

LIVRO X

— Ora a verdade é que — prossegui eu — entre muitas razões que tenho para pensar que estivemos a fundar uma cidade mais perfeita do que tudo, não é das menores a nossa doutrina sobre a poesia¹.

— Que doutrina ?

— A de não aceitar a parte da poesia de carácter mimético. A necessidade de a recusar em absoluto é agora, segundo me parece, ainda mais claramente evidente, desde que definimos em separado cada uma das partes da alma.

— Que queres dizer?

— Aqui entre nós (porquanto não ireis contá-lo aos poetas trágicos e a todos os outros que praticam a mimese), todas as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes, de quantos não tiverem como antídoto o conhecimento da sua verdadeira natureza.

— Em que te baseias para falares assim?

— Tenho de o dizer — confessei eu —. E contudo, uma espécie de dedicação e de respeito que desde a infância

¹ Cf. supra II 377b-III.403c.

c tenho por Homero impede-me de falar. Na verdade, parece ter sido ele o primeiro mestre e guia de todos esses belos poetas trágicos². Mas não se deve honrar um homem acima da verdade, e, antes pelo contrário, deve-se falar, conforme eu declarei.

— Absolutamente.

— Escuta, pois; ou melhor, responde.

— Interroga.

— Serás capaz de me dizer em geral o que é a mimese?

Porque eu, por mim, não entendo lá muito bem o que ela pretende ser.

— Está-se mesmo a ver que eu é que hei-de sabê-lo!

596a — Não era nada de extraordinário, pois já muitas vezes os que têm uma vista fraca descobriram primeiro as coisas do que os que a têm penetrante!

— Assim é. Mas, na tua presença, eu não seria capaz de ter a ousadia de falar, ainda que me ocorresse alguma coisa. Vê antes tu.

— Queres então que comecemos o nosso exame a partir deste ponto, segundo o nosso método habitual? Efectivamente, estamos habituados a admitir uma certa ideia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome. Ou não estás a compreender?

— Estou.

b — Vamos então escolher, mais uma vez, um desses muitos objectos, o que tu queiras. Por exemplo, este, se te aprouver: há para aí muitas camas e mesas.

— Pois não!

² A mesma relação, estabelecida de novo em 607a, foi retomada por Aristóteles em passo célebre da *Arte Poética* (1448b 34-38).

— Mas as ideias que correspondem a esses artefactos são duas: uma para a cama, e outra para a mesa.

— São.

— Ora não costumamos também dizer que o artífice que executa cada um destes objectos olhando para a ideia, é assim que faz, um as camas, outro as mesas, de que nos servimos, e da mesma maneira para os restantes artefactos? Porque, quanto à ideia propriamente, não há artífice que possa executá-la. Pois como havia de fazê-lo?

— De modo nenhum.

— Mas vê lá agora que nome vais dar ao seguinte artífice.

— A qual?

— Ao que executa tudo o que sabe fabricar cada um dos artífices de per si.

— É habilidoso e espantoso o homem a que te referes!

— Ainda é cedo para o afirmares; em breve dirás mais ainda. Efectivamente, esse artífice não só é capaz de executar todos os objectos, como também modela todas as plantas e fabrica todos os seres animados, incluindo a si mesmo, e, além disso, faz a terra, o céu, os deuses e tudo quanto existe no céu e no Hades³, debaixo da terra.

— É um sábio⁴ de espantar, esse a que te referes.

³ Sobre o Hades, vide supra, n. 11 ao Livro I.

⁴ O original diz σοφιστής, a palavra donde veio Sofista, e que até ao final do séc. v a.C. tinha normalmente sentido equivalente ao de σοφός («sábio»). Usando o termo para se qualificarem, os Sofistas desacreditaram-no por muito tempo. Nos diálogos de Platão, o sentido primitivo e o translato concorrem, e só o contexto ajuda a determinar em qual deles foi tomada a palavra. Neste passo, julgamos, ao contrário de alguns intérpretes, que existe uma ambiguidade intencional, que procurámos manter na tradução com o qualificativo de «sábio», que em português tanto pode ser encomiástico como despectivo.

— Duvidas? Ora diz-me lá: parece-te que não pode existir, de todo em todo, um artífice desses, ou que, de certo modo, pode existir o autor de tudo isso, e de outro modo não pode? Ou não te apercebes de que, de certa maneira, tu serias capaz de executar tudo isso?

— E que maneira é essa?

e — Não é difícil — esclareci eu — e variada e rápida de executar, muito rápida mesmo, se quiseres pegar num espelho e andar com ele por todo o lado. Em breve criarás o Sol e os astros no céu, em breve a Terra, em breve a ti mesmo e aos demais seres animados, os utensílios, as plantas e tudo quanto há pouco se referiu.

— Sim, mas são objectos aparentes, desprovidos de existência real.

— Atingiste perfeitamente o ponto de que eu precisava para o meu argumento. Com efeito, entre esses artífices conta também, julgo eu, o pintor. Não é assim?

— Pois não!

— Mas decerto vais-me dizer que o que ele faz não é verdadeiro. E contudo, de certo modo, o pintor também faz uma cama. Ou não?

— Faz, mas que também é aparente.

597a

— E o marceneiro? Não dizias ainda há pouco que ele não executava a ideia, que declarávamos ser a cama real, mas sim uma cama qualquer?

— Dizia, realmente.

— Logo, se faz o que não existe, e não pode fazer o que existe, mas simplesmente algo de semelhante ao que existe, mas que não existe, e se alguém afirmasse que o produto do trabalho do marceneiro ou de qualquer outro artífice era uma realidade completa, correria ele o risco de faltar à verdade?

— Assim pareceria aos que estão familiarizados com argumentos dessa natureza.

— Não nos surpreendamos, por consequência, se se der o caso de essa obra ser pouco clara em face da realidade.

— Pois não.

— Queres então que, à luz destes exemplos, procuremos esse imitador, a ver quem é?

— Se quiseres.

— Acaso não existem três formas de cama? Uma que é a forma natural, e da qual diremos, segundo entendo, que Deus a confeccionou. Ou que outro Ser poderia fazê-lo?

— Nenhum outro, julgo eu.

— Outra, a que executou o marceneiro.

— Sim.

— Outra, feita pelo pintor. Ou não?

— Seja.

— Logo, pintor, marceneiro, Deus, esses três seres presidem aos tipos de leito.

— São três.

— Ora Deus, ou porque não quis, ou porque era necessário que ele não fabricasse mais do que uma cama natural, confeccionou assim aquela única cama, a cama real. Mas duas camas desse tipo, ou mais, é coisa que Deus não criou nem criará.

— Como assim?

— É que, se fizesse apenas duas, pareceria outra cuja ideia aquelas duas realizariam, e essa seria a cama real, não as outras duas.

— Exactamente.

— Por saber isso, julgo eu, é que Deus, querendo ser realmente o autor de uma cama real, e não de uma qualquer,

nem um marceneiro qualquer, criou-a, na sua natureza essencial, una.

— Assim parece.

— Queres então que o intitulemos artífice natural da cama, ou algo de semelhante?

— É justo, uma vez que foi ele o criador disso e de tudo o mais na sua natureza essencial.

— E quanto ao marceneiro? Acaso não lhe chamaremos o artífice da cama?

— Chamaremos.

— E do pintor, diremos também que é o artífice e autor de tal móvel?

— De modo algum.

— Então que dirás que ele é, em relação à cama?

e — O título que me parece que se lhe ajusta melhor é o de imitador daquilo de que os outros são artífices.

— Seja — concordei eu —. Chamas, por conseguinte, ao autor daquilo que está três pontos⁵ afastado da realidade, um imitador.

— Exactamente.

— Logo, também o tragediógrafo será assim (se na verdade é um imitador) como se fosse o terceiro, depois do rei e da verdade; e bem assim todos os outros imitadores.

— É provável.

598a — Quanto ao imitador, chegámos, então, a acordo. Mas diz-me agora o seguinte, com relação ao pintor: parece-te que o que ele tenta imitar é cada uma das coisas que existem na natureza ou as obras dos artífices?

— As obras dos artífices.

⁵ O grego diz três, devido à maneira antiga de contar os extremos.

— Mas tais como elas são, ou como parecem? Define ainda este ponto.

— Que queres dizer?

— O seguinte: se olhares para uma cama de lado, se a olhares de frente ou de qualquer outro ângulo, é diferente de si mesma, ou não difere nada, mas parece distinta? E do mesmo modo com os demais objectos?

— E como dizes: parece diferente, mas não é nada.

— Considera então o seguinte: relativamente a cada objecto, com que fim faz a pintura? Com o de imitar a realidade, como ela realmente é, ou a aparência, como ela aparece? É imitação da aparência ou da realidade?

— Da aparência.

— Por conseguinte, a arte de imitar está bem longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo facto de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma aparição. Por exemplo, dizemos que o pintor nos pintará um sapateiro, um carpinteiro, e os demais artífices, sem nada conhecer dos respectivos officios. Mas nem por isso deixará de ludibriar as crianças e os homens ignorantes, se for bom pintor, desenhando um carpinteiro e mostrando-o de longe com a semelhança, que lhe imprimiu, de um autêntico carpinteiro.

— Sem dúvida.

— Mas afigura-se-me, meu amigo, que de todos estes assuntos, se disse apenas o seguinte: quando alguém nos anunciar, a respeito de outrem, que encontrou um homem conhecedor de todos os officios e de tudo quanto cada um sabe no seu domínio, e com não menos exactidão do que qualquer especialista, deve responder-se a uma pessoa dessas que é um ingénuo, e que, ao que parece, deu com um charlatão e um imitador, por quem foi iludido, de maneira que

lhe pareceu um sábio universal, devido a ele não ser capaz de extremar a ciência da ignorância e da imitação.

– Absolutamente exacto.

- e Temos então a considerar, depois disto, a tragédia e o seu corifeu, Homero, uma vez que já ouvimos dizer que esses poetas sabem todos os ofícios, todas as coisas humanas referentes à virtude e ao vício, e as divinas. Efectivamente, um bom poeta, se quiser produzir um bom poema sobre o assunto que quer tratar, tem de saber o que vai fazer, sob pena de não ser capaz de o realizar. Temos, pois, de examinar se essas pessoas não estão a ser ludibriadas pelos imitadores que se lhes depararam, e, ao verem as suas obras, não se apercebem de que estão três pontos⁶ afastados do real, pois é fácil executá-las mesmo sem conhecer a verdade, porquanto são fantasmas e não seres reais o que eles representam; ou se tem algum valor o que eles dizem, e se, na realidade, os bons poetas têm aqueles conhecimentos que, perante a maioria, parecem expor tão bem.

599a

– É assunto a examinar com todo o cuidado.

– Supões então que, se uma pessoa pudesse fazer ambas as coisas, o objecto a imitar e a imagem, se entregaria com afinco à confecção de imagens e poria essa aptidão na primeira linha da sua vida, como o seu mais precioso bem?

b

– Eu cá, não.

– Mas se, na verdade, ele fosse conhecedor das coisas que imita, aplicar-se-ia, julgo eu, muito mais às obras do que às imitações, tentaria deixar criações numerosas e belas como monumentos comemorativos da sua pessoa, e empenhar-se-ia mais em ser elogiado do que em elogiar.

– Assim o creio, porquanto a honra e o proveito não seriam os mesmos.

⁶ Cf. a nota anterior.

– Por conseguinte, não vamos pedir contas a respeito de outros assuntos a Homero ou a qualquer outro dos poetas, perguntando se algum deles era médico, e não só imitador da linguagem dos médicos, ou a quantas pessoas qualquer poeta dos antigos ou dos modernos se diz ter restituído a saúde como Asclépios, ou quantos discípulos deixou na arte de curar, como os descendentes que aquele teve⁷; tão-pouco façamos perguntas sobre as outras artes; deixemo-los. Mas acerca daqueles assuntos mais elevados e mais belos, sobre os quais Homero se abalçou a falar, guerras, comando dos exércitos, administração das cidades e educação do homem, é de certo modo justo dirigirmo-nos a ele para o interrogar: «Meu caro Homero, se, relativamente à virtude, não estás afastado três pontos da verdade, nem és um fazedor de imagens, a quem definimos como um imitador, mas estás afastado apenas dois, e se foste capaz de conhecer quais são as actividades que tornam os homens melhores ou piores, na vida particular ou pública, diz-nos que cidade foi, graças a ti, melhor administrada, como sucedeu com a Lacedemónia, graças a Licurgo⁸, e com muitas outras cidades, grandes e pequenas, devido a muitos outros? Que Estado te aponta como um bom legislador⁹ que veio em seu auxílio?

c

d

e

⁷ Não sabemos se os praticantes dessa arte se intitulavam Asclepiades por se considerarem descendentes de Asclépios ou por ele inspirados, mas o certo é que o ofício passava de pais a filhos. Sobre Asclépios, vide supra, nn. 74 e 75 ao Livro III.

⁸ O legislador de Esparta, considerado por Heródoto (I. 65-66) o criador da Gerúsia e dos Éforos, chegou a ser tido por lendário, conforme já transparece da biografia que lhe dedicou Plutarco. A crítica actual reconhece, porém, a sua historicidade (vide A. Toynbee, *Some Problems of Greek History*, Oxford, 1969, pp. 274-283).

⁹ Adam observa, a este propósito, que não só não era esse o sentir geral grego, como não era o do próprio Platão no *Banquete* 209c-e.

600a

A Itália e a Sicília indicam Carondas¹⁰, e nós, Sólon¹¹. E a ti, quem?» Teria alguém para indicar?

— Julgo que não — respondeu Gláucon —. Pois nada dizem, nem mesmo os Homéridas¹².

— Mas há alguma guerra de que se tenha lembrança, no tempo de Homero, chefiada por ele, que o tivesse por conselheiro e que fosse levada a bom termo?

— Nenhuma.

— Mas então há muitas ideias e invenções que lhe sejam atribuídas em relação às artes e outras actividades, coisas que são características de um homem habilidoso¹³, no género das que se contam de Tales de Mileto¹⁴ e de Anacársis da Cítia¹⁵?

¹⁰ Carondas foi o legislador de Catânia, sua cidade natal, e outras colónias calcídicas da Sicília e da Magna Grécia. Deve datar do começo do séc. vi a.C.

¹¹ O ateniense Sólon (c.640-560 a.C.) é exaltado vezes sem conta, como o fundador da democracia ateniense, não só em Platão, como nos grandes oradores áticos. Os modernos, porém, sem menosprezar a acção de Sólon, atribuem esse papel a Clístenes. Vejam-se, entre outros, M. H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Oxford, 1991, cap. 3, e J. Ribeiro Ferreira, *A Democracia na Grécia Antiga*, Coimbra, 1990.

¹² Os Homéridas eram uma espécie de corporação de poetas da ilha de Quios, que se consideravam descendentes de Homero e detentores da autoridade máxima sobre os seus poemas, como se depreende de Platão, *Ion* 530d e *Fedro* 252b. Também Píndaro se lhes refere em *Nemeias* II. 1-3.

¹³ No texto está σοφός, usado, segundo nos parece, no seu sentido primeiro de «perito numa arte».

¹⁴ É de notar que o primeiro filósofo nos aparece aqui, tal como em Heródoto (I. 74-75, 170), em Aristófanes (*Nuvens* 180, *Aves* 1009), e mesmo em Aristóteles (*Política* I. II. 1259a 5-23) mais como um homem astuto e engenhoso do que como um pensador. Cf. D. R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, London, 1970, p. 43.

¹⁵ Contemporâneo de Tales, e por vezes também incluído na lista dos Sete Sábios (Estrabão VII. 3.9), foi, segundo Diógenes Laércio I. 105, o inventor da âncora e da roda do oleiro.

— Nada desse género.

— Mas, se não o foi na vida pública, ao menos na particular não constará que Homero, durante a sua vida, tenha dirigido a educação de algumas pessoas, que o estimassem pela sua companhia e que transmitissem à posteridade o estilo de vida homérico, como o próprio Pitágoras¹⁶, que foi extraordinariamente apreciado por esse motivo, e até os que vieram depois dele ainda hoje chamam Pitagórico a esse regime de vida, e por ele se salientam no meio dos outros homens?

— Também sobre isso nada consta. Com efeito, Creofilo¹⁷, ó Sócrates, o discípulo de Homero, talvez ainda seja menos ridículo pelo nome do que em relação à educação, se

¹⁶ É esta, como é sabido, a única referência nominal a Pitágoras na obra de Platão, embora a influência da escola do filósofo de Samos em parte do seu pensamento não ofereça dúvidas, assim como parece ser aos Pitagóricos que alude quando se refere a «homens e mulheres sábios». De resto, as citações de Pitágoras anteriores ao fim do séc. iv a.C. são escassíssimas: Xenófanes, fr. 7 Diels; Heraclito, frs. 40, 81, 129 Diels; Heródoto IV. 95; Isócrates, *Busiris* 28. Os modernos tendem, cada vez mais, a atribuir a discípulos, sobretudo a Filolau, as principais doutrinas da escola. Vide J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, 1979, Vol. 1, cap. 6.

¹⁷ O nome, na forma adoptada pelos editores antigos (Κρεώφιλος), significa «amigo de comer carne». Mas os melhores manuscritos, que Burnet segue, e bem assim outros autores gregos, escrevem Κρεώφυλος. A diferença só é sensível em português no lugar da tónica, pois a segunda das formas citadas, por ter a penúltima longa, tem de ter acentuação paroxítona. Calímaco, *Epigrama* 6, atribui a Creofilo o poema *Oechalia*. A *Suda* (léxico do séc. x) diz que ele recebeu esse poema de Homero, em agradecimento pela hospitalidade que lhe concedera. O escoliasta declara que Homero lhe confiou a *Íliada*.

c é verdade o que se diz acerca de Homero. De facto, conta-se que recebeu dele muito poucas atenções enquanto foi vivo.

— É o que se diz, efectivamente. Mas supões, ó Gláucón, que, se Homero fosse, na realidade, capaz de educar os homens e de os fazer melhores, como pessoa que podia não ser imitador, mas bom conhecedor dessas matérias, não criaria numerosos discípulos que o honrassem e estimassem, ao passo que Protágoras de Abdera e Pródico de Ceos¹⁸ e tantos outros podem, em conversas particulares, convencê-los de que não serão capazes de administrar a sua casa nem a sua cidade, se não se submeterem à educação deles, e são estimados com tal veemência, devido a esta arte, que só lhes falta que os discípulos andem com eles aos ombros?¹⁹ E os que viveram no tempo de Homero, se realmente ele era capaz de ajudar os homens a serem virtuosos, e de Hesíodo, haviam de os deixar andar de um lado para o outro a recitar²⁰, e não se apegariam mais a eles do que ao dinheiro, e não os forçariam a ficar com eles nos seus lares, ou, se não os convencessem, não se teriam transformado em pedagogos²¹, para os seguirem onde quer que fossem, até que se saciassem do seu aprendizado?

¹⁸ Dois dos mais famosos Sofistas, interlocutores de Sócrates no diálogo *Protágoras*.

¹⁹ O original diz «nas cabeças». Esta caricatura do entusiasmo despertado pelos Sofistas deve completar-se com as cenas deliciosas da abertura do *Protágoras*.

²⁰ No original está o verbo que significa «ser rapsodo». Os rapsodos andavam de terra em terra, a recitar poemas.

²¹ O pedagogo acompanhava sempre os passos do seu educando. A inversão de atitudes contribui para acentuar a ironia da frase.

— Parece-me que o que dizes é absolutamente verdadeiro, ó Sócrates.

— Assentemos, portanto, que, a principiar em Homero, todos os poetas são imitadores da imagem da virtude e dos restantes assuntos sobre os quais compõem, mas não atingem a verdade; mas, como ainda há pouco dissemos, o pintor fará o que parece ser um sapateiro, aos olhos dos que percebem tão pouco de fazer sapatos como ele mesmo, mas julgam pela cor e pela forma?

— Precisamente.

— Do mesmo modo diremos, parece-me, que o poeta, por meio de palavras e frases, sabe colorir devidamente cada uma das artes, sem entender delas mais do que saber imitá-las, de modo que, a outros que tais, que julgam pelas palavras, parecem falar muito bem, quando dissertam sobre a arte de fazer sapatos, ou sobre a arte da estratégia, ou sobre qualquer outra com metro, ritmo e harmonia. Tal é a grande sedução natural que estas têm, por si sós. Pois julgo que sabes como parecem as obras dos poetas, desnudadas do colorido musical, e ditas só por si. Já assentaste nisso, de algum modo.

— Pois já.

— Então parecem-se com o aspecto que tomam aqueles rostos que tiveram frescura, mas não beleza, quando a flor da juventude os abandonou²².

— Exactamente.

— Vamos lá então! Repara no seguinte: o criador de fantasmas, o imitador, segundo dissemos, nada entende da realidade, mas só da aparência. Não é assim?

²² Esta frase figura, como exemplo de símile, em Aristóteles, *Retórica* III. 4.1406b 36-37.

— É.
— Não deixemos, contudo, a nossa exposição a meio; vamos explorá-la suficientemente.

— Fala.

— O pintor, dizemos nós, pintará as rédeas e o freio?

— Sim.

— Mas quem os faz é o correeiro e o ferreiro?

— Exactamente.

— Porventura é o pintor que entende como devem ser feitas as rédeas e o freio? Ou o que as fabricou, o ferreiro e o correeiro? Ou antes aquele que sabe servir-se delas, o cavaleiro somente?

— Exactamente.

— Acaso não afirmaremos que se passa o mesmo em tudo o mais?

— Como?

d — Que há estas três artes relativamente a cada objecto: a de o utilizar, a de o confeccionar, e a de o imitar.

— Sim.

— Ora a qualidade, a beleza e perfeição de cada utensílio, de cada animal ou acção não visam outra coisa que não seja a função para a qual cada um foi feito ou nasceu?

— Assim é.

— Grande é, pois, a necessidade, para quem se serve de cada coisa, de ter delas a maior experiência e de se tornar intérprete, junto do fabricante, da boa ou má qualidade do objecto de que se serve quando o utiliza. Por exemplo, o flautista informa o fabricante acerca das flautas de que se serve para tocar, e prescreve-lhe como as deve executar, e ele atendê-lo-á.

— Pois não?

— Portanto, aquele que sabe informa sobre as qualidades e defeitos das flautas, o outro faz fé²³, e executará?

— Sim.

— Por conseguinte, em relação ao mesmo instrumento, o fabricante terá uma crença exacta quanto à sua excelência ou inferioridade, por estar em contacto com quem sabe e ser obrigado a escutá-lo; ao passo que aquele que o utiliza possui a ciência.

— Exactamente.

— Mas o imitador adquirirá o conhecimento dos objectos que pinta, pela prática, e a capacidade de distinguir se são belos e bem feitos ou não, ou obterá uma opinião correcta, pelo facto de forçosamente ter de conviver com aquele que sabe e de acatar as suas prescrições sobre a maneira como deve pintar?

— Nem uma coisa nem outra.

— Por conseguinte, o imitador não saberá nem terá ***uma opinião certa acerca do que imita, no que toca à sua beleza ou fealdade.**

— Parece que não.

— Será um encanto esse imitador em poesia, quanto à sua mestria nos assuntos que trata!

— Nem por isso!

— Contudo, fará as suas imitações à mesma, sem saber, relativamente a cada uma, em que é que ela é má ou boa; mas, ao que parece, aquilo que parecer belo à multidão ignara, é isso mesmo que ele imitará.

— Pois que outra coisa há-de fazer?

²³ Esta expressão retoma a linguagem do símile da linha, supra, vi. 509d-511c.

— Logo, quanto a estas questões, estamos, ao que parece, suficientemente de acordo: que o imitador não tem conhecimentos que valham nada sobre aquilo que imita, mas que a imitação é uma brincadeira sem seriedade; e os que se abalançam à poesia trágica, em versos iâmbicos ou épicos²⁴, são todos eles imitadores, quanto se pode ser.

— Exactamente.

c — Por Zeus! — exclamei eu —. Essa imitação está três pontos afastada da verdade ou não?

— Está.

— Além disso, em que parte do homem exerce o poder que detém?

— De que pretendes falar?

— Do seguinte: a mesma grandeza, vista a nossos olhos de perto e de longe, não parece igual.

— Pois não.

— E os mesmos objectos parecem tortos ou direitos, para quem os observa na água ou fora dela, côncavos ou convexos, devido a uma ilusão de óptica proveniente das cores, e é evidente que aqui há toda a espécie de confusão na nossa alma. Aplicando-se a esta enfermidade da nossa natureza é que a pintura com sombreados não deixa por tentar espécie alguma de magia, e bem assim a prestidigitação e todas as outras habilidades desse género.

d

²⁴ Novamente se considera aqui (tal como em 595c) o elemento trágico como potencialmente existente na poesia épica. Formalmente, a tragédia era composta em metro iâmbico, nas partes faladas, e em metros líricos, nas cantadas (além disso, havia ainda as partes em recitativo: em ritmo anapéstico, ou nos iambos no meio de líricas, ou ainda nos tetrâmetros trocaicos). Sobre esta complexa questão, que parte sobretudo dos dados de Aristóteles, *Poética* 1449a, veja-se A. Pickard — Cambridge, *The Dramatic Festivals of Athens*, rev. ed., Oxford, 1988, pp. 156-164.

— É verdade.

— Mas não se inventaram a medição, o cálculo, a pesagem, como auxiliares preciosos contra esses inconvenientes, de tal modo que não prevalece em nós a aparência de maior ou menor, mais numeroso ou mais pesado, mas o que se calculou, mediu ou pesou?

— Pois não!

— Ora, realmente, essas operações podem ser o trabalho da razão que está na nossa alma.

— É dela, efectivamente.

— Mas perante esse princípio, quando mediu e assinou que certos objectos são maiores ou menores que outros, ou iguais a eles, surgem aparências por vezes em relação com os mesmos objectos, ao mesmo tempo.

— Surgem.

— Não afirmámos que é impossível que o mesmo elemento tenha, ao mesmo tempo, opiniões contrárias sobre os mesmos objectos?

— Afirmámos, e com razão.

— Portanto, o que julga na alma à margem da medida, não poderá ser o mesmo que o que julga com medida.

— Pois não.

— Mas, realmente, o elemento que faz fé na medida e no cálculo deverá ser a melhor parte da alma.

— Sem dúvida.

— Logo, o que lhe for contrário pertencerá ao número do pior que temos.

— Forçosamente.

— Era a este ponto que eu queria chegar, quando dizia que a pintura e, de um modo geral, a arte de imitar, executa as suas obras longe da verdade, e, além disso, convive com a

e

603a

b

parte de nós mesmos avessa ao bom-senso, sem ter em vista, nesta companhia e amizade, nada que seja são ou verdadeiro.†

– Exactamente.

– Se o medíocre se associa ao medíocre, a arte de imitar só produz mediocridades.

– Assim parece.

– Referes-te apenas à que se dirige aos olhos, ou também à que se dirige aos ouvidos, e a que chamamos poesia?

– A essa também, é natural.

c – Não façamos fé, contudo, apenas na semelhança com a pintura, mas avancemos até àquele sector do espírito que convive com a imitação poética, e vejamos se ele é inferior ou valioso.

– É bem preciso.

– Vamos pôr a questão desta maneira. A poesia mimética, dizíamos nós, imita homens entregues a acções forçadas ou voluntárias, e que, em consequência de as terem praticado, pensam ser felizes ou infelizes, afligindo-se ou regozijando-se em todas essas circunstâncias. Havia mais alguma coisa, além disto?

– Não.

d – Ora, em todas essas ocasiões, porventura o homem está de acordo consigo mesmo? Ou, tal como sofria de dissensão interna relativamente à visão, e albergava ao mesmo tempo opiniões contrárias sobre os mesmos assuntos, do mesmo modo, no seu comportamento sofre de dissensão e luta consigo mesmo? Mas recordo-me de que, quanto a isso, não precisamos agora de chegar a um acordo; pois já na discussão anterior²⁵ concordámos suficientemente em todas

²⁵ Supra, iv. 435e seqq.

estas questões, de como a nossa alma está cheia de mil contradições dessa espécie, que surgem ao mesmo tempo.

– E com razão.

– Com razão, efectivamente. Mas parece-me agora necessário analisar o que então deixámos de lado. e

– O quê?

– Dissemos então que um homem comedido, se lhe coubesse em sorte perder um filho ou algo que lhe fosse muito caro, suportaria essa desgraça mais facilmente do que os outros.

– Exactamente.

– Examinemos agora, então, se não se afligirá nada ou se, sendo isso impossível, moderará o seu desgosto.

– É nesta hipótese, de preferência, que está a verdade.

– Diz-me agora o seguinte acerca dele: supões que 604a
luta e resiste mais ao seu desgosto quando é observado pelos seus semelhantes, ou quando fica só, no seu isolamento, perante si mesmo?

– Suportará muito mais, quando estiver a ser observado.

– Mas, quando ficar só, julgo que ousará dizer muitas coisas das quais se envergonharia se alguém as ouvisse, e fará muitas outras, que não aceitaria que alguém o visse fazer.

– Assim é.

– Por conseguinte, a força que o impele a resistir é a razão e a lei, ao passo que a força que o arrasta para a dor é a própria aflicção? b

– É verdade.

– Mas, quando há no homem impulsos contrários e simultâneos em relação ao mesmo objecto, dizemos que há necessariamente nele dois elementos.

- Pois não!
- Ora um estará pronto a obedecer à lei, naquilo que ela lhe prescrever?
- Como?
- A lei diz que o que há de mais belo é conservar a calma o mais possível nas desgraças e não se indignar, uma vez que não se sabe o mal e o bem que há em tais acontecimentos, nem se adianta nada, positivamente, em os suportar com dificuldade; nem tudo o que é humano merece que se lhe dê muita importância; e o que poderá acudir-nos o mais depressa possível é entravado pelo desgosto.
- c — A que te referes?
- À reflexão sobre o que nos aconteceu; e, tal como quando se lançam os dados, assim devemos endireitar as nossas próprias posições, de acordo com o que saiu, pelo caminho que a razão escolher como melhor, e, se nos baterem, não devemos fazer como as crianças, que levam a mão ao sítio da pancada e perdem o tempo a gritar, mas acostumar a alma a ser o mais rápida possível a curar e a endireitar o que caiu e adoeceu, eliminando as lamentações com remédios.
- d — Seria a melhor maneira de nos comportarmos perante a adversidade.
- Ora, é a melhor parte de nós que quer seguir a razão.
- É evidente.
- Mas a parte que nos leva à recordação do sofrimento e aos gemidos e que nunca se sacia deles, acaso não diremos que é irracional, preguiçosa e propensa à cobardia?
- Diremos, pois.
- e — Ora, o que contém material para muita e variada imitação é a parte irascível; ao passo que o carácter sensato e

calmo, sempre igual a si mesmo, nem é fácil de imitar nem, quando se imita, é fácil de compreender, sobretudo num festival²⁶ e perante homens de todas as proveniências, reunidos no teatro. Porquanto essa imitação seria de um sofrimento que, para eles, é estranho.

— Absolutamente.

— É evidente desde logo que o poeta imitador não nasceu com inclinação para essa disposição de alma, nem a sua arte foi moldada para lhe agradar, se quiser ser apreciado pela multidão, mas sim com tendência para o carácter arrebatado e variado, devido à facilidade que há em o imitar.

— É evidente.

— Por conseguinte, temos razão em nos atirmos a ele desde já, e em o colocar em simetria com o pintor. De facto, parece-se com ele no que toca a fazer trabalho de pouca monta em relação à verdade; e, no facto de conviver com a outra parte da alma, sem ser a melhor, nisto também se assemelha a ele. E assim teremos desde já razão para não o recebermos numa cidade que vai ser bem governada, porque desperta aquela parte da alma e a sustenta, e, fortalecendo-a, deita a perder a razão, tal como acontece num Estado, quando alguém torna poderosos os malvados e lhes entrega a soberania, ao passo que destruiu os melhores. Da mesma maneira, afirmaremos que também o poeta imitador instaura na alma de cada indivíduo um mau governo, lisonjeando a parte irracional, que não distingue entre o que é maior e o que é menor, mas julga, acerca das mesmas coisas, ora que são grandes, ora que são pequenas, que está sempre a forjar fantasias, a uma enorme distância da verdade.]

²⁶ Alusão aos festivais dramáticos (especialmente as Grandes Dionísias), nos quais se representavam as tragédias.

— Precisamente.

— Contudo não é essa a maior acusação que fazemos à poesia: mas o dano que ela pode causar até às pessoas honestas, com excepção de um escassíssimo número, isso é que é o grande perigo.

— Como não havia de sê-lo, se na verdade produz tal efeito?

d — Ouve e repara. Os melhores de entre nós, quando escutam Homero ou qualquer poeta trágico a imitar um herói que está aflito e se espraia numa extensa tirada cheia de gemidos, ou os que cantam e batem no peito²⁷, sabes que gostamos disso, e que nos entregamos a eles, e os seguimos, sofrendo com eles, e com toda a seriedade elogiamos o poeta, como sendo bom, por nos ter provocado, até ao máximo, essas disposições.

— Sei. Como não havia de sabê-lo?

e — Mas quando sobrevém a qualquer de nós um luto pessoal, reparaste que nos gabamos do contrário, se formos capazes de nos mantermos tranquilos e de sermos fortes, entendendo que esta atitude é característica de um homem, ao passo que aquela, que há pouco louvamos, o é de uma mulher?

— Reparei.

— E estará certo que se dêem estes elogios, ao vermos um homem comportar-se de uma maneira que não teríamos por digna, mas nos envergonharia, sem termos repulsa por ele, antes regozijando-nos e louvando-o?

²⁷ A tirada (ῥῆσις), a que se faz referência primeiro, é a fala de um actor; o segundo exemplo é um canto lamentoso do coro, que, por ser acompanhado de gestos de desespero, como bater no peito, tomou o nome de κομμός, e veio a designar uma parte específica (embora não obrigatória) da tragédia.

— Por Zeus que não! Não parece de uma pessoa sensata!

— Exacto, sobretudo se examinares a questão sob este aspecto.

— Qual?

— Se pensares que a parte da alma que há pouco contínuamos pela força, nos nossos desgostos pessoais, que tem sede de lágrimas e de gemidos em abundância, até se saciar, porque a sua natureza é tal que a leva a ter esses desejos, é, nessas alturas, a parte a que os poetas dão satisfação e regozijo. Ao passo que a parte de nós que é a melhor por natureza, por não estar suficientemente educada pela razão e pelo hábito, abrandando a vigilância dessa parte dada às lamentações, a pretexto de que está a contemplar males alheios, e que não é vergonha nenhuma para ela, se outra pessoa, que se diz um homem de bem, se lamenta a despropósito, louvável e ter compaixão dela, mas supõe que tira uma vantagem, o prazer, de que não aceitaria privar-se, desprezando todo o poema. É que, julgo eu, a poucos é dado fazer ideia de como inevitavelmente temos, na nossa vida íntima, o usufruto dos sentimentos alheios. Porquanto, depois de termos criado e fortalecido neles a nossa piedade, não é fácil contê-la nos sofrimentos próprios.

— Exactamente.

— Porventura não se aplica também o mesmo argumento ao ridículo? Se, numa imitação cómica ou numa conversa particular, ao ouvires gracejos de que pessoalmente te envergonharias, te divertires à grande e não os desprezares como coisa inferior, não estás a proceder exactamente do mesmo modo que quando se trata de sentir comiseração? É que à vontade de fazer rir, que continhas pela razão, com

receio de ganhares fama de desabusado, dá-lhe então livre curso, e, depois de aí a refrescares, muitas vezes te deixas levar, sem dares por ela, a fazer de autor cómico em tua casa.

— É isso mesmo.

d — E quanto ao amor, à ira e a todas as paixões penosas ou aprazíveis da alma, que afirmámos acompanharem todas as nossas acções, não produz em nós os mesmos efeitos a imitação poética? Porquanto os rega para os fortalecer, quando devia secá-los, e os erige nossos soberanos, quando deviam obedecer, a fim de nos tornarmos melhores e mais felizes, em vez de piores e mais desgraçados.

— Não posso dizer de outro modo.

e — Por conseguinte, ó Gláucon, quando encontrares encomiastas de Homero, a dizerem que esse poeta foi o educador da Grécia²⁸, e que é digno de se tomar por modelo no que toca a administração e a educação humana, para aprender com ele a regular toda a nossa vida, debes beijá-los e saudá-los como sendo as melhores pessoas que é possível, e concordar com eles em que Homero é o maior dos poetas e o primeiro dos tragediógrafos, mas reconhecer que, quanto a poesia, somente se devem receber na cidade hinos aos deuses e encómios aos varões honestos e nada mais. Se, porém, acolheres a Musa aprazível na lírica ou na epopeia, governarão a tua cidade o prazer e a dor, em lugar da lei e do princípio que a comunidade considere, em todas as circunstâncias, o melhor.

— Exactamente.

²⁸ A mais antiga prova do facto — documentado, aliás, em muitos autores — é dada pelo fr. 10 Diels de Xenófanis:

Uma vez que, desde início, todos aprenderam por Homero...

— Aqui está o que tínhamos a dizer, ao lembrarmos de novo a poesia, por, justificadamente, excluirmos da cidade uma arte desta espécie²⁹. Era a razão que a isso nos impelia. Acrescentemos ainda, para ela não nos acusar de uma tal ou qual dureza e rusticidade, que é antigo o diferendo entre a filosofia e a poesia. Realmente, lá temos a «cadela a ganir ao dono» e a «que ladra» e o «homem superior a proferir palavras vãs», e o «bando de cabeças magistras» e os «que pensam subtilmente», como afinal «vivem na penúria» e mil outras provas da antiguidade do antagonismo entre elas³⁰. Mesmo assim, diga-se que, se a poesia imitativa voltada para o prazer tiver argumentos para provar que deve estar presente numa cidade bem governada, a receberemos com gosto, pois temos consciência do encantamento que sobre nós exerce; mas seria impiedade trair o que julgamos ser verdadeiro. Ou não te sentes também seduzido pela poesia, meu amigo, sobretudo quando a contemplos através de Homero?

— Sinto, e muito.

— Logo, é justo deixá-la regressar, uma vez que ela se justifique, em metros líricos ou em quaisquer outros?

— Absolutamente.

— Concederemos certamente aos seus defensores, que não forem poetas, mas forem amadores de poesia, que falem em prosa, em sua defesa, mostrando como é não só agradável, como útil, para os Estados e a vida humana. E escutá-los-emos favoravelmente, porquanto só teremos vantagem, se se vir que ela é não só agradável, como também útil.

²⁹ Cf. supra, III. 398a.

³⁰ Todas as expressões entre aspas devem provir de citações de poetas, provavelmente da lírica, mas não é possível identificá-las.

608a

— Como não havemos de lucrar?
— Mas se assim não for, meu caro amigo, faremos como aqueles que, quando estão apaixonados por alguém, e reconhecem que aquele amor não lhes é proveitoso, se afastam dele, embora com esforço; do mesmo modo nós, devido ao amor por essa poesia que em nós se formou por influência da educação dos nossos belos Estados, estaremos dispostos a vê-la como muito boa e verdadeira, mas, enquanto não for capaz de se justificar; escutá-la-emos, repetindo para nós mesmos os argumentos que expusemos, e aquele mesmo canto mágico, tomando precauções para não cairmos novamente naquela paixão da nossa infância, e que é a da maioria. Repetiremos que não devemos preocupar-nos com esta poesia, como detentora da verdade, e como coisa séria, mas o ouvinte deve estar prevenido, receando pelo seu governo interior, e acreditar nas nossas afirmações acerca da poesia.

b

— Concordo inteiramente — respondeu ele.
— É um grande combate, meu caro Gláucon, é grande, e mais do que parece, o que consiste em nos tornarmos bons ou maus. De modo que não devemos deixar-nos arrebatar por honrarias, riquezas, nem poder algum, nem mesmo pela poesia, descurando a justiça e as outras virtudes.

c

— Concordo contigo, em consequência da análise que fizemos; e qualquer outra pessoa também, segundo julgo.
— Além disso — prossegui eu — não tratámos das recompensas máximas da virtude e dos prémios que a guardam.

— É incrível a sua magnitude, se ainda há outros maiores do que os que referimos.

— Que poderia haver de grande em tempo tão mingua-do? Efectivamente, todo esse tempo que medeia entre a

infância e a velhice, em comparação com a totalidade, seria coisa assaz reduzida.

— Não é mesmo nada.

— Ora bem! Julgas que um objecto imortal deverá preocupar-se com um tempo assim limitado, e não com a sua totalidade? **d**

— Eu não, por certo. Mas por que dizes isso?

— Não te apercebeste de que a nossa alma é imortal e nunca perece?

Ele olhou para mim, e, suspenso, disse: — Eu cá não, por Zeus! Mas tu podes demonstrá-lo?

— Não tenho o direito de me escusar. E acho que tu também podes, pois não é nada difícil.

— Eu cá não. Mas terei muito prazer em te ouvir essa demonstração que não é difícil.

— Ouvirás.

— Fala então.

— Há uma coisa a que chamas bem, e outra mal?

— Há.

— Porventura pensas sobre isso o mesmo que eu? **e**

— O quê?

— Que tudo o que destrói e corrompe é mau, ao passo que o que salva e preserva é bom.

— É o que penso.

— E então? Afirmas que há para cada coisa, bem e mal? Por exemplo, a oftalmia, para os olhos, a doença, para a totalidade do corpo, o mildio, para o trigo, a podridão para a madeira, o verdete e a ferrugem para o bronze e o ferro, e, conforme disse, um mal e uma doença quase congénitos para cada coisa? **609a**

— Afirmo, sim.

— Logo, quando algum destes males sobrevém a uma dessas coisas, não deteriora aquela em que surgiu, e não acaba por a dissolver e destruir completamente?

— Pois não!

b — Por conseguinte, o mal e o vício próprios da natureza de cada coisa é que deitam a perder cada uma; ou, se não for isso que a deita a perder, não há outra coisa que possa destruí-la. De facto, não se teme que o bem jamais cause a perdição de qualquer coisa, nem o que não é bom nem mau.

— Como havia de fazê-lo?

— Se, portanto, encontrarmos algum ser, com um mal que o torna corrupto mas incapaz de o dissolver e destruir, não saberemos desde logo que não há destruição possível para um ser assim constituído?

— É natural que seja assim.

— Ora pois! Para a alma não há nada que a torne má?

c — Há, e muito. Tudo quanto enumerámos há pouco³¹: a injustiça, a intemperança, a cobardia e a ignorância.

— Acaso é um desses defeitos que a destrói e corrompe? E repara, não vamos iludir-nos, supondo que o homem injusto e insensato, quando surpreendido a praticar a injustiça, perece nessa ocasião, devido à injustiça, que é o vício da sua alma. Mas procede da seguinte maneira: tal como a maldade do corpo, que é a doença, desgasta o corpo, o destrói e o leva a já não ser um corpo, do mesmo modo também

d tudo o que há pouco enumerámos, devido à maldade própria, que, assentando arraiais e permanecendo nela, a corrompe, acaba por ser aniquilado, não é assim?

³¹ Supra, iv. 444c.

— É.

— Vamos lá então examinar a alma segundo o mesmo método. Porventura a injustiça, e demais vícios que nela existem, pelo facto de permanecerem e assentarem arraiais nela, a destroem e fazem murchar, até que a levam à morte, separando-a do corpo?

— Lá isso não!

— Contudo, seria absurdo que um mal alheio destruísse uma coisa, e o próprio não.

— Seria absurdo.

— Pensa então, ó Gláucon, que não é devido à má qualidade que tenham os alimentos, quer ela seja velhice, podridão ou qualquer outra, que supomos que o corpo não pode deixar de ser destruído. Mas, se a má qualidade dos próprios alimentos é que causa no corpo a corrupção do mesmo, diremos que, devido a esses alimentos, pereceu por efeito do seu próprio mal, que é a doença. Mas jamais julgaremos que o corpo é destruído pela má qualidade dos alimentos, por estes serem uma coisa, e o corpo outra, desde que o mal alheio não tenha provocado nele o mal que lhe é próprio.

— Dizes muito bem.

— Pela mesma razão, se o mal do corpo não provoca na alma o mal da alma, não pretendamos jamais que a alma é destruída por um mal alheio, sem a ajuda do seu mal próprio, e que uma coisa perece pelo mal da outra.

— É lógico.

— Por conseguinte, ou demonstramos que não dissemos bem, ou, enquanto o não fizermos, não afirmemos jamais que, devido à febre, ou a qualquer outra doença, ou a assassinio, nem que se retalhasse o corpo todo em bocadinhos o mais pequenos possível, por esses motivos, a alma jamais pereça antes de alguém demonstrar que, devido a esses

padecimentos do corpo, se torna mais injusta e mais ímpia. Mas, quando surge o mal numa coisa, que lhe é alheia, sem
c que se forme o que lhe é próprio, não consentamos que se diga que a alma ou qualquer outra coisa perece.

— A verdade é que nunca ninguém poderá provar que as almas dos que morrem se tornam mais injustas por efeito do seu trespassse.

— Mas se alguém — prossegui eu — ousasse entrar em luta com o nosso argumento, e dizer, a fim de não ser forçado a concordar com a imortalidade da alma, que quem morre se torna pior e mais injusto, entenderíamos que, se tais afirmações fossem verdadeiras, a injustiça era, para o seu detentor, tão mortal como se fosse uma doença, e que esse
d mal, mortal por sua própria natureza, matava quem o contrai, mais depressa aos mais injustos, mais de espaço aos menos injustos, em vez de ser como na situação actual em que, como resultado desse facto, os injustos morrem por outros lhes imporem castigo.

— Por Zeus! A injustiça não pareceria um mal tão terrível, se fosse mortal para quem a acolhesse, porquanto seria a libertação do mal, mas julgo antes que se apresentará, bem
e ao contrário, como causa da morte dos outros, se a tanto chega o seu poder, ao passo que torna cheio de vivacidade aquele que a possui, e desperto, além de lhe dar vitalidade. Tão longe estão, ao que parece, os seus arraiais dos da morte.

— Dizes bem. Desde que a perversidade própria e o mal próprio não são capazes de matar e destruir a alma, dificilmente o mal predisposto para a destruição de outra coisa perderá a alma ou qualquer outra coisa, excepto aquela a que está afecta.

— Dificilmente, ao que parece.

— Logo, quando uma coisa não perece devida a um mal, quer lhe seja próprio, quer estranho, é evidente que é forçoso que exista sempre. E, se existe sempre, é imortal.

— Forçosamente.

— Admitamos, portanto, que isto é assim. Mas, se o for, compreendes que são sempre as mesmas almas que existem. Uma vez que nenhuma perece, não podem diminuir nem aumentar. Com efeito, se algum grupo de seres imortais aumentasse, bem sabes que se ampliaria com o que é mortal, e tudo acabaria por ser imortal.

— Falas verdade.

— Mas não vamos supor tal coisa, porquanto a razão o não consente, nem tão-pouco vamos supor que a alma, na sua verdadeira natureza, é de tal espécie que esteja repleta
b de variedade, disparidade e discordância consigo mesma.

— Que queres dizer?

— Não é fácil ser eterno, se se é formado de muitas partes, a menos que a ordenação seja perfeita, como agora se nos revelou ser o caso da alma.

— Não é natural, na verdade.

— Que a alma é, por conseguinte, imortal, quer o argumento de há pouco, quer os demais³² nos forçariam a dizê-lo. Mas, para saber o que é na verdade, não devemos examiná-la deteriorada pela união com o corpo e outros males, que é como actualmente a vemos, mas tal como ela fica depois de purificada, é assim que devemos observá-la cuidadosamente pela razão, e então acharemos que ela é muito mais
c

³² Os comentadores têm utilizado esta referência como uma das raras indicações sobre a cronologia relativa da obra, uma vez que pode ver-se aqui uma alusão aos argumentos apresentados no *Ménon* e no *Fédon* sobre a imortalidade da alma.

bela e veremos com muito maior transparência diferentes exemplos de justiça e injustiça e tudo quanto acabámos de expor. Agora o que dissemos sobre ela, é verdade, quanto ao seu estado actual. Nós vimo-la seguramente num estado comparável ao de Glauco marinho³³. Quem o vir, não reconhecerá facilmente a sua natureza primitiva, devido ao facto de, das partes antigas do seu corpo, umas se terem quebrado, outras estarem gastas, e todas deterioradas pelas ondas, ao passo que outras se sobrepuseram nela — conchas, algas, ou seixos —, de tal modo que se assemelha mais a qualquer animal do que ao seu antigo aspecto natural. É assim também que nós vemos a alma, abatida por milhentos vícios, mas é para lá, ó Gláucon, que devemos olhar.

— Para onde?

— Para o seu amor da sabedoria, para o conhecimento dos objectos com que entra em contacto, a espécie de companhias que procura, uma vez que é aparentada com o divino, o imortal e o eterno, e para aquilo em que se tornaria, se se voltasse toda para coisas dessa natureza, e se, arrebatada por esse impulso, saísse do mar em que se encontra actualmente, arrancando seixos e conchas — as numerosas e selvagens excrescências de terra e pedra que, em consequência destes festins bem-aventurados, como lhes chamam, nasceram em volta dela no seu estado actual, porque é de terra que ela se banqueteia. Então ver-se-ia a sua verdadeira natureza, se é complexa ou simples, ou como é. Agora

612a

d

e

³³ Pescador beócio que, por se ter banhado numa fonte sagrada, se tornou imortal — segundo informa o escoliasta. Como divindade marinha, acabou por se assimilar a Proteu. É de supor que estivesse presente a intenção, notada por Ferguson, de fazer um jogo de palavras com o nome de Gláucon.

quanto às afecções e formas que tem na vida humana, analisámo-las suficientemente, segundo julgo.

— Absolutamente.

— Pois bem! Não conseguimos, na nossa argumentação, refutar as acusações contra a justiça, e, especialmente, abster-nos de trazer à liça as recompensas e fama que lhe são atinentes, como vós dizíeis³⁴ que fizeram Hesíodo e Homero? Não descobrimos que a justiça era, em si mesma, a coisa melhor para a alma, e que esta devia praticar a justiça, quer fosse possuidora do anel de Giges³⁵, quer não, e, além desse anel, do elmo de Hades³⁶?

— Dizes a maior das verdades.

— Ora, pois, Gláucon, ainda haverá que objectar, se restituirmos à justiça e às demais virtudes, além daquelas outras vantagens, as recompensas, quantas e quais ela proporciona à alma por parte dos homens e dos deuses, quando o homem está vivo e depois de ter morrido?

— Absolutamente nada.

— Ora então ides restituir-me o que vos emprestei na discussão?

— O quê?

— Concedi-vos que o homem justo pode passar por injusto, e o injusto por justo. Solicitáveis que, ainda quando não fosse possível enganar deuses e homens nesse ponto, mesmo assim devia conceder-se por amor da argumentação, a fim de se pronunciar um juízo sobre a justiça em si, perante a injustiça em si. Ou não te recordas?

³⁴ Cf. supra II. 363a-d.

³⁵ Sobre o anel de Giges, vide supra II. 359c-360b e nota I, ao mesmo Livro.

³⁶ A mais antiga referência ao elmo de Hades (o deus dos mortos) consta da *Iliada* v. 844-845, onde se lê que Atena colocou esse elmo na cabeça, para se tornar invisível.

— Faria mal em não me recordar.

— Uma vez, portanto, que o juízo está formulado, solicito-vos novamente, em nome da justiça, que a fama que tem junto de deuses e homens, reconheçamos nós igualmente que a possui, a fim de ela ganhar os prémios que conserva devido à sua reputação, e que concede aos que a possuem, uma vez que se evidenciou que ela dá os bens provenientes da realidade, e não ilude os que a acolhem de verdade.

e — É justo o que tu pedes.

— Restituís-me então, em primeiro lugar, o princípio de que aos deuses, pelo menos, não passa despercebido como é cada uma destas espécies de homens?

— Restituímos.

— E, se não lhes passa despercebido, uma espécie será amada pelos deuses, e outra detestada, tal como assentámos ao princípio³⁷.

— É isso.

613a — Quanto ao que é amado pelos deuses, não concordaremos em que tudo o que provém dos deuses será para ele o melhor possível, a menos que tivesse algum mal inevitável, proveniente de uma falta anterior³⁸?

— Absolutamente.

b — Assim, deve entender-se, relativamente ao homem justo, que, se ficar na miséria, doente ou sob a alçada de qualquer outro desses estados considerados como maus, tal situação acabará num benefício para ele, quer em vida, quer depois de morto. Efectivamente, os deuses nunca descumram quem quiser empenhar-se em ser justo e em se igualar ao deus, até onde isso é possível a um homem, na prática da virtude.

³⁷ Cf. supra, I. 352b.

³⁸ Entenda-se: cometida numa existência anterior.

— É natural, sem dúvida, que um homem assim não seja esquecido pelo seu semelhante.

— Quanto ao homem injusto, não deve pensar-se o contrário?

— Forçosamente.

— Logo, do lado dos deuses, seriam estas as recompensas do justo.

— Em meu entender, são-no certamente.

— E agora, do lado dos homens? Acaso não é assim, se quisermos pôr as coisas como elas são? Não fazem os homens hábeis e injustos como os corredores que correm bem do extremo inferior da liça para o superior, mas não deste para aquele³⁹? A princípio, saltam com presteza, mas ao chegarem ao fim fazem uma figura ridícula, quando, de orelha murcha⁴⁰, saem à pressa sem serem coroados, ao passo que os verdadeiros corredores, depois de atingirem o fim, alcançam os prémios e são coroados. Não é assim que sucede a maior parte das vezes com os justos? Chegam ao termo de cada uma das suas actividades, das companhias e da vida, com boa fama e levam os prémios por parte dos homens.

— É exacto.

— Consentes então que eu diga acerca deles o que tu disseste sobre os injustos⁴¹? Direi pois que os justos, quando se tornam mais velhos, atingem na sua cidade os postos que quiserem, casam com quem quiserem, e dão os filhos em casamento a quem quiserem. E tudo quanto afirmaste acerca dos homens injustos, eu o direi agora dos justos. E agora,

³⁹ A metáfora é tirada do δίαυλος, uma das provas dos Jogos Olímpicos, que consistia em percorrer o estádio nos dois sentidos.

⁴⁰ A expressão do original significa literalmente «com as orelhas em cima dos ombros».

⁴¹ Supra, II. 362b.

quanto aos homens injustos, mantenho que a maior parte deles, ainda que passem despercebidos em novos, são apalhados ao chegarem ao fim da carreira, cobrem-se de ridículo e, quando envelhecem, são insultados na sua miséria por estrangeiros e conterrâneos, são chicoteados e sofrem aqueles suplícios que classificaste de selvagens⁴², e com razão (depois são torturados e queimados com ferros em brasa); tudo isso tu imaginarás que me ouviste dizer também a mim como o sofrem. Mas vê lá se aceitas o que eu digo.

— Absolutamente, pois são justas as tuas palavras.

614a — Serão assim os prémios, recompensas e dádivas que o justo recebe, em vida, dos deuses e dos homens, além daqueles bens que a própria justiça lhe proporciona.

— E são bens formosos e sólidos.

— Ora esses nada são, em número nem em grandeza, em comparação com os que aguardam cada um deles depois da morte. É isso que é preciso escutar, para que cada um receba exactamente aquilo que, por força da argumentação, lhe é devido.

b — Diz lá, que não há coisa que eu oiça com mais agrado.

— A verdade é que o que te vou narrar não é um conto de Alcínoo⁴³, mas de um homem valente⁴⁴, Er o Arménio,

⁴² Supra, II, 361e.

⁴³ Os contos narrados por Ulisses a Alcínoo, rei dos Feaces, nos Cantos IX a XII da *Odisseia*, são todos de carácter fantástico. Entre eles, figura uma descida ao Hades (Canto XI), que reforça o paralelismo com a história de Er. A interpretação do mito que agora principia pode ler-se no nosso trabalho *Concepções Helénicas de Felicidade no Além, de Homero a Platão*, Coimbra, 1955, pp. 85-88, 177-179, 200.

⁴⁴ O adjectivo que traduzimos por «valente», ἀλκίμου, forma, com o nome de Alcínoo, um jogo de palavras que não foi possível manter em português.

Panfílio de nascimento. Tendo ele morrido em combate, andavam a recolher, ao fim de dez dias, os mortos já putrefactos, quando o retiraram incorrupto. Levaram-no para casa para lhe dar sepultura, e, quando, ao décimo segundo dia, estava jazente sobre a pira, tornou à vida e narrou o que vira no além. Contava ele que, depois que saíra do corpo, a sua alma fizera caminho com muitas, e haviam chegado a um lugar divino, no qual havia, na terra, duas aberturas contíguas uma à outra, e no céu, lá em cima, outras em frente a estas. No espaço entre elas, estavam sentados juizes que, depois de pronunciarem a sua sentença, mandavam os justos avançar para o caminho à direita, que subia para o céu, depois de lhes terem atado à frente a nota do seu julgamento; ao passo que, aos injustos, prescreviam que tomassem à esquerda, e para baixo, levando também atrás a nota de tudo quanto haviam feito. Quando se aproximou, disseram-lhe que ele devia ser o mensageiro, junto dos homens, das coisas do além, e ordenaram-lhe que ouvisse e observasse tudo o que havia naquele lugar. Ora ele viu que ali, por cada uma das aberturas do céu e da terra, saíam as almas, depois de terem sido submetidas ao julgamento, ao passo que pelas restantes, por uma subiam as almas que vinham da terra, cheias de lixo e de pó, e por outra desciam as almas do céu, em estado de pureza. E as almas, à medida que chegavam, pareciam vir de uma longa travessia e regozijavam-se por irem para o prado acampar, como se fosse uma panegíria⁴⁵; as que se conheciam, cumprimentavam-se mutuamente, e as que vinham da terra faziam perguntas às outras sobre o que se passava no além, e as que vinham do

⁴⁵ Nome genérico para os festivais religiosos dos Gregos. A palavra significa etimologicamente «reunião geral».

- 615a** céu, sobre o que sucedia na terra. Umas, a gemer e a chorar, recordavam quantos e quais sofrimentos haviam suportado e visto na sua viagem por baixo da terra, viagem essa que durava mil anos, ao passo que outras, as que vinham do céu, contavam as suas deliciosas experiências e visões de uma beleza indescritível. Referir todos os pormenores seria, ó Gláucon, tarefa para muito tempo. Mas o essencial dizia ele que era o que segue. Fossem quais fossem as injustiças cometidas e as pessoas prejudicadas, pagavam a pena de tudo isso sucessivamente, dez vezes por cada uma, quer dizer,
- b** uma vez em cada cem anos, sendo esta a duração da vida humana — a fim de pagarem, decuplicando-a, a pena do crime; por exemplo, quem fosse culpado da morte de muita gente, por ter traído Estados ou exércitos e os ter lançado na escravatura, ou por ser responsável por qualquer outro malefício, por cada um desses crimes suportava padecimentos a decuplicar; e, inversamente, se tivesse praticado boas acções e tivesse sido justo e piedoso, recebia recompensas na mesma proporção. Sobre os que morreram logo a seguir ao nascimento e os que viveram pouco tempo, dava outras informações que não vale a pena lembrar. Em relação à impiedade ou piedade para com os deuses e para com os pais, e crimes de homicídio, dizia que os salários eram ainda maiores.
- c**

Contava ele, com efeito, que estivera junto de alguém a quem perguntaram onde estava Ardieu o Grande. Este Ardieu tinha sido tirano numa cidade da Panfília, havia já então mil anos; tinha assassinado o pai idoso e o irmão mais velho, e perpetrado muitas outras impiedades, segundo se dizia. E o interpelado respondera: «Não vem, nem poderá vir para aqui. Na verdade, um dos espectáculos terríveis que vimos foi o seguinte: Depois de nos termos aproximado da

abertura, preparados para subir, e quando já tínhamos expiado todos os sofrimentos, avistámos de repente Ardieu e outros, que eram tiranos, na sua quase totalidade; mas também havia alguns que eram particulares que tinham cometido grandes crimes — que, quando julgavam que já iam subir, a abertura não os admitia, mas soltava um mugido cada vez que algum desses, assim incuráveis na sua maldade ou que não tinham expiado suficientemente a sua pena, tentava a ascensão. Estavam lá homens selvagens, que pareciam de fogo, e que, ao ouvirem o estrondo, agarravam alguns pelo meio e levavam-nos, mas, a Ardieu e outros, algemaram-lhes as mãos, pés e cabeça, derrubaram-nos e esfolaram-nos, arrastaram-nos pelo caminho fora, cardando-os em espinhos, e declaravam a todos, à medida que vinham, por que os tratavam assim, e que os levavam para os precipitar no Tártaro». Então tinham tido terrores múltiplos e variados, mas o maior de todos era o de cada um deles ouvir o mugido, quando ia a subir, e foi com o maior gosto que cada um fez a ascensão ante o silêncio daquele. Eram mais ou menos estas as penas e castigos, e bem assim as vantagens que lhes correspondiam. Depois de cada um deles ter passado sete dias no prado, tinham de se erguer dali, e partir ao oitavo dia, para chegar, ao fim de mais quatro dias, a um lugar de onde se avistava, estendendo-se desde o alto através de todo o céu e terra, uma luz, direita como uma coluna, muito semelhante ao arco-íris, mas mais brilhante e mais pura. Chegaram lá, depois de terem feito um dia de caminho, e aí mesmo, viram, no meio da luz, pendentes do céu, as extremidades das suas cadeias (efectivamente essa luz é uma cadeia do céu, que tal como as cordagens das trirremes⁴⁶,

⁴⁶ As trirremes eram seguras na sua parte inferior por cordas dispostas horizontalmente.

segura o firmamento na sua revolução); dessas extremidades pendia o fuso da Necessidade, por cuja acção giravam as esferas. A respectiva haste e gancho⁴⁷ eram de aço; o contrapeso, de uma mistura desse produto e de outros. Quanto à natureza do contrapeso, era como segue. A sua configuração era semelhante à dos daqui, mas, quanto à sua constituição, contava ele que devíamos imaginá-la da seguinte maneira: era como se, num grande contrapeso oco e completamente esvaziado, estivesse outro semelhante, maior, que coubesse exactamente dentro dele, como as caixas que se metem umas nas outras; do mesmo modo, um terceiro, um quarto, e mais quatro. Com efeito, eram oito ao todo, os contrapesos, encaixados uns nos outros, que, na parte superior, tinham o rebordo visível com outros tantos círculos, formando um plano contínuo de um só fuso em volta da haste. Esta atravessava pelo meio, de lés-a-lés, o oitavo. Ora o primeiro contrapeso, o exterior, era o que tinha o círculo de rebordo mais largo; o segundo lugar cabia ao sexto, o terceiro ao quarto, o quarto ao oitavo, o quinto ao sétimo, o sexto ao quinto, o sétimo ao terceiro, o oitavo ao segundo. O círculo do maior era cintilante, o do sétimo era o mais brilhante, o do oitavo tinha a cor do sétimo, que o iluminava, o do segundo e do quinto eram muito semelhantes entre si; um pouco mais amarelados do que aqueles, o terceiro era o que tinha a cor mais branca, o quarto era avermelhado, o sexto era o segundo em brancura⁴⁸. O fuso inteiro girava sobre si

617a

⁴⁷ Os fusos gregos constavam de uma haste vertical, cuja extremidade superior terminava num gancho, sob o qual passava a lâ, que depois se ia enrolar na referida haste; na parte inferior desta, ficava o contrapeso, que facilitava a rotação, enquanto se fiava.

⁴⁸ Seguindo a interpretação de Cornford, o círculo exterior é o das estrelas fixas; o sexto, o de Vénus; o quarto, de Marte; o oitavo,

na mesma direcção, mas, na rotação desse todo, os sete círculos interiores andavam à volta suavemente, em direcção oposta ao resto. Dentre estes, o que andava com maior velocidade era o oitavo; seguiam-se, ao mesmo tempo, o sétimo, o sexto, e o quinto; o quarto parecia-lhes ficar em terceiro lugar nesta revolução em sentido retrógrado, o terceiro em quarto, e o segundo em quinto.

b

O fuso girava nos joelhos da Necessidade. No cimo de cada um dos círculos, andava uma Sereia que com ele girava, e que emitia um único som, uma única nota musical; e de todas elas, que eram oito, resultava um acorde de uma única escala⁴⁹. Mais três mulheres estavam sentadas em círculo, a distâncias iguais, cada uma em seu trono, que eram as filhas da Necessidade, as Parcas⁵⁰, vestidas de branco, com grinaldas na cabeça – Láquesis, Cloto e Átropos – as quais cantavam ao som da melodia das Sereias, Láquesis, o passado, Cloto, o presente, e Átropos o futuro. Cloto, tocando

c

da Lua; o sétimo, do Sol; o quinto, de Mercúrio; o terceiro, de Júpiter; o segundo, de Saturno. Quando se diz que «o oitavo tinha a cor do sétimo, que o iluminava», está-se a explicar a origem do luar, que, aliás, já fora compreendida por Xenófanes, Parménides, Empédocles e Anaxágoras. Que o tenha sido anteriormente a estes, por Anaxímenes, é duvidoso (cf. G. S. Kirk and J. E. Raven and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1983, p. 156, [p. 159 da trad. port. por C. A. Louro Fonseca, Lisboa, 1994].

⁴⁹ É a famosa «harmonia das esferas».

⁵⁰ Em grego, as *Moirai*. Nos Poemas Homéricos, a Moira representa, para cada um, o seu destino fixo, inamovível. O número e nome destas divindades surge pela primeira vez em Hesíodo, *Teogonia* 218, 905. A função de cada uma no texto está em relação com a etimologia do seu nome (cf. n. 61). Sobre a origem e evolução do conceito de *Moirai*, veja-se o nosso artigo na *Enciclopédia Verbo*, s. v.

d com a mão direita no fuso, ajudava a fazer girar o círculo exterior, de tempos a tempos; Átropos, com a mão esquerda, procedia do mesmo modo com os círculos interiores; e Láquesis tocava sucessivamente nuns e noutros com cada uma das mãos. Ora eles, assim que chegaram, tiveram logo de ir junto de Láquesis. Primeiro, um profeta⁵¹ dispô-los por ordem. Seguidamente, pegou em lotes e modelos de vidas que estavam no colo de Láquesis, subiu a um estrado elevado e disse:

e «Declaração da virgem Láquesis, filha da Necessidade. Almas efémeras, vai começar outro período portador da morte para a raça humana. Não é um génio⁵² que vos escolherá, mas vós que escolhereis o génio. O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor; cada um a terá em maior ou menor grau, conforme a honrar ou a desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa».

618a Ditas estas palavras, atirou com os lotes para todos e cada um apanhou o que caiu perto de si, excepto Er, a quem isso não foi permitido. Ao apanhá-lo, tornara-se evidente para cada um a ordem que lhe cabia para escolher. Seguidamente, dispôs no solo, diante deles, os modelos de vidas, em número muito mais elevado do que o dos presentes. Havia-os de todas as espécies: vidas de todos os animais, e bem

⁵¹ A palavra grega, donde a nossa deriva, designa um intérprete dos deuses. «Celebrado profeta das Piérides» se intitula Píndaro no *Péan* vi. 6. O mesmo poeta escreveu (fr. 150 Snell-Maehler):

Dá o teu oráculo, Musa, que eu serei o teu profeta.

⁵² No original está a palavra *daimon*, que a partir de Hesíodo pode designar um ser intermédio entre deuses e homens.

assim de todos os seres humanos. Entre elas, havia tiranias, umas duradouras, outras derrubadas a meio, e que acabavam na pobreza, na fuga, na mendicidade. Havia também vidas de homens ilustres, umas pela forma, beleza, força e vigor, outras pela raça e virtudes dos antepassados; depois havia também as vidas obscuras, e do mesmo modo sucedia com as mulheres. Mas não continham as disposições do carácter, por ser forçoso que este mude, conforme a vida que escolhem. Tudo o mais estava misturado entre si, e com a riqueza e a indigência, a doença e a saúde, e bem assim o meio termo entre estes predicados. É aí que está, segundo parece, meu caro Gláucon, o grande perigo para o homem, e por esse motivo se deve ter o máximo cuidado em que cada um de nós ponha de parte os outros estudos para investigar e se aplicar a este, a ver se é capaz de saber e descobrir quem lhe dará a possibilidade e a ciência de distinguir uma vida honesta da que é má e de escolher sempre, em toda a parte, tanto quanto possível, a melhor. Tendo em conta tudo quanto há pouco dissemos, e o efeito que tem, relativamente à virtude na vida, o facto de juntar ou separar as qualidades, saberá o mal ou o bem que produzirá a beleza misturada com a pobreza ou a riqueza, e com que disposição da alma, e o resultado da mistura, entre si, do nascimento elevado ou modesto, da vida particular e das magistraturas, da força e da fraqueza, da facilidade e da dificuldade em aprender, e todas as qualidades naturalmente existentes na alma, ou adquiridas. De modo que, em conclusão de tudo isto, será capaz de reflectir em todos estes aspectos e distinguir, tendo em conta a natureza da alma, a vida pior e a melhor, chamando pior à que levaria a alma a tornar-se mais injusta, e melhor à que a leva a ser mais justa. A tudo o mais ela não atenderá. Vimos, efectivamente, que, quer em vida,

619a

quer para depois da morte, é essa a melhor das escolhas. Deve, pois, manter-se essa opinião adamantina até ir para o Hades, a fim de, lá também, se permanecer inabalável à riqueza e a outros males da mesma espécie, e não se cair na tirania e outras actividades semelhantes, originando males copiosos e sem remédio, dos quais os maiores seria o próprio que os sofreria; mas deve-se saber sempre escolher o modelo intermédio dessas tais vidas, evitando o excesso de ambos os lados, quer nesta vida, até onde for possível, quer em todas as que vierem depois. É assim que o homem alcança a maior felicidade.

b

Ora, então, anunciou o mensageiro do além, o profeta falou deste modo: «Mesmo para quem vier em último lugar, se escolher com inteligência e viver honestamente, espera-o uma vida apetecível, e não uma desgraçada. Nem o primeiro deixe de escolher com prudência, nem o último com coragem».

c

Ditas estas palavras, contava Er, aquele a quem coubera a primeira sorte logo se precipitou para escolher a tirania maior, e, por insensatez e cobiça, arrebatou-a, sem ter examinado capazmente todas as consequências, antes lhe passou despercebido que o destino que lá estava fixado comportava comer os próprios filhos e outras desgraças. Mas, depois que a observou com vagar, batia no peito e lamentava a sua escolha, sem se ater às prescrições do profeta. Efectivamente, não era a si mesmo que se acusava da desgraça, mas à sorte e às divindades, e a tudo, mais do que a si mesmo. Ora esse era um dos que vinham do céu, e vivera, na incarnação anterior, num Estado bem governado; a sua participação na virtude devia-se ao hábito, não à filosofia. Poder-se dizer que não eram menos numerosos os que, vindos do céu, se deixavam apanhar em tais situações, devido à sua

falta de treino nos sofrimentos. Ao passo que os que vinham da terra, na sua maioria, como tinham sofrido pessoalmente e visto os outros sofrer, não faziam a sua escolha à pressa. Por tal motivo, e também devido à sorte da escolha, o que mais acontecia às almas era fazerem a permuta entre males e bens. É que, se cada vez que uma pessoa chega a esta vida, filosofasse sadiamente, e não lhe coubesse em sorte escolher entre os últimos, teria probabilidades, segundo o que se conta das coisas do além, não só de ser feliz aqui, mas também de fazer um percurso daqui para lá, e novamente para aqui, não pela aspereza da terra, mas pela lisura do céu.

e

Era digno de se ver este espectáculo, contava ele, como cada uma das almas escolhia a sua vida. Era, realmente, merecedor de piedade, mas também ridículo e surpreendente. Com efeito, a maior parte fazia a sua opção de acordo com os hábitos da vida anterior. Dizia ele que vira a alma que outrora pertencera a Orfeu⁵³ escolher uma vida de cisne,

620a

⁵³ As mais antigas referências a Orfeu só falam da sua fama (Íbico, fr. 25 Page) ou da sua habilidade como músico, que até os animais escutavam em silêncio (Simónides, frs. 62 e 90 Page). Uma metopa do Tesouro de Sición em Delfos representa-o na expedição dos Argonautas, o que Píndaro confirma na *IVª Ode Pítica* (176-177). O mito segundo o qual descera ao Hades para trazer de lá sua mulher Eurídice já figura em Eurípides (*Alceste* 357-362); aí consegue comover os deuses infernais e reaver a mulher, com a condição de não olhar para ela no caminho; o que Orfeu não faz, perdendo-a para sempre. A partir daqui, a história apresenta variantes. Segundo uma versão, Orfeu aborrece todas as mulheres, e elas vingam-se, dilacerando-o; segundo outra, deixa de prestar culto a Diónisos, e as Ménades, devotas desse deus, dão-lhe a mesma sorte. No seu comentário a este texto, Proclo escreveu que Orfeu teve de sofrer o mesmo destino que Diónisos, por ser figura principal dos ritos desse deus. Sobre a interpretação moderna da figura de Orfeu, veja-se E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, 1951, p. 147.

b por ódio à raça das mulheres, porque, devido a ter sofrido a morte às mãos delas, não queria nascer de uma mulher; vira a de Tamiras⁵⁴ escolher uma vida de rouxinol; vira também um cisne preferir uma vida humana, e outros animais músicos procederem do mesmo modo. A alma a quem coubera a vigésima vez, escolheu a vida de um leão: era a de Ajax Telamónio⁵⁵, que fugia de ser homem, lembrada do julgamento das armas. A seguir a esta, era a de Agamémnon⁵⁶. Também ela, por ódio à raça humana, devido ao que padecera, quis mudar para uma vida de águia. A alma de Atalanta⁵⁷, a quem a sorte colocara no meio, ao ver as grandes honrarias de um atleta, não pôde passá-las à frente, e

⁵⁴ Tamiras era um aedo trácio, que, por ter querido rivalizar com as Musas, foi por elas privado da visão, como se lê já na *Iliada* II. 594-600.

⁵⁵ Ajax Telamónio, rei de Salamina, que muitos passos da *Iliada* proclamam o melhor guerreiro aqueu, depois de Aquiles, aparece a Ulisses no Hades, mas não se aproxima dele, porque ainda se lembra do ressentimento que teve por haverem sido adjudicadas ao rei de Ítaca, e não a ele, as armas do mais valente dos Aqueus (*Odisseia* XI. 543-564). Esse «Julgamento das armas» e consequente suicídio de Ajax, a que, portanto, a *Odisseia* já alude, era um dos episódios de um dos poemas do chamado Ciclo Épico, a *Pequena Iliada*. A história veio a ser aproveitada diversas vezes pelos trágicos, mas só se conserva o *Ajax* de Sófocles.

⁵⁶ Agamémnon, rei de Micenas e chefe supremo da expedição a Tróia, foi assassinado no regresso por sua mulher Clitemnestra e por Egisto. A história, referida por diversas vezes na *Odisseia*, tornou-se famosa sobretudo através da tragédia de Ésquilo, *Agamémnon*.

⁵⁷ Atalanta era caçadora e só aceitava por marido quem a vencesse na corrida. O que Milânion conseguiu, atirando-lhe para o caminho três maçãs de ouro, dádiva de Afrodite, que a jovem se demorou a apanhar.

c tomou-as para si. Depois dela, viu a alma de Epeio⁵⁸, filho de Panopeu, entrar na natureza de uma mulher perita em trabalhos de artesanato. E à distância, entre as últimas, avistou a alma do bufão Tersites⁵⁹ a enfiar-se na forma de um macaco. Depois, a alma de Ulisses, a quem a sorte reservara ser a última de todas, avançou para escolher, mas, lembrada dos anteriores trabalhos, quis descansar da ambição, e andou em volta a procurar, durante muito tempo, a vida de um particular tranquilo; descobriu-a a custo, jazente em qualquer canto, e desprezada pelos outros; ao vê-la, declarou que faria d o mesmo se lhe tivesse cabido o primeiro lugar, e pegou-lhe alegremente⁶⁰. Os restantes animais procediam do mesmo modo, passando para seres humanos ou uns para outros; mudavam, os que eram injustos, para animais selvagens, os justos para domésticos, e faziam toda a espécie de misturas.

Assim que todas as almas escolheram as suas vidas, avançaram, pela ordem da sorte que lhes coubera, para junto de Láquesis. Esta mandava a cada uma o génio que preferira para guardar a sua vida e fazer cumprir o que escolhera. e O génio conduzia-a primeiro a Cloto, punha-a por baixo da mão dela e do turbilhão do fuso a girar, para ratificar o

⁵⁸ Epeio foi o autor do cavalo de pau, que permitiu aos Aqueus insinuarem-se em Tróia, para tomarem a cidade.

⁵⁹ Tersites é a única figura moral e fisicamente inferior da *Iliada*. Para criticar os reis, dizia tudo o que fizesse rir os Aqueus, o que fez com que Ulisses o castigasse, com grande aplauso da assembleia (II. 212-277).

⁶⁰ O desejo de uma velhice tranquila, após tão grandes trabalhos, é tema que já aparece mais do que uma vez na *Odisseia*, e faz parte da profecia de Tirésias ao rei de Ítaca, sobre o destino que o espera no seu país, depois de ele apaziguar a cólera de Poséidon (XI. 134-137).

621a

destino que, depois da tiragem à sorte, escolhera. Depois de tocar no fuso, conduzia-a novamente à trama de Átropos, que tornava irreversível o que fora fiado⁶¹. Desse lugar, sem se poder voltar para trás, dirigia-se para o trono da Necessidade, passando para o outro lado. Quando as restantes passaram, todas se encaminharam para a planura do Letes⁶², através de um calor e uma sufocação terríveis.

b

De facto, ela era despida de árvores e de plantas. Quando já entardecia, acamparam junto do Rio Âmeles⁶³, cuja água nenhum vaso pode conservar. Todas são forçadas a beber uma certa quantidade dessa água, mas aquelas a quem a reflexão não salvaguarda bebem mais do que a medida. Enquanto se bebe, esquece-se tudo. Depois que se foram deitar e deu a meia-noite, houve um trovão e um tremor de terra. De repente, as almas partiram dali, cada uma para seu lado, para o alto, a fim de nascerem, cintilando como estrelas. Er, porém, foi impedido de beber. Não sabia, contudo, por que caminho nem de que maneira alcançara o corpo, mas, erguendo os olhos de súbito, viu, de manhã cedo, que jazia na pira.

c

Foi assim, ó Gláucon, que a história se salvou e não pereceu. E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito, e fazer-nos passar a salvo o rio do Letes e não poluir a alma. Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas

⁶¹ Conforme notou Adam, há no original um jogo de palavras entre os nomes destas duas Parcas e os efeitos do seu trabalho.

⁶² A palavra grega Λήθη, que mantemos por ser tradicional, significa «esquecimento».

⁶³ O nome do rio quer dizer «sem cuidados».

as formas a justiça com sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permanecermos aqui; e, depois de termos ganho os prémios da justiça, como os vencedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão, tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos, havemos de ser felizes.

d