦκει," φάναι, "οὐδ' ἂν ἦξει δεῦρο. ἐθεασάμεθα γὰρ οὖν δὴ καὶ τοῦτο τῶν δεινῶν θεαμάτων· ἐπειδὴ ἐγγὺς τοῦ στομίου ἤμεν μέλλοντες ἀνιέναι καὶ τὰλλα πάντα πεπονηότες, ἐκεῖνόν τε κατείδομεν ἐξαίφνης καὶ ἄλλους—σχεδόν τι αὐτῶν τοὺς πλείστους τυράννους· ἦσαν δὲ καὶ ἰδιωταί τινες τῶν μεγάλα ἡμαρτηκόντων—οὓς οἰομένους ἤδη ἀναβήσεσθαι οὐκ ἐδέχετο τὸ στόμιον, ἀλλ' ἐμυκάτο ὁπότε τις τῶν οὕτως ἀνιάτως ἐχόντων εἰς πονηρίαν ἢ μὴ ἱκανῶς δεδωκῶς δίκην ἐπιχειροῖ ἀνιέναι. ἐνταῦθα δὴ ἄνδρες, ἔφη, ἄγριοι, διάπυροι ἰδεῖν, παρεστῶτες καὶ καταμανθάνοντες τὸ φθέγμα, τοὺς μὲν

por chegarem ao prado, acampavam tal qual num festival e as que se conheciam saudavam umas às outras; as que vinham da terra buscavam se informar com as outras sobre as coisas do céu, e as do céu sobre as da terra. Conversavam entre si, [615a] umas se lamentando e chorando ao lembrarem de todo tipo de coisa que haviam sofrido e visto na viagem subterrânea – viagem de mil anos,- enquanto as que vinham do céu, por sua vez, relatavam boas venturas e visões de extraordinária beleza. O restante, Glauco, demandaria muito tempo para ser relatado; mas Er disse que o principal é o seguinte: em vista do número de injustiças que cada homem cometera a qualquer um e do número de homens que foram injustiçados por ele, para todos esses atos injustos se aplicava uma punição separadamente, e, para cada um, uma pena dez vezes maior – isso equivalia a cem anos para cada uma delas, por ser a duração da vida humana – [b] para que a pena do ato injusto fosse paga dez vezes. Por exemplo, se alguns homens foram a causa de morte para muitos, traindo cidades ou tropas, escravizando ou contribuindo para qualquer outra desgraça, terão de suportar um sofrimento dez vezes maior por cada um de todos esses feitos; mas se fizeram boas ações e vieram a ser justos e pios, receberão o que lhes é digno na mesma proporção. [c] No tocante aos que apenas nasceram e viveram por pouco tempo, disse outras coisas não dignas de lembrança. Em relação ao homicida, à impiedade e à piedade para com deuses e parentes, contou que as recompensas eram ainda maiores.

Disse ainda que estava presente quando alguém fora interrogado por outro sobre onde estava Ardieu, o grande. Esse Ardieu havia se tornado tirano numa cidade da Panfilia, já mil anos passados desde aquele tempo; matara o pai idoso e o irmão mais velho, além de ter cometido inúmeros outros atos ímpios, como se dizia. [d] Er disse que ele respondeu assim: “Não vem,” falou, “nem tampouco há de vir para cá. Pois de fato observamos, dentre os espetáculos terríveis, o seguinte: quando estávamos perto da abertura, prontos para subir e tendo acabado de sofrer tudo aquilo, o vimos de repente junto com outros – quase a maioria deles era tirano, mas havia também homens comuns dentre os que cometeram grandes crimes – [e] que, crenes de que tão logo subiriam, não foram admitidos pela abertura; ela, ao contrário, bramiu quando um desses que estão condenados de maneira irremediável à miséria, ou alguém que não havia recebido a pena suficiente, tentou subir. Nisso, então,” disse Er, “homens brutos, ardentes aos olhos, que estavam a postos e compreenderam a voz, conduziram alguns deles depois de tê-los prendido; quanto

διαλαβόντες ἦγον, τὸν δὲ Ἄρδιαίον καὶ ἄλλους συμποδί-
 σαντες χειράς τε καὶ πόδας καὶ κεφαλὴν, καταβαλόντες καὶ 616
 ἐκδεύραντες, εἶλκον παρὰ τὴν ὁδὸν ἐκτὸς ἐπ' ἀσπαλάθων
 κνάμπτοντες, καὶ τοῖς ἀεὶ παριούσι σημαίνοντες ὧν ἕνεκά
 τε καὶ ὅτι εἰς τὸν Τάρταρον ἐμπεσούμενοι ἄγοιντο. " ἔνθα
 δὴ φόβων, ἔφη, πολλῶν καὶ παντοδαπῶν σφίσι γεγονότων, 5
 τοῦτον ὑπερβάλλειν, μὴ γένοιτο ἐκάστω τὸ φθέγμα ὅτε
 ἀναβαίνοι, καὶ ἀσμενέστατα ἕκαστον σιγήσαντος ἀναβῆναι.
 καὶ τὰς μὲν δὴ δίκας τε καὶ τιμωρίας τοιαύτας τινὰς
 εἶναι, καὶ αὐτὰς εὐεργεσίας ταύταις ἀντιστρόφους. ἐπειδὴ **b**
 δὲ τοῖς ἐν τῷ λειμῶνι ἐκάστοις ἑπτὰ ἡμέραι γένοιτο, ἀνα-
 στάντας ἐντεῦθεν δεῖν τῇ ὁγδόῃ πορεύεσθαι, καὶ ἀφικνεῖσθαι
 τεταρταίους ὅθεν καθορᾶν ἄνωθεν διὰ παντὸς τοῦ οὐρανοῦ
 καὶ γῆς τεταμένον φῶς εὐθύ, οἷον κίονα, μάλιστα τῇ ἱριδι 5
 προσφερῆ, λαμπρότερον δὲ καὶ καθαρώτερον· εἰς ὃ ἀφι-
 κέσθαι προελθόντες ἡμερησίαν ὁδόν, καὶ ἰδεῖν αὐτόθι κατὰ
 μέσον τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν **c**
 τεταμένα—εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ,
 οἷον τὰ ὑποζώματα τῶν τριήρων, οὕτω πάσαν συνέχον τὴν
 περιφορὰν—ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον,
 δι' οὗ πάσας ἐπιστρέφεσθαι τὰς περιφοράς· οὗ τὴν μὲν 5
 ἠλακάτην τε καὶ τὸ ἄγκιστρον εἶναι ἐξ ἀδόμαντος, τὸν δὲ
 σφόνδυλον μεικτὸν ἐκ τε τούτου καὶ ἄλλων γενῶν. τὴν δὲ
 τοῦ σφονδύλου φύσιν εἶναι τοιάνδε· τὸ μὲν σχῆμα οἷα περ ἢ **d**
 τοῦ ἐνθάδε, νοῆσαι δὲ δεῖ ἐξ ὧν ἔλεγεν τοιόνδε αὐτὸν εἶναι,
 ὥσπερ ἂν εἰ ἐν ἐνὶ μεγάλῳ σφονδύλῳ κοίλῳ καὶ ἐξεγλυμ-
 μένῳ διαμπερὲς ἄλλος τοιοῦτος ἐλάττων ἐγκέοιτο ἀρμόττων,
 καθάπερ οἱ κάδοι οἱ εἰς ἀλλήλους ἀρμόττοντες, καὶ οὕτω δὴ 5
 τρίτον ἄλλον καὶ τέταρτον καὶ ἄλλους τέτταρας. ὀκτῶ γὰρ
 εἶναι τοὺς σύμπαντας σφονδύλους, ἐν ἀλλήλοις ἐγκειμένους,
 κύκλους ἄνωθεν τὰ χεῖλη φαίνοντας, κῶτον συνεχὲς ἐνὸς **e**
 σφονδύλου ἀπεργαζομένους περὶ τὴν ἠλακάτην· ἐκείνην δὲ
 διὰ μέσου τοῦ ὁγδοῦ διαμπερὲς ἐληλάσθαι. τὸν μὲν οὖν
 πρῶτόν τε καὶ ἐξωτάτω σφόνδυλον πλατύτατον τὸν τοῦ
 χεῖλους κύκλον ἔχειν, τὸν δὲ τοῦ ἕκτου δεύτερον, τρίτον δὲ 5
 τὸν τοῦ τετάρτου, τέταρτον δὲ τὸν τοῦ ὁγδοῦ, πέμπτον δὲ
 τὸν τοῦ ἑβδόμου, ἕκτον δὲ τὸν τοῦ πέμπτου, ἑβδομον δὲ τὸν
 τοῦ τρίτου, ὄγδοον δὲ τὸν τοῦ δευτέρου. καὶ τὸν μὲν τοῦ
 μεγίστου ποικίλον, τὸν δὲ τοῦ ἑβδόμου λαμπρότατον, τὸν δὲ
 τοῦ ὁγδοῦ τὸ χρῶμα ἀπὸ τοῦ ἑβδόμου ἔχειν προσλάμποντος, 617
 τὸν δὲ τοῦ δευτέρου καὶ πέμπτου παραπλήσια ἀλλήλοις,
 ξανθότερα ἐκείνων, τρίτον δὲ λευκότερον χρῶμα ἔχειν, τέταρ-
 τον δὲ ὑπέρυθρον, δεύτερον δὲ λευκότητι τὸν ἕκτον. κυκλεῖ-
 σθαι δὲ δὴ στρεφόμενον τὸν ἄτρακτον ὅλον μὲν τὴν αὐτὴν 5
 φορὰν, ἐν δὲ τῷ ὅλῳ περιφερομένῳ τοὺς μὲν ἐντὸς ἑπτὰ

a Ardieu e aos demais, tendo-lhes amarrado juntas as mãos, os pés e a cabeça, [616a] jogado ao chão e arrancado a pele, eles os arrastaram para fora da estrada dilacerando-os em giestas espinhosas e mostrando, para os que a todo momento ali passavam, os motivos e que os precipitariam no Tártaro.” Naquela ocasião, disse ele, de toda sorte e tipo de medo que lhes sucedeu, este se sobrepunha: que a voz ecoasse a cada um quando viesse a subir; feito o silêncio, cada um subia pleno de felicidade. Eram penas e punições de tal natureza, e as recompensas, por sua vez, as antístrofes dessas. [b] Depois de sete dias passados no prado, cada grupo devia estar pronto para dali partir no oitavo dia e chegar, em quatro dias, ao lugar de onde se podia ver, vindo de cima, uma luz reta estendida através de todo o céu e a terra, feito uma coluna, muito semelhante ao arco-íris, só que mais resplandecente e pura. Chegaram depois de terem feito uma viagem de um dia, e viram ali, no meio da luz, as extremidades de suas amarras estendidas do céu – [c] pois essa luz estava concatenada ao céu; assim como as cordas das trirremes, ela continha toda a revolução – e, a partir dessas extremidades, estendido o fuso da Necessidade, através do qual todas as revoluções se davam. A haste e o gancho do fuso eram feitos de aço, enquanto o peso, uma mistura desse com outros materiais. [d] A natureza do peso era a seguinte: sua configuração é do mesmo tipo dos daqui, mas é preciso ter em mente, conforme dizia, que ele era tal qual se, num enorme peso oco e talhado, jazesse, em sua extensão, um outro menor que ali se ajustasse, como os vasos que se ajustam uns aos outros, e desse modo, então, um terceiro, um quarto e mais quatro. Juntos, pois, contavam-se oito pesos que jaziam uns dentro dos outros; de cima, as bordas apareciam como círculos, [e] constituindo uma superfície contínua de um peso em torno da haste; esta se prolongara, transversalmente, pelo meio dos oito. Assim, o primeiro e o mais externo peso tinha o mais largo círculo entre bordas, o círculo do sexto era o segundo, o terceiro, o do quarto, o quarto, o do oitavo, o quinto, o do sétimo, o sexto, o do quinto, o sétimo, o do terceiro e o oitavo, o do segundo. O círculo do maior era multicolor, o do sétimo o mais resplandecente, [617a] o do oitavo tinha a cor advinda do brilho do sétimo, o do segundo e o do quinto eram parecidos entre si, mais amarelados que os demais, o terceiro tinha a mais branca cor, o quarto era avermelhado e o sexto, o segundo em alvura. Ao se mover, então, o fuso inteiro girava numa mesma evolução, mas, dentro do movimento geral, os sete círculos internos rodavam lentamente no sentido contrário e, dentre eles, o oitavo ia mais rápido e, em segundo, ao mesmo tempo, o sétimo,

κύκλους τὴν ἐναντίαν τῷ ὄλῳ ἡρέμα περιφέρεσθαι, αὐτῶν δὲ
τούτων τάχιστα μὲν ἰέναι τὸν ὄγδοον, δευτέρους δὲ καὶ ἅμα
ἀλλήλοισ τὸν τε ἕβδομον καὶ ἕκτον καὶ πέμπτον· [τὸν] τρίτον **b**
δὲ φορᾶ ἰέναι, ὡς σφίσι φαίνεσθαι, ἐπανακυκλούμενον τὸν
τέταρτον, τέταρτον δὲ τὸν τρίτον καὶ πέμπτον τὸν δεύτερον.
στρέφεσθαι δὲ αὐτὸν ἐν τοῖς τῆς Ἀνάγκης γόνασιν. ἐπὶ δὲ
τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ' ἑκάστου βεβηκέναι Σειρήνα **5**
συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν ἰεῖσαν, ἓνα τόνον· ἐκ πασῶν
δὲ ὀκτῶ οὐσῶν μίαν ἀρμονίαν συμφωνεῖν. ἄλλας δὲ καθη-
μένας περίξ δι' ἴσου τρεῖς, ἐν θρόνῳ ἑκάστην, θυγατέρας τῆς **c**
Ἀνάγκης, Μοίρας, λευχεμονούσας, στέμματα ἐπὶ τῶν κεφα-
λῶν ἔχούσας, Λάχεσιν τε καὶ Κλωθῶ καὶ Ἄτροπον, ὑμνεῖν
πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἀρμονίαν, Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα,
Κλωθῶ δὲ τὰ ὄντα, Ἄτροπον δὲ τὰ μέλλοντα. καὶ τὴν μὲν **5**
Κλωθῶ τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἐφαπτομένην συνεπιστρέφειν τοῦ
ἀτράκτου τὴν ἕξω περιφορὰν, διαλείπουσιν χρόνον, τὴν δὲ
Ἄτροπον τῇ ἀριστερᾷ τὰς ἐντὸς αὐτῶν ὡσαύτως· τὴν δὲ Λάχεσιν **d**
ἐν μέρει ἑκατέρας ἑκατέρᾳ τῇ χειρὶ ἐφάπτεσθαι. σφῶς οὖν,
ἐπειδὴ ἀφικέσθαι, εὐθύς δεῖν ἰέναι πρὸς τὴν Λάχεσιν. προ-
φήτην οὖν τινα σφῶς πρῶτον μὲν ἐν τάξει διαστήσαι, ἔπειτα
λαβόντα ἐκ τῶν τῆς Λαχέσεως γονάτων κλήρους τε καὶ βίων
παραδείγματα, ἀναβάντα ἐπὶ τι βῆμα ὑψηλὸν εἰπεῖν— **5**
"Ἀνάγκης θυγατρὸς κόρης Λαχέσεως λόγος. Ψυχαὶ
ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου.
οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. **e**
πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρείσθω βίον ᾧ συνέσται ἐξ
ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἦν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων
πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἐλομένου
θεὸς ἀναίτιος." **5**

Ταῦτα εἰπόντα ῥίψαι ἐπὶ πάντας τοὺς κλήρους, τὸν
δὲ παρ' αὐτὸν πεσόντα ἕκαστον ἀναιρεῖσθαι πλὴν οὐ, □
δὲ οὐκ ἔαν· τῷ δὲ ἀνελομένῳ δῆλον εἶναι ὀπόστος εἰλή-
χει. μετὰ δὲ τοῦτο αὐθις τὰ τῶν βίων παραδείγματα εἰς **618**
τὸ πρόσθεν σφῶν θεῖναι ἐπὶ τὴν γῆν, πολὺ πλείω τῶν
παρόντων. εἶναι δὲ παντοδαπά· ζῶων τε γὰρ πάντων βίους
καὶ δὴ καὶ τοὺς ἀνθρωπίνους ἅπαντας. τυραννίδας τε
γὰρ ἐν αὐτοῖς εἶναι, τὰς μὲν διατελεῖς, τὰς δὲ καὶ μεταξὺ **5**
διαφθειρομένης καὶ εἰς πενίας τε καὶ φυγᾶς καὶ εἰς πτω-
χείας τελευτώσας· εἶναι δὲ καὶ δοκίμων ἀνδρῶν βίους,
τοὺς μὲν ἐπὶ εἴδεσιν καὶ κατὰ κάλλη καὶ τὴν ἄλλην ἰσχύν
τε καὶ ἀγωνίαν, τοὺς δ' ἐπὶ γένεσιν καὶ προγόνων ἀρεταῖς, **b**
καὶ ἀδοκίμων κατὰ ταῦτα, ὡσαύτως δὲ καὶ γυναικῶν. ψυχῆς
δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἐλομένην
βίον ἀλλοίαν γίνεσθαι· τὰ δ' ἄλλα ἀλλήλοισ τε καὶ πλού-

o sexto e o quinto; [b] o terceiro em velocidade, como lhes era manifesto, era o quarto em suas revoluções, o quarto, o terceiro, e o quinto, o segundo. O fuso girava nos joelhos da Necessidade. Em cima de cada um dos círculos, havia uma Sirene montada, acompanhando o movimento, que emitia um único som, num só tom; de todos os oito, uma sinfonia de única harmonia. [c] Sentadas em volta outras três, eqüidistantes, cada uma num trono, filhas da Necessidade, as Moiras, vestidas de branco, portando coroas sobre a cabeça, Láquesis, Kloto e Átropos cantavam junto à harmonia das Sirenes: Láquesis, os fatos passados, Kloto, os do presente e Átropos, os que estão por vir. Kloto, segurando com a mão direita, girava junto à revolução mais externa do fuso, deixando de fazê-lo de tempos em tempos; Átropos, por sua vez, com a esquerda, junto às revoluções internas, do mesmo modo, e Láquesis, ora num ora noutro, com cada uma das mãos segurava. [d] Assim que chegavam, deviam imediatamente se dirigir a Láquesis. Um profeta, então, as dispunha primeiramente em ordem e depois, tirando dos joelhos de Láquesis lotes e modelos de vida e subindo sobre uma alta tribuna, anunciava:

“Pronunciamento da virgem Láquesis, filha da necessidade. Almas efêmeras, é o princípio do período de morte para o gênero dos mortais. O *daimon* não vos obterá pela sorte, mas vós escolhereis o *daimon*. [e] E quem for primeiro sorteado, que escolha primeiro a vida com a qual permanecerá unido pela necessidade. A excelência é indomável; ao honrá-la ou desonrá-la, cada uma terá mais ou menos dela. A responsabilidade é de quem tiver escolhido; deus não é a causa.”

Depois do anúncio, atirou os lotes sobre todas e cada uma recolhia o que havia caído mais perto, a não ser Er, a quem não era permitido; para quem recolheu, evidenciava-se o quinhão obtido por sorte. [618a] Em seguida, os modelos de vida, então, eram colocados diante delas, sobre a terra, em maior número que as ali presentes. Eram de todo tipo: vidas de todos os animais, inclusive todas as vidas humanas. Havia, pois, entre elas, tiranias, umas que perduraram, outras que sucumbiram no meio e acabaram em penúria, em exílio e na mendicidade. Havia também vidas de homens renomados, uns pelo aspecto físico, pela beleza, pela força e no pugilato, [b] outros pelo nascimento e pela excelência dos ancestrais, e vidas de homens ordinários do mesmo modo; tudo isso valia da mesma maneira para as mulheres. Mas não ocorria a disposição da alma na medida em que, escolhendo outra vida, era forçoso que ela se modificasse. Quanto às outras coisas, à

τοις καὶ πενίαις, τὰ δὲ νόσοις, τὰ δ' ὑγείαις μεμείχθαι, 5
 τὰ δὲ καὶ μεσοῦν τούτων. ἔνθα δὴ, ὡς ἔοικεν, ᾧ φίλε
 Γλαύκων, ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπου, καὶ διὰ ταῦτα μάλιστα
 ἐπιμελητέον ὅπως ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἄλλων μαθημάτων c
 ἀμελήσας τούτου τοῦ μαθήματος καὶ ζητητῆς καὶ μαθητῆς
 ἔσται, ἐάν ποθεν οἷός τ' ἦ μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν τίς αὐτὸν
 ποιήσει δυνατὸν καὶ ἐπιστήμονα, βίον καὶ χρηστὸν καὶ πονη-
 ρὸν διαγιγνώσκοντα, τὸν βελτίω ἐκ τῶν δυνατῶν ἀεὶ παντ- 5
 αχοῦ αἰρεῖσθαι· ἀναλογιζόμενον πάντα τὰ νυνδὴ ρηθέντα
 καὶ συντιθέμενα ἀλλήλοις καὶ διαιρούμενα πρὸς ἀρετὴν βίου
 πῶς ἔχει, εἰδέναι τί κάλλος πενία ἢ πλοῦτω κραθὲν καὶ
 μετὰ ποίας τινὸς ψυχῆς ἕξεως κακὸν ἢ ἀγαθὸν ἐργάζεται, d
 καὶ τί εὐγένειαι καὶ δυσγένειαι καὶ ιδιωτεῖαι καὶ ἀρχαὶ καὶ
 ἰσχυεῖς καὶ ἀσθένειαι καὶ εὐμαθίαι καὶ δυσμαθίαι καὶ πάντα
 τὰ τοιαῦτα τῶν φύσει περὶ ψυχῆν ὄντων καὶ τῶν ἐπικτήτων
 τί συγκεραννύμενα πρὸς ἄλληλα ἐργάζεται, ὥστε ἐξ ἀπάντων 5
 αὐτῶν δυνατὸν εἶναι συλλογισάμενον αἰρεῖσθαι, πρὸς τὴν
 τῆς ψυχῆς φύσιν ἀποβλέποντα, τὸν τε χεῖρω καὶ τὸν ἀμείνω
 βίον, χεῖρω μὲν καλοῦντα ὃς αὐτὴν ἐκείσε ἄξει, εἰς τὸ ἀδικω- e
 τέραν γίγνεσθαι, ἀμείνω δὲ ὅστις εἰς τὸ δικαιότερον. τὰ δὲ
 ἄλλα πάντα χαίρειν ἐάσει· ἐωράκαμεν γὰρ ὅτι ζῶντί τε
 καὶ τελευτήσαντι αὕτη κρατίστη αἴρεσις· ἀδομαντίνως δὴ
 δεῖ ταύτην τὴν δόξαν ἔχοντα εἰς Ἄιδου ἵεναι, ὅπως ἂν ἦ καὶ 619
 ἐκεῖ ἀνέκπληκτος ὑπὸ πλοῦτων τε καὶ τῶν τοιούτων κακῶν,
 καὶ μὴ ἐμπεσῶν εἰς τυραννίδας καὶ ἄλλας τοιαύτας πράξεις
 πολλὰ μὲν ἐργάσῃται καὶ ἀνήκεστα κακά, ἔτι δὲ αὐτὸς μείζω
 πάθη, ἀλλὰ γινώσκων τὸν μέσον ἀεὶ τῶν τοιούτων βίον αἰρεῖσθαι 5
 καὶ φεύγειν τὰ ὑπερβάλλοντα ἑκατέρωσε καὶ ἐν τῷδε τῷ
 βίῳ κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν παντὶ τῷ ἔπειτα· οὕτω γὰρ
 εὐδαιμονέστατος γίγνεται ἄνθρωπος. b

Καὶ δὴ οὖν καὶ τότε ὁ ἐκεῖθεν ἄγγελος ἠγγελλε τὸν
 μὲν προφήτην οὕτως εἰπεῖν· "Καὶ τελευταίῳ ἐπιόντι, ξὺν
 νῷ ἐλομένῳ, συντόμως ζῶντι κεῖται βίος ἀγαπητός, οὐ
 κακός· μήτε ὁ ἄρχων αἰρέσεως ἀμελείτω μήτε ὁ τελευτῶν 5
 ἀθυμείτω."

Εἰπόντος δὲ ταῦτα τὸν πρῶτον λαχόντα ἔφη εὐθὺς ἐπιόντα
 τὴν μεγίστην τυραννίδα ἐλέσθαι, καὶ ὑπὸ ἀφροσύνης τε καὶ
 λαίμαργίας οὐ πάντα ἰκανῶς ἀνασκεψάμενον ἐλέσθαι, ἀλλ'
 αὐτὸν λαθεῖν ἐνοῦσαν εἰμαρμένην παίδων αὐτοῦ βρώσεις καὶ c
 ἄλλα κακά· ἐπειδὴ δὲ κατὰ σχολὴν σκέψασθαι, κόπτεσθαι
 τε καὶ ὀδύρεσθαι τὴν αἴρεσιν, οὐκ ἐμμένοντα τοῖς προρη-
 θεῖσιν ὑπὸ τοῦ προφήτου· οὐ γὰρ ἑαυτὸν αἰτιᾶσθαι τῶν

riqueza e à pobreza, à doença e à saúde, encontravam-se misturadas entre si, bem como seus estados intermediários. Nesse ponto, como parece, ó caro Glauco, reside todo o perigo para o homem e, por isso, [c] devemos sobretudo cuidar para que cada um de nós, negligenciando os outros ensinamentos, seja deste aprendiz e investigador para vir a ser capaz de aprender e descobrir, porventura, quem lhe dará poder e conhecimento para distinguir a vida benéfica da miserável, e escolher sempre e em toda parte a melhor possível; ao analisar como todas as coisas há pouco mencionadas, confrontadas e discernidas, se comportam diante da excelência da vida, saberá qual beleza produz o mal ou o bem quando misturada com a pobreza ou com a riqueza e acompanhada por um certo hábito da alma, [d] e o que resulta da mistura entre a nobre e a baixa prole, a vida privada e a pública, o vigor e a fraqueza, a aptidão e a obtusidade de aprender e tudo o que há naturalmente na alma e o que é adquirido, de modo que será possível, a partir de tudo isso, depois de ter refletido, escolher, dirigindo o olhar à natureza da alma, a melhor ou a pior vida, [e] considerando, pior, a que levará a alma a se tornar mais injusta, e, melhor, a mais justa. A todo o resto se deve renunciar, pois temos visto que, tanto para quem vive quanto para quem está morto, esta é a escolha mais importante. [619a] Sem titubear, então, é preciso ter essa crença quando for para o Hades, a fim de também lá não se deslumbrar com a riqueza e todos os males da mesma espécie, e de não causar inúmeros males irremediáveis uma vez precipitado em tiranias e em outras atividades do gênero, e, além disso, para que ele próprio não sofra mais; mas, pelo contrário, a fim de saber escolher a vida sempre intermediária e escapar aos excessos de ambos os lados, quer nesta vida, o quanto possível, quer em qualquer outra posterior. [b] Pois é assim que o homem se torna plenamente feliz.

E em seguida, então, o mensageiro de lá contou que o profeta anunciou o seguinte: “E quem chegar por último, se escolher com inteligência e viver comedido, uma vida aprazível o espera, e não má. Não descure da escolha quem for o primeiro, nem desanime o último!”

Depois de anunciar isso, Er disse que o primeiro, pela ordem da sorte, se apressou de pronto a escolher a maior tirania e, devido à insensatez e à cobiça, fez a escolha sem reexaminar suficientemente todos os pontos, [c] não notando que estava fadado a comer os próprios filhos e a outros males; quando examinou com calma, se debateu e lamentou a escolha por não se ter detido no que havia sido prenunciado pelo profeta. Não assumiu a

κακῶν, ἀλλὰ τύχην τε καὶ δαίμονας καὶ πάντα μᾶλλον ἀνθ' 5
 ἑαυτοῦ. εἶναι δὲ αὐτὸν τῶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἠκόντων, ἐν
 τεταγμένη πολιτεία ἐν τῷ προτέρῳ βίῳ βεβιωκότα, ἔθει
 ἄνευ φιλοσοφίας ἀρετῆς μετεληφότα. ὡς δὲ καὶ εἰπεῖν, οὐκ 6
 ἐλάττους εἶναι ἐν τοῖς τοιοῦτοις ἀλισκομένους τοὺς ἐκ τοῦ
 οὐρανοῦ ἠκόντας, ἅτε πόνων ἀγυμνάστους· τῶν δ' ἐκ τῆς
 γῆς τοὺς πολλοὺς, ἅτε αὐτούς τε πεπονηκότας ἄλλους τε
 ἑωρακότας, οὐκ ἐξ ἐπιδρομῆς τὰς αἰρέσεις ποιεῖσθαι. διὸ 5
 δὴ καὶ μεταβολὴν τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν ταῖς πολλαῖς
 τῶν ψυχῶν γίνεσθαι καὶ διὰ τὴν τοῦ κλήρου τύχην· ἐπεὶ
 εἴ τις αἰεὶ, ὅποτε εἰς τὸν ἐνθάδε βίον ἀφικνοῖτο, ὑγιῶς φιλο-
 σοφοὶ καὶ ὁ κλῆρος αὐτῷ τῆς αἰρέσεως μὴ ἐν τελευταίοις 6
 πίπτει, κινδυνεύει ἐκ τῶν ἐκεῖθεν ἀπαγγελλομένων οὐ μόνον
 ἐνθάδε εὐδαιμονεῖν ἄν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐνθένδε ἐκεῖσε καὶ δεῦρο
 πάλιν πορείαν οὐκ ἂν χθονίαν καὶ τραχεῖαν πορεύεσθαι,
 ἀλλὰ λείαν τε καὶ οὐρανίαν. 5

Ταύτην γὰρ δὴ ἔφη τὴν θεῶν ἀξίαν εἶναι ἰδεῖν, ὡς ἕκασται
 αἱ ψυχαὶ ἤρουντο τοὺς βίους· ἐλείνην τε γὰρ ἰδεῖν εἶναι καὶ 620
 γελοῖαν καὶ θαυμασίαν. κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου
 βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι. ἰδεῖν μὲν γὰρ ψυχὴν ἔφη τὴν
 ποτε Ὀρφείως γενομένην κύκνου βίον αἰρουμένην, μίσει τοῦ
 γυναικείου γένους διὰ τὸν ὑπ' ἐκείνων θάνατον οὐκ ἐθέλουσαν 5
 ἐν γυναικί γεννηθεῖσαν γενέσθαι· ἰδεῖν δὲ τὴν Θαμύρου
 ἀηδόνας ἐλομένην· ἰδεῖν δὲ καὶ κύκνον μεταβάλλοντα εἰς
 ἀνθρωπίνου βίου αἴρεσιν, καὶ ἄλλα ζῶα μουσικὰ ὡσαύτως.
 εἰκοστὴν δὲ λαχοῦσαν ψυχὴν ἐλέσθαι λέοντος βίον· εἶναι 6
 δὲ τὴν Αἴαντος τοῦ Τελαμωνίου, φεύγουσαν ἄνθρωπον γε-
 νέσθαι, μεμνημένην τῆς τῶν ὄπλων κρίσεως. τὴν δ' ἐπὶ
 τούτῳ Ἀγαμέμνωνος· ἔχθρα δὲ καὶ ταύτην τοῦ ἀνθρωπίνου
 γένους διὰ τὰ πάθη αἰετοῦ διαλλάξαι βίον. ἐν μέσοις δὲ 5
 λαχοῦσαν τὴν Ἀταλάντης ψυχὴν, κατιδοῦσαν μεγάλας τιμὰς
 ἀθλητοῦ ἀνδρός, οὐ δύνασθαι παρελθεῖν, ἀλλὰ λαβεῖν. μετὰ
 δὲ ταύτην ἰδεῖν τὴν Ἐπειοῦ τοῦ Πανοπέως εἰς τεχνικῆς 6
 γυναικὸς ἰοῦσαν φύσιν· πόρρω δ' ἐν ὑστάτοις ἰδεῖν τὴν τοῦ
 γελωτοποιοῦ Θερσίτου πίθηκον ἐνδυομένην. κατὰ τύχην δὲ
 τὴν Ὀδυσσεῶς λαχοῦσαν πιασῶν ὑστάτην αἰρησομένην ἰέναι,
 μνήμη δὲ τῶν προτέρων πόνων φιλοτιμίας λελωφηκυῖνα 5
 ζητεῖν περιοῦσαν χρόνον πολὺν βίον ἀνδρός ἰδιώτου ἀ-
 πράγμονος, καὶ μόγις εὑρεῖν κείμενόν που καὶ παρημελημένον
 ὑπὸ τῶν ἄλλων, καὶ εἰπεῖν ἰδοῦσαν ὅτι τὰ αὐτὰ ἂν ἔπραξεν 6
 καὶ πρώτη λαχοῦσα, καὶ ἀσμένην ἐλέσθαι. καὶ ἐκ τῶν

culpa dos males, mas a atribuiu antes ao acaso, aos *daimones* e a tudo mais, ao invés de a si mesmo. Ele se contava dentre os que vinham do céu, tendo vivido a vida anterior em uma constituição ordenada, mas participado da excelência pelo hábito, sem filosofia. [d] E pode-se dizer que, dentre os que vinham do céu, não eram poucos os emaranhados em tais circunstâncias, pois não eram traquejados no sofrer; já a maior parte dos que vinham da terra, na medida em que eles próprios haviam sofrido e viram outros sofrerem, não faziam de imediato as escolhas. Por isso mesmo, e pelo acaso da sorte, acontecia até mesmo uma mudança entre males e bens à maioria das almas. Mas se alguém, quando nesta vida aqui aportar, filosofar saudavelmente e o lote da escolha não lhe cair entre os últimos, [e] é provável, tendo em conta o que de lá foi reportado, que não seja feliz somente aqui, mas que siga também, daqui para lá e para cá novamente, não a via áspera e subterrânea, mas a plana e celeste.

Este sim, disse Er, era um espetáculo digno de ver: como cada alma escolhia a vida, pois provocava piedade, riso e admiração. [620a] A maioria das escolhas acontecia conforme o hábito da vida anterior. Disse ter visto a alma que outrora fora de Orfeu escolher a vida de cisne, pois não desejava, por ódio ao gênero feminino devido à morte em suas mãos, nascer após ser gerada no ventre de mulher. Viu a alma de Tamiras escolher a de rouxinol; viu também um cisne se transformando em homem pela escolha de uma vida humana, e outros animais músicos da mesma forma. A vigésima alma, pela ordem da sorte, escolheu a de leão; [b] havia também a alma do Ajax Telamônio, que evitou ser gerada como homem ao lembrar o julgamento das armas. Em seguida, a de Agamêmnon: por aversão à estirpe humana devido a seus sofrimentos, trocou-a pela vida de águia. Atalanta, que se encontrava entre as do meio pela sorte, quando observou as magnânimas honras da vida de um atleta, não conseguiu evitá-la, e a tomou. [c] Depois dela, viu a de Epeio, filho de Panopeu, se dirigindo à natureza de uma mulher artesã; ao longe, entre os últimos, viu a do poeta cômico Tersites vestindo-se de macaco. Por acaso, a alma de Odisseu foi a última, segundo a sorte, a escolher e, não mais almejando a glória ao lembrar dos sofrimentos passados, procurou, perambulando por muito tempo, a vida de um homem ordinário, sem afazeres públicos. Com dificuldade, a encontrou jogada e desprezada pelas outras num lugar qualquer, [d] e disse, observando-a, que teria escolhido a mesma vida ainda que tivesse sido a primeira na sorte, e a escolheu satisfeita. No tocante às demais feras, se

ἄλλων δὴ θηρίων ὡσαύτως εἰς ἀνθρώπους ἰέναι καὶ εἰς
ἄλληλα, τὰ μὲν ἄδικοι εἰς τὰ ἄγρια, τὰ δὲ δίκαιοι εἰς τὰ
ἡμερα μεταβάλλοντα, καὶ πάσας μείξεις μίγνυσθαι. 5

Ἐπειδὴ δ' οὖν πάσας τὰς ψυχὰς τοὺς βίους ἤρησθαι,
ὥσπερ ἔλαχον ἐν τάξει προσιέναι πρὸς τὴν Λάχεσιν
ἐκείνην δ' ἐκάστῳ ὃν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμ-
πέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων. ὃν e
πρῶτον μὲν ἄγειν αὐτὴν πρὸς τὴν Κλωθὰ ὑπὸ τὴν ἐκείνης
χεῖρά τε καὶ ἐπιστροφὴν τῆς τοῦ ἀτράκτου δίνης, κυροῦντα
ἦν λαχὼν εἴλετο μοῖραν· ταύτης δ' ἐφαψάμενον αὐθις ἐπὶ
τὴν τῆς Ἀτρόπου ἄγειν νῆσιν, ἀμετάστροφα τὰ ἐπικλω- 5
σθέντα ποιοῦντα· ἐντεῦθεν δὲ δὴ ἀμεταστρεπτὶ ὑπὸ τὸν τῆς
Ἀνάγκης ἰέναι θρόνον, καὶ δι' ἐκείνου διεξελθόντα, ἐπειδὴ 621
καὶ οἱ ἄλλοι διήλθον, πορεύεσθαι ἅπαντας εἰς τὸ τῆς Λήθης
πεδῖον διὰ καύματός τε καὶ πνίγους δεινοῦ· καὶ γὰρ εἶναι
αὐτὸ κενὸν δένδρων τε καὶ ὅσα γῆ φύει. σκηναῖσθαι οὖν
σφᾶς ἤδη ἐσπέρας γιγνομένης παρὰ τὸν Ἀμέλητα ποταμόν, 5
οὐδὲ τὸ ὕδωρ ἀγγεῖον οὐδὲν στέγειν. μέτρον μὲν οὖν τι τοῦ
ὑδατος πᾶσιν ἀναγκαῖον εἶναι πειν, τοὺς δὲ φρονήσει μὴ
σφζομένους πλέον πίνειν τοῦ μέτρου· τὸν δὲ αἰεὶ πίνοντα
πάντων ἐπιλανθάνεσθαι. ἐπειδὴ δὲ κοιμηθῆναι καὶ μέσας b
νύκτας γενέσθαι, βροντὴν τε καὶ σεισμὸν γενέσθαι, καὶ
ἐντεῦθεν ἐξαπίνης ἄλλον ἄλλη φέρεσθαι ἄνω εἰς τὴν γένεσιν,
ἄττοντας ὥσπερ ἀστέρας. αὐτὸς δὲ τοῦ μὲν ὑδατος κωλυ-
θῆναι πειν· ὅπη μέντοι καὶ ὅπως εἰς τὸ σῶμα ἀφίκοιτο, 5
οὐκ εἰδέναι, ἀλλ' ἐξαίφνης ἀναβλέψας ἰδεῖν ἕωθεν αὐτὸν
κεῖμενον ἐπὶ τῇ πυρᾷ.

Καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο,
καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης c
ποταμόν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μιανθησόμεθα.
ἀλλ' ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν καὶ
δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθὰ, τῆς
ἄνω ὁδοῦ αἰεὶ ἐξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ 5
τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ
τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε, καὶ ἐπειδὴ τὰ ἀθλα
αὐτῆς κομιζώμεθα, ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιαιρούμενοι, καὶ d
ἐνθάδε καὶ ἐν τῇ χιλιέτει πορεῖα, ἣν διεληλύθαμεν, εὖ
πράττωμεν.

dirigiam, do mesmo modo, para vidas humanas ou para outra vida animal, as injustas, transformando-se em selvagens, as justas em domesticadas, e todo tipo de mistura acontecia.

Depois, então, de todas as almas terem escolhido as vidas de acordo com a ordenação pela sorte, se aproximaram de Láquesis. Ela enviava para junto de cada um o *daimon* que havia sido escolhido, como guardião da vida e realizador das escolhas. [e] O *daimon* conduzia primeiramente a alma para submetê-la à mão de Kloto e ao movimento de rotação do fuso, ratificando o destino que pela sorte escolhera; depois de tê-lo tocado, conduzia-a à tecelagem de Átropos, tornando inalterável o que fora tecido. Dali, sem, contudo, poder voltar atrás, se dirigia aos pés do trono da Necessidade [621a] e atravessava-o e, depois que as outras também o tinham atravessado, seguiram todas para a planície de Lete, sob um calor ardente e terrível; de fato, era um ermo de árvores e de tudo quanto brota da terra. Com o crepúsculo já a despontar, acamparam, então, ao lado do rio Ameles, cuja água nenhum vaso era capaz de reter. Era necessário, assim, que todas bebessem uma dose certa de água, mas as que não eram salvas pela sensatez bebiam mais que o devido; quem bebia sempre se esquecia de tudo. [b] Enquanto dormiam, à meia-noite, um trovão e um terremoto aconteceram e em seguida, subitamente, foram levadas para cima, cada uma de um jeito, ao nascimento, agitando-se como astros. Er, todavia, fora impedido de beber da água, mas como e em quais circunstâncias veio a chegar ao corpo, não soube; de repente, ao abrir os olhos, viu a si mesmo, de manhã, estirado sobre a pira.

E assim, ó Glauco, a estória foi salva e não pereceu, e poderá nos salvar desde que lhe obedeçamos, e poderemos corretamente atravessar o rio de Lete e a alma não manchar. [c] Se acreditarmos em mim, considerando a alma imortal e capaz de suportar todos os males, assim como todos os bens, tomaremos sempre a via superior e praticaremos de todo modo a justiça com sensatez, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, quer enquanto estivermos nesta vida, quer quando formos receber os prêmios pela justiça, tal qual os vencedores quando juntos dão a volta em triunfo, [d] e a fim de, aqui e na viagem de mil anos, que narrávamos, sermos felizes!

COMENTÁRIO CRÍTICO⁸⁰

- 595a1** - καὶ μὴν - Sentido progressivo, introduzindo uma nova ordem de idéias (DENNISTON, 1954, pp. 351-352). Platão retoma a questão do estatuto da poesia tratada anteriormente nos Livros II e III. Há ainda um breve comentário no Livro VIII (568 a-d) acerca da relação dos poetas trágicos (especificamente Eurípides) com a tirania. Toda discussão que será aqui feita tem como referência constante a argumentação platônica dos Livros II e III, especialmente, na medida em que se constituem como parte importante da teoria estética, de um lado, e suscita, de outro, problemas conceituais e de interpretação em relação ao Livro X. Esse tipo de leitura é essencial para podermos compreender a posição de Platão quanto à condição da poesia em vista do conhecimento científico e da verdade;
- 595a2** - τὴν πόλιν ‘a cidade’ - A cidade idealmente fundada por Sócrates a partir da discussão inicial com Trasímaco sobre a natureza da justiça e da injustiça (Livro I). Alguns intérpretes, como Annim e Lutoslawski, consideram que o Livro I da *República* teria sido composto anteriormente aos demais (II-X), situando-o entre os diálogos da primeira fase da filosofia platônica (ROSS, 1993, p. 16). Outros consideram que o Livro X, devido à descontinuidade da argumentação platônica (por exemplo, o problema da dualidade semântica do termo μίμησις, como veremos adiante), também seria mais tardio e teria sido colocado como “apêndice” para rediscutir temas já tratados nos demais Livros da *República* (ANNAS, 1988, p. 335);
- 595a3** - ἐνθυμηθεῖς ‘ao refletir’ - Esse part. ao. pass. tem como raiz θυμός, que no léxico homérico está associado à energia vital, à sede do ânimo humano (entendido em seu aspecto físico). No entanto, entre Homero e Platão, houve na Grécia uma transformação do pensamento conceitual, determinado pela passagem de uma linguagem figurativa e concreta para uma linguagem abstrata e técnica, com o advento das especulações físicas e metafísicas da filosofia pré-socrática (HAVELOCK, 1996, pp. 11-12). Desse aspecto fisiológico originário de θυμός deriva, então, um campo semântico diferenciado já na época de Platão, e ele passa a significar o princípio não só da vida e da vontade como também da inteligência. Nesse sentido, o verbo ἐνθυμέομαι irá se associar à faculdade de raciocínio, de reflexão, tal como Platão emprega aqui;

⁸⁰* Todas as citações de textos gregos são traduções de minha própria autoria.

** Nas referências bibliográficas a P. Murray, S. Halliwell, J. Adam e M. Untersteiner, não são citadas as páginas porque se tratam de edições comentadas do texto grego, sendo, portanto, fácil de se localizar.

595a5 - μιμητική - O adjetivo ‘imitativo’ provém originariamente do substantivo masculino μῖμος ‘imitador’, um tipo de ator que recita, canta e dança (CHANTRAINE, 1968, pp. 703-704). A genealogia do termo μίμησις ‘imitação’, derivado de μῖμος (no latim *mimus*), tem seu princípio em Homero, especificamente no *Hino a Apolo* (162-163), para designar a capacidade de o coro das Délias imitar (μιμείσθαι) as vozes e os dialetos de todos os homens. Em Píndaro, Atena inventa a flauta para ‘imitar’ a lamentação de Euriale, e o coro ‘imita’ pelo som e dança um cão caçando um cervo (VERDENIUS, 1983, p. 54). São, portanto, três aspectos distintos da μίμησις: o verbal, o figurativo e o tonal. O mesmo termo μίμησις adquire em Platão sentido técnico em sua crítica estética e posteriormente torna-se conceito central da *Poética* de Aristóteles. O termo μίμησις em Platão, todavia, é empregado com dois sentidos distintos (Livro III e Livro X). Como veremos no decorrer da argumentação do Livro X, essa dualidade semântica está na base da teoria estética platônica. Por enquanto, é necessário termos em mente o sentido específico do termo definido por Platão no Livro III: ele designa o *forma* literária em que o poeta ou o ator narra a história em primeira pessoa, como se fosse a própria personagem representada. Opõe-se à forma narrativa de discurso em terceira pessoa, denominada ἀπλή διήγησις ‘simples narrativa’ (*Rep.*, III, 392d);

595a5-b1 - παντὸς γὰρ μᾶλλον ... εἶδη ‘que se deva rejeitá-lo absolutamente se manifesta agora até mais evidente, como me parece, uma vez que foi definida separadamente cada uma das partes da alma’ – Platão anuncia aqui uma das vias de análise que será empreendida no exame da natureza da poesia no Livro X: o aspecto psicológico que envolve a relação entre poeta e público (602c-608b), que será discutido depois da definição do estatuto metafísico da poesia (595a-602b);

595a7 - τὰ τῆς ψυχῆς εἶδη ‘cada uma das partes da alma’ - Nesse sintagma aparecem duas palavras que possuem uma acepção específica na filosofia de Platão:

A) ψυχή significa genericamente em Homero ‘sopro vital’ e freqüentemente está associada à morte, ao último espasmo de vida. Sua definição é essencialmente física e concreta. Vejamos estes versos da *Iliada* (XXII, 466-467):

τὴν δὲ κατ’ ὀφθαλμῶν ἔρεβεννὴ νύξ ἐκάλυψε,
ἦριπε δ’ ἐξοπίσω, ἀπὸ δὲ ψυχὴν ἐκάπτουσε.

A tenebrosa noite cobriu-lhe os olhos;

Tombou para trás e expirou o último sopro.

Pode significar também o espectro ou espírito, porém desprovido de autoconsciência, guardando em si, todavia, o sentido físico de aspecto visível. Odisseu, no canto XI da *Odisséia*, reconhece pela visão a ψυχή de sua mãe no Hades, conforme esta descrição (84-87):

Ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ μητρὸς κατατεθνηύης,
Αὐτολύκου θυγάτηρ μεγαλήτορος Ἀντίκλεα,
τὴν ζῶην κατέλειπον Ἴων ἐς Ἴλιον ἱρήν.

*Sobreveio-me o espectro de minha mãe morta,
Anticlea, irmã de Autólico de grande ânimo,
Que ainda viva deixei ao partir para a sacra Ílion.*

Também σῶμα, no vocabulário homérico, designa antes o ‘cadáver’ do que o corpo propriamente dito, como podemos ver neste trecho da *Odisséia* (11, 52-54):

οὐ γάρ πω ἐτέθαπτο ὑπὸ χθονὸς εὐρυοδείης·
σῶμα γὰρ ἐν Κίρκης μεγάρῳ κατελείπομεν ἡμεῖς
ἄκλαυτον καὶ ἄθαπτον, ἐπεὶ πόνος ἄλλος ἔπειγε.

*Não havia ainda sido enterrado sob o chão de amplas vias,
Pois nós abandonamos o cadáver no palácio de Circe
Sem prantos e insepulto, oprimos por outro encargo.*

Entre os séculos VIII e IV a.C., que separam historicamente Homero de Platão, a língua grega vai paulatinamente sofrendo alterações semânticas, especialmente os vocábulos que se tornam termos técnicos na linguagem filosófica. A língua se remodela na medida em que o pensamento de natureza lógica e abstrata se desenvolve na cultura grega a partir do surgimento da filosofia pré-socrática e do discurso científico, fazendo com que a linguagem figurativa e concreta do discurso poético sofresse, em seu âmago, mudanças de natureza sintática, semântica e estilística. Nesse sentido, o estatuto metafísico e psicológico concebido por Platão transforma semanticamente ψυχή em “alma” (no latim *anima*), em “espírito que pensa”, capaz de decisões morais e de conhecimento científico do mundo, em oposição direta

ao σῶμα “corpo”, enquanto matéria meramente perecível. O esboço de uma concepção de individualidade, do *eu autoconsciente* de si mesmo como pensante, pode também ser percebido no âmbito sintático da língua. Segundo Havelock (HAVELOCK, 1996, p. 214), os pronomes pessoais e reflexivos a partir de Heráclito e Demócrito, por exemplo, passaram a ser empregados como objetos de verbos cognitivos, o que não era recorrente em Homero. B. Snell, por sua vez, mostra que o fato de a língua grega ter o artigo definido colaborou decisivamente para que esse desenvolvimento de uma linguagem técnica e de natureza abstrata fosse possível. O artigo definido anteposto a formas verbais e a adjetivos era um modo de torná-los objetos sólidos para a reflexão pré-científica (SNELL, 1963, p. 313-316).

B) εἶδος tem como raiz ἰδ que se associa à visão (também no latim *uideo* e no sânscrito *vedah*), presente na forma de aoristo εἶδον do verbo ὀράω ‘ver’, e no verbo οἶδα ‘conhecer por ter visto’ proveniente do verbo defectivo *εἶδω (forma de perfeito que adquire valor de presente). Εἶδος possui dois sentidos primordiais em Platão: a) ‘aspecto’, entendido enquanto a forma visível de algo, conservando o sentido original da raiz ἰδ (DES PLACES, 1981, p. 38); e b) ‘forma’, que se confunde com a noção de ἰδέα ‘idéia’ (da mesma raiz ἰδ), dissociada da matéria, empregado tecnicamente como conceito filosófico. Des Places, em outra obra, ainda enumera mais três sentidos do termo εἶδος: (1) ‘figura’ (como a geométrica) (por ex.: *Rep.*, VI, 510d4); (2) ‘espécie, categoria, classe’ (com aproximada semelhança a γένος) (por ex.: *Fédon*, 79a6); e (3) ‘imagem’ (por ex.: *Sofista*, 266c4) (DES PLACES, 1970, pp. 159-161). Em Homero, εἶδος designa a fisionomia de uma pessoa, seu *aspecto visível e exterior*, de acordo com a natureza concreta e descritiva de sua linguagem. Com o desenvolvimento do pensamento filosófico, o termo passa a ser usado e compreendido, paralelamente, como *forma interior*, designando, de modo abstrato, a natureza ou essência de cada coisa, aquilo o que ela é (REALE, 1997, p. 195). Em Platão, ambas acepções do termo, a técnica (por ex., *República X*, 596a6; *Fédon*, 102a11; *Crátilo*, 390a6) e a corrente (por ex., *Cármides*, 154d4; *Fédon*, 73a1; *República*, II, 380d3-4), coexistem. Nessa passagem do texto, utilizado no neutro plural, pode ser interpretada como ‘as partes da alma’, conforme as traduções de B. Jowet, G.M.A. Grube e F.M. Cornford. Léon Robin e Allan Bloom preferem vertê-la como ‘as formas da alma’, ao passo que E. Chambry e Carlos Alberto Nunes optam por ‘as faculdades da alma’;

595b3 - πρὸς τοὺς τῆς τραγωδίας ποιητᾶς ‘aos poetas trágicos’ - A tragédia surgiu no século V a.C. como um novo gênero literário caracterizado pela seguinte tensão estilística: entre o lirismo do coro, em dialeto dórico, que se aproxima das formas mais arcaicas da poesia, e a

linguagem dos protagonistas do drama, em dialeto ático, cuja métrica oferece à forma dialogada uma fluência mais próxima da prosa. Essa tensão pode ser percebida também no âmbito dos valores que se encerram no mundo trágico. Na releitura dos temas tradicionais da mitologia, na narrativa sobre os heróis, o que se entrevê são novas perspectivas de interpretação de valores religiosos antigos conforme exigências morais, sociais e políticas próprias do contexto histórico do século V a.C.. A reatualização das histórias míticas dava ensejo a discussões a respeito de ações e atitudes heróicas, através de um ambíguo sistema de valores, devido à relação de interpenetrabilidade entre passado mítico e as instituições da πόλις. O surgimento de um vocabulário jurídico mais especializado, recorrente nos textos trágicos, demonstra, de forma mais clara, como novas questões vão sendo progressivamente colocadas e discutidas, ao lado de personagens mitológicos que na poesia antiga expressavam outros valores. A historicidade do pensamento pode nos revelar certos aspectos intrínsecos da mentalidade do homem helênico na época em que a tragédia surge como novo fenômeno estético (VERNANT, 1972, p. 27; GENTILI, 1984, pp. 109-110);

595b5-6 - λώβη ἔοικεν εἶναι ... διανοίας ‘todas as coisas dessa natureza parecem ser a mutilação da inteligência dos ouvintes’ – Platão já antecipa o fundamento de sua investigação a respeito das conseqüências psicológicas da contemplação estética: a poesia se apresenta como adversária da razão, do esclarecimento. Do ponto de vista moral, a ausência de discernimento entre bem e mal e a concepção antropomórfica dos deuses em Homero e Hesíodo, conforme a análise dos Livros II e III, conduzem o homem a agir sem coerência, sem estar comprometido com o bem e a verdade. Ele age motivado pelas paixões, pelos impulsos sensíveis, obscurecendo o que a razão prescreve como o melhor a se fazer;

595b6 - φάρμακον ‘antídoto’ – Esse termo médico sugere implicitamente que a filosofia é capaz de “curar” algo em estado patológico. A recorrência do vocabulário médico na obra platônica expressa, de certa forma, como a ciência médica constituía-se uma fonte de referência para o pensamento de Platão;

595b9-c2 – καίτοι φιλία γέ ... γενέσθαι ‘ainda que certa afeição e respeito que tenho desde a infância por Homero impeçam-me de falar. Pois ele parece ter sido o primeiro mestre e guia de todos esses belos poetas trágicos’ - A hesitação de Sócrates ao criticar Homero devido à φιλία ‘afeição’ e ao αἰδῶς ‘respeito’ prepara, entretanto, toda a magnitude e violência que sua crítica irá assumir na argumentação posterior (GADAMER, 1973, p. 46). A poesia homérica já havia sido tratada do ponto de vista moral, em relação à natureza dos deuses e heróis (Livro II, 377d s.), e estilístico, na definição dos elementos que a constituem, i.e., a

narrativa e a imitação (Livro III, 392c s.). No Livro X, Platão busca fundamentar metafísica e psicologicamente os princípios estéticos de sua teoria;

595c1-2 - διδάσκαλος ‘mestre’ – Esse substantivo revela bem a preocupação de Platão com as questões pedagógicas que envolvem a relação íntima entre Homero e o sistema educacional grego. A questão moral, a educacional e o aspecto psicológico dizem respeito a instâncias diferentes do mesmo fenômeno que envolve a relação entre poesia e cultura grega. Por outro lado, demonstra como Platão não distingue formalmente a épica da tragédia, passando a considerar agora os problemas da poesia em si, como veremos, e não de um determinado gênero isolado, apesar de ter uma predileção por Homero e elegê-lo seu maior rival;

595c3 - ἀλήθεια - O substantivo que designa ‘verdade’ no vocabulário platônico possui uma etimologia interessante. Sua raiz ληθ- advém do verbo λανθάνω ‘passar despercebido’, ‘não ser notado’. O α- privativo, então, dá o sentido original ‘aquilo que não está oculto, que se evidencia’ (CHANTRAINE, 1968, p. 618). Essa noção de desvelamento que daí surge possui uma relação imanente com o ‘não cair em esquecimento’. Esquecimento, morte e não-ser, são três noções que se implicam mutuamente na filosofia de Platão, tendo em vista que sua própria teoria do conhecimento se fundamenta na concepção de Reminiscência, na lembrança de algo que já existe previamente enquanto verdadeiro ser (*Mênnon*, 80d-86c; *Fédon*, 72a-77a);

595c5 - "Ακουε δή, μάλλον δὲ ἀποκρίνου 'Então escuta! Ou melhor, responde!' – Sócrates sempre prefere conduzir o diálogo: ele mesmo perguntando e o interlocutor respondendo. Esse processo dialógico está na base do método dialético. No diálogo *Protágoras* (334c7-336d5), Sócrates contesta o modo como o sofista Protágoras tenta conduzir a conversa, i. e., se estendendo em longos discursos. Nesse contexto, Sócrates alega que não é capaz de acompanhar o raciocínio do sofista pelo fato de ele não ser conciso em suas colocações e de não ir direto ao ponto. No fundo, a questão que se coloca é justamente o embate entre retórica e filosofia quanto à forma do discurso: entre o método dialético, que se faz por meio de perguntas e respostas diretas a partir de premissas assentidas igualmente pelos interlocutores, e os discursos sofisticos, que buscam defender uma determinada tese em vista da persuasão do público, sem ter o compromisso com a verdade ou com a justiça. Vejamos este trecho do diálogo (336a5-b3):

εἰ οὖν ἐπιθυμεῖς ἐμοῦ καὶ Πρωταγόρου ἀκούειν, τούτου δέου, ὥσπερ τὸ πρῶτον μοι ἀπεκρίνατο διὰ βραχέων τε καὶ αὐτὰ τὰ ἐρωτώμενα, οὕτω καὶ νῦν ἀποκρίνεσθαι· εἰ δὲ μή, τίς ὁ τρόπος ἔσται τῶν διαλόγων; χωρὶς γὰρ ἔγωγ' ὧμην εἶναι τὸ συνεῖναι τε ἀλλήλοις διαλεγομένους καὶ τὸ δημηγορεῖν.

Se queres, então, ouvir-me conversar com Protágoras, assim como ele me respondia no início aquilo mesmo que era perguntado e por meio de frases curtas, é preciso também agora que do mesmo modo ele me responda; caso contrário, que tipo de diálogo seria? Pois eu julgava como duas coisas distintas conversar em particular um com o outro e discursar diante do público.

595c7 - μίμησιν ὅλως ‘imitação em geral’ – Sócrates anuncia em b9-10 que tratará de Homero, mas passa a discutir a natureza da imitação e sua relação com a Teoria das Idéias. A partir dessa pergunta, Sócrates irá conferir outro sentido para o termo μίμησις, que já havia sido empregado numa acepção mais restrita no Livro III (392d5) para designar o discurso direto (em 1ª pessoa), em oposição à forma narrativa (em 3ª pessoa). No Livro X, μίμησις passa a definir a condição metafísica da poesia em oposição, ou melhor, numa relação hierárquica com a verdade inteligível que figura, por sua vez, como objeto de conhecimento para a filosofia e a ciência. Homero só será retomado em 598d7;

596a6 – ἐκ τῆς εἰωθυίας μεθόδου ‘com base no método habitual’ – Platão está se referindo aqui à Teoria das Formas como algo familiar ao interlocutor Glauco, sem a necessidade de fundamentá-la, nem mesmo de examinar suas premissas (como o próprio método dialético exige). Supor que cada coisa possui uma forma ou idéia única inteligível, pela qual ela mesma se define, é algo que se toma consensualmente (MURRAY, 1996);

596a6 - εἶδος - ‘Forma’ no sentido já definido, que se confunde com a noção platônica de ἰδέα ‘idéia’, dissociada da matéria (ver Comentário 595a7). Cada objeto particular tem sua definição na participação da universalidade da ‘forma’ ou ‘idéia’. Todavia, devemos ter atenção quando transliteramos o termo ἰδέα do grego para o português como solução para tradução, pois ‘idéia’ nos parece designar antes *um pensamento, uma representação mental*, e não o *objeto específico* do pensamento. ‘Idéia’, na filosofia de Platão, é o mesmo que o ser, o verdadeiro ser, aquilo que de fato é, aquilo a que o nosso pensamento se remete, de natureza inteligível, e não sensível (REALE, 1997, p. 195);

596a6 - που - A partícula που aparece seis vezes entre 596a e 597a. Ela geralmente é empregada em contextos de incerteza e imprecisão do discurso, marcando certa hesitação ou impasse. No entanto, em Platão, freqüentemente a encontramos em momentos de absoluta clareza e até mesmo em afirmações muito óbvias, dando-lhe assim uma conotação irônica (DENNISTON, 1954, pp. 490-491). Nesse trecho, aparece como uma forma de atenuação polida do discurso;

- 596a7** - ταὐτὸν ὄνομα ‘o mesmo nome’ - Nota-se a pressuposição de que para cada Forma ou Idéia há na linguagem uma denominação adequada; é possível exprimi-la pelo λόγος;
- 596b3** - ιδέαι - Fica claro como Platão utiliza εἶδος e ιδέα como dois conceitos de valores semântico e filosófico indistintos; basta compararmos a ocorrência quase simultânea em a6 e b3;
- 596b6-10** - Οὐκοῦν καὶ εἰώθαμεν ... τῶν δημιουργῶν ‘Pois bem, não costumamos também dizer que o artífice, olhando para a idéia de cada móvel, assim fabrica, por um lado, as camas, por outro, as mesas, que nós utilizamos, e do mesmo modo quanto ao resto? Pois nenhum artífice é artífice da idéia em si’ - Aqui é apresentada a figura do δημιουργός (‘artífice’) que pode ser compreendido genericamente como especialista em qualquer uma dentre as técnicas ou artes (tendo como referência o termo τέχνη). É interessante notar que a contemplação da idéia do objeto particular a ser produzido pelo artífice é concebida de maneira imediata. A capacidade de produção do artífice está intrinsecamente associada à contemplação daquilo que define a própria coisa. Todavia, no Livro VII, Platão demonstra quais as exigências imprescindíveis para a possibilidade de contemplação das idéias. O rigor do método dialético e da matemática, a necessidade de estudo e disciplina, não parecem condizer com o modo pelo qual é entendida, nesse contexto, a relação do artífice com a contemplação da idéia do objeto a ser produzido. De fato, as idéias tratadas no Livro VII são valores morais e se apresentam como sentido último do constante exercício do filósofo na busca da sabedoria, e não simplesmente as idéias de objetos comuns do cotidiano. São duas perspectivas distintas concernentes ao mesmo problema da possibilidade do conhecimento. Adam nota que os σκευαστά, ‘artefatos’ ou ‘objetos confeccionados’, possuiriam, assim, os mesmos atributos (transcendência, existência própria, entre outros) que as qualidades abstratas, dentre elas os valores morais supremos, e que os φυτευτά ‘entes naturais’, se formos rigorosos nesse cruzamento de argumentos aparentemente contraditórios dentro da *República*;
- 596c3** - δεινόν ‘hábil’ - Esse termo possui o sentido forte de ‘terrível’, na acepção mais comum da palavra. Poderíamos entendê-lo neste contexto como ‘terrivelmente hábil’, ‘que causa temor/espanto pela habilidade’. Na *Apologia de Sócrates* (17a4-b6), à figura do orador e/ou do sofista é associada a noção de δεινός λέγειν ‘terrível/hábil ao falar’, o que esclarece melhor o sentido em que Platão emprega esse termo. Se o propósito sofisticado é persuadir pela palavra o público em vista do consentimento, defendendo um argumento que, independentemente de ser justo ou verdadeiro, deve ser aceito como o correto e o mais forte, todos os recursos oratórios são necessários para atingir esses fins. Nesse sentido,

δεινός admite tanto a noção de ‘hábil’ quanto a de ‘terrível’, sendo difícil a tradução que não empobreça seu campo semântico;

596d1 - σοφιστήν ‘sábio’ – O termo é empregado no sentido original: ‘sofista’ era qualidade de quem se distinguia pela habilidade ou conhecimento (sinônimo de σοφός). O sábio era originalmente aquele ser excepcional que tinha o poder de ver e fazer ver o invisível, assim como o adivinho e o poeta (VERNANT, 1973, p. 306). A partir do século V, passou a ser associado especificamente aos professores de retórica e/ou oratória, a maioria estrangeiros, que surgiram em Atenas no contexto de desenvolvimento do âmbito jurídico, conforme as próprias exigências que a habilidade com os recursos do λόγος foi adquirindo. O debate público na *ágora* ganhou dimensão técnica com o advento dos tribunais e da jurisdição. Dentre os mais notáveis sofistas da época de Sócrates, podemos citar Protágoras, Górgias e Hípias (a todos Platão dedicou um diálogo específico), além de Pródico (MURRAY, 1996; HALLIWELL, 1988);

596d4 - ποιητής ‘autor’ – O termo também é aqui empregado genericamente como ‘aquele que faz’ (substantivo que advém do verbo ποιέω), e não especificamente como ‘poeta’. Certamente há um tom irônico e um jogo de palavras proposital nesse emprego alternativo de ποιητής ao invés de δημιουργός;

596e4 - φαινόμενα ‘as coisas como aparecem’, ὄντα ‘como são na verdade’ – Essa dualidade conceitual fundamental na filosofia platônica, a separação entre mundo sensível e inteligível, se constitui lingüisticamente a partir desses dois participios presentes: (1) do verbo φαίνομαι ‘aparecer’, ‘manifestar-se’ e (2) do verbo εἶμί ‘ser’. Aparecem geralmente anteceditos pelo artigo definido neutro, que tem a propriedade, por sua vez, de torná-los conceitos universais (ver **Comentário 595a7**). Literalmente, poderíamos traduzi-los respectivamente por ‘fenômeno’ e ‘ente’, mas há consenso na tradição em mantê-los como ‘aparência’ e ‘ser’, recobrando de maneira mais adequada o valor semântico de tais conceitos na filosofia platônica. De qualquer modo, os atributos que se predicam de cada um esclarecem melhor essa dicotomia: por um lado, a efemeridade, a multiplicidade e a mutabilidade; por outro, a eternidade, a unidade, a identidade e a imutabilidade;

596e6 - ζωγράφος ‘pintor’ – Platão insere na discussão a figura do pintor como um artifício estratégico de sua argumentação, pois seu alvo principal já havia sido claramente determinado no início do Livro X: os poetas e especificamente Homero. A relação hierárquica entre a idéia da coisa, a coisa manufaturada e a representação artística da coisa, adquire, com a introdução do pintor, uma clareza visual maior. Há comentadores, entretanto, como J. Annas, que consideram problemática, do ponto de vista da coerência interna da argumentação, a analogia

entre o pintor e o poeta. Ela ressalta que Platão não esclarece adequadamente como se aplica essa demonstração do valor da obra de arte do pintor, em relação à idéia da coisa representada, ao conteúdo próprio da poesia, especialmente quanto às questões de cunho moral (ANNAS, 1988, pp. 338-339). Platão só retoma a questão da poesia posteriormente em 598d9;

596e10 - καίτοι τρόπῳ γέ τιμι καὶ ὁ ζωγράφος κλίνην ποιεῖ ‘ademais, também de algum modo o pintor faz a cama’ – Essa proposição revela que não há separação absoluta entre a idéia da coisa e a coisa representada pelo pintor, pois, se é possível reconhecer e classificar a cama pintada como uma cama, é porque de algum modo ela participa da idéia da cama. Portanto, a questão se desloca de uma relação tautológica e/ou de contradição para uma relação de profundidade, de perspectiva e, por conseguinte, de hierarquia. O que está em jogo são os níveis de representação do ser e em que medida se estabelecem essas relações recíprocas. Sobre o problema da participação do particular no universal, Platão passará exaustivamente a tratá-lo nos diálogos de sua maturidade (de cunho ontológico), como no *Sofista* e no *Parmênides*;

597a1 - ἄρτι ‘há pouco’- ver 596b;

597a2 - ὃ ἐστὶ κλίνη ‘o que a cama é’ – Esse sintagma é uma das formas lingüísticas usadas tecnicamente por Platão para designar o verdadeiro ser, aparecendo como um correlato conceitual ontológico de εἶδος ‘forma’ e ἰδέα ‘idéia’ (UNTERSTEINER, 1966; MURRAY, 1996). B. Snell mostra que no latim, pelo fato de não haver o artigo definido, a tradução feita por Cícero de τό ἀγαθόν ‘o bem’, cujo sentido filosófico se refere à idéia universal de bem, só era possível por meio de uma circunlocução expressa em *id quod bonum est*, literalmente ‘aquilo que é bom’. Como podemos perceber, em Platão essa forma de expressão ontológica já fazia parte do léxico filosófico (SNELL, 1963, p. 314). No entanto, para os interlocutores de Sócrates não familiarizados com a linguagem técnica do pensamento filosófico, essa forma de expressão ὃ ἐστὶ κλίνη poderia ser mal compreendida. Embora o pronome relativo ὃ seja neutro e se refira a um substantivo feminino κλίνη, o que já poderia causar estranheza aos ouvidos, um interlocutor de Sócrates poderia compreender essa expressão como ‘aquilo que é (uma) cama’ (do ponto de vista sintático, ὃ como sujeito), i. e., uma cama em particular, e não como ‘aquilo que a cama é’ (do ponto de vista sintático, ὃ como predicativo), i. e., a cama em si mesma. Essa possível ambigüidade na compreensão do enunciado pode ser entendida como sintoma da transformação da linguagem corrente e ordinária para a linguagem técnica e especializada própria do pensamento filosófico, na medida em que o

desenvolvimento do vocabulário abstrato na Grécia pré-platônica se deu a partir da *remodelação* de recursos já existentes na língua grega, e não a partir de uma *adição* de outros recursos alheios (HAVELOCK, 1996, p. 12) (ver Comentário 595a6-7);

597a8 - ὡς γ' ἄν δόξειεν 'assim pareceria pelo menos...' – A partícula γε possui uma sutileza irônica;

597b9 - τέκτων 'carpinteiro' – Há uma variabilidade nas palavras utilizadas para designar o trabalhador manual, muitas vezes difíceis de serem reproduzidas na tradução. Além de τέκτων, já apareceram χειροτέχνης 'o que exerce a arte manual', κλιουργός ou κλινοποιός 'o que fabrica camas' e δημιουργός 'artífice em geral';

597b13-14 - τρεῖς οὔτοι ἐπιστάται τρισὶν εἶδεσι κλίνων 'esses três dominam três espécies de cama' – Platão utiliza aqui o mesmo termo εἶδος que até então vínhamos traduzindo por 'forma' (ver Comentário 595a7). Entretanto, há uma diferença semântica significativa nesse contexto, pois, se mantivéssemos o automatismo na tradução, cairíamos numa contradição grave no plano das idéias e quebraríamos o rigor lógico da argumentação platônica. Vimos que para cada tipo de coisa há uma única 'forma' ou 'idéia' pela qual ela se define (596a5-b5). Se traduzíssemos nesta passagem εἶδος por 'forma', estaria implicada a possibilidade de distinguir três formas de uma mesma coisa, o que representaria uma autocontradição em seus próprios termos. Nesse sentido, fica evidente a riqueza plástica verbal da linguagem platônica, pois o mesmo vocábulo, que possui estatuto técnico ontológico, em certos contextos é empregado em seu sentido mais genérico e corrente de *species*. Entre os tradutores de Platão, percebemos também um consenso no tocante a essa distinção semântica neste trecho: 1) *three kinds* (B. Jowett, P. Shorey, G. Grube, S. Halliwell, A. Bloom) ou *three sorts* (F. Cornford, H. Lee); 2) *trois espèces* (L. Robin, E. Chambry, R. Baccou); 3) *três espécies* (Carlos Alberto Nunes, Eduardo Menezes, Albertino Pinheiro) ou *três tipos* (Maria H.R. Pereira);

597c3 - ὁ ἐστι κλίνη 'aquela que é o que a cama é' – ver Comentário 597a2;

597d1-3 - Ταῦτα δὴ ... ἔφυσεν 'Sabendo isso, penso eu, o deus, desejando ser realmente o produtor da cama que realmente é, e não um fabricante qualquer desta ou daquela cama, gerou-a única em sua natureza' - O termo ποιητής, atribuído ao θεός 'deus', significa genericamente 'aquele que faz, que cria', modificado pelo advérbio ὄντως 'realmente, de fato'. Há implicitamente a preocupação em distingui-lo do 'poeta', que também é designado pelo mesmo termo ποιητής;

597e1-2 - μιμητής οὐδέ κείνοι δημιουργοί 'imitador daquilo de que aqueles são artífices' – Premissa do argumento metafísico e epistemológico primordial de Platão; a primeira

desqualificação do pintor enquanto imitador, subjugando-o ao φυτουργός ‘artífice natural’ e ao χειροτέχνος ‘artesão’. Ambos podem ser entendidos aqui como δημιουργός ‘artífice em geral’, na medida em que a oposição se dá entre ‘o que faz’ e ‘o que imita’;

597e3-4 - τὸν τοῦ τρίτου ... καλεῖς; ‘Então chamas imitador o produtor da terceira criação a partir da natureza?’ - A) Platão faz a distinção entre ‘artífice’ e ‘imitador’, mostrando como se relacionam hierarquicamente a idéia (objeto do pensamento filosófico), a coisa particular (objeto do artífice) e sua representação estética (objeto do pintor e, por analogia, do poeta). O uso do genitivo é similar ao da linha d13 (ADAM, 1980), ou seja, não é literalmente o imitador ‘da terceira obra a partir da natureza’, mas sim o imitador ‘em relação àquilo que se encontra três graus afastado da natureza’. Essa dificuldade reflete-se claramente nas resoluções encontradas pelos diversos tradutores dessa passagem do texto, que muitas vezes acrescentam alguma expressão para torná-la mais compreensível. Tomemos como exemplo as traduções de G. Grube e E. Chambry respectivamente: *Then wouldn't you call someone whose product is third from natural one an imitator?; Alors tu apelles imitateur l'auteur d'un produit éloigné de la nature de trois degrés?.* B) Já nesse ponto da argumentação, o que Platão entende por μίμησις se distingue em muito da primeira acepção da palavra no Livro III (392c-396c). Empregada, no primeiro momento, para classificar estilisticamente a obra dramática em oposição à descritiva (ou o discurso em 1ª pessoa em oposição ao de 3ª), Platão, no Livro X, passa a definir a natureza da obra poética como essencialmente mimética, mesmo tendo anunciado, no início do texto, que o objeto de sua investigação seria ὅση μιμητική ‘a parte mimética’ (595a5). No entanto, já nesse ponto do diálogo, é clara a concepção da poesia em si como μίμησις, e não só o estilo dramático, mesmo tendo Platão tomado como paradigma a pintura para a demonstração do argumento. Sobre as interpretações desse paradoxo conceitual: ver HAVELOCK, 1996, cap. 11; CROSS 7 WOOSLEY, 1964, cap. 12; ANNAS, 1981, cap. 14; ASMIS, 1992, “Plato on Poetic Creativity”; PAPPAS, 1995, cap. 12; JANAWAY, 1995, cap. 5; URMSON, 1997, “Plato and The Poets”; CORNFORD, 1961, cap. 35;

597e6-8 - Τοῦτ' ἄρα ... μιμηταί ‘ora, também o poeta trágico será isso, uma vez que é imitador: alguém que surge naturalmente como terceiro a partir do rei e da verdade, assim como todos os demais imitadores’ - Platão aplica à poesia, na figura dos trágicos, as conclusões tiradas a partir do exame prévio que tinha como paradigma o ζωγράφος ‘pintor’. Portanto, tudo o que foi assentido em relação ao pintor, seria perfeitamente adequado, como teria pressuposto Sócrates, também para a poesia, pois a investigação diz respeito à natureza da representação estética do mundo. Essa hierarquia natural (πεφυκώς) pode ser compreendida então em dois

níveis paralelos: de um lado, entre (i) φυτούργος ‘artífice natural’, que corresponde aqui ao βασιλεύς ‘rei’, (ii) τέκτων ‘carpinteiro’, ou χειροτέχνης ‘trabalhador manual/artesão’, ou κλινοποιός ‘o que faz a cama’ e (iii) μιμητής ‘imitador’; de outro, entre (i) αὐτὸ ὃ ἐστὶ κλίνη ‘aquilo mesmo que a cama é’, (ii) κλίνη τις ‘uma cama particular’ e (iii) e a representação estética da cama (ADAM, 1980);

598a1-3 - πότερα ἐκεῖνο ... ἔργα; ‘o que ele te parece tentar imitar em cada ocasião é aquilo mesmo que há na natureza, ou as obras dos artífices?’ - Platão retorna ao pintor como paradigma e conduz o argumento à conclusão de acordo com as premissas estabelecidas em 597e1-4;

598a6 - Πῶς λέγεις; ‘o que queres dizer?’ – Esse tipo de estranhamento do interlocutor de Sócrates é muito recorrente em toda obra platônica, e freqüentemente o próprio leitor acaba se encontrando na mesma situação aporética. Sócrates às vezes diz propositalmente coisas obscuras, sem ir diretamente ao ponto, como que rodeando a questão real e incitando o interlocutor à reflexão. Esse πάθος faz parte da estratégia retórica que o método dialético lhe proporciona, dando uma cadência na argumentação e ao mesmo tempo mantendo, por meio do estranhamento, o interesse do interlocutor na discussão;

598a7-9 - Ὡδε κλίνη, ἐάντε ... ὡσαύτως; ‘o seguinte: a cama, se observá-la obliquamente, de frente ou de qualquer outro ângulo, é ela mesma de algum modo diferente de si mesma, ou em nada será diferente, apenas se manifestando diversa? E igualmente quanto às demais coisas?’ - Platão está se referindo às diferentes perspectivas de uma mesma coisa, que aparentemente parece ser múltipla, mas essencialmente é uma por definição. O que se encontra subentendido, então, é a mesma dualidade entre ser e aparência, entre mundo sensível e inteligível, entre múltiplo e uno. O argumento de Platão é de que o pintor é capaz de representar apenas uma dessas perspectivas da cama, apenas um recorte arbitrário, fazendo com que quem contempla a obra de arte tenha a ilusão de que se trata realmente de uma cama. Nesse sentido, se comparada à cama confeccionada pelo artesão, a cama do pintor estaria numa condição inferior por participar em menor grau da idéia da cama;

598b6-8 - Πόρρω ἄρα ... εἶδωλον ‘a arte de imitar está, portanto, muito longe da verdade e, como parece, se produz todas as coisas, é porque atinge uma pequena porção de cada uma, que não passa de um simulacro’ - A hierarquia e o estatuto metafísico e epistemológico da obra do pintor se completa nesta passagem. Ser imitador do φαινόμενον ‘aparência’ e não do ὄν ‘ser’ (b1-6) reduz a obra de arte, no caso, a pintura, a uma mera “aparência da aparência”, definida

por Platão como εἶδωλον ‘simulacro’ (sentido pejorativo; diminutivo de εἶδος). A representação estética é apenas um aspecto do mundo aparente;

598b8-c1 - οἶον ὁ ζωγράφος ... τεχνῶν ‘assim o pintor, dizemos, pode pintar para nós o sapateiro, o carpinteiro, ou qualquer outro artífice, sem nada conhecer de seus ofícios’ - O mesmo argumento de que o poeta compõe sobre coisas de que não possui conhecimento encontra-se no *Íon* (532c, 536c, 542a). Embora Platão não desenvolva com maior acuidade esse ponto específico de sua argumentação no Livro X, no *Íon* ele explica quais as motivações e as causas da memorização poética por parte dos rapsodos. Nesse diálogo, Platão interpreta a atividade do rapsodo a partir de dois conceitos fundamentais: ἐνθεος ὤν, lit. ‘estando com o deus dentro de si’ e κατεχόμενος ‘estando sob seu domínio’ (tradutores de Platão costumam interpretá-los respectivamente como ‘inspiração divina’ e ‘possessão’). Na discussão com Íon, Sócrates conclui que os rapsodos recitam os versos homéricos não por conhecimento ou por arte, mas simplesmente por inspiração divina e possessão. Vejamos esta passagem do *Íon* (536c1-2):

οὐ γὰρ τέχνη οὐδ’ ἐπιστήμη περί Ὅμηρου λέγεις ἃ λέγεις, ἀλλὰ θεία μοίρα καὶ κατοκωχῆ -

Pois nem por arte nem por conhecimento tu falas o que falas a respeito de Homero, mas por inspiração e possessão divinas (...)

598c1-4 - ἐξαπατῶ ἄν τῷ δοκεῖν ὡς ἀληθῶς τέκτονα εἶναι ‘poderá enganar, por fazer parecer que é um verdadeiro carpinteiro’ - Esse é um dos princípios fundamentais da teoria estética platônica. A locução verbal δοκεῖν εἶναι ‘parecer ser’ delimita em que âmbito e em vista de que trabalha a pintura (e por conseguinte a poesia), e é justamente nesse ponto que reside o risco e a sedução da representação artística do mundo. Por meio do fascínio causado pelo prazer da contemplação estética, o espectador corre o risco de ter a ilusão de se tratar de algo verdadeiro o que está ali representado, enganando-se quanto à natureza da coisa e se distanciando em muito do verdadeiro ser. Em contrapartida, o pensamento filosófico se orienta pela busca incessante do conhecimento daquilo que de fato é. Isso seria o φάρμακον ‘antídoto’ contra a indução ao falso, ao aparente, ao erro, à ilusão, a que a poesia, através de suas propriedades e artimanhas, impele o espectador;

598c6-d5 – As anáforas τῷ τοιούτῃ (d1), αὐτῷ (d3), αὐτὸς (d4), têm como co-referente τις (c6), que por sua vez é qualificado ironicamente de εὐήθης ἄνθρωπος por Platão (d2);

598d9 - “Ὅμηρος ‘Homero’ - Platão retoma somente nesse contexto o que havia enunciado como um dos intuitos de sua crítica estética no início do Livro X (595b8-9). A predileção por Homero expressa claramente o vínculo intrínseco da cultura helênica com os preceitos estéticos e morais da *Iliada* e da *Odisséia*. A educação dos jovens tinha como fundamento a transmissão oral da poesia homérica, desempenhando papel fundador da mentalidade helênica. Entre os séculos VIII e IV a.C., que separam Homero de Platão, a Grécia sofreu fortes e decisivas transformações nos âmbitos político, religioso, territorial, econômico e social, e suportou o peso de duas guerras: contra os Persas (490-479 A.C.) e contra Esparta (431-404 a.c.). A crítica a Homero não se reduz à de Platão, mas se encontra também em outros autores no âmbito mesmo da poesia, como em Xenófanos (ASMIS, 1996, pp. 339-340). Se Platão é tão incisivo e rude ao tratar a poesia homérica do ponto de vista dos princípios de sua filosofia, é porque ela desempenhava função proeminente na conservação e transmissão dos valores culturais e no sistema educacional grego;

598e1 - ἀκούομεν ‘uma vez que ouvimos’ – O verbo ἀκούω significa aqui ‘saber por ter ouvido’, constituindo-se como uma referência textual à oralidade do conhecimento na Grécia;

598e2 - ἀρετὴν καὶ κακίαν - A opção de traduzir esses dois conceitos centrais da moral platônica por ‘excelência’ e ‘debilidade’ tenta superar a dicotomia ‘virtude’ e ‘vício’ comumente encontrada na maioria das traduções, como, por exemplo, a de E. Chambry (1948), B. Jowet (1946) e mais recentemente G.M.A. Grube (1992). S. Halliwell (1988) encontra uma alternativa, traduzindo-os por *goodness and evil*. O sentido cristão que ‘vício’ e ‘virtude’ assumiram de certa forma empobrece e até mesmo obscurece o valor atribuído por Platão aos seus conceitos morais;

598e2 - καὶ τὰ γε θεῖα ‘e inclusive as divinas’ - A partícula γε possui um valor forte, ressaltando a dimensão teológica que a poesia abarca, mas sob um tom de ironia que antecede o aprofundamento crítico da discussão;

598e3-5 - εἰ μέλλει ... ἢ μὴ οἶόν τε εἶναι ποιεῖν ‘se almeja fazer bem o que venha a fazer, faça com conhecimento, senão é incapaz de fazer’ – Platão faz uma distinção fundamental entre εἰδότα ποιεῖν e οἶόν τε εἶναι: ‘fazer com conhecimento’ e ‘ter capacidade de fazer’, respectivamente. Ter conhecimento é o pressuposto para se poder fazer. Esse é um dos princípios norteadores da crítica estética platônica;

599a1 - τριττὰ ἀπέχοντα τοῦ ὄντος ‘apartadas três graus do ser’ – Sócrates alcança o ponto crucial de sua argumentação iniciada em 596a5. A relação entre ciência (cujo objeto de investigação é o ser) e poesia não se reduz à mera oposição, mas se estabelece

hierarquicamente. A questão que se coloca é de perspectiva diante do ser: a idéia da coisa, a coisa em particular e a coisa particular representada esteticamente são os três graus de ser. Pelo fato de a realidade estar na idéia da coisa, pela qual ela mesma se define, o objeto concreto no mundo sensível já é em si uma aparência, na medida em que está sujeito à decomposição, à transformação e à suscetibilidade do tempo. Sendo assim, as obras dos poetas, que têm como matéria não a idéia, mas o modo como as coisas se apresentam aos sentidos, estariam no terceiro nível, seriam uma “aparência da aparência”, por isso “apartadas três graus do ser”;

599a3-4 - εὖ λέγειν ‘muito bem falar’ - Platão qualifica o orador (ρήτωρ) na *Apologia de Sócrates* (17a1–18b6) como δεινὸς λέγειν, ‘terrível, hábil ao falar’ (ver Comentário 596c3). O advérbio εὖ está se referindo aqui ao estilo poético, à ornamentação do discurso pela linguagem poética. O poder de sedução da poesia está intimamente associado à persuasão pelo discurso, e é nesse âmbito em que retórica e poesia estão diretamente associadas;

599c4 - ὡσπερ Ἀσκληπιός ‘como Asclépio’ – Asclépio, na mitologia grega, era filho de Apolo e ao mesmo tempo herói e deus da medicina. Sua gênese, contudo, se apresenta diversa nas narrativas e relatos. Os filhos mencionados por Platão são Podalírios e Macáon, que também aparecem em Homero na *Iliada* (II, v. 732; XI, v. 833). Posteriormente, foram atribuídos a Asclépio outros filhos. O culto a Asclépio acontecia sobretudo na Tessália, de onde era originário, e especificamente na cidade de Epidauro, onde existiam festivais em sua homenagem aos quais o próprio Platão se refere no *Íon* (530 a3-4). Em Epidauro, havia uma grande escola de medicina com práticas eminentemente mágicas, mas que propiciaram o advento posterior de uma medicina de caráter científico. O ilustre médico grego Hipócrates era conhecido como descendente de Asclépio (GRIMAL, 1951, p. 71);

599c7-d1 - πολέμων τε περί ... περί ἀνθρώπου ‘da guerra, do comando militar, da administração das cidades, da educação do homem’ - É interessante notar como Platão insiste em colocar a questão pedagógica entre “as coisas mais belas e magnânimas”, ao lado da guerra, do comando militar e da administração pública. Isso revela, conforme a interpretação de Havelock, outra dimensão que a crítica estética platônica também alcança (o problema dos parâmetros educacionais), no contexto em que a oralidade já encontrava sua contrapartida no processo de difusão da escrita na Grécia dos séculos V e IV a.C.;

599d1-2 - δίκαιόν που ἐρωτᾶν αὐτὸν πυνθανομένους ‘seria justo que assim lhe perguntássemos’ – Essa oração reduzida de infinitivo tem como sujeito oculto ἡμᾶς, e αὐτὸν como objeto direto (e não como sujeito, como poderia ser sintaticamente interpretado);

599d2-3 - εἰδῶλου δημιουργός, ὃν δὴ μιμητὴν ὠρισάμεθα ‘artífice do simulacro, (...) o qual definimos ser o imitador’ – ver definição anterior em 597e3-4;

599d7 - ὥσπερ διὰ Λυκούργου Λακεδαίμων ‘tal como a Lacedemônia por Licurgo’ – Sobre Licurgo (séc. IX a.C.?); Plutarco inicia assim sua doxografia:

Περὶ Λυκούργου τοῦ νομοθέτου καθόλου μὲν οὐδὲν ἔστιν εἰπεῖν ἀναμφισβήτητον...

Sobre o legislador Licurgo, em geral, nada podemos afirmar que não seja contestável (...)

Segundo Heródoto (Livro I, 65/66), antes de Licurgo, Esparta possuía o pior governo de toda Hélade, e suas principais instituições, quando se tornou legislador, estavam relacionadas principalmente a questões de guerra, como, por exemplo: 1) as *enomotias*, grupos de 32 soldados unidos por juramento; 2) as *triecadas*, grupos de 30 famílias; 3) as *sissitias*, repastos coletivos que obrigavam a participação de todos os cidadãos; 4) os *éforos*, 5 pessoas que tinham em mãos o controle dos poderes executivo, judiciário e disciplinar da cidade; e 5) o *Conselho dos Anciãos*, 28 pessoas com mais de sessenta anos que, ao lado dos dois reis, formavam o Senado. Plutarco considera que a instituição do Senado impedia tanto que os reis exercessem o poder tiranicamente, quanto que o povo exigisse a formação da democracia. Em relação aos costumes, Licurgo regulamentou os funerais, liberando o sepultamento dos corpos dentro dos domínios da cidade e a construção de tumbas nas imediações dos templos sacros. Morreu, segundo Plutarco, voluntariamente de fome, após ter entendido que suas leis já haviam sido de fato consolidadas;

599e2-3 - Χαρώνδαν - Carondas (séc. VI a.C.) foi o legislador da Catânia (ver ARISTÓTELES, *Política*, 1252b15);

599e3 - Σόλων - Sólon (640?/558 a.C.), contemporâneo de Tales de Mileto, participou da batalha entre Mégara e Atenas pela posse da ilha de Salamina. Reformador político, além de poeta renomado, Sólon teve sua ascensão no contexto em que, segundo Plutarco, Atenas se encontrava dividida entre os da Montanha, partidários da democracia, os da Planície, partidários da oligarquia, e os da Praia, que propunham um governo misto. A reforma de Sólon, sob a função de arconte, começou por abdicar do código legal de Draco, com exceção às leis concernentes aos assassinatos. Em seguida, 1) ampliou a importância do tribunal, dando o direito a todos os cidadãos de impetrar ações judiciais que beneficiassem os desfavorecidos; 2) instituiu o *Conselho do Areópago*, composto dos arcontes eleitos anualmente entre os quais ele estava presente; e 3) instituiu um segundo Conselho, com 100

homens de cada uma das quatro tribos de sua época. Essas reformas institucionais foram imprescindíveis para o fortalecimento do sistema judiciário ateniense do século V a.C., após a restituição da democracia por Clístenes;

599e6 - ὑπ' αὐτῶν Ὅμηριδῶν 'os Homéridas' – Essa denominação aparece pela primeira vez na literatura grega em Píndaro (*Nem.*, 2.1) para designar os aedos e/ou rapsodos dos poemas épicos. Já no *Íon* (530 d7), Platão os define como quem oferece prêmios para condecorar os melhores rapsodos; no *Fedro* (252b) e em Isócrates (10, 65), como os herdeiros da tradição homérica;

600a6 - Θάλεώ - Platão mantém o genitivo próprio do dialeto jônico. Tales de Mileto (séc. VI a.C.), considerado pela tradição ocidental o primeiro físico grego ou investigador da natureza, representa um dos expoentes da escola filosófica pré-socrática da Jônia, junto com Anaximandro e Anaxímenes, também de Mileto. Em vista da tradição poética de Homero e Hesíodo, Tales, na busca de determinação da substância primária simples, representou o primeiro passo decisivo para a interpretação puramente racional da natureza. Sua proposição, segundo Aristóteles, de que a água está na base de toda matéria, de que essa substância, embora modificada em suas qualidades, permanece enquanto elemento e princípio primeiro de todas as coisas, revela o sentido primordial da investigação filosófica da natureza do mundo: a busca pelo conhecimento do ser, da unidade. Por não haver nenhum registro escrito pelo próprio Tales, o que se sabe de suas teorias cosmológicas são os comentários doxográficos de outros autores gregos, como Aristóteles, Simplício e Diógenes Laércio. Aristóteles compreendeu assim o sentido desse tipo de especulação acerca da natureza a partir de Tales (*Metafísica*, A 3, 983 b6):

... δεῖ γάρ εἶναί τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς ἐξ ᾧν γίγνεται τᾶλλα σωζομένης ἐκείνης. τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν ...

... pois é necessário que haja alguma natureza, seja ela única ou mais do que uma, a partir da qual todas as outras são originadas, enquanto ela mesma se preserva. Contudo, a quantidade e a forma desse tipo de princípio nem todos afirmam ser o mesmo. Mas Tales, o fundador desse tipo de filosofia, afirma ser a água ...

600a6 - Ἀναρχάσιος - Anárcasis da Cítia (séc. VI a.C.) aparece pela primeira vez na literatura grega em Heródoto (Livro IV, 76-77). No testemunho do historiador, os citas eram um povo absolutamente avesso a valores estrangeiros, não admitindo que hábitos estranhos a sua cultura fossem praticados em terra pátria. E foi justamente essa a causa da morte de Anárcasis. Heródoto conta que, após ter conhecido vários outros países da Hélade, Anárcasis parou em Cízico e, contemplando a festa que realizavam em homenagem a Mãe dos Deuses, prometeu fazer sacrifícios a ela tais quais os cizicenos, desde que regressasse ileso para seu país de origem. Assim o fez, e foi pego em flagrante pelo próprio rei que havia sido informado por um de seus compatriotas. Foi morto pelo rei a flechada. Anárcasis era considerado um dos Sete Sábios (HALLIWELL, 1988);

600b1-2 - ὁδὸν τινα ... Ὀμηρικὴν ‘e passaram a transmitir aos seus sucessores um estilo de vida homérico’ – Apesar de Platão não perceber ou admitir, pelo menos nessa argumentação, a existência de um modo homérico de viver, tal como o pitagórico, é possível compreendermos a própria cultura helênica fundada em valores homéricos, na medida em que a formação educacional dos jovens estava intimamente vinculada aos textos de Homero, assim como o próprio Platão atesta nos Livros II e III. A crítica dos valores morais, da concepção teológica de Homero, e a necessidade que daí advém de novos princípios e parâmetros serem fundados, tarefa à qual Platão se incumbe na *República*, demonstram claramente o papel fundamental de Homero para a identidade cultural dos gregos;

600b2 - Πυθαγόρας - Pitágoras de Samos (final do séc. VI a.C.) e Xenófanes foram os responsáveis pela ocidentalização da filosofia no sul da Itália. Essa passagem do oriente para o ocidente não foi apenas uma mudança geográfica, mas principalmente uma transformação do caráter essencial que esse tipo de pensamento acerca da natureza do mundo veio assumir. Se, por um lado, os Jônios, especialmente os Milésios, buscaram fundamentar uma explicação física puramente racional da constituição da natureza e da matéria, Pitágoras, por outro lado, tinha uma motivação religiosa e mística em suas especulações e teorias. Platão foi muito influenciado pelas doutrinas pitagóricas, principalmente depois de ter viajado pela primeira vez à Sicília (por volta de 389/388 a.C.), onde conheceu o pitagórico Arquitas de Tarento (destinatário das Cartas IX e XII, embora sejam consideradas espúrias). Apesar da obscuridade em torno do que concerniam os ensinamentos pitagóricos, são três suas concepções mais gerais: 1) a idéia de uma alma imortal e o movimento cíclico de reencarnações; 2) uma noção obscura da relação entre “coisas e números”; e 3) a noção de harmonia. São concepções recorrentes, especialmente a da imortalidade da alma, nos diálogos escritos por Platão entre a primeira e a segunda viagem (367/366 a.C.) à Sicília, como *Fédon*,

República, Fedro e Banquete (BOSTOCK, 1986, pp. 3-4). A teoria pitagórica da metempsicose tinha relação estreita com a função da memória para o conhecimento. O exercício constante de rememoração das vidas anteriores, segundo a doutrina, tinha uma finalidade primordial, um τέλος. Ao lembrar toda a série de reencarnações e expiar seus próprios erros, o homem poderia pagar inteiramente suas injustiças e encerrar assim o ciclo de seu destino particular. Tendo isso realizado, a alma regressaria à sua pureza original e poderia, dessa maneira, se evadir do ciclo de nascimentos, sair da geração e da morte e se identificar com os deuses (VERNANT, 1973, pp. 84-88). Esse aspecto doutrinário e ascético e a função da memória na teoria do conhecimento aparecem explicitamente nos diálogos da fase intermediária da filosofia de Platão, dos quais fazem parte a *República*, o *Fédon*, o *Fedro* e o *Banquete* (ROSS, 1993, p. 16). Além desta referência, só há mais uma em toda obra de Platão em que Pitágoras e os Pitagóricos aparecem explicitamente citados, também na *República* (VII, 530d-e):

Κινδυνεύει, ἔφη, ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ὄμματα πέπηγεν, ὡς πρὸς ἐναρμόνιον φορὰν ὦτα παγῆναι, καὶ αὐταὶ ἀλλήλων ἀδελφαὶ τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἱ τε Πυθαγόρειοι φασὶ καὶ ἡμεῖς, ὦ Γλαύκων, συγχωροῦμεν.

Corre-se o risco, disse eu, de assim como os olhos foram moldados para a astronomia, também os ouvidos terem sido feitos para o movimento harmônico, e dessas duas ciências serem irmãs uma da outra, conforme afirmam os Pitagóricos e nós, ó Glauco, concordamos.

Portanto, essas duas passagens expressam as duas dimensões do Pitagorismo: a ético-religiosa e a filosófico-científica;

600b6 - Κρεώφυλος - Sobre Creófilo de Samos, não se sabe ao certo se foi apenas companheiro ou discípulo de Homero, como considera Platão, ou se foi de fato seu filho legítimo. O poema épico Οἰχαλίας ἄλωσις 'A Captura de Ecália' é atribuído a Creófilo por Calímaco, enquanto outros consideram que ele o recebeu de Homero pela hospitalidade (ADAM, 1980). O jogo irônico aludido por Platão se refere à etimologia de seu nome, composto de κρέας 'carne' e φύλη 'raça'. Halliwell tenta esclarecer a ironia dizendo que o sentido do nome Κρεώφυλος corresponderia no inglês à expressão 'muttonhead' (lit. 'cabeça de carne'), que significa 'pessoa estúpida'. É um tipo de procedimento característico da comédia ática, especialmente de Aristófanes (HALLIWELL, 1988);

- 600c4-5** - ἄτε περὶ τούτων οὐ μιμῆσθαι ἀλλὰ γινώσκειν δυνάμενος 'na medida em que tivesse domínio não da imitação mas do conhecimento dessas questões' - Nota-se a insistência de Platão em manter vívida a oposição fundamental entre μιμῆσθαι 'imitar' e γινώσκειν 'conhecer', ou em termos gerais, entre poesia e ciência;
- 600c6** - Πρωταγόρας - Protágoras de Abdera foi um dos sofistas a passar por Atenas oferecendo seus serviços no âmbito da oratória. Os sofistas eram geralmente estrangeiros e muitas vezes não bem vistos pela população. No diálogo platônico que leva seu nome, Protágoras debate longamente com o jovem Sócrates sobre a natureza da excelência, e se ela podia ou não ser ensinada. Diálogo de caráter aporético e de conteúdo moral;
- 600c7** - Πρόδικος - Pródico de Céos era também sofista, e no diálogo *Protágoras* (314c) ele aparece, junto com Hípias de Élida, acompanhando Protágoras em sua estadia em Atenas. Platão também o cita na *Apologia de Sócrates* (19e3) como um dos grandes representantes da escola sofística;
- 600c8** - τοῖς ἐφ' ἑαυτῶν - A preposição ἐπὶ é usada mais uma vez com valor temporal (ver 600a1). Esse sintagma deve, portanto, ser entendido como 'os seus contemporâneos'. Prefere traduzi-lo genericamente por 'pessoas', o que não diminui nem subverte a semântica do texto;
- 600c8** - ἰδίᾳ συγγιγνόμενοι 'no convívio em particular' - Descrição da prática comum da forma de ensinar proposta pelos sofistas. As pessoas interessadas em seus serviços pagavam-nos em dinheiro e recebiam as aulas em lugares mais reservados que não a praça pública. No diálogo *Protágoras*, Sócrates e seu companheiro vão encontrá-lo na casa de Cálidas, onde se encontravam os amigos mais íntimos do anfitrião;
- 600d4** - ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς 'sobre as cabeças' - Imagem construída por Platão para ilustrar o modo como alguns sofistas eram adorados e venerados pela habilidade com as palavras e com o discurso;
- 600d5** - οἱ ἐπ' ἐκείνου - (ver Comentário 600a1 e 600c8);
- 600d6** - ὀνῆσαι 'beneficiar' - Adam prefere o inf. pres. ὀνιδάναι ao inf. ao. ὀνῆσαι, por entender que o primeiro é semanticamente melhor que o segundo, além de ser dúbia, segundo ele, essa forma de aoristo escolhida por J. Burnet. Mantenho-me fiel à edição de Burnet;
- 600e4-6** - ἀπὸ Ὅμηρου ... ἄπτεσθαι 'Assim, consintamos que, desde Homero, todos os poetas são imitadores de simulacros tanto da excelência como de tudo o que compõem, e não alcançam a verdade' - Platão retoma a conclusão de 597e3-4, ressaltando, entretanto, a posição privilegiada de Homero na literatura grega;
- 600e6** - ἀλλ' ... ἐλέγομεν 'mas, como há pouco dizíamos' - ver 598b8-c4;

601a6 - οὐκ ἐπαίοντα ἄλλ' ἢ μιμεῖσθαι 'sem nada saber a não ser imitar' – (ver Comentário 600c4-5);

601a8 - μέτρῳ καὶ ῥυθμῳ καὶ ἀρμονίῳ 'em metro, em ritmo e em harmonia' – Platão se refere não só à poesia em si, ao texto escrito, mas também ao contexto em que ela se fazia presente no cotidiano através da recitação. Pois o metro pertence propriamente à escrita, à forma dada pelo poeta enquanto escritor e/ou recitador; já a harmonia e o ritmo pertencem à música que acompanhava as recitações e que de certa forma mantinha uma relação imanente com o texto escrito, na medida em que, numa cultura marcadamente oral, ouvir era a atividade fundamental, e não ler. Portanto, ao tratar da poesia, Platão está considerando essas duas dimensões estéticas. Havelock sugere a seguinte definição para a μουσική grega: “Adotamos a hipótese de que, muito ao contrário do prazer inconsciente provindo dos movimentos físicos rítmicos, *mousiké*, como uma 'técnica' reconhecida, constituía uma convenção complexa destinada a organizar os movimentos e os reflexos que auxiliavam o registro e a recordação do discurso significativo. A melodia e a dança, desse modo, estão subordinadas ao enunciado conservado e, no estágio da cultura oral, não são geralmente praticadas por si mesmas.” (HAVELOCK, 1996, p. 169) – (GENTILI, 1984, pp. 34-35);

601b1-Z - οὕτω φύσει αὐτὰ ταῦτα μεγάλην τινὰ κήλησιν ἔχειν 'assim, por natureza essas mesmas coisas possuem enorme fascínio' – Essa confissão de Platão parece revelar, intrinsecamente, o que tanto o preocupa na experiência estética. Se há um problema moral no conteúdo, um problema metafísico e epistemológico em sua forma mimética e um problema psicológico na contemplação, e a poesia desempenhava um papel fundamental na cultura grega, é porque nela havia um determinado poder que escapava à razão. E é esse encantamento, essa sedução, que os elementos estéticos provocavam, o problema maior que a filosofia, enquanto φάρμακον 'antídoto', haveria de enfrentar e combater. A questão é que Platão não tem como negar e muito menos aniquilar esse poder de encantamento que a poesia possui φύσει 'por natureza', assim como ele mesmo admite aqui. Esse dativo φύσει é fundamental para compreendermos a dimensão do problema com o qual ele mesmo decidiu arcar na defesa da ciência e da filosofia. Pois a poesia, na concepção de Platão, não era orientada por princípios morais racionalmente determinados, não fazia distinção clara entre o bem e o mal, mas era a fonte principal de educação e de conservação e transmissão de valores. Além disso, seu caráter hedonístico tinha forte poder de persuasão e atraía o público. O discurso filosófico, na medida em que almejava destituir a poesia de sua função e superá-la, teria, então, de buscar outros subterfúgios que combatessem esse poder do encantamento estético. E o meio encontrado foi justamente a crítica severa aos fundamentos metafísicos e

epistemológicos da poesia, na tentativa de aniquilar o valor de verdade que ela possuía culturalmente;

601b9-10 - ὁ τοῦ εἰδώλου ποιητῆς ... τοῦ δὲ φαινομένου ‘o produtor do simulacro, o imitador, como afirmamos, nada conhece do ser, mas sim da aparência’ – (ver **Comentários 596e4, 598b6-8**);

601c3 - ἡμίσεως ‘pela metade’ – Forma de advérbio, e não uso adverbial do genitivo (ADAM, 1980);

601c10 - Ἄρ’ οὖν - Ambas partículas mantêm separadamente suas forças: ἄρα como interrogativa e οὖν como conclusiva. Essa combinação ocorre 342 vezes em toda obra de Platão (DENNISTON, 1954, p. 50);

601d10 - που - Partícula utilizada geralmente em contextos de indefinição ou incerteza, que, entretanto, é empregada nesse trecho ironicamente, na medida em que Sócrates diz algo claramente óbvio. Που pertence à linguagem coloquial, principalmente em Heródoto, e assume em Platão esse aspecto irônico (DENNISTON, 1954, p. 491);

601e1-2 - οἱ ἂν ὑπηρετῶσιν ... ὑπηρετήσῃ ‘e prescrever de que tipo devem ser confeccionadas, e ele acatará’ - O mesmo verbo ὑπηρετέω é utilizado com seus dois sentidos primordiais: ‘servir a’ e ‘obedecer a’ respectivamente;

601e4-5 – Οὐκοῦν ὁ μὲν εἰδῶς ... ὁ δὲ πιστεύων ποιήσῃ ‘Portanto, **quem tem conhecimento** informa sobre as boas e más flautas, enquanto o outro, **acreditando**, as confeccionará?’ - Nota-se como Platão insiste nessa oposição entre quem conhece e aquele que crê, e submete o segundo ao primeiro;

601e7 - πίστιν ὀρθήν ‘crença correta’ - ver abaixo 602a3-6;

601e7 - ποιητῆς ‘produtor’ - Platão se refere ao fabricante, e não ao poeta especificamente;

602a3-6 - ὁ δὲ μιμητῆς ... ἐπιστήμην ... δόξαν ὀρθήν ... γράφειν ‘Já o imitador terá o **conhecimento** a partir do uso das coisas que venha a pintar, se elas são belas e certas ou não, ou uma **opinião correta** por necessariamente consentir com quem conhece e receber a prescrição do que se deve pintar?’ - Platão apresenta outra distinção fundamental de sua teoria do conhecimento: entre conhecimento e opinião correta. Conforme a distinção dos tipos de apreensão no Livro VI (509d-511e), podemos separar o âmbito do inteligível (νόσις ou ἐπιστήμη e διάνοια) do âmbito do sensível ou aparente (πίστις ou δόξα e εἰκασία). A oposição absoluta, entretanto, se dá entre o conhecimento científico e a ignorância (ἀμαθία). A δόξα ‘opinião’ está entre esses dois extremos, na posição intermediária. O que Platão está considerando são níveis de “conhecimento”. Nesse sentido, o fabricante teria apenas uma

crença correta acerca do que produz, enquanto quem utiliza, por conhecer a funcionalidade da coisa produzida, teria o “conhecimento” superior. Murray atenta para o sentido mais ordinário, e não metafísico, de ἐπιστήμη neste contexto da argumentação. Poderíamos entender aqui ἐπιστήμη como “conhecimento prático” (MURRAY, 1996);

602a11 - Χαρίεις ‘gracioso’ – Adjetivo claramente empregado com valor irônico;

602b1 - Ἄλλ’ οὖν ... γε - A combinação de ἀλλά e οὖν é comum, cada qual mantendo seu valor. No entanto, Denniston mostra a importância do γε posposto que enfatiza o conteúdo da proposição dentro do contexto específico da argumentação (DENNISTON, 1954, pp. 441-442). Platão ainda acrescenta a partícula δι’ dando ainda mais ênfase para o que está sendo afirmado;

602b3 - τοῖς πολλοῖς τε καὶ μηδὲν εἰδόσιν ‘à maioria e a quem nada conhece’ – Note a concepção platônica do senso-comum, sempre o associando à ignorância (ver 599a1-2). Se interpretarmos essa referência de uma maneira mais ampla, compreenderemos que o alvo de Platão, no fundo, continua sendo a experiência estética e seus efeitos psicológicos tais como ele mesmo definiu. Pois o ataque está direcionado ao público tanto espectador das encenações dramáticas teatrais quanto “sujeito” e perpetuador da tradição mnemônica oral representada maximamente por Homero – duas faces de um mesmo problema geral da cultura oral grega aos olhos de Platão;

602b8 - ἀλλ’ εἶναι παιδιάν ... τὴν μίμησιν ‘a imitação é sim uma certa brincadeira sem seriedade’ – ver 599a6-b1;

602b9 - ἐν ἰαμβείοις ‘em versos iâmbicos’ – A forma métrica do *triâmetro iâmbico* ou *senário* de seis iambos é o metro corrente da poesia trágica, utilizada primeiramente por Arquíloco (séc. VII a.c.). É caracterizada pela fluência e dinâmica prosaicas presentes nos diálogos dramáticos. O nome advém de uma lenda em torno de Deméter, que, chorando por Perséfone, só veio a sorrir após os gracejos da virgem Iambe na casa de Celeus em Eleusis (HARVEY, 1998, pp. 407-408);

602c1-2 - τὸ δὲ δὴ μιμεῖσθαι ... ἀπὸ τῆς ἀληθείας; ‘esse ato de imitar não concerne então ao que está três graus afastada da verdade?’ – ver 597e, 599a, 599e;

602c7-8 - ταῦτόν που ἡμῖν ... οὐκ ἴσον φαίνεται ‘a mesma grandeza vista de perto ou de longe não nos parece igual’ – Platão desloca a argumentação para o âmbito da percepção ou sensibilidade (no grego αἰσθήσις). Há uma relação intrínseca na *República* entre opinião, sensibilidade ou percepção e experiência mimética, em contraposição ao conhecimento científico verdadeiro. A concepção de um mundo inteligível do ser, das formas ou idéias, do uno e imutável se estabelece em oposição direta ao mundo sensível do aparente, das coisas

particulares, do múltiplo e mutável; em suma, a oposição fundamental entre ciência e verdade, por um lado, e poesia e opinião, por outro;

602c12-d1 - καὶ πᾶσά τις παραχῆ ... ἐν τῇ ψυχῇ ‘é evidente a completa perturbação que habita nossa alma’ – Os efeitos causados pela πλάνη ‘ilusão’ sensível na alma. O estado de auto-contradição, de aporia, de confusão surge da percepção da pluralidade do mundo sensível que a poesia glorifica. A perturbação decorre justamente da ausência de uma determinação racional do que é uno perante o que aparentemente se manifesta como múltiplo. Há, assim, um embate constante no interior da alma entre sensibilidade e razão, na medida em que uma mesma coisa para os sentidos pode parecer diversa através da multiplicidade de perspectivas, enquanto racionalmente a tendência é a busca da definição de sua unidade, do que realmente ela é;

602d2 - σκιαγραφία ‘pintura sombreada’ – Tipo de arte desenvolvida por Apolodoro no final do século V a.C.. Suas pinturas só se tornavam compreensíveis vistas de longe através de uma ilusão de ótica, utilizando pequenas áreas de contraste entre cores (MURRAY, 1996; JANAWAY, 1995, p. 121);

602d6-9 - Ἄρ’ οὖν οὐ τὸ μετρεῖν ... καὶ στήσαν; ‘Por acaso, então, medir, contar e pesar não se apresentam como auxiliares de absoluta estima nesses casos, de modo que não impere em nós aquilo que aparece maior ou menor, em maior número ou mais pesado, mas sim o que calcula, mede ou pesa?’ - Diante da pluralidade sensível, Platão nos apresenta as três armas que a razão oferece ao homem para a unificação conceitual: medir, calcular e pesar;

602e1 - Ἀλλὰ μὴν - Essa combinação de partículas possui aqui não o sentido adversativo, mas progressivo, marcando um novo estágio no desenvolvimento da argumentação (DENNISTON, 1954, p. 344). O valor enfático, que também μὴν pode vir a ter, está na partícula γε, muito importante para acentuar o que está sendo afirmado por Sócrates;

603a4 - Ἀλλὰ μὴν - (ver Comentário 602e1);

603a7-8 - Τὸ ἄρα τούτῳ ... ἐν ὑμῖν ‘o que se contrapõe a isso seria então uma de nossas partes inferiores’ – Platão não faz menção explícita à sua concepção de alma tripartida apresentada no Livro IV. Devido ao teor da discussão, talvez Platão não tenha encontrado motivo para se ater mais detidamente na caracterização formal dos três elementos que compõem a alma. O que é relevante nesse ponto do argumento seria antes a função e o valor da razão em vista dos efeitos provocados pela sensibilidade na alma. Nesse caso, a distinção entre a parte desiderativa (τὸ ἐπιθυμητικόν) e a parte irascível (τὸ ἀγανακτικόν), i.e., as partes inferiores, não se faria necessária na medida em que a dicotomia fundamental, ressaltada aqui

por Platão, seria sobretudo entre a racionalidade e a irracionalidade. Note também que o emprego do participípio ἐναντιούμενον marca fortemente a relação de oposição e tensão entre razão e sensibilidade, tão exaustivamente caracterizada por Platão em sua filosofia;

603a10-12 - ... ἡ γραφικὴ καὶ ὅλως ἡ μιμητικὴ ... ἀπεργάζεται 'a pintura e toda imitação produz sua obra como algo que está distante da verdade' – (ver 598b6-c4). Platão atribui à poesia em geral, definida como essencialmente mimética, o que foi assentido em relação à pintura. Sobre a universalização do argumento, ver logo abaixo (603b9-c2);

603b4 - Φαύλη ἄρα ... ἡ μιμητικὴ 'A imitação, então, sendo inferior e copulando com algo inferior, engendra coisas inferiores' – O uso do participípio συγγιγνομένη possui aqui conotação erótica, assim como sugerem também, logo acima, o verbo προσομιλεῖ (b1) e o substantivo ἑταίρα (b1) (HALLIWELL, 1988);

603b6-7 - Πότερον, ἦν δ' ἐγώ, ... ὀνομάζεν; 'Somente a visual, perguntei, ou também a acústica, que denominamos ser a poesia?' – Platão distingue claramente qual o sentido físico primordial associado à poesia: a audição. O aspecto oral da cultura grega é tocado nesse ponto do diálogo por Platão de maneira bastante elíptica, mas revela como o fenômeno da oralidade estava de todo modo presente ao se tratar de poesia. Isso nos mostra bem como ela representava, por um lado, o veículo comum de transmissão de valores, costumes e conhecimentos de uma geração a outra, e, por outro, como ela exigia a interação física e atual entre falante e ouvinte. Esse último ponto é decisivo para compreendermos profundamente o que Platão tem em mente ao examinar os efeitos psicológicos da contemplação estética. Durante toda a discussão, Platão não consegue desvincular a questão psicológica do contexto em que a própria poesia, efetivamente, se fazia presente no cotidiano dos gregos. A transmissão oral do conhecimento, seja nas recitações públicas, seja nas apresentações teatrais, tinha como pressuposto justamente essa interação física entre os homens. Quando Platão trata da poesia especificamente, essa dimensão sócio-cultural do fenômeno poético está a todo momento em consideração, mesmo que de modo subreptício (HAVELOCK, 1996, p. 54);

603b9-c2 - Μὴ τοίνυν ... σπουδαῖον ἐστὶν 'Bem, não confiemos somente na verossimilhança da pintura, mas avancemos sobre essa mesma parte do pensamento com a qual a imitação poética se relaciona, e vejamos se é inferior ou séria' - Passo importante da argumentação. Platão não se mostra satisfeito com o que foi concluído até então, tendo em vista que a demonstração do argumento metafísico-epistemológico do estatuto da poesia foi feita tendo como paradigma a pintura, e não a poesia. Ele volta ao foco central da discussão, anunciado no início do Livro X (596a1-8), e passa a analisar especificamente os efeitos psicológicos da

contemplação poética. Este é um dos momentos em que Platão generaliza as conclusões, concernentes à pintura, para toda manifestação poética, pressupondo ser legítima e logicamente válida essa universalização do argumento. Annas analisa pormenorizadamente os pontos frágeis e questionáveis desse aspecto da exposição platônica, demonstrando os problemas intrínsecos da justificação metafísica de sua postura em relação à poesia (ANNAS, 1986, pp. 340-342). Uma das diferenças entre a análise da pintura e a da poesia seria a seguinte: Platão, primeiramente, se preocupa com os efeitos da ilusão ótica causada pela pintura no espectador e, quando passa a tratar da poesia, o foco central são os conflitos da alma, de ordem moral, causados pelo tipo de conteúdo da poesia tradicional (MURRAY, 1996). No entanto, independente dos problemas lógicos da argumentação, é interessante ressaltarmos a insistência de Platão em destituir da poesia, em especial, a validade de seu enunciado, motivada sobretudo por questões morais e pedagógicas. Para uma discussão mais específica sobre esse assunto, ver o ensaio *A Moralidade da Estética Platônica na República*;

603c4-7 - πράττοντας, φαμέν, ἀνθρώπους ... ἢ χαίροντας ‘afirmamos que a imitação imita homens agindo forçada ou voluntariamente e julgando, a partir da ação, ter agido bem ou mal, e em todas essas ocasiões sofrendo ou se regozijando’ – Podemos perceber como Platão considera o caráter e o tipo de comportamento do homem como o conteúdo da imitação poética. É o mesmo tipo de preocupação que vemos nos Livros II e III quando Platão se dedica a censurar teológica e moralmente a maneira como Homero e Hesíodo caracterizam deuses e heróis. A questão moral, como podemos perceber, está constantemente presente na estética platônica;

603d1-3 - ἢ ὡσπερ κατὰ τὴν ὄψιν ... αὐτὸς αὐτῷ; ‘Ou assim como na visão havia dissensões e opiniões contrárias dentro dele mesmo simultaneamente a respeito das mesmas coisas, do mesmo modo ele dissentia de si mesmo também nas ações e lutava contra si próprio?’ – A comparação entre visão e comportamento moral torna mais claro qual o intuito de Platão ao fazer a analogia entre pintura e poesia. A multiplicidade, a inconstância, a contradição imanente, próprias das afecções sensíveis (ver 602c10-d1), encontram um paralelo nessa ausência de coerência interna no agir, na ausência de esclarecimento a respeito do valor moral das ações e de um princípio comum que unifique as opiniões contrárias e evite perturbações e dissensões no âmbito psicológico. Platão utiliza até mesmo um vocabulário de guerra (por exemplo, os verbos στασιάζω e μάχομαι) como artifício retórico e estilístico para dar vivacidade e expressividade ao argumento. Se recorrermos mais uma vez aos Livros II e III e traçarmos um paralelo com o Livro X, perceberemos que a mesma preocupação remanesce. Platão, quando cita Homero e Hesíodo, mostra que não há discernimento claro entre bem e

mal na poesia, que deuses e heróis podem se comportar ora de uma maneira, ora de outra, sem se orientar por princípios e valores morais racionalmente definidos. Apesar de Platão não ter mencionado nominalmente os poetas, podemos subentender, todavia, uma referência a essa inconstância ética característica dos deuses e heróis, sobretudo na poesia épica;

603d5 - τοῖς ἄνω λόγοις ‘na argumentação anterior’ – Referência aos conflitos internos inerentes à alma tratados por Platão no Livro IV (435e-441c), onde é apresentada a concepção de alma tripartida;

603e5 - ἐλέγομεν που καὶ τότε ‘Já antes afirmávamos’ – ver Livro III, 387d-e;

603e8 - μετριάσει δὲ πῶς πρὸς λύπην ‘se ele se conterà de algum modo diante da dor’ – O emprego do verbo μετριάζω retoma o que Platão havia dito antes, acerca das armas da razão contra as ilusões sensíveis (602d6-9). Conter-se diante da dor, manter-se comedido frente às adversidades, é uma das funções próprias do raciocínio contra as afecções do mundo externo;

604a6-8 - Μουῶθεις δὲ ... ἰδεῖν δρῶντα ‘Mas quando estiver sozinho, creio que ousará dizer muitas coisas de que se envergonharia caso o ouvissem, e fará muitas coisas que não aceitaria que alguém o visse fazer’ – Adam chama a atenção para uma possível confusão na interpretação sintática do texto. O sujeito do particípio δρῶντα não é τινα, mas um [αὐτὸν] oculto; τινα é o sujeito do infinitivo ἰδεῖν. A outra leitura seria a seguinte: “... e fará muitas coisas que não aceitaria ver alguém fazendo”, o que não é o caso (ADAM, 1980). Todas as traduções que tenho em mãos seguem a sugestão de Adam (Cornford, Robin, Halliwell, Bloom, Grube, dentre outros);

604a10-b1 - Οὐκοῦν τὸ μὲν ἀντιτείνειν ... τὸ πάθος; ‘Então, o que o obriga a resistir não é a lei e a razão, enquanto o que o arrasta para as dores não é o próprio sofrimento?’ – Oposição fundamental entre λόγος e πάθος, entre “razão” e “afecção”. Mais uma vez podemos subentender aqui as três armas do λόγος (medir, calcular e pesar) contra as perturbações e contradições internas advindas da sensibilidade. Platão emprega o termo λόγος, nesse passo do diálogo, com sentido técnico de “razão”, em oposição à sensibilidade. Sabemos, entretanto, que seu campo semântico é muito amplo, e está relacionado genericamente com todo tipo de manifestação pela linguagem. Portanto, em muitos casos, o temos traduzido por “discurso”, “argumento”, “palavra”, mas aqui Platão o emprega claramente com sentido técnico-filosófico. Sobre a dinâmica da língua grega, ver **Comentário 595a3-7**;

604a10 - ... λόγος καὶ νόμος ... ‘a lei e a razão’ – Ocorrência de uma *hendíadis*. Pode-se compreender também como “a lei da razão” (UNTERSTEINER, 1966). Preferi manter, entretanto, a construção original do texto. Por isso, logo abaixo (b9), quando Platão emprega

somente νόμος, podemos considerar estar pressuposto λόγος, na medida em que está subordinado a νόμος;

604b10 - ὥς οὔτε - A opção estilística de Platão em utilizar a negação οἶ ao invés de μὴ depois de ὥς significa que não se trata de suposições, mas de fatos e acontecimentos (MURRAY, 1966);

604c4 - τιμι - Tem como co-referente τούτῳ (c2) e, em seguida, τῷ βουλευέσθαι (c5);

604c5-6 - ὥσπερ ἐν πτώσει κύβων πρὸς τὰ πεπτωκότα τίθεσθαι τὰ αὐτοῦ πράγματα ‘assim como no jogo de dados, é necessário endireitar nossas posições conforme o lance’ – Platão faz alusão ao jogo dos κυβεία, em que o jogador deve dispor as peças, da maneira mais habilidosa possível, de acordo com o que lhe saiu pela sorte dos dados (MURRAY, 1996). Platão faz então uma comparação entre a casualidade dos lances de dados e as adversidades da vida (metaforicamente τὰ πεπτωκότα) que podem eventualmente suceder ao homem. Nesse sentido, a deliberação, enquanto manifestação efetiva do λόγος, tem como função, nas circunstâncias em que o sofrimento sobrevém, de encontrar a maneira mais adequada de agir e evitar que a alma seja levada pelas afecções e aja irracionalmente;

604c9-d2 - ἀλλ’ αἰεὶ ἐθίζειν ... ἀφανίζοντα ‘é necessário, ao contrário, sempre habituar a alma a curar e corrigir o mais rapidamente o que caiu e adoeceu, suprimindo a lamúria pela medicina’ – É interessante notar como Platão faz constantemente menção à medicina e ao vocabulário médico, o que podemos interpretar como a busca, pela filosofia, em curar algo degenerescente, em restabelecer novos princípios e parâmetros para uma cultura devido às transformações históricas sofridas pela Grécia no séc. V a.C.. Como a poesia era o cânon daquela cultura e novas exigências, principalmente morais, se faziam urgentes, era inevitável que ela sofresse duras críticas e censuras, como por exemplo, as de Platão ou as de Xenófanes de Cólofon. Sobre esse assunto, ver Comentário 595b6;

604d5-6 - τὸ μὲν βέλτιστον ... ἔπεσθαι ‘a melhor parte almeja seguir esse raciocínio’ ; τὸ δὲ πρὸς τὰς ἀναμνήσεις ... φίλον; ‘A parte que conduz às lembranças do sofrimento e às lamentações e que nunca se sacia diante delas, porventura não afirmaremos ser irracional, indolente e amiga da covardia?’ – Este juízo de valor de Platão em relação às partes da alma é fundamental para compreendermos o sentido mais geral de sua filosofia. O elogio da razão e a visão pejorativa do corpo, das paixões, das afecções e dos sentidos estão na base de seu pensamento;

604d9 - ὀδυρούς ‘lamentações’ – Em grego, o termo ὀδυρός designa a manifestação da dor mediante a palavra, expressando o estado de afetividade de quem fala (UNTERSTEINER, 1966);

604e1-4 - Οὐκοῦν τὸ μὲν πολλὴν μίμησιν ... καταμαθεῖν ‘Por conseguinte, a parte irascível é a que admite a múltipla e variada imitação, enquanto o caráter sensato e calmo, por ser ele próprio sempre semelhante a si mesmo, nem é fácil de ser imitado nem acessível à compreensão quando imitado’ – Um dos pontos cruciais da argumentação platônica. Se Platão considera que o tipo de caráter e moralidade verdadeiramente adequado não possui em si elementos que possam causar fascínio quando imitado, o problema a respeito da relação entre poesia e público se torna ainda mais complexo. Pois a poesia, enquanto veículo de transmissão de valores e conhecimento, atrai o público pela capacidade, através do ornamento do discurso, da dança e da música, de lhe causar fascínio e imenso prazer no ato da contemplação. Sendo assim, a tarefa da filosofia é ainda mais árdua na medida em que deve superar e substituir, de uma forma ou de outra, o papel que até então a poesia cumpria na cultura grega. Para isso, os recursos retóricos e a persuasão pelo raciocínio lógico devem se fazer valer no combate contra o encantamento próprio da poesia;

604e2 - τὸ δὲ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος ‘o caráter sensato e calmo’ – Sobre o paradigma de caráter moral elogiado por Platão, ver Livro II 380d-e;

604e4-5 - ἄλλως τε καὶ ... συλλεγομένοις ‘especialmente nos festivais e para toda sorte de homens que se reúnem no teatro’ – Platão expressa mais uma vez sua preocupação com o contexto em que a poesia participava efetivamente do cotidiano dos gregos (ver Comentário 603b6-7);

604e4 - μιμουμένου - Genitivo absoluto;

605a3 - σοφία - Untersteiner sugere a tradução desse termo por “habilidade”, mas preferi manter seu sentido mais geral de “sabedoria” que engloba inclusive essa noção. Ademais, não podemos esquecer da ironia constante com que Platão se refere aos poetas, como aqui nessa passagem;

605a3 - τούτῳ - [τὸ λογιστικόν];

605a3-4 - καὶ ἡ σοφία ... πέπηγεν ‘e sua sabedoria foi incrustada para lhe agradar’ – Note o emprego irônico do verbo πήγνυμι nessa frase, desqualificando o saber do poeta, tratando-o como algo petrificado, duro, cujo único sentido é buscar agradar exclusivamente a parte da alma que admite a multiplicidade e variedade mimética (que, na concepção de Platão, se caracteriza como uma das partes inferiores da alma, em oposição à razão). Platão deixa entrever ironicamente até mesmo um paradoxo: o fato de uma sabedoria estar em estado fixo, tendo como objeto, em contrapartida, justamente aquilo que permite toda sorte de alternância e inconsistência (o caráter irascível e variável);

605a4 - εἰ μέλλει εὐδοκιμήσειν ἐν τοῖς πολλοῖς ‘caso pretenda ter boa reputação entre a maioria’ – Há dois pontos importantes implícitos nessa oração condicional: (i) a busca do poeta pela boa reputação junto à maioria como condição necessária de seu sucesso, i.e., o compromisso não com a verdade do enunciado, mas com a persuasão do público mediante os artificios da arte poética; e (ii) o tom pejorativo com que Platão se refere ao povo grego, na medida em que se afeiçoam acriticamente aos prazeres que a contemplação estética proporciona, sem ter esclarecimento adequado acerca dos efeitos psicológicos causados por ela (extremamente perigosos do ponto de vista moral, segundo Platão);

605a4-6 - ἀλλ’ πρὸς τὸ ἀγανακτικὸν ... εἶναι ‘pelo contrário, ele está voltado para o caráter irascível e variável por ser fácil de imitar’ – Platão associa a variabilidade às partes inferiores da alma, motivo pelo qual são tão acessíveis à imitação, em oposição ao caráter sensato e calmo, modelo de comportamento racional, que se mantém sempre semelhante a si mesmo e não admite alternância de estado (604e1-4);

605a8-9 - Οὐκοῦν δικαίως ἂν ... τῷ ζωγράφῳ ‘Dessa maneira, já seria justo para nós capturá-lo e colocá-lo em posição de antístrofe em relação ao pintor’ – Platão faz aqui ironicamente uma metáfora do movimento do coro nas tragédias em relação ao desenvolvimento do argumento. Sabemos que enquanto o coro recitava e cantava, ele percorria, da esquerda para a direita, toda a extensão do palco, dando assim uma meia-volta, denominada em grego στροφή. Num segundo momento, o coro retornava, da direita para a esquerda, ao seu lugar de origem na cena, dando uma meia-volta em sentido contrário, denominada ἀντιστροφή. Portanto, é como se Platão, até esse ponto da discussão, estivesse percorrido apenas a primeira parte do argumento, tendo como paradigma o pintor. A figura do poeta, posta agora em cena novamente, seria, assim, esse movimento de retorno ao ponto original da discussão (conforme o que Sócrates havia proposto no início do Livro X, 595a-c), comparando-a com o pintor e vendo de que modo o que foi assentido em relação a ele é lícito também afirmar sobre o poeta. Untersteiner propõe a tradução do termo ἀντιστροφή como “em posição análoga, correlativa” (UNTERSTEINER, 1966), mas preferi manter a mesma imagem do original, que faz uso desse sentido técnico da palavra (parte da evolução do coro);

605b2-3 - καὶ οὕτως ἤδη ἂν ἐν δίκη ... πόλιν ‘E assim, desde já, não poderíamos admiti-lo com justiça na cidade prestes a ser bem legislada’ – Platão retoma sua posição em relação ao estatuto da poesia na cidade ideal apresentada no início do Livro X (595a5-b1), depois de ter demonstrado os argumentos suficientes para justificá-la;

605b5-6 - ὥσπερ ἐν πόλει ... τὴν πόλιν ‘como quando alguém, tornando poderosos os sórdidos, lhes entrega a cidade e dizima os melhores’ – Essa comparação entre a estrutura da cidade e a

configuração da alma já havia sido feita por Platão no Livro IV (435e1-3). O que se passa no nível da ψυχή tem sua contrapartida no âmbito sócio-político. A organização da πόλις seria uma das expressões do que se passa no interior da alma, de acordo com a inter-relação entre suas partes. Portanto, uma cidade onde o poder esteja nas mãos de quem não possua sensatez e moderação no agir, estará sujeita às determinações inferiores, às paixões e afecções, na medida em que a parte racional não as controla, e fadada a se sucumbir. Já uma cidade organizada racionalmente, orientada por valores moralmente adequados e esclarecidos, manterá sob controle as inclinações irracionais e garantirá a ordem pré-estabelecida. Já havíamos visto o mesmo tipo de procedimento retórico e estilístico quando Platão atribuiu à alma o verbo στασιάζω, que denota sobretudo os atos políticos de subversão e dissensão no interior das cidades (ver comentário 603d3);

605b7-c4 - ταῦτὸν καὶ τὸν μιμητικὸν ποιητὴν ... ἀφροσύνη 'Da mesma forma, afirmaremos também que o poeta imitador instaura um mau governo na alma particular de cada um, agradando a parte irracional, que não distingue o maior do menor, mas considera as mesmas coisas ora grandes ora pequenas, fabricando simulacros, afastados ao máximo da verdade' – Conclusão de Platão a partir das premissas assentidas anteriormente. A poesia causaria como que um entorpecimento do raciocínio, afrouxando as armas que a razão fornece (medir, calcular e pesar) e causando à alma uma perturbação sensível. O problema é que, do ponto de vista moral, isso tem implicações práticas, pois desviaria o homem de uma conduta moral racionalmente orientada na medida em que estimula, na alma, essas inclinações baixas que o confundiriam no agir. No entanto, se tivermos em vista a concepção de alma tripartida exposta no Livro IV, não fica claro exatamente, nesse momento, a que parte da alma Platão está se referindo. Platão somente afirma que tanto a poesia quanto a pintura apelam para parte da alma que não a melhor (605a10-b1), mas não define objetivamente qual das partes inferiores se trata (τὸ ἀγανητικόν ou τὸ ἐπιθυμητικόν); e que ambas produzem algo distante da verdade (597e3-8, 598b1-d5, 600e4-601a2, 602b6-10, 605c2-4). De certo modo, Platão parece abandonar a concepção de alma tripartida, ou pelo menos não crê ser necessário, nesse passo do argumento, explicitá-la. O que é evidente, todavia, é que ele insiste de fato em opor a melhor parte da alma, τὸ λογιστικόν, às inclinações baixas incitadas pelo τὸ ἀλογιστικόν ou τὸ ἀνοήτων (b9), numa visão, portanto, bipolar. Nesse sentido, se levarmos em consideração a tripartição da alma, podemos entender que o elemento irracional da alma, nesse caso, comportaria tanto τὸ ἀγανητικόν quanto τὸ ἐπιθυμητικόν, e essa distinção entre as partes inferiores não seria necessária nesse ponto da discussão. Mas o intuito fundamental de Platão aqui é demonstrar que tanto a pintura, causa de ilusões óticas,

quanto a poesia, causa de conflitos emocionais, estimulam o elemento irracional da alma, obscurecendo as determinações da razão. No *Elogio a Helena* (Fr. 11, 55-59), Górgias discorre sobre o mesmo assunto discutido aqui por Platão. Vejamos algumas de suas considerações:

ἦς (ποιήσεως) τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπεινθής, ἐπ' ἄλλοτρίων τε πραγμάτων καὶ σωμάτων εὐτυχίαις καὶ δυσπραγίαις ἰδίον τι πάθημα διὰ τῶν λόγων ἔπαθεν ἡ ψυχή.

Os ouvintes da poesia são imbuídos de temeroso arrepio, de piedade plangente e de desejo pela compaixão; a alma, através das palavras, experimenta um particular sofrimento dos infortúnios e das boas venturas de corpos e acontecimentos alheios.

605c3 - εἶδωλα εἰδωλοποιούτα ‘fabricando simulacros’ – ver 598b6-8, 599a6-b1;

605c10-11 - ἀκροώμενοι Ὀμήρου ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τραγωδοποιῶν ‘quando ouvem Homero ou qualquer outro poeta trágico’ – Platão não faz questão em distinguir aqui a épica da tragédia, tratando genericamente das conseqüências psíquicas da experiência poética. Em termos de corrupção da alma, ambas provocam os mesmos efeitos. Sobre a relação entre Homero e os trágicos, ver **Comentário 595c1-2**;

605c10-11 - ἀκροώμενοι ‘quando ouvem’ – Mais uma vez percebemos uma menção explícita à dimensão oral da poesia, característica fundamental para compreendermos o fenômeno estético da cultura clássica grega (ver **comentário 603b6-7**). O verbo ἀκροᾶσθαι significa sobretudo o ato de ouvir conforme uma disposição interior consciente, valorizando antes o aspecto espiritual que o físico da percepção. Quando os jovens prestam ouvidos a Sócrates (*Apologia de Sócrates*, 37d6-7: λέγοντος ἐμοῦ, ἀκροᾶσονται οἱ νέοι ὡςπερ ἐνθάδε) é esse verbo utilizado por Platão, que denota bem o sentido forte do verbo. A mera percepção física cabe ao verbo ἀκούειν (UNTERSTEINER, 1966);

605d3-5 - οἶσθ' ὅτι χαίρομέν ... διαθῆ ‘sabes que nos regozijamos e, entregando-nos, os seguimos compadecentes e, levando-os a sério, elogiamos como bom poeta quem nos disponha ao máximo dessa maneira’ – Platão atenua suas considerações sobre os efeitos da contemplação poética mostrando que, mesmo tendo esclarecimento de seu poder de sedução e encanto, qualquer um está sujeito a ser iludido por ela. Do ponto de vista psicológico, o problema é justamente essa identificação emocional com o drama das personagens que pode influenciar as ações de quem contempla. A preposição συν como prefixo do verbo πάσχω tem grande

eficácia no argumento platônico, exprimindo a idéia de “compadecer”, de “sofrer, experimentar junto”. Se supusermos, como Platão concebe, que o modelo de conduta louvado e propagado pelos poetas não é moralmente adequado, se não há na poesia discernimento claro entre bem e mal, então a possibilidade de que o homem aja, mediante essa identificação psicológica, impelido pelas inclinações inferiores, estimuladas pela poesia, seria uma grande ameaça para a cidade que pretende ser bem legislada e ordenada racionalmente. Esse seria o argumento mais geral de Platão que culminará com o banimento da poesia da cidade ideal (607a3-5);

605d7-e2 - “Ὅταν δὲ οἰκεῖόν τι ... ἐπηρεάζωμεν ‘Mas quando alguma perda familiar ocorre a algum de nós, tens em mente que glorificamos o contrário disso, quando conseguimos agir com serenidade e manter o controle, pois isso é próprio do homem, e aquilo, que antes elogiamos, próprio da mulher’ – Platão já havia apresentado seu argumento forte que concernia ao problema psicológico da contemplação estética. Nesse momento, ele continua desqualificando a poesia e o modelo de moralidade que nela se encerra, considerando como se houvesse uma inversão de valores: a ação glorificada pela poesia seria justamente aquela que, em ocasiões cotidianas e particulares, não conviria ao homem. A associação entre lamentação e mulher expressa bem o repúdio de Platão em relação ao tipo de comportamento comum dos heróis na épica e nas tragédias;

605e2 - τότε - Co-referente: 605d;

606a7-b1 - τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ... τούτου ‘enquanto a nossa melhor parte por natureza, na medida em que não foi suficientemente educada pela razão e pelo costume, afrouxa a vigilância dessa parte lamentosa’ – (i) Platão demonstra bem como o problema da relação entre o racional e o irracional na alma inclui também a questão do hábito e da educação. O uso do particípio perfeito πεπαιδευμένον pode ser interpretado como uma menção implícita à dimensão cultural que permeia a análise psicológica dos efeitos da contemplação estética. Se considerarmos que a poesia tradicional, fundamento do sistema educacional grego, venera um tipo de comportamento cujos valores morais não são determinados racionalmente, que não há nela discernimento claro entre bem e mal (Livros II e III); se partirmos das asserções de Platão a respeito das conseqüências morais e psicológicas causadas pela influência da poesia, na medida em que ela nutre e fortalece na alma as inclinações inferiores e irracionais (Livro X), compreenderemos que muito dos problemas intrínsecos da alma se deve a um tipo de educação e costume que não primava suficientemente pela reta razão. Nesse sentido, a

filosofia, em contraposição à poesia, se apresenta como uma superação possível dessa confusão de valores, ao buscar definir novos princípios e parâmetros para o remodelamento do sistema educacional grego. Como a poesia, até então, sobretudo na figura de Homero, desempenhava esse papel, era inevitável que Platão a criticasse duramente e almejasse destituí-la de seu direito. Portanto, há, no fundo, uma inter-relação entre os aspectos psicológico, moral e pedagógico. (ii) A metáfora do afrouxamento da guarda da razão diante da lamentação retoma o que Platão havia dito antes sobre a identificação do espectador e/ou ouvinte, através do compadecimento, com os sofrimentos e as lamentações das personagens consagradas pela poesia: ἐνδόντες ἡμᾶς αὐτοῦς ‘entregando-nos a eles’ – ver **Comentário 605d3-5**;

606b3-5 - ἀλλ’ ἐκεῖνο κερδαίνειν ... τοῦ ποιήματος ‘mas considera que se beneficia com o prazer do qual não aceitaria se privar se desprezasse todo o poema’ – Platão chama a atenção para a questão do prazer físico (ἡδονή), e não espiritual, proporcionado pela contemplação estética. Em oposição ao exercício criterioso, duradouro e contínuo necessário à vida filosófica, a poesia proporciona um efeito imediato ao homem, e justamente por trazer de pronto o regozijo e a satisfação, sua relação com o público é demasiadamente íntima. Por isso, Platão está arcando com um problema de ampla dimensão, na medida em que, ao rejeitar a poesia na cidade ideal, estará privando-o dessa fonte de prazer a que está culturalmente habituado;

606b5 - καταφρονήσας ‘se desprezasse’ - Apesar do gênero masculino, o sujeito desse participio é τὸ δὲ φύσει βέλτιστον ἡμῶν (a7);

606b5-8 - λογίζεσθαι γὰρ οἶμαι ... κατέχειν ‘Poucas pessoas, julgo eu, costumam ponderar que é necessário tirar proveito das coisas alheias em vista das próprias; pois tendo a piedade se fortalecido naquelas circunstâncias, torna-se difícil manter o domínio de seus próprios sofrimentos’ – São dois pontos importantes a serem ressaltados: (i) os efeitos emocionais causados pelos sofrimentos alheios afetam nosso próprio estado emocional, e (ii) a experiência de uma determinada emoção torna o homem mais suscetível a experimentá-la subsequentemente (HALLIWELL, 1988);

606b6 - ὀλίγοις τισὶν ‘poucas pessoas’ - ver 605c7-8;

606c2 - Ἐὰρ οὖν οὐχ ... γελοίου; ‘Porventura o mesmo argumento não cabe também ao ridículo?’ – Esse passo do argumento revela como Platão não considera formalmente a tragédia e a

comédia como gêneros literários distintos. As conclusões tiradas sobre uma são aplicadas à outra sem qualquer ressalva. É a mesma concepção que vemos na parte final do *Banquete*:

τὸ μέντοι κεφάλαιον, ἔφη, προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν αὐτοὺς τοῦ αὐτοῦ ἄνδρος εἶναι κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνη τραγωδοποιὸν ὄντα καὶ κωμωδοποιὸν εἶναι.

Entretanto, ele disse que o principal era o seguinte: Sócrates forçava-os a concordar em que era próprio de um mesmo homem saber compor tragédia e comédia, e que quem era poeta trágico pela arte era também poeta cômico. (223d2-6)

606c7 - ἐκεῖ - i.e., nas apresentações teatrais (UNTERSTEINER, 1966); τότε αὖ - Está coordenado com o primeiro αὖ (c5) e marca o contraste entre os verbos antônimos κατείχες (c6) e ἀνιείς (c7);

606c7-9 - καὶ ἐκεῖ νεανικὸν ... γενέσθαι 'e tendo lá agido infantilmente, não percebeste que muitas vezes havias te comportado em ocasiões particulares como se fosse um poeta cômico' – Platão alude ao problema da interpenetrabilidade entre situações cotidianas e representações teatrais. O tipo de comportamento louvado pela comédia, que causa o riso e leva a platéia ao regozijo, é justamente aquele que, em circunstâncias ordinárias, costuma ser condenado do ponto de vista moral (pelo menos para Platão). O perigo reside nesse ponto, pois no âmbito do teatro torna-se lícita a manifestação de impulsos e inclinações que normalmente deviam ser reprimidos, podendo, assim, ser estimulados em contextos particulares. Essa dimensão histórico-cultural que envolve a questão da tragédia e da comédia está na base na interpretação platônica do fenômeno estético. Não podemos compreendê-lo sem pressupormos essa interação física e atual que envolve o espectador e o artista no teatro ao se tratar de tragédia e de comédia;

606d1-2 - Καὶ περὶ ἀφροδισίων ... ἐν τῇ ψυχῇ 'E os apetites sexuais, a cólera e todas as paixões dolorosas e apazíveis da alma' – Platão, novamente, deixa a entender que a concepção da alma tripartida não prevalece nesse ponto da argumentação. A parte irascível e a parte desiderativa (Livro IV, 436a8-b3) são consideradas aqui conjuntamente, em oposição à faculdade de raciocínio. O que importa aqui, então, é justamente a oposição estabelecida entre racionalidade e irracionalidade e o jogo entre esses impulsos contrários no interior da alma, que determinará, por sua vez, o tipo de caráter e de conduta moral de cada homem;

606d4-7 - τρέφει γὰρ ταῦτα ἄρδουσα ... γιγνώμεθα ‘pois ela [imitação poética] as nutre irrigando-as, quando devia secá-las, e as impõe como nossos comandantes, quando deviam ser elas mesmas comandadas para nos tornarmos melhores e mais felizes, ao invés de piores e mais miseráveis’ – Platão desenvolve no Livro IV mais pormenorizadamente o tipo de relação de dominação e subordinação estabelecido entre as partes da alma, tanto do justo quanto do injusto, ilustrando melhor esse ponto do argumento:

Οὐκοῦν αὖ, ἔφην, τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ’ ἀλλήλων, τὸ δὲ ἀδικίαν παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ’ ἄλλου;

Mas será então, perguntei, que instituir a justiça implica em estabelecer a relação de domínio e subjugação entre as partes da alma conforme a natureza, ao passo que a injustiça, em comandar ou ser comandada uma pela outra contra a natureza? (444d8-11)

606d4 - δέον - Acusativo absoluto;

606e1-2 - ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητῆς ‘que esse poeta [Homero] educou a Hélade’ – É sintomática a insistência de Platão em apontar Homero como o grande educador da Grécia. A fundamentação metafísico-epistemológica de sua rejeição em relação aos poetas tem como motivação especialmente o estabelecimento de um novo modelo de sistema educacional que esteja racionalmente orientado e se pautar em valores morais adequados. No diagnóstico realizado acerca dos preceitos teológico-morais que fundam a poesia nos Livros II e III, fica claro que o maior desafio da filosofia é corrigir de fato os “erros” (segundo a acepção de Platão) que se perpetuam principalmente através da conservação e transmissão oral dos poemas homéricos. Platão percebe que os fundamentos do sistema educacional grego já não mais faziam jus às exigências e contingências históricas de sua contemporaneidade, e que havia, naquele momento, uma necessidade efetiva de reestruturação de seus moldes. Impelido, então, por questões morais e apoiado na justificação metafísico-epistemológica de sua postura, Platão não vê mais sentido em admitir a poesia em sua cidade ideal, pois ela fora destituída de sua função paidéutica, assumida agora pela própria filosofia;

606e2 - πεπαίδευκεν ‘educou’ - O verbo παιδεύω compreende não só a educação moral, mas também a inteira formação espiritual (UNTERSTEINER, 1966);

607a1-2 - καὶ συγχωρεῖν Ὅμηρον ... τραγωδοποιῶν ‘e concordar em que Homero é o maior poeta e o primeiro dos trágicos’ – Essa imagem de Homero como o precursor dos poetas

trágicos já havia aparecido em 595b10-c2. Isso mostra bem que tudo o que foi assentido a respeito de Homero é também válido para os trágicos. A distinção estilística entre os gêneros literários no Livro III (349b) não é pertinente ao argumento metafísico-epistemológico e à análise dos efeitos psicológicos da contemplação estética;

607a3-5 - εἰδέναι δὲ ὅτι ... εἰς πόλιν ‘mas é preciso saber que se deve admitir da poesia na cidade tão somente hinos aos deuses e encômios aos homens bons’ – A conclusão final acerca do estatuto da poesia na cidade ideal: banimento. Entretanto, há duas questões a serem analisadas aqui: (i) devemos levar em consideração, primeiro, a ambigüidade semântica do termo μίμησις. No Livro III, ele é empregado para definir o estilo literário em que o poeta identifica-se com a personagem, narrando em primeira pessoa. Nesse contexto do diálogo, Platão elogia o estilo narrativo, impessoal, em terceira pessoa, mas ainda admite a imitação desde que fosse de um homem sensato e moderado, que pudesse servir como modelo conveniente de conduta moral. Já no Livro X, μίμησις passa a definir todo tipo de poesia, independente do estilo, e expressa sua condição metafísica perante a verdade e a ciência. Ela apenas produz simulacros, imagens afastadas da verdade, sem ter conhecimento a respeito do conteúdo de seu próprio enunciado, e por estimular impulsos de natureza baixa, desprovidos de razão, podendo assim romper a ordem interna, tanto da alma quanto da cidade, não é admitida na cidade ideal. (ii) Todavia, não é absoluta essa exclusão. Platão ainda vê uma forma purificada de poesia, inofensiva do ponto de vista moral e psicológico: os hinos aos deuses e os encômios aos homens bons. Não é muito claro como Platão os concebe, pois a poesia em si foi definida como essencialmente mimética, i.e., toda e qualquer forma de poesia necessariamente está fadada ao terceiro grau de realidade. Sendo assim, pela própria justificação e argumentação de Platão, não haveria motivos plausíveis para que fossem admitidos. Talvez o cerne da questão e a principal preocupação de Platão seja justamente o rompimento total com a poesia tradicional, representada sobretudo por Homero. Nesse caso, ele é impiedoso e intolerante. A forma de poesia que subsiste, cujo direito foi dado pela filosofia, poderia ser talvez o tipo de poesia adequada que Platão tinha em mente no Livro III. Talvez possamos compreendê-la como não-imitativa, ou seja, uma simples narração em terceira pessoa, mas para isso teremos de considerar, contudo, a primeira acepção do termo μίμησις (Livro III), tornando a discussão ainda mais complexa. Não concordo com Adam e Untersteiner quando afirmam que Platão não estaria rejeitando a imitação em si, mas tão só a imitação do falso e imoral. Aceitar esse tipo de interpretação nos leva a desconsiderar uma série de aspectos problemáticos da teoria estética platônica e traria à tona novamente essas

dificuldades do texto já apontadas, como a dualidade semântica do termo μίμησις. De qualquer modo, o sentido geral da atitude de Platão diante dos poetas revela claramente que a filosofia surgiu como contraponto à visão estética do mundo, através da qual a própria cultura helênica foi gerada. Na *Poética* de Aristóteles (IV, 1448b27), os “hinos” e os “encômios” são compreendidos como as formas mais primitivas da poesia, sendo posteriormente suplantados pela épica e mais tarde pela tragédia. Do ponto de vista aristotélico, Platão estaria, assim, evocando formas arcaicas e conservadoras da poesia (HALLIWELL, 1988);

607a5 - τὴν ἡδυσμένην Μοῦσαν ‘a voluptuosa Musa’ – O adjetivo ἡδυσμένην qualificando a Musa, fonte divina da arte poética, expressa a relação entre prazer e contemplação estética, caracterizando o perigo em admiti-la na cidade ideal, conforme a discussão anterior de Platão;

607b1-2 - ταῦτα δὴ ... ποιήσεως ‘Que defendamos isto quando nos recordarmos da poesia’ – Platão faz uso nessa passagem de vocabulário jurídico, como se estivesse diante do tribunal defendendo sua severa posição em relação à poesia. O emprego do verbo ἀπολογέω ‘defender’, na forma de imperativo perfeito de 3ª pessoa, e mais embaixo do verbo καταγγινώσκω ‘condenar’ (b5), na forma de subjuntivo aoristo, é encontrado à exaustão na *Apologia de Sócrates* com esse valor técnico do âmbito jurídico. Essa opção estilística de Platão causa a impressão de seriedade com que é tratado o problema da poesia na fundação da cidade ideal;

607b5-6 - ὅτι παλαιὰ μὲν ... ποιητικῇ ‘que se trata de uma antiga querela entre filosofia e poesia’ – Platão pode estar aludindo às críticas à poesia feitas por filósofos que o precederam, como Xenófanes, Heráclito e Empédocles. Nesse sentido, Platão estaria se inserindo nesse movimento histórico de questionamento crítico sobre os preceitos e fundamentos da poesia e, de certo modo, estaria representando sua consumação, na medida em que ele destitui o valor de verdade do enunciado poético e bane definitivamente os poetas da cidade racionalmente constituída. Inversamente, as críticas dos poetas à filosofia são mais difíceis de serem reconhecidas, mas podemos tomar como exemplo a imagem de Sócrates construída por Aristófanes nas *Nuvens*, que pode ser interpretada como uma alegoria crítica da figura do filósofo aos olhos do povo. Adam oferece também outro exemplo citando o fragmento 209 (ed. Bergk) de Píndaro, no qual percebemos uma visão crítica sobre os fisiólogos gregos: ἀτελῆ σοφίας καρπὸν δρέπειν ‘colher o fruto verde/imperfeito da sabedoria’ (referindo-se aos φυσιολογοῦντες) (ADAM, 1980);

607c3 - καὶ ἄλλα μυρία ... τούτων ‘e inúmeros outros são indícios dessa antiga oposição’ – Não se sabe ao certo a que Platão está se referindo e quais seriam as fontes dessas citações, mas poderiam ser ataques aos filósofos por parte dos poetas. Adam atenta para o fato de que o adjetivo παλαιὸν (b5) pode ter sido empregado não com sentido estrito, o que nos permite considerá-las não necessariamente antigas, mas até mesmo contemporâneas. No entanto, o principal intuito de Platão nesse trecho é demonstrar que o embate entre filosofia e poesia já era algo existente em tempos passados, desde o advento dos filósofos pré-socráticos. Na primeira citação (b6), λακέρυζα κύων ‘a cadela gane’ seria justamente a própria filosofia, ao passo que ο δεσπότην ‘dono’, talvez, a poesia (ADAM, 1980; UNTERSTEINER, 1966); a quarta (c2) poderia ser uma alusão irônica, talvez de uma comédia, ao penoso trabalho intelectual que exige o exercício da filosofia (MURRAY, 1996);

607c4-5 - ἢ πρὸς ἡδονὴν ... μίμησις ‘a poesia e a imitação que visam o prazer’ – Essa coordenação pode ser entendida também como ocorrência de uma *hendíadis*, como notou Untersteiner (1966) e Halliwell (1988). Assim, é possível traduzirmos, paralelamente, por “a poesia mimética que visa o prazer”. Preferi, contudo, manter a mesma estrutura do texto original;

607c6-7 - ὡς σύνημιέν γε ... ὑπ’ αὐτῆς ‘pois temos ciência de que estamos sob seu encantamento’ – Platão mais uma vez chama a atenção para o caráter mágico e sedutor da poesia (ver 601b1). Essa insistência, que revela sua preocupação com o poder exercido pela poesia sobre quem contempla, se reforça com a repetição do mesmo verbo κηλέω logo abaixo (c8);

607c7 - ἀλλὰ γὰρ - Expressa fortemente o contraste entre o que é irrelevante e o que é decisivo (DENNISTON, 1954);

607c7 - τὸ δοκοῦν ἀληθές ‘o que nos parece verdadeiro’ – Não se trata aqui de uma verdade aparente, que poderia, assim, se revelar mentirosa; mas da verdade conforme a opinião assentida (UNTERSTEINER, 1966);

607d1 - καὶ μάλιστα ... αὐτήν; ‘sobretudo quando a contemplos através de Homero’ – É notório o fato de Platão privilegiar eminentemente Homero ao se tratar de poesia, como já havia sido dito anteriormente. É como se nele se encerrassem todos os princípios estéticos a partir dos quais os demais gêneros literários surgiram. Na medida em que Homero é “guia” e “o

primeiro mestre de todos os trágicos” (595c1-2), o que lhe é atribuído nominalmente se estende necessariamente a toda forma subsequente de manifestação poética;

607d3 - κατιέναι ‘que ela retorne’ - Denota precisamente o “retorno do exílio”, na medida em que a poesia havia sido banida da cidade ideal (607a3-5);

607d6 - τοῖς προστάταις αὐτῆς ‘aos seus defensores’ – É interessante notar o uso preciso que Platão faz do termo προστάτης. Ele designa o “patrão” ou “tutor” de uma pessoa estrangeira que reside na cidade, garantindo-lhe a estadia. Sendo assim, como a poesia havia sido banida da cidade e se encontrava então no exílio, sua defesa, em vista do retorno, seria feita justamente por esse προστάτης (UNTERSTEINER, 1966; HALLIWELL, 1988);

607e6-608a1 - διὰ τὸν ἐγγεγονότα ... τροφῆς ‘por ter-nos sido engendrado um amor de tal poesia pelo regime dos belos governos’ – Platão está considerando a dimensão político-cultural que envolve a poesia e o público. Diferentemente da φιλία ‘afeição’ e do αἰδῶς ‘respeito’ ἐκ παιδός ‘desde a infância’ expressos por Sócrates em relação a Homero no início do Livro X (595b9-10), esse vínculo entre poesia e público é compreendido aqui em termos de ἔρως ‘amor’, num grau de afetividade, portanto, maior. É interessante notar como Platão, por mais que queira destituir de Homero e da poesia em geral o papel central na identidade cultural do povo grego e, por conseguinte, da função que desempenhavam na própria educação do homem helênico, não deixa de admitir a profundidade e complexidade da relação entre poesia e público. Esse “amor”, sobretudo como algo cultivado historicamente pelos regimes políticos (ironicamente qualificados de καλῶν), brota do tipo de formação educacional (τροφή) existente na Grécia, cuja fundamentação era eminentemente estética. Nesse passo da argumentação, podemos perceber como a questão do estatuto da poesia envolve aspectos políticos, históricos, culturais e recai no problema das bases do sistema educacional grego, que era responsável, por sua vez, pela conservação e transmissão oral dos valores e conhecimentos tradicionais mediante a poesia. A *República*, em linhas gerais, seria então uma tentativa de reestruturá-lo e superá-lo através de um projeto fundamentado pela filosofia e orientado por valores morais racionalmente determinados, tendo como luz a “verdade”;

608a5 - εἰς τὸν παιδικόν τε καὶ τὸν τῶν πολλῶν ἔρωτα ‘na infantilidade e no amor da maioria’ – O uso dos conectivos τε καὶ não só coordena, mas também justapõe as duas idéias, podendo ser assim compreendidas como “a infantilidade do amor próprio à maioria”. É importante ressaltar como Platão vê pejorativamente o vínculo afetivo do público em geral com a poesia tradicional: uma relação passional que não induz ao discernimento racional dos

efeitos psicológicos e morais causados pela contemplação estética. Ao dizer “o amor da maioria”, Platão está poupando aqueles mesmos ὀλίγοι τινες já antes mencionados (605c7-8, 606b5-6), dentre os quais estão os filósofos;

608a6 - ἀσόμεθα ‘cantaremos’ – Há controvérsias a respeito do estabelecimento desse verbo. Burnet opta por essa forma de futuro do verbo ᾄδομαι, a qual mantenho, enquanto Untersteiner e E. Chambry preferem o futuro do verbo αἰσθάνομαι (αἰσθόμεθα ‘perceberemos’) e Adam o futuro do verbo ἀκροάομαι (ἀκροασόμεθα ‘escutaremos’);

608b1 - περὶ τῆς ἐν αὐτῷ πολιτείας δεδιότι ‘o ouvinte que teme por seu governo interior’ – Platão mais uma vez faz analogia entre a estrutura psíquica do homem e a organização da cidade como duas instâncias interdependentes, sendo uma expressão da outra (ver **Comentário 605b5**);

608b2 - νομιστέα ‘tomar como lei’ – É muito bem empregado por Platão o adjetivo verbal do verbo νομίζω nesse contexto. A relação entre legalidade e moralidade que esse verbo expressa, além de se justificar pela analogia entre alma e cidade, ressalta oportunamente ainda o fundamento moral tão decisivo da teoria estética platônica;

608b5-8 - ὥστε οὔτε τιμῇ ... ἀρετῆς ‘de modo a não ser digno negligenciar a justiça ou qualquer outra excelência, tentado pela honra ou pelos bens ou por qualquer poder ou até mesmo pela poesia’ – Platão retoma a discussão dos Livros VIII e IX, mostrando novamente a inversão de valores pretendida pela filosofia ao tomar como valor supremo a justiça e o que dela se deriva, em detrimento dos valores tradicionais, como honra, bens e poder;

608b6-7 - οἷδέ γε ποιητικῆ ‘ou até mesmo pela poesia’ – É muito marcado o uso da partícula γε nesse contexto enfatizando a negação οὐδέ aplicada à ποιητικῆ, na medida em que as demais coordenações foram feitas pela conjunção οὔτε. Esse recurso estilístico é uma maneira de ressaltar o baixo valor que a poesia passa a ter depois de ser duramente criticada e de ser definido seu estatuto metafísico-epistemológico, sendo comparada aos valores tradicionais tão combatidos por Platão;

608c1 - καὶ μὴν - Sentido progressivo, introduzindo outra pauta de discussão (DENNISTON, 1954, pp. 351-352);

608c1-2 - καὶ μὴν ... οὐ διεληλύθαμεν ‘Aliás, as maiores recompensas da excelência e seus prêmios subjacentes ainda não investigamos’ – Podemos perceber ecos da discussão com

Trasímaco no Livro I e como Sócrates ainda se esforça para dar a resposta mais adequada ao dilema inicial: se é mais vantajoso para o homem ser justo ou injusto (resposta dada no final do Livro IX), recaindo na tese principal da *República*, de que a justiça por si só e em si mesma é melhor do que a injustiça por si só e em si mesma. Platão anuncia aqui qual o novo mote de discussão que culminará com o Mito de Er (614b2), uma vez que, sobre a poesia, a argumentação já se perfizera. Para isso, Platão fará uma breve demonstração sobre a natureza imortal da alma;

608c3 - τῶν εἰρημένων ‘do que as referidas’ – ver Livro IX 576b-588a;

608d1 - ἐσπουδακέναι ‘levar a sério’ - Esse infinitivo perfeito tem como função ressaltar o que está sendo dito, e não marcar temporalmente o verbo (HALLIWELL, 1988);

608d5 - καὶ ὁ ἐμβλέψας ... εἶπε ‘e ele, observando-me estarecido, disse’ – Essa caracterização da reação de Glauco revela bem como a imortalidade da alma era uma doutrina muitas vezes recebida com receio e na qual poucos acreditavam. Neste trecho do *Fédon* (69e6-70b1), a personagem Cebes mostra como havia uma grande controvérsia entre as diversas crenças a respeito da natureza da alma:

᾽Ω Σώκρατες, τὰ μὲν ἄλλα ἔμοιγε δοκεῖ καλῶς λέγεσθαι, τὰ δὲ περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις μὴ, ἐπειδὴν ἀπαλλαγῆ τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ἦ, ἀλλ’ ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ διαφθείρηται τε καὶ ἀπολλύηται ἢ ἂν ἄνθρωπος ἀποθνήκη, εὐθὺς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος, καὶ ἐκβαίνουσα ὥσπερ πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα οἴχηται διαπτομένη καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἦ. ἐπεὶ, εἶπερ εἴη που αὐτὴ καθ’ αὐτὴν συνηθροισμένη καὶ ἀπηλλαγμένη τούτων τῶν κακῶν ὧν σὺ νυνδὴ διῆλθες, πολλὴ ἂν εἴη ἐλπίς καὶ καλή, ᾧ Σώκρατες, ὡς ἀληθῆ ἔστιν ἃ σὺ λέγεις·

Ó Sócrates, parece-me terem sido muito bem tratados os outros assuntos, mas no tocante à alma há muita incredulidade entre os homens: que ela, talvez, uma vez libertada do corpo, já não mais seja sob nenhuma forma, mas, no mesmo dia em que o homem morre, pereça e se destrua; que no momento em que se liberta do corpo e evolva, qual sopro ou fumaça ao se dispersar, ela talvez parta e nada mais seja sob nenhuma forma. Agora, se de fato ela se concentrasse em si mesma e se libertasse destes males que há pouco enumeraste, haveria uma enorme e bela esperança, ó Sócrates, de que sejam verdade tuas palavras!

No entanto, essa concepção de alma imortal não é criação platônica. Segundo Aristóteles (*De Anima*, 405a29-b1), o primeiro filósofo a apresentar argumentos a favor dessa teoria foi

Alcmeu de Cróton (500 a.C.). Nas doutrinas pitagórica e órfica, ela também está presente, acrescentando-lhe ainda a noção das reencarnações sucessivas (metempsicose). Talvez tenham sido essas últimas as fontes mais importantes que influenciaram a filosofia platônica, especialmente os diálogos escritos contemporaneamente à *República*, como *Fédon*, *Fedro* e *Banquete*. Atribui-se a influência do pitagorismo sobre Platão à sua primeira visita à Sicília, onde teria conhecido o pitagórico Arquitas de Tarento, com o qual teria aprendido os preceitos daquela filosofia (BOSTOCK, 1986, pp. 3-4). Sobre Pitágoras e o pitagorismo, ver **Comentário 600b2**;

608e6-609a2 - οἶον ὀφθαλμοῖς ... ἰόν ‘como para os olhos, a oftalmia; para todo corpo, a doença; para o trigo, a mangra; a podridão para a madeira; a ferrugem, para o bronze e o ferro’ – Há uma seqüência de *quiasmos* no texto grego que mantenho na tradução devido à peculiar fluência que tal tipo de recurso proporciona à leitura;

609a7 - διέλυσεν ‘dissolvendo-o’ - Tanto no *Fédon* quanto na *República*, a destruição de algo significa “dissolução” (ADAM, 1980);

609a9-b1 - τὸ σύμφυτον ἄρα ... διαφθείρειεν ‘Pois bem, o mal congênito de cada coisa e sua debilidade destroem-na e, se não for isso o que a destrói, não há mais nada que a poderia ainda corromper’ – Esse é o ponto essencial do argumento platônico em defesa da imortalidade da alma. No entanto, vejamos a seguinte passagem do Livro III e comparemos com esse passo do argumento:

ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐ φαίνεται, ὁ ἂν χρηστὸν ἦ σῶμα, τοῦτο τῆ αὐτοῦ ἀρετῆ ψυχὴν ἀγαθὴν ποιεῖν, ἀλλὰ τούναντίον ψυχὴ ἀγαθὴ τῆ αὐτῆς ἀρετῆ σῶμα παρέχειν ὡς οἶόν τε βέλτιστον·

Para mim, não é manifesto que o corpo, mesmo sendo sadio, possa fazer, pela sua excelência, a alma boa, mas, pelo contrário, é a alma boa que, por sua excelência, torna o corpo o melhor possível (403d2-4)

Em relação ao bem, então, Platão está considerando, num contexto anterior, justamente o que agora está negando a respeito do mal. Não haveria, portanto, uma contradição no interior da *República*? Do ponto de vista lógico, sim; mas do ponto de vista da retórica própria da dialética platônica, o que importa, na efetividade da argumentação, é que os interlocutores assentem sobre a veracidade das premissas para que as conclusões tiradas sejam necessariamente aceitas como verdade. Se Glauco não estava atento para esse equívoco

aparente de Sócrates, e partir do momento em que ele, inconsciente do erro, aceitou-o, torna-se lícito, por conseguinte, que Sócrates tome como verdade tudo que for concluído da discussão, na defesa da imortalidade da alma;

609b2 - οὐδὲ αὖ τὸ μήτε κακὸν μήτε ἀγαθὸν ‘nem, por sua vez, o que está entre o bem e o mal’ – Trata-se de uma categoria intermediária que não se define nem como bem, nem como mal, numa posição, portanto, neutra e imparcial;

609b11 - ἅ νυνδὴ διῆμεν πάντα ‘tudo o que há pouco enunciamos’ – ver 444b7-8;

609b11-12 - ἀδικία τε καὶ ... ἀμαθία ‘a injustiça, o desregramento, a covardia e a ignorância’ – Sobre os males particulares da alma, ver também Livro IV, 444b6-8; *Sofista*, 228e1-5;

609c2-5 - καὶ ἐννοεῖ μὴ ἐξαπατητῶμεν ... ψυχῆς ‘E reflete, para não nos enganarmos supondo que o homem injusto e estúpido, quando for pego cometendo injustiças, seja então destruído pela injustiça, por ser ela a debilidade da alma’ – Platão está se referindo à punição judicial imposta a qualquer criminoso, a qual inclui a pena de morte. No entanto, a natureza do mal (injustiça) investigada por Sócrates se encontraria essencialmente na alma, como algo intrínseco e imanente, e não um mal imposto externamente que poderia levá-la a perecer definitivamente. Ele está atentando para que se evitem equívocos ao tomar como ponto de partida premissas falsas como essa;

609d1 - τῷ προσκαθῆσθαι καὶ ἐνεῖναι διαφθειρούσης ‘que corrompe pelo fato de se estabelecer e estar presente’ – Os dois infinitivos substantivados denotam o modo de manifestação do mal congênito que causa a morte;

609d8 - Οὐδαμῶς τοῦτό γε ‘de forma alguma é o que acontece’ – Essa maneira enfática com que Glauco aceita o que foi dito contrasta com sua reação de embaraço e admiração quando Sócrates anunciara a idéia da alma imortal em 608d3-4. Glauco concorda aqui, sem qualquer hesitação, o fato de alma não ser destruída pelo seu próprio mal, sendo obrigado a admitir a teoria da imortalidade da alma;

609d9-10 - Ἀλλὰ μέντοι ἐκεῖνό γε ἄλογον ... αὐτοῦ μή ‘Todavia, isto sim é irracional: que a debilidade alheia destrua algo e não a sua própria’ – ver 609a9-b2;

609e2 - αὐτῶν ἐκείνων - [τῶν σιτίων];

609e5-6 - δι' ἐκεῖνα 'por causa daquele mal alheio' – Platão está considerando dois momentos do processo de destruição do corpo: (i) a mal do alimento estimula no corpo seu mal particular, que é a doença; (ii) o corpo perece de fato por conta de sua própria moléstia estimulada pelo mal do alimento. Portanto, a *causa mortis* seria a doença, mal congênito do corpo, e não a intoxicação causada extrinsecamente pelo alimento;

610b5-6 - ὡς διὰ ταῦτα ... γίγνεται 'antes que alguém demonstre que através desses padecimentos do corpo ela própria se torna mais injusta e mais ímpia' – É evidente como Platão atribui à alma uma natureza moral, diretamente vinculada à práxis. Nesse sentido, o princípio abstrato que define sua própria natureza depende fundamentalmente de um princípio concreto da efetividade prática;

610c3-5 - ὡς τῶν ἀποθνησκόντων ... γίνονται 'que as almas dos que morrem tornam-se mais injustas por causa da morte' – A mesma concepção de que a morte se configura como bem ao homem também ocorre no *Fédon* e na *Apologia de Sócrates*;

610c9-10 - τὴν ἀδικίαν ... νόσον 'que a injustiça é mortal para quem a tem, tal como a doença' – Esse seria o argumento forte do adversário fictício que contradiria uma das premissas do argumento platônico (que o mal congênito da alma, i.e., a injustiça, não é capaz por si só de destruir completamente a alma, tornando-a somente pior). A legitimidade do argumento de Platão pressupõe necessariamente sua refutação;

610c8 - δι' - Essa partícula enfatiza aqui a posição contrária do adversário, dando uma nuance de irritação ou indignação e reforçando a tensão dessa relação antagônica (DENNISTON, 1954, p. 232);

610c10 - θανάσιμον 'mortal' - O adjetivo neutro aplicado ao substantivo feminino é um recurso bastante usado por Platão, quando há a necessidade de tratá-lo como coisa (UNTERSTEINER, 1966);

610d2 - αὐτό - [τὴν ἀδικίαν];

610d3-4 - ἀλλὰ μὴ ὡσπερ νῦν ... οἱ ἄδικοι 'mas não como hoje quando, por causa dela, os injustos morrem porque outros lhes impõem a justiça' – ver Comentário 609c2-5;

610d5-6 - οὐκ ἄρα πάνδεινον ... κακῶν 'a injustiça não parecerá inteiramente terrível se for mortal para quem a adquire – pois seria a libertação dos males' – Esse argumento de Platão se

fundamenta inteiramente num juízo de valor sobre a morte. Sua validade depende desse assentimento de que a morte de fato, para o homem, representa um bem, e, se assim é, a injustiça, enquanto o mal congênito da alma, não poderia levá-la à morte, pois estaria então beneficiando-a. Isso pressupõe, por sua vez, uma visão pejorativa do corpo e dos sentidos, por subjugarem a alma a uma condição inferior e diminuída. Vejamos este trecho do *Fédon*, em que a mesma questão é tratada:

εἰ μὲν γὰρ ἦν ὁ θάνατος τοῦ παντὸς ἀπαλλαγὴ, ἔρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς ἀποθανοῦσι τοῖ τε σώματος ἄμ' ἀπηλλάχθαι καὶ τῆς αὐτῶν κακίας μετὰ τῆς ψυχῆς· νῦν δ' ἐπειδὴ ἀθάνατος φαίνεται οὔσα, οὐδεμία ἂν εἴη αὐτῇ ἄλλη ἀποφυγὴ κακῶν οὐδὲ σωτηρία πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι.

Se a morte fosse a libertação de tudo, seria uma vantagem aos homens maus que morressem porque se livrariam, junto com a alma, ao mesmo tempo do corpo e de sua maldade; mas, uma vez que agora ela se manifesta como imortal, não há salvação nem alguma possibilidade de escapar dos males, a não ser tornar-se, ao máximo, o melhor e o mais sensato. (107c5-d2)

Nessa passagem do *Fédon* fica mais claro então como Platão tem uma motivação moral quando apresenta argumentos para provar a imortalidade da alma. Na *República*, essa mesma motivação permanece na medida em que ele necessita prová-la para justificar que a justiça em si é melhor e mais vantajosa para o homem do que a injustiça em si. Sem o assentimento, não teria sentido o Mito de Er e Platão não conseguiria refutar absolutamente a tese de Trasímaco apresentada no Livro I;

610e3 - ἐσκήνηται ‘permanece’ – O verbo σκηνέω está sendo empregado aqui metaforicamente, pois seu sentido forte é “acampar”, utilizado comumente em contextos bélicos para designar os acampamentos militares. Logo abaixo (e7), Platão também usa outro vocábulo de guerra (τεταγμένον, part. pf. do verbo τάσσω) com sentido metafórico;

610e5-8 - ὁπότε γὰρ δὴ μὴ ἰκανὴ ... τέτακται ‘Pois uma vez que a debilidade e o mal particulares da alma são de fato insuficientes para matá-la e destruí-la, muito menos um mal destinado à destruição de algo alheio ou qualquer outra coisa poderá destruí-la, senão aquilo a que foi destinado’ – Repetição do mesmo argumento: ver 609a9-b2, 610a1-3, a5-8, b7-c2;

610e10-611a2 - Οὐκοῦν ὁπότε ... ἀθάνατον ‘Logo, uma vez que algo não é destruído por nenhum mal, seja particular ou alheio, é evidente que ele próprio necessariamente sempre é; e, se é sempre, é imortal’ – É interessante notar como na conclusão do argumento Platão, cujo objeto

de investigação é a alma, emprega o pronome e o adjetivo co-referentes apenas no neutro. Não há nenhum indício morfológico, nesse parágrafo, de que se trata de uma palavra feminina a que se aplica o argumento. Podemos compreender de duas formas: (i) como foi dito acima (**Comentário 610c10**), se constitui como uma opção estilística e não há nenhuma implicação semântica; ou (ii) Platão o faz propositalmente de modo a tornar o argumento universal, na medida em que os elementos da proposição estão no neutro, não restringindo as conclusões, portanto, somente à alma. Na tradução, preferi manter esse caráter universal do argumento sugerido simplesmente pelos elementos presentes no texto. Muitos tradutores, por entender que o objeto de investigação é alma em particular, optam por ligá-la diretamente os co-referentes neutros, como E. Chambry, B. Jowett, F. Cornford, L. Robin e C. A. Nunes;

611a1 - ἀεὶ ὄν ‘é sempre’ - A noção de eternidade ou sempiternidade em Platão está intimamente ligada ao aspecto durativo do verbo Ser em grego. A idéia de um presente estável, de um estado de duração imperturbada, já presente no sistema verbal da própria língua grega, contribui decisivamente para o tipo de concepção filosófica de eternidade. Em Homero e Hesíodo, os deuses se apresentam como θεοὶ αἰέν ἔόντες “os deuses que sempre são”, cuja vida perdura infinitamente. A concepção poética de imortalidade, todavia, se distingue essencialmente da filosófica. Os deuses, apesar de não estarem sujeitos à morte e serem imortais nesse sentido, nasceram em algum momento, como descreve minuciosamente Hesíodo na *Teogonia dos Deuses*. Portanto, no sentido estrito do termo, os deuses não poderiam ser imortais na medida em que vieram a ser e têm sua gênese marcada temporalmente (ver 611a6-8). Em Parmênides, em contrapartida, o Ser é *para sempre*, i.e., não foi gerado (ἀγένητον) nem perece (ἀνώλεθρον). A concepção de um Ser não limitado nem pelo nascimento nem pela morte, sob uma duração absoluta, substitui a antiga noção de imortalidade concernente à sobrevivência sem fim dos deuses olímpicos que, paradoxalmente, foram gerados. Platão, na mesma linha de Parmênides, está considerando essa concepção estrita de imortalidade, como poderemos constatar logo abaixo (611a4-8) (KAHN, *O Verbo Grego ‘Ser’ e o Conceito de Ser*, 1997, pp. 16-17);

611a10-b1 - ὁ γὰρ λόγος οὐκ ἐάσει ‘pois o argumento não permitirá’ – Conota figurativamente o rigor e a exigência lógica que regem o desenvolvimento da argumentação;

611b1 - τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει ‘em sua mais verdadeira natureza’ – Ou seja, distinta de sua natureza fenomênica em que se encontra atrelada ao corpo e subjugada às suas afecções;

611b1 - τοιοῦτον - Predicativo de [ψυχὴν] (ver **Comentário 610c10**);

611b2-3 - ὥστε πολλῆς ποικιλίας ... αὐτὸ ‘de modo que ela esteja plena de variedades, dessemelhanças e dissensões consigo mesma’ – Fica claro como Platão considera a alma una em si mesma e não admite a multiplicidade e variedade próprias do mundo sensível. Os princípios que regem essa censura e rejeição aos atributos concernentes à sensibilidade e ao corpo e essa apologia à natureza una da alma são os mesmos que, num momento anterior da discussão sobre os efeitos psicológicos da contemplação estética (604e1-6), orientaram sua crítica ao tipo de caráter glorificado pela poesia (irascível e sujeito à multiplicidade e variedade miméticas), cujo contraponto seria justamente o caráter moralmente adequado (sensato, calmo e sempre igual a si mesmo) buscado pela vida vivida filosoficamente. No fundo, a oposição essencial se dá entre unidade-eternidade-fixidez e multiplicidade-efemeridade-variedade;

611b2 - ποικιλίας ‘variedades’ – Pode ser compreendido como “inconstância [moral]”;

611b5 - σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν ‘um complexo de muitas partes’ – Platão está se referindo à tripartição da alma e à relação entre elas conforme a análise do Livro IV;

611b6-7 - ὡς νῦν ... ψυχῇ ‘como a alma se manifestou para nós’ – ver 602c-604e;

611b10-c2 - οὐ λελωβημένον δεῖ ... κακῶν ‘é preciso observá-la não degradada pela união com o corpo e por outros males’ – Essa visão pejorativa do corpo é fundamental para compreendermos a concepção de alma platônica. A busca pela pura espiritualidade exige uma depuração de tudo aquilo que a deteriora e a diminui através da estreita relação transitória com o corpo e com o que dele provém (afecções baixas). É interessante notar que Platão, diante de tal empreendimento, emprega paradoxalmente o verbo θεάσασθαι ‘observar’ (c1, c2, c4, c5, c8), que está diretamente associado à visão, para tratar da alma. Esse apelo à linguagem visual e imaginária, que culminará aqui com a metáfora do Glauco marítimo, é muito recorrente em Platão quando a discussão aponta para um nível de abstração que exige, de certa forma, um certo grau de representação figurativa para que o objeto de análise seja suficientemente investigado. Nesse sentido, a linguagem figurativa se apresenta muitas vezes como um artifício lingüístico, de extrema eficácia, que se associa e complementa a linguagem puramente lógica própria do discurso racional, i.e., o mito a serviço da dialética (HALLIWELL, 1988). Platão está nos preparando para a visão escatológica de extraordinária complexidade figurativa do Mito de Er (614b2);

- 611c3-4** - τοιοῦτον ἰκανῶς λογισμῷ διαθεατέον ‘devemos contemplar suficientemente pelo raciocínio’ – O emprego metafórico de um verbo associado à visão para designar o exame racional se justifica pelo teor figurativo da exposição de Sócrates. Só nesse parágrafo (611b9-d9), são oito ocorrências dos verbos de visão (ὁράω, θεάομαι, βλέπω) no contexto em que a alma se apresenta como o objeto de investigação;
- 611c4-5** - καὶ πολὺ γε κάλλιον ... διόψεται ‘e ela mesma será descoberta muito mais bela, e se enxergará com maior clareza a justiça e a injustiça’ – O esclarecimento a respeito da verdadeira natureza da alma, tomada em si mesma e dissociada das afecções sensíveis, conduzirá necessariamente ao discernimento entre justiça e injustiça. Portanto, a demonstração da imortalidade da alma tem aqui uma finalidade moral, na medida em que Platão ainda busca a resposta mais adequada para o dilema apontado por Trasímaco no Livro I. Para tratar das recompensas que o homem justo tem após a morte, tal como narra o Mito de Er, foi necessário que os interlocutores assentissem antes em que a alma é imortal, condição necessária para o desenvolvimento do diálogo;
- 611c5** - δικαιοσύνας τε καὶ ἀδικίας ‘a justiça e a injustiça’ - Adam entende o uso do plural como referência às diversas concepções sobre justiça e injustiça (ADAM, 1980);
- 611c6** - ἐν τῷ παρόντι ‘no tempo presente’ – i.e., “durante a vida sensível”;
- 611c7-d1** - τὸν θαλλάτιον Γλαῦκον ‘marítimo Glauco’ – Glauco de Antedon, herança de representações creto-micênicas, era um deus marinho da Beócia dotado de poderes proféticos. Era um pobre pescador que se tornou imortal, mas que foi condenado a errar por entre as ondas. Platão o descreve aqui sob a forma em que se transfigurara devido aos efeitos degenerativos causados pelo tempo e pelo mar, a ponto de não ser possível notar sua verdadeira natureza (UNTERSTEINER, 1966; HALLIWELL, 1988);
- 611d6-7** - οὕτω καὶ τὴν ψυχὴν ... κακῶν ‘assim também nós observamos a alma disposta por inúmeros males’ – É interessante notar como a linguagem de Platão, na descrição do que se formou sobre a antiga natureza de Glauco, caracteriza pejorativamente o aspecto físico que, pelo tempo, ele acabou adquirindo. Por analogia, o corpo seria justamente essa configuração externa que obscurece, diminui e denigre a verdadeira natureza da alma. Essa aceção da alma pura, dissociada da matéria e em oposição direta ao corpo, também vemos no *Fedro* (250b-c), no *Banquete* (211d-e) e especialmente no *Fédon* (67c-d), em que a morte se

apresenta como o maior bem ao homem por libertá-lo dos males da existência física determinada pelo vínculo forçoso com o corpo;

611e1 - Εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς ‘para seu amor à sabedoria’ – O termo φιλοσοφία está sendo usado aqui em seu valor etimológico, de “desejo pelo saber”, e não técnico, enquanto um tipo de conhecimento universal sobre o mundo;

611e4-5 - καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ὀρμῆς ... αὐτῆ ‘e se, por esse impulso, fosse arrancada do mar em que está e despojada das pedras e ostras que há nela agora’ – Platão ainda alude à metáfora feita do marítimo Glauco à alma. Nesse sentido, “esse impulso” seria o “amor à sabedoria”, o “mar”, a própria condição da existência humana, i.e., o vínculo imanente da alma com o corpo, e “as pedras e as ostras” todas as afecções sensíveis e corpóreas que obscurecem e denigrem a verdadeira natureza da alma, subjugando-a a uma condição inferior;

612a3-4 - καὶ τότε ἂν τις ἴδοι ... μονοειδῆς ‘E assim, então, qualquer um poderia ver sua verdadeira natureza, se multiforme ou uniforme’ – Conforme a metáfora empregada, a investigação sobre a verdadeira natureza da alma exige que sejam abstraídas todas as afecções às quais ela se encontra subjugada devido à relação imanente com o corpo. Da mesma forma que para conhecermos a natureza de Glauco é necessário vermos o que se encontra oculto pelo que se formou acidentalmente sobre ela (pedras, ostras, etc.), para o desvelamento da verdadeira natureza da alma devemos então subtrair definitivamente tudo aquilo que provém do corpo e dos sentidos;

612a4 - εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς ‘se multiforme ou uniforme’ – Atribuir unidade à alma, em oposição à multiplicidade característica do reino corpóreo, é fundamental para que Sócrates consiga provar a imortalidade da alma, na medida em que, na filosofia platônica, a idéia de unidade está intimamente ligada à auto-conservação, à eternidade e à existência divina;

612a5 - εἶδη ‘aspectos’ – ver Comentário 595a7;

612b1 - καὶ οὐ τοὺς μισθοὺς ... ἐπηνέκαμεν ‘e nem elogiamos as recompensas e a reputação da justiça’ – A defesa da justiça empenhada por Sócrates até então só havia se dado levando em conta a justiça em si, independente das recompensas e conseqüências extrínsecas que poderiam advir por parte de deuses e homens. Uma vez que a justiça em si se apresentou como o maior bem para a alma, conforme a argumentação socrática e o assentimento dos interlocutores, Platão passa a tratar então do âmbito da δόξα que a envolve, buscando refutar

por completo a tese de Trasímaco no Livro I (343b-344c), mesmo que não expressamente. O intuito de Platão é demonstrar que a justiça vale mais que a injustiça não só intrinsecamente, tomadas em si mesmas e desconsideradas as conseqüências que delas provêm ao homem, mas também extrinsecamente, na medida em que ela traz vantagens práticas para quem age de acordo com os preceitos da justiça. Nesse passo, Platão está nos preparando para o ápice da discussão em que isso será ilustrado: o mito de Er;

612b1 - ἐπιηγάμεν ‘elogiamos’ – Burnet prefere estabelecer a forma menos recorrente dentre os manuscritos. Tanto Chambry quanto Adam optam pelo outro verbo: ἐπιηγάμεν ‘trouxemos’. Mantenho-me fiel à edição do Burnet;

612b2 - ὥσπερ Ἡσίοδόν ... ἔφατε ‘como, segundo vós, fizeram Hesíodo e Homero’ – No Livro II, Adimanto cita alguns trechos de poemas de Hesíodo e Homero em que são contadas as recompensas oferecidas pelos deuses aos homens justos. Platão poderia estar assim remetendo-se a esse contexto anterior do diálogo. Vejamos a passagem (363a7-c2):

ὥσπερ ὁ γεναῖος Ἡσίοδος τε καὶ Ὅμηρός φασιν, ὁ μὲν τὰς δρῦς τοῖς δικαίοις τοὺς θεοὺς ποιεῖν ἄκρας μὲν τε φέρειν βαλάνους, μέσσας δὲ μελίσσας· εἰροπόκοι δ' ὄιες, φησὶν, μαλλοῖς καταβεβρίθασι, καὶ ἄλλα δὴ πολλὰ ἀγαθὰ τούτων ἐχόμενα. παραπλήσια δὲ καὶ ὁ ἕτερος· ὡς τέ τευ γάρ φησιν
ἢ βασιλῆος ἀμύμονος ὅς τε θεουδῆς
εὐδικίας ἀνέχησι, φέρησι δὲ γαῖα μέλαινα
πυρούς καὶ κριθάς, βρίθησι δὲ δένδρεα καρπῶ,
τίκτηι δ' ἔμπεδα μῆλα, θάλασσα δὲ παρέχῃ ἰχθύς.⁸¹

Assim como o nobre Hesíodo e Homero afirmam: o primeiro, que os deuses fazem aos justos com que os carvalhos dêem lá no cimo as glandes e, no meio, as abelhas; as lanígeras ovelhas, diz ele, arrastam-se por conta do velo, e ainda inúmeros outros bens dessa natureza. É aproximadamente também o que o segundo diz:

como no caso de um excelente rei que, temente aos deuses, respeita a justiça. Da terra escura nascem o trigo e a aveia, as árvores carregam-se de frutos, as ovelhas estão sempre a parir, e o mar a dar peixes.

612b2-3 - αὐτὸ δικαιοσύνην ‘a justiça em si’ – Mais uma vez podemos perceber o artifício lingüístico de conotação filosófica usado comumente por Platão. Atribuir o pronome neutro

αὐτὸ a um substantivo feminino δικαιοσύνην é uma maneira de “coisificá-lo”, de tratá-lo abstratamente, em si mesmo. Ver Comentário 610c10 e 611b1;

612b4 - ἐάντ' ἔχη τὸν Γύγου δακτύλιον, ἐάντε μὴ 'possuindo ou não o anel de Giges' – Giges fora rei da Lídia (Ásia Menor) por volta da primeira metade do séc. VII a.C.. No Livro II (359c6-360b2), Platão conta que Giges, quando era ainda pastor, encontrou na mão de um cadáver um anel de ouro. Ao colocá-lo e girá-lo para a parte de dentro da mão, percebeu que se tornava invisível aos outros e, no sentido inverso, que voltava a ser visível. Sendo assim, acabou por seduzir a mulher do monarca Candaules e junto dela matou-o e se tornou rei. Heródoto, porém, conta uma estória diferente a respeito de Giges e não faz menção alguma ao anel que o teria levado ao trono da Lídia (HERÓDOTO, Livro I, 7-14). De qualquer modo, ela é narrada por Glauco para demonstrar a Sócrates que não há homem que resista, seja justo ou injusto, a desfrutar dos “bens” que atos injustos poderiam lhe conferir. A tese de Glauco é de que o homem só é justo por constrangimento, e não desinteressadamente, e de que a justiça não traz benefícios individualmente, na medida em que, quando há a possibilidade de agir injustamente, ele o faz, por entender que muito mais benefícios imediatos lhe advirão (360b3-d7). Portanto, ao citar aqui de passagem novamente Giges, Platão está de fato ainda argumentando contra essa tese de Glauco, induzida pela apologia de Trasímaco à injustiça, que até então não havia sido refutada absolutamente, na medida em que Platão se ateu à análise da justiça tomada em si mesma. Passando a tratar agora de suas recompensas e prêmios, ele pretende assim demonstrar aos interlocutores que a justiça não só em si mesma mas também extrinsecamente (no âmbito da δόξα) é o maior bem para o homem;

612b5 - τὴν Ἄιδος κυρὴν 'o elmo de Hades' – Menção a outro artefato mitológico que dava o poder de invisibilidade. Atenas, num episódio da *Iliada*, toma-o emprestado de Hades para tornar-se invisível diante de Ares (Homero, *Il.*, V, 844-845). Popularmente, Hades era conhecido como o deus que não podia ser visto nem por homens nem por deuses, fato esse que pode ser compreendido pela própria etimologia do nome: a raiz ἰδ, que se associa à visão, antecedida pelo α privativo (“aquele que não é visto”) (ver *Fédon*, 60d6-8; *Górgias*, 493b5-6) (ADAM, 1980; HALLIWELL, 1988). Untersteiner, entretanto, atenta para o fato de que lingüistas modernos relacionam etimologicamente o nome de Hades com a palavra αἶα 'terra', passando a ser, então, o senhor do *Αἶς, termo este que, originalmente, designava o mundo subterrâneo (UNTERSTEINER, 1966);

612b8 - πρὸς ἐκείνους - i.e., [τοῖς ἀγαθοῖς οἷς αὐτὴ παρείχeto δικαιοσύνη] 'além daqueles bens que a justiça em si apresentava' (614a2) (ADAM, 1980; UNTERSTEINER, 1988);

⁸¹ *Od.*, XIX, vv. 109-113. Platão omite as palavras iniciais do verso 109: ὡς τέ τευ (...).

- 612b8-c1** - τῆ δικαιοσύνη ... ἀρετῆ ‘à justiça e às outras excelências’ – Platão trata a justiça como a modalidade mais importante da excelência humana, à qual as demais estariam subordinadas (coragem, temperança, dentre outras);
- 612c7-8** - Ἔδωκα ὑμῖν ... δίκαιον ‘Concedi-vos que o justo podia parecer ser injusto, e o injusto, justo’ – No texto grego há uma forte aliteração em /d/ devido ao jogo de palavras composto por Platão. Sócrates alude aqui à concessão feita por ele a Glauco no Livro II (360e1-361d3);
- 612c8** - ἤτείλοθε ‘pedeis’ – Adam e Chambry optam pela variante ἤγειλοθε ‘consideráveis’. Mantenho-me fiel ao estabelecimento de Burnet;
- 612c9** - ταῦτα - i.e., [a conduta conforme a justiça e a conduta conforme a injustiça] (ADAM, 1980; UNTERSTEINER, 1988);
- 612c9-10** - ὁμῶς δοτέον ... κριθείη ‘tive de conceder, mesmo assim, em razão do argumento, para que a justiça em si fosse discriminada da injustiça em si’ – O próprio Sócrates tem o cuidado de justificar sua postura de ter concedido algo que é falacioso (do ponto de vista socrático), o que poderia comprometer até mesmo a legitimidade do argumento. Ao retomar a questão que não havia sido examinada convenientemente, Sócrates pretende encerrar absolutamente a questão da justiça, seja ela tomada em si mesma ou segundo sua reputação entre homens e deuses. Num primeiro momento, ele provou o valor supremo e absoluto da justiça em si; agora, ele passa a examinar as conseqüências e as recompensas que surgem para o homem justo derivadas desse valor primordial;
- 612c10-d1** - ἵνα αὐτῆ δικαιοσύνη πρὸς ἀδικίαν αὐτῆν ‘para que a justiça em si fosse discriminada da injustiça em si’ – Há a ocorrência de um *quiasmo* no texto grego que não é possível de ser mantido na tradução. Vale, porém, registrá-lo;
- 612d4-5** - ὡσπερ ἔχει ... ἀνθρώπων ‘conforme sua reputação entre deuses e homens’ – Platão delimita aqui objetivamente o âmbito de discussão a ser desenvolvido sobre a justiça, o da δόξα, que culminará no Mito de Er;
- 612d5** - δοκεῖσθαι ‘reputação’ – Uso raro da voz passiva do verbo δοκεῖν (HALLIWELL, 1988). Mas não é fortuita essa opção de Platão pela forma mais rara, pois está se tratando justamente da “opinião” que os homens têm do homem justo, marcando muito bem a noção de passividade subentendida na idéia de “reputação” (a opinião que os outros possuem de uma determinada coisa);
- 612d6-9** - ἀπὸ τοῦ δοκεῖν ... αὐτῆν ‘que, adquiridas a partir da reputação, são dadas aos que a possuem, uma vez que também ficou manifesto que ela oferece bens a partir de seu ser e jamais engana quem a acolhe realmente’ – Platão distingue dois tipos de recompensas ou prêmios para o homem verdadeiramente justo: um que advém da reputação entre homens e

deuses (ἀπὸ τοῦ δοκεῖν), envolvendo o âmbito da práxis, e outro que advém da justiça em si mesma (ἀπὸ τοῦ εἶναι), concernente aos benefícios intrínsecos à alma que se guia por princípios racionalmente determinados;

612e3 - ἐκάτερος αὐτῶν ‘cada um deles’ – i.e., [o justo e o injusto];

612e6 - ὡσπερ κατ’ ἀρχὰς ὠμολογοῦμεν ‘como também no início concordamos’ – ver Livro I, 352a6-b2;

613a1-2 - εἰ μή τι ... ὑπήρχεν; ‘a não ser um mal inevitável que lhe suceda a partir de erros anteriores?’ – Platão provavelmente está se referindo a erros cometidos numa existência anterior a serem pagos na vida presente. Se assim for, está pressuposta aqui a doutrina da metempsicose, presente também no pitagorismo (ver **Comentário 600b2**), que Platão irá expor com mais detalhes no Mito de Er. Podemos perceber claramente como a teoria da imortalidade depende necessariamente da concepção dos movimentos cíclicos de reencarnação da alma. É interessante notar também que os interlocutores não estranham essa colocação de Sócrates e não exigem que ele trate mais detidamente dos preceitos dessa doutrina, o que sugere, assim, uma familiaridade prévia com o assunto;

613a5-8 - ἢ τιμὴ ἄλλω τῶν δοκούντων κακῶν... ἀποθάνοντι ‘se lhe suceder algo aparentemente mau, essas coisas acabarão por se tornar um bem em vida ou depois da morte’ – Os padecimentos do corpo e da matéria são vistos, em última instância, como processos transitórios e efêmeros, frutos das contingências do tempo. O uso do particípio δοκούντων mostra que Platão possui uma visão quase redentora das enfermidades por prepararem um novo caminho (εἰς ἀγαθόν τι) para o advento de um bem superior (HALLIWELL, 1988);

613a8 - ἢ καὶ ἀποθάνοντι ‘ou depois da morte’ – Platão conduz aos poucos a discussão para que seja apresentada sua visão escatológica do mundo ilustrada pelo Mito de Er;

613b6-7 - Τὰ μὲν δὴ ... δικαίᾳ ‘tais coisas seriam então certos prêmios concedidos pelos deuses ao justo’ – O próprio reconhecimento dos deuses já se apresenta como prêmio ou recompensa de se ter levado a vida conduzida por princípios morais racionalmente esclarecidos, primando pela excelência e pela justiça. Apesar de aparentemente ser um argumento fraco, esse ponto tornará mais evidente quando Platão expuser o mecanismo de julgamento no além-mundo dos atos justos e injustos cometidos e o processo de escolha de outra vida terrestre presentes no Mito de Er;

613b11-12 - ὅπερ οἱ δρομῆς ... ἄνω μή; ‘como os corredores que têm um bom desempenho na parte na largada, mas não na chegada?’ – Platão alude a uma prova de atletismo similar ao δίαυλος, ou corrida dupla, em que o corredor se dirige à saída do estádio (ἀπὸ τῶν κάτω) e

depois retorna à entrada (ἀπὸ τῶν ἄνω). Não se sabe ao certo se a primeira parte da corrida correspondia a uma subida e a segundo a uma descida, conforme nos induz a pensar os advérbios κάτω e ἄνω. Essa imprecisão se expressa na diversidade de soluções encontradas pelos tradutores: *from the lower end of the course but not from the upper* (BLOOM); *for the first part of the course but not for the second* (GRUBE); *on the way up the track and ... on the way back* (WATERFIELD); *from the starting-place to the goal but not back again from the goal* (JOWETT); *la borne du départ ... de celle où l'on tourne* (ROBIN); *en remontant le stade, mais non pas en le redescendant* (BACCOU); *dalla partenza alla mèta e bruta dalla mèta al traguardo* (SARTORI); *na saída ... e na volta* (C. A. NUNES); *do extremo inferior da liça para o superior, mas não deste para aquele* (M. H. R. PEREIRA). Na versão Olímpica dessa modalidade, eram percorridos no total 380 metros. (ADAM, 1980; HALLIWELL, 1988);

613b12 - τὸ μὲν πρῶτον / τελευτῶντες - Correspondem respectivamente a [ἀπὸ τῶν κάτω] e a [ἀπὸ τῶν ἄνω];

613c1 - τὰ ὦτα ἐπὶ τῶν ὤμων ἔχοντες ‘carregando as orelhas sobre os ombros’ – É uma forma alegórica de se referir ao perdedor tanto na corrida como em qualquer outra modalidade esportiva da época. Geralmente quem perdia uma disputa, tornava-se objeto de escárnio para o público. Não havia complacência para com o perdedor, que, além de perder, se via ridicularizado pelos insultos das pessoas (HALLIWELL, 1988);

613c8-d1 - ἄπερ αὐτὸς ἔλεγες περὶ τῶν ἀδίκων; ‘aquilo que tu mesmo dizias sobre os injustos?’ – ver Livro II, 361e3-362c8. Sócrates faz a seguir uma paráfrase invertida do que Glauco havia dito antes sobre o homem injusto, substituindo-o pelo justo. Esta é uma característica da ironia própria de Sócrates: ele praticamente obriga o interlocutor a assentir ou a afirmar o contrário daquilo mesmo que, num momento anterior do diálogo, ele havia dito ou defendido. Nessa situação, o interlocutor se encontra totalmente embaraçado, em estado de perplexidade; Sócrates, em contrapartida, demonstra o domínio completo da discussão;

613e1 - καὶ ἃ ἄγροικα ... ἐκκαυθήσονται ‘o que tu dizias, com razão, ser atroz – que será torturada e queimada’ – ver Livro II, 361e1-362a3;

613e2 - εἶτα στρεβλώσονται καὶ ἐκκαυθήσονται ‘que será torturada e queimada’ – Adam omite essa parte do texto em sua edição por considerá-la uma interpolação arbitrária, como se fosse uma nota marginal que tivesse o intuito de lembrar-nos o que havia sido dito antes por Glauco. Burnet, por sua vez, mantém-na em seu estabelecimento, porém entre travessões, demonstrando assim que há de fato uma certa dúvida a respeito de sua legitimidade literária (ADAM, 1980);

613e4 - ὄρα εἰ ἀνέξει ‘vê se admites!’ – Essa repetição do verbo ἀνέξει (c8) no final do período segue o procedimento estilístico e retórico da “composição em anel”, denominado por Eustácio de κύκλος ῥητορικός ‘ciclo retórico’ (UNTERSTEINER, 1966);

614a7 - ἑκάτερος αὐτῶν ‘cada um deles’ – i.e., [o justo e o injusto];

614b1 - Λέγεις ἄν ‘podes falar’ – O uso do optativo é uma forma polida de exortação ao discurso, mais branda que um simples imperativo;

614b2-3 - Ἄλκινου γε ἀπόλογον ἐρῶ, ἀλλ’ ἄλκίμου μὲν ἀνδρός ‘não a estória de Alcino, mas a de um álcimo homem’ – Há um jogo de palavras entre Ἄλκινου e ἄλκίμου que busquei manter na tradução por haver no português um correspondente direto desse adjetivo. Platão deve referir-se a Alcino, rei dos Feácios, que aparece na *Odisséia* dando hospitalidade a Odisseu (Livros IX-XII). Não se sabe ao certo se a expressão ὁ Ἄλκινου ἀπόλογος é usada aqui por Platão proverbialmente para designar uma longa e tediosa história contada, ou para se referir especificamente aos quatro livros da *Odisséia* (IX-XII) conhecidos coletivamente também como ὁ Ἄλκινου ἀπόλογος (ADAM, 1980; UNTERSTEINER, 1966). Há dois pontos importantes a notar aqui: (i) quando estava sob tutela de Alcino, Odisseu relata algumas de suas desventuras em busca do retorno à pátria após o término da guerra de Tróia, dentre elas sua visita ao Hades (Livro XI); (ii) Platão opta por uma estória que não se conta dentre as tradicionais do universo mitológico da cultura grega. Esse contraste sugerido pelo jogo de palavras, então, possui implicações muito mais complexas: ao recusar uma estória tradicional, Platão, em certa medida, mantém-se coerente com sua postura crítica diante da visão de mundo perpetrada pela poesia, de acordo com a análise feita dos mitos em Homero e Hesíodo (Livros II e III) e com a fundamentação filosófica dessa atitude (Livro X). Nesse sentido, o que Platão apresenta a seguir não é senão uma reinvenção do mito, uma depuração do mito de seus aspectos imorais (conforme o seu diagnóstico), redimensionando sua função dentro de uma organização social idealmente fundada. Platão, portanto, ao contar-nos a estória de Er, não recusa absolutamente o mito em si, mas redefine seu estatuto segundo os preceitos racionais de sua filosofia. A crítica platônica à poesia representa, num âmbito mais amplo, uma revisão dos fundamentos do principal veículo de transmissão e conservação dos mitos tradicionais, sobretudo Homero e Hesíodo. Assim como Platão ainda admite certas formas de poesia na cidade ideal, como *hinos aos deuses e encômios aos homens bons* (607a3-5), ele também dá um novo ensejo para o mito desde que subordinado às prescrições morais e estéticas de sua filosofia. Sendo assim, o que será contado por Er a seguir seria uma visão escatológica que suplantasse aquela descrita por Odisseu na *Odisséia* (Livro XI),

corrigindo o que, do ponto de vista filosófico, estaria errado e inadequado a servir de base para um modelo educacional racionalmente constituído. Não há, portanto, uma oposição absoluta entre *μῦθος* e *λόγος* na filosofia platônica (ou melhor, na *República* e nos diálogos correlacionados): há sim uma relação de complementaridade, por um lado, e de subordinação do primeiro para com o segundo, por outro;

614b3-4 - τὸ γένος Παμφύλου ‘da prole Panfilia’ – Originária da Anatólia, região onde havia algumas colônias gregas. Na época em que Platão vivia, estava sob o domínio do Império Persa (HALLIWELL, 1988);

614b4-6 - ἀναιρεθέντων δεκαταίων ... ἀνηρέθη ‘Ao serem recolhidos, no décimo dia, os cadáveres já putrefatos, encontram-no ainda intacto’ – A ausência de decomposição do corpo de Er durante esses dez dias simbolizaria o tempo em que sua alma esteve a experimentar a vida depois da morte física. Pode ser interpretada como uma menção implícita aos episódios da *Iliada* em que os corpos de Pátroclo (19, vv. 32-39) e de Héctor (24, vv. 18-21 e 413-414) não se putrefizeram devido à providência divina;

614b5 - δεκαταίων ‘no décimo dia’ – A recorrência do número dez e de seus múltiplos é um dos elementos pitagóricos que permeiam a estória, como veremos (ADAM, 1980; UNTERSTEINER, 1966);

614b6-7 - κομισθεῖς δ’ οἴκαδε ... ἀνεβίω ‘depois de ter sido enviado para casa, prestes já a ser cremado no décimo segundo dia, estirado sobre a pira, ele tornou à vida’ – Entre os Gregos, era costume cremar os corpos dos guerreiros mortos no próprio campo de batalha. O que Platão atribui aqui aos Panfilios, i.e., enviar o cadáver à terra pátria, era, todavia, um hábito diferenciado dos Atenienses (HALLIWELL, 1988);

614b7 - ἐκεῖ ‘lá’ – i.e., o [além-mundo];

614b8 - ἔφη ‘disse’ – O sujeito do verbo é Er e toda narração feita por ele virá a seguir mediante uma série de orações reduzidas de infinitivo subordinadas a ἔφη;

614c1 - εἰς τόπον τινα δαιμόνιον ‘num lugar extraordinário’ – A imagem desse lugar para onde as almas se dirigem (i.e., λειμών ‘um prado’) também aparece nos mitos do *Fédon* (107d7-e2) e do *Górgias* (524a1-4);

614c3-4 - δικαστὰς δὲ ... καθῆσθαι ‘Havia juizes sentados entre uma e outro’ – A concepção do julgamento das almas depois da morte é muito antiga e pode ter sido uma influência da cultura egípcia sobre a helênica (HALLIWELL, 1988). Em Homero, Mínos aparece como juiz supremo dos mortos, como conta Odisseu em sua viagem ao Hades (*Od.*, 11, vv. 568-571):

ἐνθ' ἧ τοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἷόν,
χρύσειον σκῆπτρον ἔχοντα θεμιστεύοντα νέκυσιν,
ἦμενον· οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἶροντο ἄνακτα,
ἦμενοι ἑσταότες τε, κατ' εὐρυπυλῆς Ἄϊδος δῶ.

*Lá também vi Minos, filho excelso de Zeus,
Portando um cetro de ouro a julgar os mortos,
Sentado; em torno do mestre, sentados e em pé, eles
Contavam as penas no palácio de amplas portas de Hades.*

No entanto, não era uma crença universalmente aceita por todos os gregos, como podemos constatar na própria *República* quando o velho Céfalo conversa com Sócrates sobre a morte (Livro I, 330d7-e2):

οἱ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ ὧν ἐν Ἄϊδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, καταγελῶμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὦσιν·

CÉFALO: As histórias que são contadas sobre o Hades, de que quem cometera aqui injustiças lá receberá punição, até então ridicularizadas, dirigem então sua alma ao receio de que sejam verdadeiras.

Na trilogia dos mitos platônicos, presentes nos diálogos *Górgias* (523a3-524a7), *Fédon* (107d5-e4) e *República*, a questão do julgamento dos atos justos e injustos é manifesta e cumpre um papel central no sentido estritamente moral dado por Platão ao mito. Demonstrar que o homem injusto, mesmo que passe toda a vida sem ser punido e notado pelos homens, ao morrer receberá a pena merecida sob o olhar indelével dos deuses, é necessário para que seja justificada suficientemente a tese central de Sócrates de que a justiça, seja em si mesma ou no tocante ao que dela deriva, é infinitamente superior e mais vantajosa que a injustiça. A figura do juiz, por conseguinte, irá alegoricamente representar no mito a salvaguarda da moralidade platônica no além-mundo;

614c3 - δικαστᾶς ‘juizes’ – Se considerarmos a intertextualidade dos diálogos platônicos e cruzarmos as referências dos mitos do *Górgias* e da *República*, poderemos dizer que esses juizes eram Minos, Radamanto e Éaco (*Górgias*, 523e6-524a1), embora Platão aqui não os nomeie expressamente;

614c4-d1 - τοὺς μὲν δίκαιους κελεύειν πορεύεσθαι ... ἔπραξαν ‘ordenavam que os justos seguissem a via superior da **direita** através do céu, atando os signos dos julgamentos **na frente**, ao passo que os injustos, a via inferior da **esquerda**, portando também esses, **na parte de trás**, os signos de tudo o que haviam feito’ – Há dois elementos importantes que distinguem o justo do injusto nesse primeiro passo do processo de julgamento: (i) o fato de o justo tomar a via da direita e o injusto a da esquerda e (ii) o fato de a sentença do justo ser presa na frente e a do injusto atrás. Como Platão está utilizando a linguagem figurativa do mito, todos os detalhes da descrição feita devem ser interpretados de acordo com a tese central da *República* (ver Comentário 614c3-4). Em relação à dicotomia direita/esquerda, sabemos que era expressamente consensual na cultura grega que a direita designava o apropriado e a esquerda, por sua vez, o inapropriado, representando metaforicamente aqui o elogio à justiça e a depreciação da injustiça. Do mesmo modo, no *Timeu* (45a3-4) encontramos a seguinte asserção:

τοῦ δ' ὀπισθεν τὸ πρόσθεν τιμιώτερον καὶ ἀρχικώτερον νομίζοντες θεοὶ (...)

Considerando os deuses a parte da frente mais valiosa e dominante que a de trás.

Sabe-se que os Pitagóricos também se referiam comumente a pares dicotômicos, como direita/esquerda, em cima/embaixo, frente/trás com significação simbólica, tal como testemunha Aristóteles, segundo Simplicio (SIMPLÍCIO, *In Aristotelis Quattuor Libros De Caelo Commentaria*, 7, 386, 20-23):

τὸ οὖν δεξιὸν καὶ ἄνω καὶ ἔμπροσθεν ἀγαθὸν ἐκάλουν, τὸ δὲ ἀριστερὸν καὶ κάτω καὶ ὀπισθεν κακὸν ἔλεγον, ὡς αὐτὸς Ἀριστοτέλης ἱστορήσεν ἐν τῇ Πυθαγορείῳ ἀρεσκόντων συναγωγῇ.

A direita, a parte de cima e a da frente são consideradas boas, ao passo que a esquerda, a parte de baixo e a de trás, más, tal como o próprio Aristóteles verificou nos textos sobre as doutrinas pitagóricas.

Todavia, não podemos considerar que isso seja motivo suficiente para afirmarmos ser uma referência explícita e direta de Platão às doutrinas pitagóricas (UNTERSTEINER, 1966; HALLIWELL, 1988);

- 614d5-6** - κατὰ δὲ τῷ ἑτέρῳ ‘enquanto, dos outro dois’ – i.e., [o abismo esquerdo do céu e o direito da terra];
- 614d6-e1** - ἐκ μὲν τοῦ ἀνιέναι ... καθαρὰς ‘subiam da terra almas plenas de impureza e poeira, e desciam do céu outras purificadas’ – Mais uma vez a própria caracterização alegórica da alma do justo e do injusto evidencia o juízo de valor de Platão concernente aos princípios morais verdadeiramente adequados;
- 614e3** - οἶον ἐν πανηγύρει ‘tal qual num festival’ – Nos festivais, como os de Elêusis e os de Olímpia, os grupos de diversas cidades e *demos* costumavam erguer acampamento nas imediações do lugar enquanto durassem os eventos. O mesmo verbo κατασκηναῖσθαι, usado para designar a montagem de acampamento militar, é aqui empregado;
- 615a1** - δ’ οὖν - Essa combinação de partículas ressalta o último e mais importante ponto depois de uma série de detalhes (DENNISTON, 1953, p. 463);
- 615a3** - χιλιέτη ‘de mil anos’ – Isso correspondia a dez ciclos de reencarnações, na medida em que para cada vida estipulava-se cem anos, conforme é dito logo a seguir: 615b1 (ver **Comentário 614b5**);
- 615a5-6** - τὸ δ’ οὖν κεφάλαιον ... εἶναι ‘mas Er disse que o principal é o seguinte’ – Assim como a lírica, quando trata de um argumento épico, não o descreve inteiramente, ressaltando tão somente os momentos mais significativos dos acontecimentos, Platão nos apresenta apenas os pontos essenciais que possam ilustrar sua consciência filosófica (UNTERSTEINER, 1966);
- 615a7** - δίκην δεδωκέναι ‘se aplicava uma punição’ – Expressão idiomática concernente ao âmbito jurídico (lit. “dar a justiça”, de onde “atribuir pena”). Platão não especifica os tipos de punição aplicados, mas enumera logo abaixo (615e4-616a4) alguns métodos coercitivos e de violência física para os crimes mais hediondos (por ex., os do tirano Ardiou), como se pela força e dor fossem as almas purificadas do mal praticado;
- 615a8** - ὑπὲρ ἑκάστου δεκάκις ... ἑκάστην ‘e, para cada um, uma pena dez vezes maior – isso equivalia a cem anos para cada uma delas’ – ver **Comentário 614b5**. O número 100, por ser o quadrado de 10, era o número perfeito para os Pitagóricos (ADAM, 1980; UNTERSTEINER, 1966);
- 615b1-2** - δεκαπλάσιον ‘dez vezes’ – ver **Comentário 614b5**;
- 615b5** - δεκαπλασίας ‘dez vezes maior’ – ver **Comentário 614b5**;
- 615c5** - γὰρ δὲ ‘ainda’ – A partícula δὲ está aqui enfatizando γὰρ, chamando a atenção para o que irá ser contado a seguir (DENNISTON, 1954, p. 243). Nesse caso específico, a combinação de partículas marca o início de um novo episódio dentro da narrativa;

615c6 - Ἄρδιαίος ὁ μέγας ‘Ardieu, o grande’ – Figura fictícia. Platão quer aqui chamar a atenção dos ouvintes sobre o destino funesto a que era submetido o tirano, ilustrando o tipo de punição física imposta. Sabemos que Platão muito se preocupou com o perigo iminente da ascensão de um tirano ao poder, entendendo que todas as suas ações eram motivadas pelas paixões, conforme seu gosto particular, sem ter qualquer compromisso com o bem comum e a harmonia entre os cidadãos. O tirano seria, em linhas gerais, a contrapartida da figura do Rei-filósofo cunhada na *República*;

615c6-7 - τῆς Παμφυλίας ‘da Panfilia’ – ver Comentário 614b3-4;

615c7-8 - χιλιοστὸν ἔτος ‘mil anos’ – ver Comentário 614b5;

615d3 - οὐδ’ ἂν ἦξει δεῦρο ‘nem tampouco há de vir para cá’ – O uso do fut. do ind. com ἂν é muito raro em grego. Muitos estudiosos propuseram até mesmo uma hipercorreção no texto, trocando ἂν por αὖ. Mas como podemos verificá-la textualmente, essa combinação se classificaria semanticamente entre o valor potencial de ἂν e o futuro; como é uma proposição negativa, ela expressa justamente a impossibilidade de que Ardieu pudesse eventualmente estar entre aquelas almas naquele lugar e momento (UNTERSTEINER, 1966);

615d3-4 - γὰρ οὖν δι’ ‘de fato’ – A partícula οὖν acrescenta a idéia de importância ou essencialidade ao sentido progressivo de γὰρ, dando assim uma nova ordem ao discurso e chamando ao mesmo tempo a atenção para o que será dito. A combinação dessas três partículas é quase exclusiva de Platão, com exceção de uma única ocorrência em Heródoto (DENNISTON, 1954, pp. 445-447);

615d6-7 - σχεδόν τι ... τυράννους ‘quase a maioria deles era tirano’ – Note como Platão sublinha a figura do tirano, condenado do ponto de vista político e moral. Talvez essa insistência seja uma forma de Platão combater a opinião, não incomum entre os gregos, de que o tirano possui uma vida de extremo regozijo de bens materiais;

615e3-4 - ἢ μὴ ἱκανῶς δεδωκῶς δίκην ‘ou alguém que não havia recebido a pena suficiente’ - ver Comentário 615a7;

616a3-4 - καὶ τοῖς αἰὲ παροῦσι ... ἄγοιντο ‘e mostrando, para os que a todo momento ali passavam, os motivos e que os precipitariam no Tártaro’ – A punição exemplar e sua exposição pública se apresentam como métodos de coerção em nome da lei e da moral;

616a4 - εἰς τὸν Τάρταρον ‘no Tártaro’ – O Tártaro é definido por Homero como um abismo escuro que se encontra debaixo da terra (*Il.*, 8, vv. 13-14) e se apresenta em Hesíodo como um dos deuses primordiais, nascendo junto com Caos e Terra (*Teogonia*, vv. 116-119). Na topografia do além-mundo descrita por Platão no mito do *Fédon* (111e5-112a7), o Tártaro é a

origem e o destino de todos os rios que correm pelo Hades. Entre os Pitagóricos, o Tártaro era também lugar de temor, como atesta Aristóteles (*Segundos Analíticos*, 94b 32-34);

616b1 - καὶ αὖ τὰς εὐεργεσίας ταύταις ἀντιστρόφους ‘e as recompensas, por sua vez, as antístrofes dessas’ – Platão faz uso mais uma vez do termo técnico ἀντιστροφή que designa, na tragédia ática, o movimento semi-circular de retorno do coro ao seu lugar de origem na cena, da direita para a esquerda. Ele o emprega metaforicamente para ilustrar a dicotomia entre as recompensas da injustiça, por um lado (subentende-se a στροφή) e da justiça, por outro (i.e., sua contrapartida representada pela ἀντιστροφή). É como se a justiça e a injustiça percorressem o mesmo caminho (o da moral), porém em direções opostas, em vista de fins também opostos, tal como as recompensas, descritas acima por Platão, que cada uma separadamente pode oferecer ao homem. Sobre o termo ἀντιστροφή, ver **Comentário 605a8-9**;

616b3-5 - καὶ ἀφικνεῖσθαι τεταρταίους ... εὐθύ ‘e chegar, em quatro dias, ao lugar de onde se podia ver, vindo de cima, uma luz reta estendida através de todo o céu e a terra’ – Num primeiro momento, podemos supor que Er esteja em um lugar fora do Universo (ἄνωθεν), de onde era possível visualizar toda sua constituição. No entanto, como Adam observa, esse lugar a que almas chegaram é designado por Platão como λειμών ‘prado’ situado na superfície mesma da Terra, também descrito no mito do *Fédon* (107d7-e2), e é aparentemente nessa superfície terrestre em que as almas ingressaram antes de ver a coluna de luz (ADAM, 1980). Há uma grande controvérsia entre os estudiosos em determinar ou visualizar exatamente o que Platão está nos descrevendo pela própria dificuldade inerente à linguagem figurativa do mito. Em alguns momentos como este da narração, parece ser ilógico o que está sendo descrito (Como Er pode nos descrever todo o mecanismo do universo se ele está na superfície terrestre, ou seja, no centro do próprio Universo?). Todavia, Platão está se servindo do mito para ilustrar sua concepção filosófica do cosmos e do além-mundo, e justamente por isso ele está, de certa maneira, legitimando o âmbito do “imaginário”, do “incrível”, do “fantástico” em seu discurso. O rigor lógico, tão próprio do método dialético, está aqui subordinado à linguagem figurativa do mito, e não podemos tentar reduzi-la a uma suposta objetividade no discurso. O importante é sabermos destrinchar a significação simbólica dos elementos envolvidos na caracterização do cosmos e do além-mundo e buscar, a partir disso, interpretar o sentido filosófico do mito platônico;

616b4 - τοῦ οὐρανοῦ ‘o céu’ – É importante ressaltar que o termo οὐρανός designa, na linguagem filosófica sobretudo, o que entendemos hoje por “universo” (UNTERSTEINER, 1966);

616b4-5 - ὅθεν καθορᾶν ... εὐθεί ‘de onde se podia ver, vindo de cima, uma luz reta estendida através de todo o céu e a terra’ – Pela própria descrição de Platão, esse fecho de luz cortaria diametralmente o céu e a Terra. Como a Terra se encontra no centro do Universo (*Timeu*, 40b8-c3; *Fédon*, 108e4-109a4), essa luz se estenderia às suas oito órbitas tal qual o diâmetro de um círculo, passando pelo centro tanto de uma quanto de outro;

616b5 - οἶον κίονα ‘feito uma coluna’ – O fecho de luz seria o elemento unificador entre céu e terra, tal como a coluna se coloca entre o chão e o teto. Essa metáfora empregada por Platão pode ter sido uma influência da visão cosmológica presente na mitologia concernente ao deus Atlas, que na literatura grega aparece muitas vezes identificado com uma coluna que separa o céu e a terra, como podemos ver nos seguintes versos de Ésquilo (*Prometeu Acorrentado*, vv. 347-350):

οὐ δῆτ', ἐπεὶ με καὶ κασιγνήτου τύχαι
τείρουσ' Ἄτλαντος, ὅς πρὸς ἐσπέρουσ τόπους
ἔστηκε κίον' οὐρανοῦ τε καὶ χθονὸς
ᾧμοις ἐρείδων, ἄχθος οὐκ εὐάγκαλον.

PROMETEU

Não; já aflige-me a sorte de meu irmão

Atlas, que, onde o sol se põe,

Sustenta sobre os ombros a coluna

Entre céu e terra, fardo difícil de suportar.

616b5-6 - μάλιστα τῇ ἴριδι προσφερῆ ‘muito semelhante ao arco-íris’ – Em Homero, o arco-íris aparece como manifestação física de um presságio divino aos homens (*Il.*, XI, vv. 27-28; XVII, vv. 547-548). A deusa Íris, por sua vez, aparece na mitologia grega como mensageira dos deuses, especialmente de Hera (HARVEY, 1998, p. 290). Nessa visão cosmológica de Platão o arco-íris representaria o elemento unificador entre céu e terra, a unidade do cosmos, numa significação simbólica, portanto, distinta da mitológica (HALLIWELL, 1988);

616b7 - προελθόντες - É dúbio o estabelecimento desse participio em nominativo proposto por Burnet, pois a narração de Er está sendo feita mediante orações infinitivas complementando o verbo principal ἔφη (614b8). Seria presumível a forma [προελθόντας];

- 616b7-c1** - κατὰ μέσον τὸ φῶς ‘no meio da luz’ – As almas, depois de percorrerem um dia de viagem, chegam ao centro tanto da Terra quanto do Universo (κατὰ μέσον τὸ φῶς), por se tratar de uma concepção geocêntrica do cosmos (ADAM, 1980);
- 616c3** - οἷον τὰ ὑποζώματα ‘assim como as cordas das trirremes’ – Há dois tipos de ὑποζώματα: o primeiro é usado eventualmente em ocasiões excepcionais, em que as cordas passam verticalmente por cima do casco do navio; o segundo, usado comumente para equipar os navios de guerra, colocado antes de zarpar, diz respeito às cordas que são amarradas horizontalmente em torno do casco. De acordo com Adam, é mais provável que Platão esteja se referindo ao segundo tipo (ADAM, 1980);
- 616c4** - ἐκ δὲ τῶν ... Ἀνάγκης ἄτρακτον ‘e, a partir dessas extremidades, estendido o fuso da Necessidade’ – O fuso da Necessidade se encontra suspenso, sem estar preso a algo que o sustente, e cumpre duas funções essenciais no mito: (i) é através dele que funciona o mecanismo de movimento dos oito círculos concêntricos que compõem o cosmo, concatenando-os (617a4-b4); e (ii) é ele quem ratifica o destino de cada alma na divisão dos lotes (617b8-621b3). Na literatura grega, em Homero e especialmente em Hesíodo, a Ἀνάγκη ‘Necessidade’ é uma entidade que pela sua força tudo regula, desde os movimentos dos astros até os acontecimentos mais particulares da vida dos homens (UNTERSTEINER, 1966). Veja logo abaixo (pág. 116) a ilustração do fuso da edição de Adam (**Figura 1**);
- 616c5** - δι’ οὐ πάσας ἐπιστρέφεισθαι περιφορὰς ‘através do qual todas as revoluções se davam’ – As περιφοραί ‘revoluções’ são o efeito em todo o cosmo decorrente do movimento de rotação do fuso;
- 616c5** - τὴν μὲν ἡλακάτην ‘a haste’ – A haste do fuso passa pelo centro da Terra (e por conseguinte do Universo) e encontra-se no interior dessa coluna de luz que perpassa toda Terra e céu (ADAM, 1980);
- 616c6-7** - τὸν δὲ σφόνδυλον ‘o peso’ – Conferia ordinariamente estabilidade ao fuso e possibilitava a regulagem do movimento rotatório, mas, como veremos, terá uma importante significação cósmica nessa imagem platônica do fuso;
- 616d6-e2** - ὅκτῳ γὰρ εἶναι ... ἡλακάτην ‘Juntos, pois, contavam-se oito pesos que jaziam uns dentro dos outros; de cima, as bordas apareciam como círculos, constituindo uma superfície contínua de um peso em torno da haste’ – Cada um desses círculos representava a revolução ou órbita de um corpo celeste, tendo como centro a própria Terra. Nessa concepção geocêntrica do cosmos platônico, a haste do fuso passaria por dentro da Terra e através de sua rotação determinaria o movimento das oito órbitas concêntricas;

616e1 - κύκλους ἄνωθεν ... φαίνοντας ‘de cima, as bordas apareciam como círculos’ – Cada uma dessas bordas representa a órbita dos planetas e das estrelas fixas na seguinte ordem (começando pela mais externa): (1) as estrelas fixas; (2) Saturno; (3) Júpiter (ou Zeus); (4) Marte (ou Ares); (5) Mercúrio (ou Hermes); (6) Vênus (ou Afrodite); (7) Sol e (8) Lua. Embora Platão aqui não os nomeie explicitamente, os estudiosos estabelecem essa relação dos círculos concêntricos com os planetas a partir da descrição do cosmos feita no diálogo *Epínomis* (986a5-987d2). Essa ordenação seguia a dos Pitagóricos (ADAM, 1980);

616e3-8 - τὸν μὲν οὖν πρῶτον ... τοῦ δευτέρου ‘Assim, o primeiro e o mais externo peso tinha o mais largo círculo entre bordas, o círculo do sexto era o segundo, o terceiro, o do quarto, o quarto, o do oitavo, o quinto, o do sétimo, o sexto, o do quinto, o sétimo, o do terceiro e o oitavo, o do segundo’ – Segue logo abaixo (pág. 158) a ilustração da edição de Adam para visualizarmos melhor o que Platão nos descreve (**Figura 2**);

616e3-5 - τὸν μὲν οὖν πρῶτον ... ἔχει ‘Assim, o primeiro e o mais externo peso tinha o mais largo círculo entre bordas’ – Platão está se referindo à distância entre as órbitas, i.e., entre as linhas limítrofes de cada um dos pesos que se ajustam uns dentro dos outros a partir de uma mesmo centro. Trata-se, portanto, da largura de cada um dos oito círculos. Para compreendermos melhor essa caracterização e classificação das órbitas (616e3-617b3), segue abaixo o quadro resumo (HALLIWELL, 1988):

POSIÇÃO (de fora para dentro)	LARGURA	COR	VELOCIDADE	IDENTIDADE
1°	1° (mais largo)	multicolor	faz o movimento inverso das demais	estrelas fixas
2°	8° (mais fino)	amarelo	5°	Saturno
3°	7° em larg.	o mais branco	4°	Júpiter
4°	3° em larg.	avermelhado	3°	Marte
5°	6° em larg.	amarelo	2°	Mercúrio
6°	2° em larg.	branco	2°	Vênus
7°	5° em larg.	o mais resplandecente	2°	Sol
8°	4° em larg.	reflexo do 7°	1°	Lua

616e5-6 - τὸν δὲ τοῦ ἕκτου δεύτερον, τρίτον δὲ τὸν τοῦ τετάρτου ‘o círculo do sexto era o segundo, o terceiro, o do quarto’ – Ocorrência de um *quiasmo* que mantenho na tradução;



FIGURA 1

OBS: O eixo *a-b* é a haste e *c* o peso. O gancho não está representado na figura, mas estaria em *a* (ADAM, 1980).

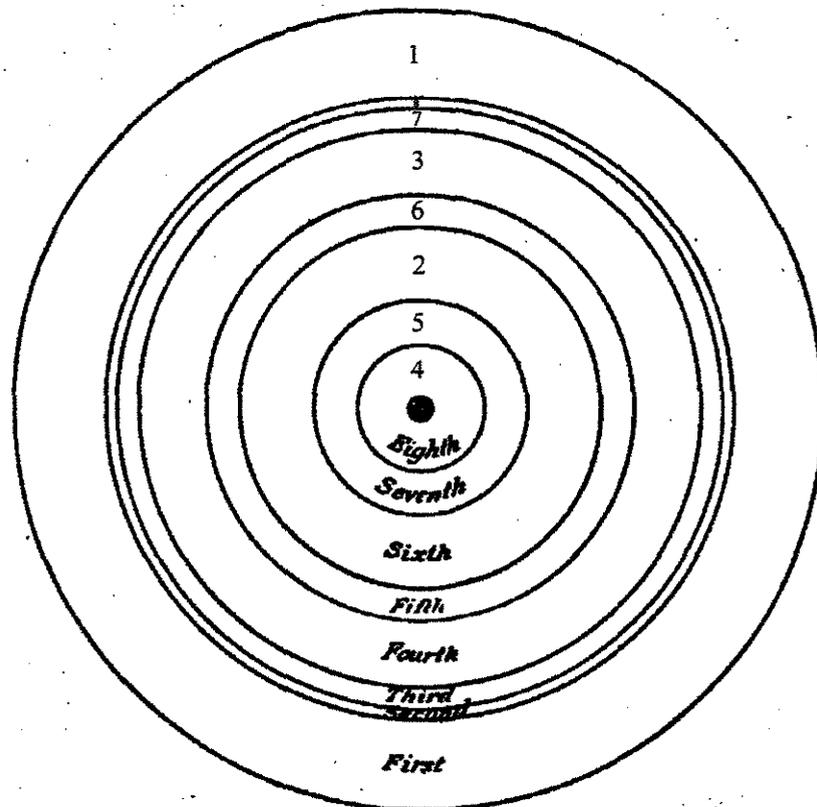


FIGURA 2

617a1 - τὸν δὲ τοῦ ὀγδόου ... προσλάμποντος ‘o do oitavo tinha a cor advinda do brilho do sétimo’ – A concepção de que o brilho da lua advinha do sol já era reconhecida anteriormente por alguns filósofos pré-socráticos, como Anaxímenes, Parmênides, Empédocles e Anaxágoras. Vejamos um dos fragmentos em que isso é testemunhado:

ὁ μὲν οὖν ἐταῖρος ἐν διατριβῇ τοῦτο δὴ τὸ Ἀναξαγόρειον ἀποδεικνύς, ὡς ἥλιος ἐντίθησι τῇ σεληνῇ τὸ λαμπρόν, εὐδοκίμησεν (PLUTARCO, *de fac. in orb. lun.*, 16p. 929B)

O companheiro, tendo demonstrado a tese de Anaxágoras de que o sol infunde brilho na lua, foi bem estimado.

617a4-6 - κυκλεῖσθαι δὲ δὴ ... περιφέρεσθαι ‘Ao se mover, então, o fuso inteiro girava numa mesma evolução, mas, dentro do movimento geral, os sete círculos internos rodavam lentamente no sentido contrário’ – O movimento circular do fuso determinado pela rotação de sua haste se dava de Leste para Oeste, ou da direita para a esquerda, identificado no *Timeu* (36c4-5) como “o ciclo da natureza do Mesmo”. Das oito órbitas ou círculos internos, somente a mais externa acompanhava o sentido do movimento geral do fuso, enquanto as demais (as sete internas) giravam em sentido contrário (de Oeste para Leste, ou da esquerda para a direita), identificado também no *Timeu* (36c4-5) como o “ciclo da natureza do Outro”:

τὴν μὲν οὖν ἔξω φορὰν ἐπεφήμισεν εἶναι τῆς ταυτοῦ φύσεως, τὴν δ’ ἐντὸς τῆς θατέρου.

Afirmou, então, que o ciclo externo era o da natureza do Mesmo, ao passo que o interno o da natureza do Outro.

617b4 - στρέφεσθαι δὲ αὐτὸν ... γόνασιν ‘O fuso girava nos joelhos da Necessidade’ – Platão nos faz imaginar que a Necessidade se encontra sentada no centro do Universo. Em Parmênides, cuja filosofia também teve influência dos Pitagóricos, a Ἀνάγκη ‘Necessidade’ se apresenta como causa de todo movimento e nascimento (ADAM, 1980);

617b5 - αὐτοῦ - i.e., [τοῦ ἀτράκτου ‘do fuso’];

617b5 - Σειρήνα ‘Sirene’ – As Sirenes aparecem pela primeira vez em Homero (*Od.*, 12, vv. 37-54) tentando seduzir os marinheiros pelo seu canto sensual e irresistível para conduzi-los à morte. Para Proclo, as Sirenes eram ψυχαί τινες νοερῶς ζῶσαι ‘certas almas que vivem com inteligência’, mas conotam aqui alegoricamente “a Música das Esferas”, uma adaptação da

doutrina Pitagórica (ADAM, 1980). O movimento de cada um dos círculos, que corresponde ao movimento orbital de cada corpo celeste, provoca uma determinada nota que é emitida por cada uma das Sirenes, compondo uma escala musical. Essa relação entre astronomia e música era uma das características da doutrina Pitagórica, como Platão admite na própria *República* (ver citação do trecho no **Comentário 600b2**);

617b6-7 - ἐκ πασῶν ... ἄρμονίαν συμφωνεῖν ‘de todos os oito, uma sinfonia de única **harmonia**’ – O termo grego ἄρμονία ‘harmonia’ não possui o mesmo sentido técnico da linguagem musical moderna. Ele não só designa a sobreposição de notas dos acordes, a relação entre eles e a disposição dos intervalos entre as notas da melodia, como também a afinação, a altura do som, o andamento melódico, as cores, a intensidade, o timbre da música. Seu campo semântico é muito mais complexo do que a noção estrita da linguagem técnica musical da modernidade (GENTILI, 1988, p. 35; WEST, 1994, pp. 177-178). É em vista dessa complexidade, sobretudo, que mantenho na tradução a palavra correspondente no português, tendo o cuidado, não obstante, com essa diferença semântica. Outras soluções possíveis para traduzi-lo seriam “escala” (se as notas fossem tocadas com intervalos entre si) ou “acorde” (se as notas fossem tocadas todas ao mesmo tempo). Para Untersteiner, as oito notas musicais emitidas pelas Sirenes comporiam o *Octacorde* dos Pitagóricos. Nesse sentido, essa alegoria estaria diretamente associada à doutrina Pitagórica das esferas, conhecida como “Música das Esferas”, que atribui a todo movimento de qualquer corpo um determinado som (UNTERSTEINER, 1966). Todavia, Adam atenta para a dificuldade de se afirmar isso categoricamente, na medida em que o sétimo (Sol), sexto (Vênus) e o quinto (Mercúrio) corpo celeste movimentam-se numa mesma velocidade (ἅμα ἀλλήλοις - a8-b1) e emitiriam, por conseguinte, a mesma nota musical. Seriam, portanto, não oito, mas seis notas, o que comprometeria a interpretação proposta por Untersteiner (ADAM, 1980). No entanto, essa suposição de Adam me parece ser inconsistente, pois além de ser difícil de demonstrar, a partir do texto platônico, que o tom da nota musical é determinado exclusivamente pela velocidade em que gira cada órbita, ele desconsidera, por exemplo, a diferença do comprimento da periferia entre as órbitas, que poderia ser também um fator a contribuir para a altura do tom das notas;

617c2 - Μοίρας ‘Moiras’ – Na mitologia grega, as três Moiras, Átropos, Láquesis e Cloto, eram representadas como mulheres idosas que fiavam incessantemente. Tinham como função primordial traçar o destino implacável dos homens no mundo, expresso alegoricamente nesse ato de tecer “os fios do destino” (DROZ, 1992, p. 143). Na *Teogonia* de Hesíodo, elas possuem concomitantemente duas linhagens distintas: são filhas da Noite por cissiparidade

(vv. 217-219), por um lado, e filhas de Zeus e Têmis (vv. 904-906), por outro. São duas linhagens que não se tocam, que são incomensuráveis, fato esse que não pressupõe uma mudança na função que desempenham no mito, como podemos constatar nestas duas passagens do poema:

Κλωθῷ τε Λάχαισιν τε καὶ Ἄτροπον, αἳ τε βροτοῖσι
γεινομένοισι διδοῦσιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε.
*Cloto, Láquesis e Átropos, que aos mortais
nascidos concedem o bem e o mal.*(vv. 218-219)

Κλωθῷ τε Λάχαισιν τε καὶ Ἄτροπον, αἳ τε διδοῦσι
θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε
*Cloto, Láquesis e Átropos, que concedem
aos homens mortais o bem e o mal.* (vv. 905-906)

617c8 - ὡσαύτως ‘do mesmo modo’ – i.e., [διαλείπουσαν χρόνον ‘de tempos em tempos’]. Esta oração participial tem aqui valor adverbial;

617c8-d1 - τὴν δὲ Λάχαισιν ἐν μέρει ἑκατέρας ἑκατέρα τῇ χειρὶ ἐφάπτεσθαι ‘e Láquesis, ora num ora noutra, com cada uma das mãos segurava’ – De acordo com Adam, o sintagma ἐν μέρει está concatenado com ἑκατέρας ἐφάπτεσθαι, e não com ἑκατέρα τῇ χειρὶ. Portanto, Platão está dizendo que Láquesis toca alternadamente (ἐν μέρει) com a mão direita no compasso da evolução externa e com a mão esquerda no compasso da evolução interna do fuso. Todavia, o próprio Adam admite a possibilidade de compreendermos de modo diferente essa passagem: Láquesis toca alternadamente nos dois compassos com as duas mãos. De qualquer modo, essa diferença de interpretação sintática não implica uma alteração semântica do texto e o sentido fundamental da imagem construída por Platão permanece o mesmo: como porta-voz do passado, Láquesis contribui tanto para a evolução do presente quanto para a do futuro (ADAM, 1980);

617d2-3 - προφήτην οὖν τινα ‘um profeta’ – O termo grego προφήτης designa alguém que fala em nome ou sob influência de uma entidade divina, geralmente em contexto oracular. Pode ser compreendido genericamente como ‘intérprete dos deuses’ (HALLIWELL, 1988);

617d2-5 - ἔπειτα λαβόντα ... παραδείγματα ‘e depois tirando dos joelhos de Láquesis lotes e modelos de vida’ – Platão une a concepção astronômica da Ἀνάγκη ‘Necessidade’ com a antiga idéia do destino outorgado pelas Moiras numa só doutrina (UNTERSTEINER, 1966);

617d6-7 - ψυχαί ἐφήμεροι ‘Almas efêmeras’ – Com certeza Platão deve estar se referindo não à alma em si, mas à sua união com o corpo, para designá-la de “efêmera”, pois é absolutamente claro que a natureza da alma é imortal para Platão, como ele mesmo definiu no Livro X;

617e1 - δαίμων ‘*daimon*’ - O campo semântico dessa palavra é muito complexo. Homero emprega o termo para designar um poder divino que não se pode nomear, derivando daí o sentido mais amplo de divindade, por um lado, e de destino, por outro (por ex.: HOMERO, *Od.*, 6, v. 172; 21, v.201 – PLATÃO, *Fedro*, 274c6-7 – SÓFOCLES, *Ájax*, vv. 1129-1130). A segunda acepção do termo, que surge depois de Hesíodo, é mais estrita e se refere também a um poder divino, porém menor que o de um θεός ‘deus’: daí a noção de ‘semi-deus’ ou ‘demônio’ (este último termo inadequado semanticamente para nós devido ao sentido cristão que adquiriu na história, já que o *daimon* não se configura necessariamente como uma força maligna para os gregos) (CHANTRAÎNE, 1968, pp. 246-247). Platão, por sua vez, define os *daimones* na *Apologia* (27d8-9) como θεῶν παῖδες νόθοι τινες ἢ ἐκ νυμφῶν ἢ ἐκ τινων ἄλλων ‘certos filhos bastardos de deuses nascidos ou das Ninfas ou de alguma outra entidade divina’. Designa genericamente, então, um “espírito” intimamente vinculado à vida pessoal de cada um, como o célebre *daimon* de Sócrates (por ex.: HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, vv. 122-123 - PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 27d4-10 – SÓFOCLES, *Édipo Rei*, vv. 1193-1195). Apesar de ser incerta a etimologia do termo δαίμων, especula-se que sua raiz provenha do verbo δαίω ‘distribuir, dividir’, associando-se diretamente com a noção primordial de ‘porção, parte, quinhão’ presente no próprio significado do nome Μοῖρα (HALLIWELL, 1988). Portanto, a relação entre δαίμων e Μοῖρα não só se faz no interior do próprio mito platônico, mas está fundamentada sobretudo lingüisticamente. O δαίμων, como veremos, representará a salvaguarda do quinhão do destino que cada alma terá a partir do que é prescrito (ou “tecido”) pelas Μοῖραι ‘Moiras’;

617e1 - οὐχ ὑμᾶς δαίμων ... αἰρήσεσθε ‘o *daimon* não vos obterá pela sorte, mas vós escolhereis o *daimon*’ – Cada alma em particular será acompanhada, durante sua vida corpórea, pelo *daimon* escolhido. Essa entidade representa aqui a personificação do destino que cada alma terá a partir da escolha feita do tipo de vida a ser seguida. Há dois pontos importantes a analisar nesse passo do argumento: (i) a função religiosa do *daimon* nessa visão escatológica de Platão e (ii) a questão da liberdade de escolha do modelo de vida conferida à alma. Apesar de já haver antes de Platão referências literárias acerca do estatuto religioso do *daimon* (por ex.: ESTOBEU, *Frag. 119*, IV, 40, 23: ‘Ἡράκλειτος ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπων δαίμων ‘Heráclito disse que o *daimon* é o caráter do homem’) e de ser uma crença comum na Grécia (UNTERSTEINER, 1966), essa entidade passa a desempenhar um papel importante no

pensamento de natureza religiosa que ainda persiste na filosofia platônica. Para Platão, o *daimon* é o elemento constante de cada pessoa e transforma todas as ações numa ação individual. É o símbolo da misteriosa e inexorável ligação do ser humano com o além-mundo e do homem com o atual destino de sua vida (FRIEDLÄNDER, 1973, p. 38). Essa concepção de uma relação particular mantida pelo *daimon* com cada alma contribuirá decisivamente para a ruptura do pensamento religioso platônico com a religião tradicional. Quando Platão afirma que *o daimon não vos obterá pela sorte, mas vós escolhereis o daimon*, ele está dando ensejo ao *livre arbítrio* de cada alma no momento em que o destino se tece (DROZ, 1992, pp. 142-144; FRIEDLÄNDER, 1973, pp. 38-39). Platão atribui a cada alma uma responsabilidade moral diante da escolha a ser feita (αἰτία ἐλομένου ‘a responsabilidade é de quem estiver escolhido’ – e4), como se ela fosse senhora de seu próprio destino. O destino, então, passa a não mais ser outorgado indelevelmente pelos deuses; a alma de cada um, de acordo com sua consciência moral, deve ter o esclarecimento suficiente para escolher um tipo de vida virtuosa, na medida em que ela tem a liberdade para fazê-lo. Depois de escolhida (βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης ‘a vida com a qual permanecerá unido pela necessidade’, i.e., a escolha é irrevogável) e tecidos os fios do destino, aí sim a alma se torna alienada do poder divino e passa a responder pelas conseqüências morais da escolha feita. Portanto, a liberdade de escolha, a responsabilidade moral que cada alma possui sobre seu destino e a forma como Platão concebe a relação individual entre alma e *daimon* nessa visão escatológica do Mito de Er (o *daimon* como símbolo dessa escolha) se apresentam como os principais elementos religiosos que romperam com a religião tradicional dos gregos;

617e3 - ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον ‘a excelência é indomável’ – O sentido mais geral dessa sentença é que cada um, por ser responsável pela própria sorte e pelas decisões morais, deve evitar, em todas as ocasiões, tomar atitudes desmesuradas e se manter sempre nos limites da excelência, pois o homem nunca a tem absolutamente sob seu domínio. É o exercício constante e duradouro da excelência que o torna de fato um homem de bem. Não basta a sensatez e o esclarecimento no momento da escolha de uma vida voltada para a excelência; o homem deve, em vida, tornar efetiva a conduta moral racionalmente adequada, afastando-se ao máximo daquilo que possa desviá-lo do caminho correto em vista da felicidade (ADORNO, 1986, p. 119; DROZ, 1992, p. 146);

617e5 - θεὸς ἀναίτιος ‘deus não é a causa’ – Essa concepção é própria de Platão e vai de encontro às crenças entre os Gregos que costumavam atribuir aos deuses a causa dos males particulares sofridos, como podemos ver nestes versos homéricos (*Od.*, I, vv. 32-34):

ὦ πόποι, οἷον δὴ νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται.
ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν,

*Ó, como os mortais sempre culpam os deuses! Pois dizem
sermos causa de seus males! Mas são eles mesmos
que, pela insensatez, além do destino provocam as dores (...)*

Essa oposição se torna mais evidente se interpretarmos o Mito de Er como uma contravisão da *Nékuia* de Homero (Livro XI da *Odisséia*). Odisseu, diante da sombra de Ajax, busca se justificar pela disputa das armas de Aquiles, que acabou provocando o suicídio de Ajax, dizendo o seguinte (vv. 558-560):

(...) οὐδέ τις ἄλλος αἴτιος,
ἀλλὰ Ζεὺς Δαναῶν στρατὸν αἰχμητῶων
ἐκπάγλως ἤχθηρε, τείν δ' ἐπὶ μοῖραν ἔθηκεν.

*(...) Ninguém mais é culpado
Senão Zeus, que a tropa dos guerreiros Dânaos
Terrivelmente odiava e teu destino determinou.*

Odisseu se exime da responsabilidade moral de seus atos imputando a Zeus a culpa dos males sofridos por Ajax. O destino de Ajax foi determinado, então, pelo sumo poder de Zeus que interfere diretamente, conforme sua própria vontade e determinação, no curso das ações entre homens e heróis. Já Platão tem justamente uma concepção contrária: a alma de cada um passa a ser responsável moralmente pela escolha da vida a ser seguida e todas as conseqüências, boas ou más, que dela se derivam são exclusivamente de responsabilidade de quem a escolheu, e não do deus. Platão associa, assim, poder de escolha à responsabilidade moral. Nesse caso, o destino de cada alma está em suas próprias mãos e o discernimento adequado para a escolha de uma vida excelente depende de uma vida anterior vivida de acordo com os princípios morais racionalmente definidos. No próprio Mito de Er podemos perceber como Platão faz um elogio da Razão atribuindo-lhe uma função primordial dentro do mecanismo que rege o Universo, rompendo com a visão tradicional do mito. No busto de Platão encontrado em Tibur e datado do séc. I a.C. encontram-se essas mesmas inscrições αἰτία ἐλομένω, θεὸς ἀναίτιος junto com outra: ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος (Fedro, 245c5)

(ADAM, 1980);

618a3-4 - εἶναι δὲ παντοδαπά ... ἅπαντας ‘Eram de todo tipo: vidas de todos os animais, inclusive todas as vidas humanas’ – Platão apresenta a doutrina da metempsicose que se associa e depende diretamente da concepção da imortalidade da alma: as almas não só mudam de um corpo humano para outro como também para qualquer outro corpo animal (ver também *Fedro*, 249b3-5; *Fédon*, 81e5-82a1; *Timeu*, 42b3-d2). Isso pressupõe que os animais também possuem alma com os mesmos atributos das dos homens. Essa era uma crença comum à filosofia, especialmente à pitagórica, e à religião grega (ADAM, 1980; UNTERSTEINER, 1966);

618a4 - καὶ δὴ καὶ ‘inclusive’ – Note a precisão com que Platão usa essa combinação de partículas: elas marcam aqui a transição do geral para o particular, ou seja, do gênero animal para a espécie humana (DENNISTON, 1953, p. 249, 256). Isso reforça o que foi dito acima (a3-4), demonstrando que, por ser uma espécie do gênero animal, não só o ser humano mas também toda forma animal possui alma;

618a5 - διατελεῖς ‘umas que perduraram’ - Essa palavra, em grego clássico, só ocorre aqui e uma vez em Sófocles (*Édipo em Colono*, v. 1514) (ADAM, 1980);

618a8 - τοὺς μὲν ἐπὶ εἶδεσιν ‘uns pelo aspecto físico’ – Sobre o campo semântico do termo εἶδος, ver **Comentário 595a7**;

618b2-4 - ψυχῆς δὲ τάξι ... γίγνεσθαι ‘Mas não ocorria a disposição da alma na medida em que, escolhendo outra vida, era forçoso que ela se modificasse’ – Essa “disposição” está relacionada com o caráter ou *disposição psíquica* da alma. Alguns tradutores, como Jowett, Lee, Shorey, Cornford e Maria Helena Pereira optam até mesmo por traduzir interpretativamente a palavra grega τάξι por ‘caráter’. O que é relevante aqui para Platão é o fato de o caráter da alma se definir conforme a escolha do tipo de vida feita. Nesse sentido, o caráter ético não seria inato à alma, mas se molda a partir de aspectos acidentais adquiridos extrinsecamente a partir da escolha da próxima vida a ser seguida (CROMBIE, 1962, p. 154). Isso permite que Platão chame a atenção, em seu discurso moral, justamente para a necessidade de sempre viver de acordo com os preceitos morais racionalmente definidos a fim de que, nesse momento decisivo, a alma tenha esclarecimento suficiente para escolher um tipo de vida que possa, de alguma maneira, conduzi-la à realização máxima da excelência humana (618b6-c6; 618d5-619b1). Platão está argumentando ainda em favor da tese

apresentada contra Trasímaco no Livro I, de que a justiça em si (e o que dela deriva) traz mais vantagens para o homem do que a injustiça em si. Essa visão escatológica desenhada por ele, então, está intimamente vinculada a essa preocupação moral que permeia toda a *República*, mostrando que não só em vida, mas principalmente depois da morte (619a6-7), a justiça é causa de supremos bens para a alma;

618b4 - τὰ δ' ἄλλα 'Quanto às outras coisas' – i.e., além da [ψυχῆς τάξιν 'disposição da alma];

618b6-7 - ἔνθα δὴ ... ἀνθρώπῳ 'Nesse ponto, como parece, ó caro Glauco, reside todo o perigo para o homem' – Para Untersteiner, essa parte da narração (618b6-619b1) seria uma interpolação de Sócrates na descrição feita por Er de sua experiência. Sócrates estaria, assim, salientando a “moral da história”, demonstrando o sentido último do mito conforme os preceitos de seu pensamento (**ver Comentário 618b2-4**) (UNTERSTEINER, 1966);

618c2 - τούτου τοῦ μαθήματος 'deste [ensinamento]' – i.e., [τοῦ ἀγαθοῦ 'do bem'] (UNTERSTEINER, 1966), de acordo com a hierarquia do conhecimento apresentada no Livro VI (508e1-509a5), em que o bem é considerado o valor supremo e 'causa do saber e da verdade' (αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὔσαν καὶ ἀλήθειας). A busca pelo conhecimento e exercício do bem conduz necessariamente o homem a conhecer a verdade;

618c3 - μαθεῖν καὶ ἐξευρεῖν 'aprender e descobrir' – Note a relação *quiástica* dos dois verbos com seus substantivos correlacionados ζητητῆς 'investigador' e μαθητῆς 'aprendiz' (c2);

618c7 - καὶ συντιθέμενα ... διαιρούμενα 'confrontadas e discernidas' – Os dois movimentos do método de investigação socrático: síntese e análise, respectivamente;

618d5-6 - ὥστε ἐξ ἀπάντων ... αἰρεῖσθαι 'de modo que será possível, a partir de tudo isso, **depois de ter refletido**, escolher' – Platão atenta para a necessidade de uma reflexão ponderada para o discernimento dos aspectos positivos e negativos inerentes a cada tipo de vida. O exame pela razão, que tem como armas calcular, medir, pesar (602d6), é fundamental para que a escolha a ser feita não seja determinada pelos impulsos passionais inferiores que arrastam a alma para o luxo material fazendo-a descurar dos valores morais supremos (618e5-619b1);

618e1 - αὐτήν - i.e., [τὴν ψυχὴν];

618e1-2 - ἐκέισε - i.e., *catáfora* de [εἰς τὸ ἀδικωτέραν γίγνεσθαι 'a se tornar mais injusta'];

618e3 - ἐωράκαμεν ‘temos visto’ – ver 612d3-614a8;

619a1 - εἰς Ἅιδου ‘para o Hades’ – Platão faz uso dessa expressão convencional para designar sua visão particular do além-mundo, apesar de diferir em muito da concepção tradicional do Hades. Esse lugar descrito por Er representa uma alternativa ao mundo subterrâneo de Hades tal como se apresenta na literatura grega (HALLIWELL, 1988);

619a3 - εἰς τυραννίδας ‘em tiranias’ – É notória a insistência de Platão em ressaltar o extremo perigo para alma uma vez sob a figura de um tirano. Platão condena a tirania sob todos os pontos, desde os psicológicos até os políticos. No próprio mito de Er, ele já havia descrito quais as punições físicas a que eram submetidos os tiranos, tomando como exemplo a personagem fictícia Ardieu (ver Comentário 615d6-7), e irá narrar logo em seguida (619b7-d1) as desventuras da alma que escolhera a vida de um tirano para ser vivida. A partir disso, poderíamos conjecturar que o risco iminente de eclosão de uma tirania devia ser uma preocupação constante para Platão em sua contemporaneidade;

619a5 - ἀλλὰ γυνῶ ... ἐκατέρωσε ‘mas, pelo contrário, a fim de saber escolher a vida sempre intermediária e escapar aos excessos de ambos os lados’ – A vida ideal para Platão não exclui absolutamente o gozo dos bens materiais; ele é permitido desde que comedido. Isso não perturba, todavia, a ligação imanente entre felicidade e excelência tão valorizada pela filosofia platônica;

619a7-b1 - οὕτω γὰρ ... ἄνθρωπος ‘Pois é assim que o homem se torna plenamente feliz’ – A felicidade se apresenta como a finalidade da vida orientada pela busca da excelência máxima;

619b2-3 - Καὶ δὴ οὖν καὶ τότε ... εἶπεν ‘E em seguida, então, o mensageiro de lá contou que o profeta anunciou o seguinte’ – Sócrates termina sua interpolação (618b6-619b1) e suas considerações gerais de cunho moral e retoma a narração de Er;

619b2 - καὶ δὴ οὖν καὶ - Note como as partículas δὴ οὖν reforçam a repetição de καὶ, dando uma maior ênfase justamente à mudança de foco temático na discussão. Sócrates retoma a narração de Er, que continuará sendo feita em discurso indireto (orações infinitivas subordinadas a ἔφη), depois de fazer suas observações particulares acerca do sentido moral do mito;

619b8 - τὴν μεγίστην τυραννίδα ἐλέσθαι ‘a escolher a maior tirania’ – ver Comentário 619a3;

619b8-9 - καὶ ὑπὸ ἀφροσύνης τε καὶ λαιμαργίας ‘devido à insensatez e à cobiça’ – Note como Platão retrata os impulsos carnis desmesurados, próprios do tirano, mesmo tratando-se de almas em estágio puro, antes da existência corporal. O intuito é justamente mostrar como a alma do tirano se mantém escrava dos instintos e desejos do corpo, se afastando absolutamente das prescrições da razão;

619c1-2 - ἀλλ’ αὐτὸν λαθεῖν ... κακά ‘não notando que estava fadado a comer os próprios filhos e a outros males’ – Platão também alude ao canibalismo em duas passagens do Livro IX quando o tema da discussão era justamente a tirania: ver 571c9-d4, 574e2-575a6;

619c3-4 - οὐκ ἐμμένοντα ... προφήτου ‘por não se ter detido no que havia sido prenunciado pelo profeta’ – Refere-se ao pronunciamento anterior em 617d6-e5;

619c5 - δαίμονας ‘*daimones*’ - Platão emprega aqui o termo em seu sentido genérico de ‘deuses’ (ver Comentário 617e1). Alguns tradutores, como Maria Helena Rocha, Waterfield, Jowett, Cornford, Halliwell e Shorey preferem essa tradução; outros, como Carlos Alberto Nunes, Chambry, Robin, Baccou, Grube e Bloom transliteram-no ou optam por uma forma alternativa;

619c7-d1 - ἔθει ἄνευ ... μετεिल्φότα ‘mas participado da excelência pelo hábito, sem filosofia’ – Platão está considerando implicitamente a distinção entre ἐπιστήμη ‘conhecimento’ e δόξα ἀληθής ‘opinião verdadeira’ (ver *Mênon*, 99a1-5). O fato de participar da excelência não se apresenta como condição suficiente, embora necessária, para que a escolha feita seja a mais correta. O homem pode adquirir o *hábito* de agir corretamente, conforme os valores morais supremos, mas isso não pressupõe que ele tenha o *conhecimento* desses mesmos valores. Ele se mantém no nível da δόξα ‘opinião’, comumente partilhada pelos membros da sociedade em que vive. Nesse sentido, a figura do filósofo não só participaria da excelência, mas teria também o esclarecimento a respeito dos valores morais racionalmente definidos, tornando-o muito mais apto a fazer a escolha mais correta possível nesse passo tão importante do retorno à vida corpórea;

619d1 - ὡς δὲ καὶ εἶπεῖν ‘e pode-se dizer’ – Não é correta a tradução ‘e como disse Er’ por se tratar de uma expressão idiomática comum, tal como ὡς ἔπος εἶπεῖν (por ex.: *Apologia de Sócrates*, 17a4), que significa ‘por assim dizer’, ‘falando em linhas gerais’ (ADAM, 1980);

619e1-2 - καὶ ὁ κλῆρος αὐτῶ ... πίπτει 'e o lote da escolha não lhe cair entre os últimos' – Platão está admitindo que a sorte também é um dos fatores que pode determinar a escolha de uma vida orientada para a realização da excelência humana. Não basta viver filosoficamente (condição necessária, mas não suficiente) e ter o esclarecimento adequado para discernir a vida boa da má, se no sorteio vier a cair entre os últimos, pois, assim, os modelos de vida disponíveis já estariam demasiadamente reduzidos;

620a1-2 - ἐλεινήν τε γὰρ ἰδεῖν ... θαυμασίαν 'pois provocava **piedade, riso e admiração**' – É interessante notar que Platão se refere aqui justamente às paixões causadas pela tragédia e comédia ao público no corpo de seu próprio mito. Vimos que Platão as havia condenado moralmente e buscado fundamentar sua posição metafísica e psicologicamente na primeira parte do Livro X. Parece ser uma contradição lhes fazer menção aqui em seu mito sem qualquer tipo de ressalva ou censura. No entanto, não podemos perder de vista que se trata de uma representação mitológica e que, portanto, a própria linguagem usada é de natureza figurativa e concreta. Nesse sentido, pelo próprio vocabulário (por ex.: (i) τὴν θεάν ἀξίαν εἶναι ἰδεῖν, (ii) ἐλεινήν ἰδεῖν) percebemos que Platão se refere abertamente às paixões humanas que tradicionalmente o mito, através da poesia, glorifica. Outra justificação possível seria compreender essa passagem como ironia por parte de Sócrates ao atribuir ao mito platônico reformado, ou seja, desprovido das ciladas morais inerentes à mitologia tradicional, aquelas paixões que eram responsáveis, em grande parte, pela confusão a respeito dos valores morais racionalmente adequados;

620a2 - κατὰ συνήθειαν γὰρ 'conforme o hábito da vida anterior' - A partícula γὰρ se encontra na terceira posição, e não na segunda, porque κατὰ συνήθειαν constitui-se um único sintagma e deve ser entendido como uma única palavra (UNTERSTEINER, 1966);

620a3-6 - ἰδεῖν μὲν γὰρ ψυχὴν ... γενέσθαι 'Disse ter visto a alma que outrora fora de Orfeu escolher a vida de cisne, pois não desejava, por ódio ao gênero feminino devido à morte em suas mãos, nascer após ser gerada no ventre de mulher' – Orfeu foi um mítico cantor da Trácia, filho de Apolo e da musa Calíope, devoto de Dionísos. Casou-se com Eurídice, que morreu devido à picada de uma serpente quando fugia de Aristeu, almejando satisfazer seus desejos com ela. A estória de Orfeu é que, depois da morte de Eurídice, ele descera ao Hades a fim de trazer de volta à vida sua amada. Por causa de sua extrema perícia com a lira, conseguiu seduzir através da música Perséfone, que impôs, por sua vez, uma única condição: Eurídice tornaria à vida desde que ele não olhasse para trás a fim de vê-la até que

ultrapassasse os limites do Hades. Assim o fez, mas quando estava prestes a retornar ao mundo dos vivos, Orfeu acabou olhando para trás esquecendo-se da condição imposta por Perséfone. Eurídice desaparecera e ele nunca mais a viu. Orfeu morreu dilacerado pelas Mênades trácias (episódio relacionado com o ritual de Dionísos), seja por intervir em seu culto, seja pelo ódio cultivado ao gênero feminino depois da morte de Eurídice (HARVEY, 1998, p. 368; UNTERSTEINER, 1966). É a essa parte da estória de Orfeu que Platão está aqui se referindo;

620a6 - ἐν γυναικὶ γεννηθεῖσαν γενέσθαι ‘nascer após ser gerada no ventre de mulher’ – O particípio γεννηθεῖσαν denota a gestação no ventre feminino e o infinitivo γενέσθαι o próprio ato do nascimento;

620a6-7 - ἰδεῖν δὲ τὴν Θαμύρου ... ἐλομένην ‘Viu a alma de Tamiras escolher a de rouxinol’ – Tamiras aparece na *Iliada* (II, vv. 594-603) como um aedo trácio que, depois de ter competido com as Musas julgando que poderia superá-las, foi por elas privado da visão fazendo com que não mais manuseasse o instrumento e se esquecesse das composições. Orfeu e Tamiras são citados juntos por Platão em mais dois diálogos: *Íon* (533b8-9) e *Leis* (VIII, 829d8-9);

620b1 - εἰκοστὴν δὲ λαχοῦσαν ... βίον ‘A vigésima alma, pela ordem da sorte, escolheu a de leão’ – Platão usa metaforicamente o leão como símbolo da parte desiderativa da alma (τό θυμοειδές) no Livro IX (588d3, 590a5-b1). Para Empédocles (*Fr.* 127), o leão representa a forma suprema do renascimento no estágio animal, assim como o louro é no vegetal. Nos estágios superiores, o renascimento se efetua na forma progressiva da humanidade até o retorno à existência divina (UNTERSTEINER, 1966);

620b1-3 – εἶναι δὲ τὴν Αἴαντος ... κρίσεως ‘havia também a alma do Ajax Telamônio, que evitou ser gerada como homem ao lembrar o julgamento das armas’ – Ajax Telamônio, rei de Salamina, era considerado o melhor guerreiro aqueu depois de Aquiles. Platão se refere ao ressentimento de Ajax por não ter sido premiado com as armas de Aquiles, símbolo do status supremo entre os heróis, que foram, por sua vez, dadas a Odisseu. Esse episódio o levará a cometer o suicídio, ilustrado por Sófocles em sua tragédia *Ajax*. Na *Odisséia* (XI, vv. 543-564), Odisseu se encontra no Hades com a alma de Ajax, que lhe vira as costas, sem emitir palavra alguma, devido ao ressentimento decorrente desse “julgamento das armas”;

620b3-5 - τὴν δ' ἐπὶ τούτῳ Ἀγαμέμνωνος ... βίον 'Em seguida, a de Agamêmnon: por aversão também à estirpe humana devido a seus sofrimentos, trocou-a pela vida de águia' – Agamêmnon, rei de Micenas, foi o chefe supremo da expedição grega a Tróia. Platão alude provavelmente aqui ao episódio de sua morte contado na tragédia de Ésquilo que leva o seu nome: ao retornar da guerra de Tróia, Agamêmnon e sua cativa Cassandra são mortos pela sua mulher Clitemnestra em conchavo com o amante Egisto. O motivo principal do ódio de Clitemnestra em relação ao marido seria o sacrifício de sua filha Ifigênia quando a expedição estava reunida em Áulis. O advinho Calcas declarou naquela circunstância a Agamêmnon que Ártemis exigia que sua filha fosse prontamente sacrificada. Mandou assim buscá-la a pretexto de um casamento fictício com Aquiles. Entretanto, no momento do sacrifício, Ártemis se apiedou e levou-a para ser sua sacerdotisa na terra dos tauros, pondo no altar um cervo ao invés de Ifigênia (HARVEY, 1998, pp. 284-285);

620b5 - ἀετοῦ 'de águia' – A águia era a ave de Zeus;

620b5-7 - ἐν μέσοις δὲ λαχοῦσαν ... λαβεῖν 'Atalanta, que se encontrava entre as do meio pela sorte, quando observou as magnânimas honras da vida de um atleta, não conseguiu evitá-la, e a tomou' – Atalanta era uma grande caçadora na mitologia grega, filha do arcádio Iasos e de Climene. Segundo a lenda, ela recusava-se casar com quem não era capaz de derrotá-la na corrida, matando todos pretendentes que eram derrotados. Milânion, todavia, foi instruído por Afrodite a levar consigo três maçãs das Hespérides e jogá-las no circuito da corrida. Não conseguindo se deter, Atalanta parou três vezes para apanhá-las e acabou sendo derrotada por Milânion, que a desposou (HARVEY, 1998, pp. 64-65);

620b7-c2 - μετὰ δὲ ταύτην ... φύσιν 'Depois dela, viu a de Epeio, filho de Panopeu, se dirigindo à natureza de uma mulher artesã' – Epeio foi o construtor do Cavalo de Tróia (sob direção de Palades) com o qual os gregos venceram definitivamente os Teucros. Esse episódio final da guerra é mencionado em algumas passagens da *Odisséia* (IV, v. 271; VIII, v. 492; XI, v. 523) e contado em seus detalhes no Canto II da *Eneida* de Virgílio (HARVEY, 1998, p. 107). No diálogo *Íon* (533b1), Platão considera-o um dos grandes escultores da Grécia;

620c2-3 - πόρρω δ' ἐν ὑστάτοις ... ἐνδυομένην 'ao longe, entre os últimos, viu a do poeta cômico Tersites vestindo-se de macaco' – Tersites aparece na *Iliada* como a única personagem moral e fisicamente débil. Tinha o costume de insultar indecorosamente os reis para fazer rir os guerreiros. Vejamos como Homero o descreve (*Il.*, II, vv. 216-220):

[...]αἰσχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε·
φορκὸς ἔην, χλωὸς δ' ἕτερον πόδα· τῷ δέ οἱ ὤμω
κυρτῷ ἐπὶ στῆθος συνοχωκότε· αὐτὰρ ὑπερθε
φοξὸς ἔνη κεφαλὴν, ψεδιῆ δ' ἐπεινήνοθε λάχνη.
ἔχθιστος δ' Ἀχιλῆϊ μάλιστ' ἦν Ὀδυσῆϊ·

[...] *Era o homem mais feio da expedição de Tróia:
Tinha as pernas tortas e era manco de um pé; os ombros
Curvos comprimiam-se sobre o peito e, em cima deles,
O crânio, em ponta, pendia, onde pouco cabelo se assentava.
Era mais odioso a Aquiles do que a Odisseu.*

É interessante pensarmos que no corpo da própria *Iliada* a personagem Tersites representa um elemento de perturbação para o código moral homérico. A conduta de Tersites, aos olhos dos dois grandes guerreiros Aquiles e Odisseu, afrontava agudamente os valores morais supremos do mundo heróico e punha em xeque, de certo modo, a própria validade daquele código. O fato de Platão citá-lo em seu mito ao lado das grandes personagens Odisseu, Ajax e Agamêmnon pode ter uma íntima relação com esse papel perturbador da figura de Tersites. Vale notar, então, que, no próprio poema homérico, já há elementos de uma visão crítica a respeito da organização política e moral daquele mundo, o que nos permite, de certa forma, associá-lo diretamente à postura crítica de Platão diante da poesia na *República*;

620c3-7 - κατὰ τύχην δὲ τὴν Ὀδυσσεύς ... ἀπράγμωνος ‘Por acaso, a alma de Odisseu foi a última, segundo a sorte, a escolher e, **não mais almejando a glória** ao lembrar dos sofrimentos passados, procurou, perambulando por muito tempo, a vida de um homem ordinário, sem afazeres públicos’ – É interessante notar a imagem de Odisseu construída por Platão. Parece-me estar sutilmente implícita aqui uma crítica ao valor supremo dos heróis homéricos, especialmente na *Iliada*, expresso pela κλέα ἀνδρῶν ‘glória entre os homens’. O fato de Odisseu abdicar da busca pela glória pode ser interpretado como uma representação alegórica da desvalorização e desatualização do código moral homérico à época de Platão. Isso se conforma exatamente ao diagnóstico feito por ele em sua crítica estética, demonstrando a necessidade, em sua contemporaneidade, de estabelecer novos valores morais racionalmente definidos e criar um novo modelo de educação que rompesse com as raízes históricas perpetradas pela poesia tradicional. Platão desaloja a poesia da função de conservar e transmitir os valores, crenças e costumes tradicionais e do papel central que desempenhava

no tipo de educação cultivada pelos gregos. Essa atitude de Platão em relação à poesia exprime, de certo modo, essa necessidade eminente de uma atualização do sistema educacional e dos valores consagrados pelo código moral ainda sob a égide de Homero. E essa caracterização platônica de Odisseu, descrente da *glória entre os homens* e em busca de uma vida modesta, parece-me expressar alegoricamente esse diagnóstico histórico-cultural de Platão;

620d6 - δ' οὖν - Essa combinação de partículas ressalta o último e mais importante ponto depois de uma série de detalhes (DENNISTON, 1953, p. 463);

620d8-e1 - ἐκείνην δ' ἕκαστῳ ... τῶν αἰρεθέντων 'Ela enviava junto de cada um o *daimon* que havia sido escolhido, como guardião da vida e realizador das escolhas' – Platão mais uma vez caracteriza o *daimon* como uma entidade divina que representa, nessa concepção escatológica, a personificação do destino escolhido por cada alma. Note como o verbo συμπέμπειν 'enviar junto' sugere esse tipo de interpretação: cada alma estará vinculada invariavelmente com o único *daimon* escolhido que, por sua vez, a acompanhará por toda a vida. Sobre a semântica do termo δαίμων, ver **Comentário 617e1**;

620e4-6 - ταύτης δ' ἐφαψάμενον ... ποιοῦντα 'depois de tê-lo tocado, conduzia-a à tecelagem de Átropos, tornando inalterável o que fora tecido' – Essa é a representação alegórica da inevitabilidade e necessidade do destino depois da escolha do tipo de vida feita pela alma. A importância do discernimento claro no momento da escolha do modelo de vida, ressaltada anteriormente por Sócrates (618b6-7), revela-se justamente neste passo da narração, pois, a partir do instante em que Átropos tece os fios do destino, a alma passa a estar indelevelmente atada a ele e tem de assumir todas as conseqüências, boas ou más, que necessariamente advirão da escolha feita;

620e5-6 - ἀμετάστροφα τὰ ἐπικλώσθεντα ποιοῦντα 'tornando inalterável o que fora tecido' – O adjetivo ἀμετάστροφα 'inalteráveis' está diretamente relacionado com a etimologia do nome Ἄτροπος, que tem como raiz o verbo τρέπω 'voltar-se' antecedido por um alfa privativo (i.e., "o que não pode voltar atrás"). A idéia do "destino traçado", imutável e impossível de ser mudado depois que seus fios são devidamente tecidos, está subentendida então na própria etimologia do nome Ἄτροπος;

620e6-621a1 - ἐντεῦθεν δὲ δὴ ἀμεταστρεπτὴ ... θρόνον 'Dali, sem, contudo, poder voltar atrás, se dirigia aos pés do trono da Necessidade' – A ratificação final da escolha feita por cada

alma é realizada pela própria Necessidade, mãe das três Moiras, depois de ter passado sucessivamente pelas mãos do Passado (Láquesis), do Presente (Kloto) e do Futuro (Átropos);

621a2-3 - πορεύεσθαι ἅπαντας ... δεινοῦ ‘seguiram todas para a planície de Lete, sob um calor ardente e terrível’ – Esse é um momento muito importante da descrição do além-mundo na medida em que podemos relacioná-la diretamente com a Teoria do Conhecimento da filosofia platônica, assim como ela é apresentada no *Mênon* (80e1-87c4). De acordo essa teoria, toda alma em estado puro, antes de assumir a vida corpórea sujeita à corrupção e ao perecimento, vislumbra a verdade e tem o conhecimento absoluto das coisas. Quando nasce, a alma esquece de tudo, e todo conhecimento adquirido pela experiência não é senão um ato de *rememoração* da verdade antes contemplada. A relação com o corpo denigre a alma, obscurece a visão clara da verdade das coisas, levando-a a uma condição inferior e impura. A Teoria da Reminiscência (ἀνάμνησις), então, que representa o princípio fundador da Teoria do Conhecimento platônica, embora não tenha sido examinada por Sócrates e seus interlocutores na *República* e nem mesmo citada nessa passagem final do Mito de Er, ajudamos a compreender melhor a significação dos elementos alegóricos e figurativos desse trecho. A própria etimologia do nome da planície revela essa íntima relação: Λήθη significa ‘esquecimento’ e se opõe à verdade na medida em que o próprio termo grego ἀληθεία tem a mesma raiz ληθ-, antecedida por um alfa privativo. A “verdade”, em seu sentido etimológico, então, é “aquilo de que não se esquece”, é “aquilo que não passa despercebido” e é evidente por si e em si mesmo (ver **Comentário 595c3**). Ao beber a água do rio Ameles que corta a planície de Lete, a alma esquece de tudo o que viu e aprendeu em estado puro e se prepara para uma nova vida corpórea. Platão está descrevendo aqui como ele concebe, mediante uma representação alegórica, esse processo de esquecimento da verdade que é um dos princípios de sua teoria do conhecimento. Numa visão mais geral, o mito, nesse contexto, não se opõe absolutamente ao pensamento filosófico, mas se apresenta como um instrumento complementar. Platão faz uso da linguagem figurativa e concreta para não só ilustrar sua filosofia, mas também para abranger um domínio de conhecimento que o pensamento racional não é capaz, por si só, de alcançar ou de estabelecer uma doutrina precisa (CROMBIE, 1962, p. 153). O conteúdo filosófico do mito, especialmente quanto ao seu sentido moral, é uma das características fundamentais da forma como o pensamento mitológico subsiste na filosofia platônica;

621a2 - εἰς τὸ τῆς Λήθης πεδίου ‘para a planície de Lete’ – A primeira referência literária a esse lugar subterrâneo ocorre em Aristófanes (*As Rãs*, v. 186) como uma idéia já previamente

conhecida pelos espectadores. Mas Platão provavelmente está utilizando um elemento originário das escatologias pitagórica e órfica (ADAM, 1980), adaptando-o conforme os preceitos de seu pensamento (HALLIWELL, 1986);

621a5 - παρὰ τὸν Ἀμέλητα ποταμὸν ‘ao lado do rio Ameles’ – O nome do rio, em sua etimologia, significa ‘negligência’, ‘ausência de atenção’, que se associa semanticamente à noção de ‘esquecimento’ do nome da planície Λήθη ‘Lete’;

621a6-8 - μέτρον μὲν οὖν ... μέτρου ‘Era necessário, assim, que todas bebessem uma dose certa de água, mas as que não eram salvas pela sensatez bebiam mais que o devido’ – Note como Platão a todo momento sublinha a importância de agir comedidamente em todas as circunstâncias, até mesmo depois da morte. Ser sensato e capaz de medir o quanto se deve beber é também expressão de excelência, na medida em que são as armas da razão que estão sendo utilizadas;

621b2 - βροντῆν ‘trovão’ – É um elemento órfico (UNTERSTEINER, 1966). Os trovões e terremotos são geralmente associados a presságios de caráter religioso (HALLIWELL, 1986);

621b2-4 - καὶ ἐντεῦθεν ἕξαπίνης ... ἀστέρας ‘e em seguida, subitamente, foram levadas para cima, cada uma de um jeito, ao nascimento, agitando-se como astros’ – Para Adam, isso confirma que antes da reencarnação as almas se encontram em um local subterrâneo (ADAM, 1980). Para Halliwell, implica somente que as almas foram levadas para cima e/ou para fora do lugar em que estavam dormindo, não necessariamente um local subterrâneo (HALLIWELL, 1986);

621b4-5 - αὐτὸς δὲ τοῦ μὲν ... πιεῖν ‘Er, todavia, fora impedido de beber da água’ – Essa é a justificação dada por Sócrates aos interlocutores que garante a verossimilhança da estória contada. Er só foi capaz de lembrar o que viu porque não bebeu a água do esquecimento do rio Ameles (b8);

621c3 - νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν ‘considerando a alma imortal’ – É o princípio metafísico sem o qual o mito não faz sentido. Por isso, antes de contar o Mito de Er, Sócrates teve de demonstrar aos interlocutores que a natureza da alma é imortal em vista do assentimento geral;

621d1 - ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιλαγρόμενοι ‘tal qual os vencedores quando juntos dão a volta em triunfo’ – Era um procedimento comum dos atletas nas competições a fim de receber os

presentes dos espectadores e dos amigos (UNTERSTEINER, 1966);

621d2 - ἐν τῇ χιλιέτει πορείᾳ ‘na viagem de mil anos’ – ver Comentário 615a3;

621d2-3 - εὖ πράττωμεν ‘sermos felizes!’ – Platão usa uma expressão idiomática que significa tanto agir bem (no sentido moral) quanto ser feliz e se conforma exatamente com os preceitos de sua filosofia, pois a felicidade do homem surge de uma conduta moral racionalmente adequada em nome do bem supremo (UNTERSTEINER, 1966). Essa expressão εὖ πράττειν é sinônimo de εὐδαιμονεῖν ‘ser feliz’ (HALLIWELL, 1986);

BIBLIOGRAFIA

- ADAM, James, *The Republic of Plato*, Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- ADORNO, F., *Introduzione a Platone*, Roma: Editori Laterza, 1986.
- ANNAS, Julia, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1988.
- ASMIS, E., *Plato on Poetic Creativity*, in: *The Cambridge Companion to Plato*, Edited by Richard Kraut, New York: Cambridge University Press, 1996.
- BOSTOCK, David, *Plato's Phaedo*, New York: Oxford University Press, 1986.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, Paris: Editions Klincksieck, 1968.
- _____, *Morphologie Historique du Grec*, Paris: Editions Klincksieck, 1991.
- CROMBIE, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, New York: The Humanities Press, 1962.
- CROSS, R. C. and WOOSLEY, A. D., *Plato's Republic*, London: Macmillan Education LTD., 1991.
- DENNISTON, J.D., *The Greek Particles*, London: Oxford University Press, 1954.
- DES PLACES, E., *Etudes Platoniciennes (1929-1979)*, Leiden: E.J. Brill, 1981.
- _____, *Platon: Ouvres Complètes – Lexique*, Tome XIV, Paris: Société D'Éditions "Les Belles Lettres", 1970.
- DIÉS, A., *Introduction*, in: *Platon – Oeuvres Complètes*, tome VI, Paris: Société D'Édition "Las Belles Lettres", 1947.
- DROZ, G., *Les Mythes Platoniciens*, Paris: Editions Du Sueil, 1992.
- FRIEDLÄNDER, P., *Plato: An Introduction*, trad. Hans Meyerhoff, Princeton: Princeton University Press, 1973.
- GADAMER, H. G., *Dialogue and Dialectic – Eight Hermeneutical Studies on Plato*, 'Plato and the Poets', trans. P. Christopher Smith, New York: Yale University Press, 1980.
- GENTILI, B., *Poesia e Pubblico nella Grecia Antica*, Bari: Editori Laterza, 1995.
- GREEK LYRIC, *Sappho and Alcaeus*, ed. and trans. By David A. Campbell, London: Harvard University Press, 1994.
- GRIMAL, P., *Dictionnaire de la Mythologie Grecque et Romaine*, Paris: Presses

Universitaires de France, 1951.

- HAVELOCK, E. A., *Prefácio a Platão*, trad. Enid Abreu Dobránszky, Campinas: Papyrus Editora, 1996.
- HARVEY, P., *Dicionário Oxford de Literatura Clássica*, trad. Mário da Gama Cury, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- HERÓDOTO, *Histórias*, trad. Mário da Gama Cury, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- HESÍODO, *Teogonia*, trad. Jaa Torrano, São Paulo: Editora Iluminuras LTDA, 1995.
- HEUBECK, A., HOEKSTRA, A., *A Comentary on Homer's Odyssey*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- HOMERO, *Homeri Opera*, org. David B. Monro & Thomas W. Allen, London: Oxonii, 1938.
- _____, *A Ira de Aquiles: Canto I da Ilíada*, trad. Haroldo de Campos e Trajano Vieira, São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- JAEGER, W., *Paideia – Los Ideales de la Cultura Griega*, trad. Joaquín Xirau, México: Fondo de Cultura Economica, 1953.
- JANAWAY, C., *Images of Excellence – Plato's Critique of the Arts*, New York: Oxford University Press, 1995.
- KAHN, C.H., “O Verbo Grego ‘Ser’ e o Conceito de Ser”, *in: Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, trad. Maura Iglésias et alli, Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Dept. de Filosofia da PUC-RJ, 1997.
- _____, “Retrospectiva do Verbo Ser e do Conceito de Ser”, *in: Sobre o Verbo Grego Ser e o Conceito de Ser*, trad. Maura Iglésias et alli, Cadernos de Tradução 1, Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Dept. de Filosofia da PUC-RJ, 1997.
- KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., *Os Filósofos Pré-Socráticos*, trad. Carlos Alberto Louro Fonseca, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- LONGINUS, *On The Sublime*, trad. W. H. Fyfe, *in: The Loeb Classical Library – Aristotle*, vol. XXIII, London: Harvard University Press, 1995.
- MURRAY, P., *Plato on Poetry*, London: Cambridge University Press, 1996.
- NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los Ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascoal, Madrid: Alianza Editorial, 1994.

- PAPPAS, N., *Plato and The Republic*, London: Routledge Philosophy GuideBooks, 1995.
- PINDARE, *Olympiques*, Tome I, texte établi et traduit par Aimé Puech, Paris: Société D' Edition "Les Belles Lettres", 1970.
- PLUTHARCO, *Lives*, vol. I, trans. Bernadotte Perrin, London: Harvard University Press, 1947.
- REALE, G., *Para uma Nova Interpretação de Platão*, trad. Marcelo Perine, São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- ROBIN, L., *Platon*, Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- ROSS, D., *Teoría de las Ideas de Platón*, trad. José Luiz Díez Arias, Madrid: Editora Catedra, 1993.
- RUTHERFORD, R. B., *The Art of Plato*, Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- SCHAERER, R., *La Question Platonicienne*, Neuchatel: Secrétariat de L'Université, 1969.
- SNELL, B., *La Cultura Greca e Le Origini Del Pensiero Europeo*, trad. Vera Alberti e Anna S. Marietti, Torino: Giulio Einaudi Editore S.P.A., 1963.
- UNTERSTEINER, M., *Repubblica – Libro X*, Napoli: Luigi Loffredo Editore, 1966.
- URMSON, J.O., "Plato and The Poets", in: *Plato's Republic*, ed. by Richard Kraut, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- VERDENIUS, J.W., *Mimesis – Plato's Doctrine of Artistic Imitation and Its Meaning to us*, Leiden: E.J. Brill, 1962.
- _____, "The Principles of Greek Literary Criticism", in: *Mnemosyne*, vol. XXXVI, Fasc. 1-2, 1983.
- VERNANT, J.P. & VIDAL-NAQUET, P., *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, trad. Ana Lia A.A. Prado, Filomena Y.H. Garcia e Maria da Conceição M. Cavalcante, São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.
- VERNANT, J. P., *As Origens do Pensamento Grego*, trad. Ísis Borges B. da Fonseca, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- _____, *Mito e Pensamento entre os Gregos*, trad. Haiganuch Sarian, São Paulo: Edusp, 1973.
- VLASTOS, G., "A Metaphysical Paradox", in: *Plato's Republic*, ed. by Richard Kraut,

Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.

- WEST, M. L., *Ancient Greek Music*, New York: Oxford University Press, 1994.

TRADUÇÕES DA REPÚBLICA

- PLATO, *Republic*, trad. G.M.A. Grube, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992.
- _____, *Republic 10*, trad. e coment. S. Halliwell, England: Aris & Philips Ltd., 1988.
- _____, *La République (VIII-X)*, trad. Emile Chambry, Paris: Société d'Éditions "Les Belles Lettres", 1948.
- _____, *The Republic*, trad. H.D.P. Lee, London: The Whitefriars Press Ltd., 1955.
- _____, *Oeuvres Complètes*, vol. I, trad. Léon Robin, Paris: Editions Gallimard, 1950.
- _____, *A República*, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1988.
- _____, *A República*, trad. Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.
- _____, *The Dialogues of Plato*, trad. Benjamin Jowett, in: *The Great Books*
- _____, *Republic*, trad. Robin Waterfield, London: Oxford University Press, 1998.
- _____, *The Republic of Plato*, trad. Allan Bloom, USA: Basic Books, 1991.
- _____, *The Republic of Plato*, trad. Francis M. Cornford, New York: Oxford University Press: 1961.
- _____, *The Collected Dialogues of Plato*, trad. Paul Shorey, Princeton: Princeton University Press, 1985.
- _____, *La République*, trad. Robert Baccou, Paris: Garnier Frères, 1966.
-

TEXTOS DE PLATÃO

- *Platonis Opera*, ed. John Burnet, London: Oxford University Press, 1992.
- *Platon - Oeuvres Complètes*, tome VII, texte établi e traduit par Emile Chambry, Paris: Société D'Éditions "Las Belles Lettres", 1948.