

[TRADUÇÃO]

WILLIAM ALTMAN

## PLATÃO, O DEMOCRATA<sup>1</sup>

*Traduzido do original inglês por*

MAICON REUS ENGLER

Há que se lembrar de três coisas acerca da “nobre mentira” descrita no final do livro III da *República* (414b-415c) de Platão. 1) Em primeiro lugar, e antes de tudo, é uma mentira. 2) É uma mentira sobre a base genética de uma nobreza inata e, assim, seria designada mais precisamente como uma “ficção genética” do que como uma “nobre mentira”. 3) Ela necessariamente deve ser analisada em relação à passagem de *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, onde quatro metais (ouro, prata, bronze e ferro) são usados para descrever diferenças e desigualdades inatas. Desde que Platão (apesar de sua decisão de usar o plebeu Sócrates como o seu porta-voz) continua a ser visto como um elitista, o primeiro ponto deve ser enfatizado: o Sócrates platônico sugere que as diferenças de classes que existem *por natureza* não necessitam mais do que uma mentira. Esta mentira não é nobre por ser heroica – menos ainda por ser verdadeira; ao invés disso, é uma *ficção genética* que será usada na Cidade Justa a fim de salvaguardar o patriotismo e um sistema de castas para os cidadãos. Os habitantes da Cidade aceitarão esta mentira juntamente com o leite materno. Como leitores filosóficos de Platão, devemos perguntar: “O que é a verdade, desde que essas coisas são mentiras?” E como leitores cautelosos de um escritor extremamente cauteloso, devemos reexaminar as fontes às quais direta e indiretamente ele faz alusão: na presente instância, somos requisitados a voltar às páginas do poeta Hesíodo.

Hesíodo é citado e mencionado várias vezes no decorrer do livro II da *República* (363b e 364d); alerta-se continuamente o leitor a respeito da importância do poeta, antes de ser introduzida a “nobre mentira”. Na passagem de *Os Trabalhos e os Dias*, ouro, prata, bronze e ferro são usados para descrever idades e épocas sucessivas da história terrestre. No livro III, Sócrates usa essas idades como marcos para os quatro tipos distintos de alma que existem simultaneamente na mesma cidade. Ele não menciona o nome de Hesíodo neste contexto, mas o

faz mais tarde, quando fala de “Hesíodo e nossas raças de ouro, prata, bronze e ferro” (547a). Neste ponto, Sócrates está explicando como a cidade degenera da melhor forma de governo para as quatro formas inferiores: timocracia, oligarquia, democracia e tirania. Esta sucessão de cinco tipos de governo, no texto platônico, assemelha-se à passagem de *Os Trabalhos e os Dias* porque é uma sucessão de eventos numa ordem cronológica fixa. E porque também há em Hesíodo cinco eras em sucessão.

Dentro das quatro idades metálicas – entre o bronze e o ferro – Hesíodo insere a Idade dos Heróis. Assim, tanto em Platão quanto em Hesíodo, há a descrição de uma série de cinco estágios diferentes, começando com o melhor e terminando com o pior de todos. Platão não faz da conexão com Hesíodo algo explícito quando descreve sua série de governos, porém ele insinua um paralelo com ela de três modos óbvios. Primeiramente, a menção explícita de Hesíodo (547b) (quando o nome do poeta ainda não havia sido referido) permanece bem no início da série de cinco tipos de governos, no livro VIII. Em segundo lugar, é o fato de que é uma sequência de cinco partes, precisamente tal como a de Hesíodo. E, ao fim, a passagem recorda particularmente o poeta em razão de a sequência ser usada para descrever sucessivas idades e épocas que se desdobram *no tempo*. Sócrates havia previamente incorporado os quatro metais sem qualquer referência ao elemento temporal característico da passagem original de *Os Trabalhos e os Dias*; no livro VIII, pois, as cinco cidades são apresentadas como perfazendo uma sucessão temporal.

Embora a descrição socrática dos quatro governos falhos comece no livro VIII, Sócrates havia tentado realizá-la antes, no início do livro V. “Eu estava para mencioná-las por ordem, de maneira que pareciam derivar umas das outras...” Quando é interrompido primeiro por Polemarco, que pergunta: “Deixamo-lo seguir?” Eles decidem que não, sendo que Polemarco é apoiado primeiramente por Adimanto, depois por Glauco e então por Trasímaco (449b-450a). Eles são unânimes: Sócrates é impelido a continuar pela decisão conjunta dos quatro homens para os quais está falando. Essa interrupção, que parece obstruir o plano de Sócrates, na verdade o conduz ao âmago da *República*, especialmente em virtude da interrupção posterior de Glauco (471c), o qual insiste que Sócrates prove “como é que esta constituição é possível, e de que maneira o será”. Deve-se notar que são precisamente quatro membros da audiência que impedem Sócrates de descrever as quatro formas inferiores que resultam da decadência da cidade, antes que ele lhes diga a maneira pela qual ela pode ser concebida. Se Sócrates, como o porta-voz da cidade, representa a Idade do Ouro, então Trasímaco, que faz da força a base para a justiça,

representa a Idade do Ferro. Nesta ordem de duas listagens em cinco, Glauco corresponderia à quarta idade, à Idade dos Heróis.

Glauco, que era o irmão mais velho de Platão, é surpreendentemente encaixado no papel de herói da *República*. Sócrates desce ao Pireu com Glauco (327a), e somente permanece lá porque este último assim o deseja (328b). Acima de tudo, é Glauco (apoiado por Adimanto) quem exige que Sócrates avance da mera vitória verbal sobre Trasímaco, no livro I, e prove realmente a ele (e ao seu irmão) que a vida de justiça deve ser escolhida ao invés da vida de perfeita injustiça, apregoada por Trasímaco. Uma tarefa de proporções heroicas é dada a Sócrates e ele se desincumbe dela heroicamente; neste sentido, parece sensato chamar alguém que não seja Sócrates de “o herói da *República*”. Por outro lado, é Glauco quem faz com que o heroísmo seja possível, e isso em um duplo sentido. Para começar, é ele quem impõe a tarefa heroica de Sócrates. E, ademais, Sócrates só pode seguir adiante, em sua missão designada, se convencer Glauco a escolher a vida de justiça. A escolha de Glauco pela vida justa é o objeto de todo o discurso que compõe a *República*, da mesma forma que é a prova definitiva do sucesso do diálogo. É particularmente importante lembrar que a *República* se refere a uma cidade apenas porque Sócrates pensou que, ao criar uma cidade justa, faria com que Glauco visse mais facilmente o que é a justiça, escolhendo-a, em consequência, como o seu modo de vida.

A importância de Glauco não deve ser exagerada, contudo. Certamente ele é o membro mais importante na audiência fictícia de Sócrates: a audiência, na casa de Céfalo, que existe dentro do mundo cuidadosamente traçado da *República* platônica. Mas existe outra audiência exterior ao mundo criado pelo texto: é aquela da qual fazemos parte enquanto leitores. Pode haver uma pequena dúvida quanto a Platão desejar que nós admiremos sua habilidade como escritor, ao criar um mundo fictício tão envolvente. Ele também deseja que sejamos persuadidos por Sócrates do mesmo modo que Glauco finalmente o será. A *República*, assim, versa sobre a escolha em um duplo sentido: no nível fictício, ela narra a estória de como Glauco é levado por Sócrates a escolher a justiça ao invés da vida de injustiça, defendida por Trasímaco. E ela também coloca o leitor no papel de Glauco e nos convida a fazer exatamente *a mesma escolha*. Assim, através dessa identificação com o Glauco fictício, o leitor torna-se o herói da *República*. Eu sugeriria que esta identificação é muito mais fácil para os leitores que estão vivendo numa era democrática.

A harmonização do mito das cinco raças de Hesíodo com a descrição socrática do declínio em cinco estágios da cidade, pois, produz o surpreendente paralelo entre a democracia e a Idade dos Heróis. E isso tudo é mais importante porque a idade dos heróis, inserida entre as idades do bronze e do ferro, resgata um padrão de sucessivo declínio dentro da sequência dos quatro metais: os heróis são melhores e mais justos do que as pessoas da idade do bronze.

Então quando esta raça também tinha sido coberta pela terra, Zeus, filho de Crono, fez uma outra, a quarta, sobre a frutífera terra, mais justa e correta, uma raça divina de homens-heróis chamados semideuses – a qual precedia imediatamente a nossa própria raça através da terra sem fim (*Hes.* 156-160).

Embora David Roochnik, da Universidade de Boston, recentemente tenha tentado mostrar em seu livro *Beautiful City: The Dialectical Character of Plato's Republic*, que Platão não é o antidemocrata pelo qual geralmente é tomado, ele empreende uma batalha difícil: pois é um fato que Platão detestava a democracia. Eu gostaria de reforçar o argumento de Roochnik enfatizando o que ele denomina de “uma qualificada e cautelosa defesa da democracia” (ROOCHNIK, 2003, p. 79). Parece-me que o próprio Roochnik está sendo demasiado qualificado e cauteloso; para começar, ele não vê (ou de modo algum chama a atenção para) os paralelos existentes entre Platão e Hesíodo que tenho explorado.

O cerne da argumentação de Roochnik é a passagem 557 d, na qual Sócrates está descrevendo o elevado nível de liberdade (ou permissividade) atuante na cidade democrática. Após dizer que ela é “o lugar apropriado para se procurar uma constituição”, ele explica:

Porque dispõe de toda a espécie de constituições, devido à liberdade, e dá a impressão de que quem quiser estabelecer uma cidade, como há pouco fazíamos, necessita de se dirigir a uma democracia, para escolher a modalidade que lhe aprovar, como se chegasse a uma feira de constituições e pusesse em prática aquela que tivesse selecionado (557d).

Roochnik comenta: “Uma admissão extraordinária: provavelmente a filosofia política, pelo menos o tipo que se pratica na *República*, só é possível numa democracia” (ROOCHNIK, 2003, p. 79). É sem dúvida um ponto crucial; este é o texto que melhor demonstra que, devido a todas as suas falhas, uma cidade democrática é *condição para a possibilidade* de buscar sem erros a Cidade Justa (e a própria Justiça) que é a *República*. Se Sócrates representa a cidade justa que descreve e Trasímaco a tirania que defende, não é difícil de ver Polemarco, Adimanto,

Glauco e mesmo o ausente Céfalo como as outras tantas constituições internas possibilitadas pela liberdade do século V a.C. em Atenas: de modo que aquilo que Tucídides chamava de “escola da Hélade” é também a “feira de constituições” de Platão. Falando de maneira mais clara, desde que a *República* tange sobre uma decisão – sobre decidir-se pela vida justa – a liberdade de escolha possibilitada pela democracia é condição necessária para a possibilidade de justiça. Se não tivesse sido exposto às doutrinas de Trasímaco e às suas conseqüentes tentações, Glauco não seria um herói guiado por Sócrates a preferir a justiça. Isso seria especialmente certo se, tal como os guardiões da Cidade Justa, a Glauco nunca tivesse sido dada qualquer liberdade para ouvir Trasímaco ou para escolher o seu próprio modo de vida.

Das muitas liberdades que a Cidade Justa nega aos seus guardiões, a mais significativa para a *República*, como um todo, é o direito de se resolver quanto a voltar ou não para as sombras da caverna. A significância especial dessa compulsão por ocupar os cargos políticos da cidade, que recai sobre os guardiões filosóficos, é enfatizada de três maneiras: 1) Na frase de abertura da *República* (“Eu descí”) (*Katében*, 327a), Platão nos alerta para a importância daquilo que é geralmente conhecido como a parte mais relevante do texto: a Alegoria da Caverna, no início do livro VII (514a), constitui a chave para toda a obra e para a natureza da justiça – constitui seu interesse principal. 2) Glauco vigorosamente desaprova (519d) a doutrina de que os guardiões deverão ser impelidos a retornar à Caverna, quando isto é primeiramente anunciado por Sócrates; apesar de todas as limitações postas sobre os guardiões, este protesto é um evento único. 3) A objeção de Glauco proporciona a Platão, através de Sócrates, a oportunidade de desafiar os seus leitores a aplicarem a si mesmos as seguintes palavras:

Mas a vós, nós formamo-vos, para vosso bem e do resto da cidade, para serdes como os chefes e os reis nos enxames de abelhas, depois de vos termos dado uma educação melhor e mais completa do que a deles, e vos tornarmos mais capazes de tomar parte em ambas as atividades. Deve, portanto, cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas (520b).

A questão que Platão propõe ao leitor é: quem é o “vós” com quem Sócrates está falando? Se nós olharmos a *República* como sendo a descrição de uma cidade ideal – se nos esquecermos que ela é sobre a justiça – podemos ser tentados a tomar o caminho mais fácil e responder que Sócrates está se dirigindo a guardiões fictícios de uma cidade fictícia. Esses guardiões, é claro, estariam muito bem treinados para defender o tipo de objeção que tal resposta levanta. E então

podemos recuar a uma hipótese mais contextual que Sócrates está destinando a Glauco: Glauco está sendo desafiado a escolher a vida da justiça – a tornar-se o homem que estará disposto a retornar à Caverna sem qualquer tipo de coerção. Esta visão é reforçada quando Sócrates testa Glauco com a seguinte pergunta:

Sócrates: Pensas que, ao ouvir isto, os nossos educandos não ficarão convencidos, e não quererão participar nos trabalhos da cidade, cada um por sua vez, embora passem a maior parte do tempo uns com os outros na região pura? (520d).

Glauco: É impossível, porquanto fazemos imposições justas a pessoas que também são justas. Mais do que tudo, cada uma irá para o poder constrangido, ao contrário dos governantes atuais dos nossos Estados (520e).

Esta resposta mostra que Glauco passou no teste: ele agora pode usar a Cidade Justa para o propósito certo. Através dela ele virá a compreender a justiça e a reconhecer o homem justo. Mas ele também será capaz de enxergar além da Cidade e de aplicar suas lições ao presente e a si mesmo – compará-la com as atitudes dos “atuais governantes de nossas cidades”, bem como com suas próprias atitudes. Platão nos desafia a fazer o mesmo.

Certamente há um contraste entre a Cidade Justa e a cidade democrática da época de Glauco, no que diz respeito à liberdade de escolha para envolver-se com a política ou evitá-la. A Cidade Justa impele seus filósofos a entrarem na política; isto faz com que a importância dessa liberdade seja notada pela sua ausência. Porém, Sócrates enfatiza precisamente esse aspecto da democracia: imediatamente após compará-la com uma “feira de constituições”, ele acrescenta: “Mas o fato de não haver necessidade alguma de se mandar neste Estado, ainda que se seja capaz de fazê-lo, nem de ser mandado, se não se quiser [...]” (557e). Essa liberdade é ressaltada porque a democracia não faz apenas com que a filosofia política praticada na *República* seja possível (a ênfase de Roochnik nas palavras “[...] quem quiser estabelecer uma cidade [...] necessita de se dirigir a uma democracia”), mas também porque este é o único contexto político no qual o leitor pode realmente colocar aquela filosofia política em prática, entrando nesse tipo de atividade em virtude de uma obrigação e não para que venha a adquirir maior poder. Que este é o propósito prático do ensinamento de Platão está claramente demonstrado por Sócrates, depois de Glauco haver identificado corretamente a vontade de se engajar na política como um exemplo de “imposições justas a pessoas que também são justas”.

“Se descobrires uma vida melhor do que governar, para os que devem governar, podes conseguir um Estado bem administrado” (521a). Esse modo de vida é, naturalmente, a vida do

filósofo. Mas, se o intuito é bem governar, não é apenas a Cidade Justa que exigirá filósofos para o governo; a declaração é algo perfeitamente geral. Em qualquer regime concebível, os legisladores apenas governarão adequadamente se isso não for a sua primeira escolha. A filosofia pode prestar tal serviço.

Numa democracia, não haverá alternativa além de uma compulsão interna por “mandar neste Estado, ainda que se seja capaz de fazê-lo” (557e), a menos que, é claro, isso aconteça num velho e famoso livro chamado *A República*. Esse tipo de compulsão é diretamente posto em contraste com a compulsão fictícia exercida nos guardiões fictícios da Cidade Justa em apreço. Quando Glauco desaprova o fato de se mandar os guardiões de volta à Caverna, Sócrates começa sua defesa da seguinte maneira:

Repara ainda, ó Glauco, que não causaremos prejuízo aos filósofos que tiverem aparecido entre nós, mas teremos boas razões para lhes apresentar, por os forçarmos a cuidar dos outros e a governá-los. Diremos, pois, que às pessoas da mesma espécie nascidos noutras cidades é natural que não tomem parte nas suas dificuldades; efetivamente, fizeram-se por si mesmas, a despeito da respectiva constituição política; e, tem razão, quem se formou por si e não deve a alimentação a ninguém, em não ter empenho em pagar o sustento a quem quer que seja (520a).

Esta passagem, então, nos permite tomar o caminho mais fácil. Filósofos em outras cidades – em regimes democráticos como o nosso, por exemplo – não são gratos a esse tipo de regime devido ao fato de eles serem filósofos. Mas, são eles ingratos para com todo mundo em virtude disso? Não seriam eles, em verdade, gratos para com o escritor do livro que os ensinou acerca da Ideia do Bem e acerca do que significa ser um filósofo, em primeiro lugar? Sócrates continua:

Mas a vós, nós formamo-vos, para vosso bem e do resto da cidade, para serdes como os chefes e os reis nos enxames de abelhas, depois de vos termos dado uma educação melhor e mais completa do que a deles, e vos tornarmos mais capazes de tomar parte em ambas as atividades. Deve, portanto, cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas... (520b).

Platão sugeriu simplesmente que ler a *República* é algo que nos proporciona uma educação mais completa do que a maioria recebe. Podemos acalantar alguma dúvida quanto a Platão desejar que fizéssemos mais que discutir o significado ou a maestria da sua obra-prima.

Ele expõe aqui o seu propósito de escrevê-la, deixando-nos decidir se nos permitiremos acreditar que ele está ou não se dirigindo a nós. Se o fizermos, nos abriremos ao poder de Platão. Também nos encontraremos vivendo na Idade dos Heróis.

O quadro vívido da democracia, pintado no livro VIII, mostra que Platão não se ilude quanto aos seus futuros leitores e, igualmente, quanto aos heróis em potencial do seu livro. Ele está certo de que consideramos a filosofia atraente, mas está consciente de que nós também haveremos de considerar outras coisas atraentes. Da pessoa democrática ele escreve:

Portanto – continuei eu –, passará cada dia a satisfazer o desejo que calhar, umas vezes embriagando-se e ouvindo tocar flauta, outras bebendo água e emagrecendo, outras ainda fazendo ginástica; ora entregando-se à ociosidade e sem querer saber de nada, ora parecendo dedicar-se à filosofia (561c).

Quanta confiança se pode depositar em tal pessoa? Embora guiado apenas pelo apetite de riqueza, o homem oligárquico ao menos possui senso de propósito. O homem democrático, ao contrário, não falha tanto em fazer as coisas certas, mas falha em fazê-las com consistência.

Muitas vezes entra na política, salta para a tribuna e diz e faz o que concertar. Um dia inveja os militares, e vai para esse lado, ou os negociantes, e volta-se para aí. Na vida dele, não há ordem nem necessidade; considera que uma vida destas é doce, livre e bem-aventurada, e segue-a para sempre (561d).

A esperança reside no fato de que a “feira de constituições” contém, na verdade, toda uma variedade de pessoas. Enquanto que esse tipo democrático pode muito bem ser o mais comum – pode de fato ser a base sobre a qual teremos de construir a cidade – ele não é o único tipo. O filósofo, não recebendo suporte do Estado, tampouco acatando a tendência dominante do seu tempo, pode já procurar outras influências – a influência da filosofia grega, por exemplo – e praticar uma política interna bastante diferente daquela que prevalece. Também pode haver esperança no medo daquilo que se segue à democracia: daquilo que pode acontecer se os heróis não surgirem.

Talvez o mais elevado elogio que Platão fez à democracia seja algo indireto. A nossa visão acerca disso é obscurecida se a olharmos tão-somente como o quarto governo numa lista de cinco – como o derradeiro passo de uma sucessão de regimes degenerados. O contexto hesiódico constitui uma defesa contra essa aparência: a quarta idade – a Idade dos Heróis – é, na verdade,



superior tanto à idade que a antecede quanto à que a precede. Sobretudo, a democracia é a alternativa para a tirania, o pior de todos os regimes. Sem ela, encontramos na Idade de Ferro do tirano. Em razão de Platão haver situado a democracia entre dois regimes que lhe são piores, pode parecer que ele a esteja atacando, sem que na verdade esteja a fazê-lo. Com certeza o homem democrático não é perfeito e a cidade desse jaez carrega em seu bojo a semente de sua própria destruição. Mas isso também torna possíveis forças contrárias: o filósofo que se engaja na política sem estar sendo motivado pela ganância ou pela sede de poder. Isso pode acontecer porque Platão persuade o leitor a escolher a justiça – retornando para o interior da Caverna. Também pode acontecer por conta do castigo que conduz os homens bons a governarem mesmo quando não são filósofos: o medo de serem governados por pessoas piores. É no primeiro livro que Sócrates fala disso, dentro do seu argumento contra Trasímaco:

Ora, o pior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós, se não quisermos governar nós mesmos. É com receio disso, me parece, que os bons ocupam as magistraturas, quando governam; e então vão para o poder, não como quem vai tomar conta de qualquer benefício, nem para com ele gozar, mas como quem vai para a necessidade, sem ter pessoas melhores do que eles, nem mesmo iguais, para quem possam relegá-lo (347c).

Esse castigo torna-se especialmente severo se, não havendo outros homens, como vocês, por exemplo, é o tirano quem há de governar.

No livro VIII, o processo através do qual uma cidade democrática transforma-se numa tirania é detalhadamente relatado por Sócrates. Esse processo contém muitos momentos em que a intervenção de um político poderia retardar a marcha para a tirania. Eu sugeriria que Platão usa dessa descrição a fim de corroborar as implicações práticas de “descer para a caverna” a que se veria sujeito qualquer um dos seus leitores democráticos que tenha entendido a sua mensagem; o alegórico, aqui, torna-se tangível. É evidente que se pode argumentar que a descrição de Platão teve forte efeito sobre o filósofo e político romano Marco Túlio Cícero; o esboço do caminho que conduz à tirania assemelha-se em muito ao período da história romana ligado à queda da República. O demagogo que se torna tirano lembra bastante o arqui-inimigo e mártir de Cícero, Catilina, assim como lembra Júlio César, que de fato teve sucesso em se tornar tirano<sup>2</sup>. Enquanto que a carreira política de Cícero poderia ser facilmente explicada no contexto do livro VIII da *República*, nós que vivemos no século XXI devemos encontrar os detalhes dessa transformação

em coisas menos atraentes. Para começar, nem no Brasil e nem nos Estados Unidos parece que o regime oligárquico dos fazedores de dinheiro vem sendo substituído pelo tipo de democracia que Platão descreve. Nossos regimes modernos estão, de qualquer forma, muito mais longe que o retrato generalizado do século V a.C, em Atenas, encontrado na *República*. É difícil imaginar, por exemplo, o perigoso tirano-em-espera como alguém que está “acendendo com o cancelamento das dívidas e a distribuição das terras” (566a). Isso evoca Catilina, mas dificilmente evoca Adolf Hitler.

Os filósofos que retornam à caverna, contudo, podem ainda aguardar por ter uma luta em suas mãos – uma luta que tem tanto aspectos internos quanto aspectos externos. No nível externo, suportar sólidas e poderosas oligarquias que subjagam o bem-estar dos pobres, sem recorrer aos métodos que conduzem a uma tirania, é algo verdadeiramente difícil. Os conflitos internos que surgem – as tentações às quais o dinheiro, o poder e a vanglória expõem a alma – sugerem fortemente que é apenas o mais autocontrolado dos filósofos que lhes pode resistir. Hesíodo delinea os heróis da quarta idade suportando a guerra: refere-se especialmente à Guerra de Troia e aos conflitos ocorridos entre os filhos de Édipo (*Hes.* 161-166). Talvez esses dois combates – um com um inimigo externo, e o outro a própria guerra civil – simbolizem o tipo de guerra que os heróis da *República* platônica – aqueles que voltam à caverna através da participação na vida política de uma cidade democrática – terão inevitavelmente de encarar.

Hesíodo, contudo, também esboça as recompensas que aguardam os heróis, do mesmo modo que esboça o seu custo:

E longe dos humanos, dando-lhes sustento e morada, Zeus Cronida Pai, nos confins da terra os confinou. E são eles que habitam de coração tranquilo a Ilha dos Bem-Aventurados, junto ao oceano profundo, afortunados a quem doce fruto traz três vezes ao ano a terra nutriz (*Hes.* 167-173).

A passagem também deixa sua marca na *República* de Platão. Considerem a passagem de conclusão do livro VII, onde Sócrates perfila a vida dos guardiões filosóficos da Cidade Justa. Tendo chegado aos cinquenta anos, os dias de ouro desses guardiões são descritos da maneira que se segue:

[...] deverão ser já levados até o limite, e forçados a inclinar a luz radiosa da alma para a contemplação do Ser que dá luz a todas as coisas. Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada

um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, aguentarão os embates da política, e assumirão cada um deles a chefia do governo, por amor à cidade, fazendo assim, não porque é bonito, mas porque é necessário. Depois de terem ensinado continuamente outros assim, para serem como eles, e de os terem deixado como guardiões da cidade, na vez deles retirar-se-ão para habitar na Ilha dos Bem-Aventurados (540a).

Muito obrigado pela oportunidade de compartilhar com vocês, nesta noite, meus pensamentos sobre Platão: foi uma grande honra e, dada a conhecida magia da Ilha de Santa Catarina, também algo da natureza de uma recompensa.

---

**Notas**

<sup>1</sup> Conferência apresentada na Universidade Federal de Santa Catarina, em 2006.

<sup>2</sup> A influência do livro VIII da *República*, em Salústio, contemporâneo de Cícero, foi sugestivamente demonstrada por Bruce Macqueen (1984). Ver em particular o capítulo 3.

---

**Referências Bibliográficas**

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. 4ed. Tradução: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.

MACQUEEN, Bruce. *Plato's Republic Monographs of Sallust*. Chicago: Bolchazy Carducci Pub, 1984.

PLATÃO. *República*. Tradução Enrico Corvisieri. Rio de Janeiro: Best-Seller, 2002.

ROOCHNIK, David. *Beautiful City; The Dialectical Character of Plato's Republic*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.