UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

HELOÍSE CARDOSO DA SILVA AGUIAR

POSSÍVEIS PARALELISMOS ENTRE OS *TRABALHOS E OS DIAS* DE HESÍODO E A *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Goiânia
2018

sistema de bibliotecas ufg

PRPG
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO

UFG

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: [X] **Dissertação** [ ] **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

Nome completo do autor: Heloísa Cordeiro da Silva Aguiar

Título do trabalho: Possíveis paralelismos entre Os Trabalhos e os dias de Hesíodo e a República de Platão

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento [X] SIM [ ] NÃO1

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

Heloísa Cordeiro da S. Aguiar
Assinatura do(a) autor(a)2

Ciente e de acordo:

Assinatura do(a) orientador(a)²

Data: ____ / ____ / ____

1 Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

2 A assinatura deve ser escaneada.

FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

HELOÍSE CARDOSO DA SILVA AGUIAR

POSSÍVEIS PARALELISMOS ENTRE OS *TRABALHOS E OS DIAS* DE HESÍODO E A *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Goiás, sob a orientação da Profº. Dr. Gonzalo Armijos Palacios, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Goiânia

2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Aguiar, Heloíse Cardoso da Silva
Possíveis paralelismos entre Os trabalhos e os dias de Hesíodo e a República de Platão. [manuscrito] / Heloíse Cardoso da Silva Aguiar.
.
80 f.

Orientador: Prof. José Gonzalo Armijos Palacios.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Filosofia, Goiânia, . Bibliografia.

1. Justiça absoluta, justiça relativa, Hesíodo, Platão. I. Palacios, José Gonzalo Armijos , orient. II. Título.

CDU 1

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

UFG

Ata da defesa pública da Dissertação de Mestrado da discente HELOISE CARDOSO DA SILVA AGUIAR

Aos 30 dias do mês de agosto de 2018, às 9:00 h, foi aberta a sessão pública no 2° andar do *Centro de Eventos da UFG, (Campus Samambaia)* da Universidade Federal de Goiás, para a defesa da dissertação de mestrado elaborada pela discente HELOISE CARDOSO DA SILVA AGUIAR, com o título: "Possíveis Paralelismos entre os trabalhos e os dias, de Hesíodo, e a república de Platão". Após a abertura da sessão, o Prof. José Gonzalo Armijos Palacios/UFG, orientador e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores Fábio Amorim de Matos Júnior/UFG-Go e Marcos César Seneda (UFU). Foi dada a palavra a mestranda, que expôs brevemente seu trabalho, e em seguida ouviram-se os respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se às arguições e às respostas da mestranda. Ao final, a banca reuniu-se em separado para a avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho da aluna, foi ela considerada aprovada por unanimidade pela banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata, que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins necessários.

Prof. José Gonzalo Armijos Palacios/UFG

Prof. Fábio Amorim de Matos Junior/UFG-Goiás

Prof. Marcos César Seneda/UFU

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente ao meu orientador, Profº. Dr. José Gonzalo Armijos Palacios, por toda a sua dedicação e carinho ao longo dessa minha caminhada.
Ao meu marido, Thiago, pelo seu amor, apoio e paciência em todos os momentos.
À minha família, pelo incentivo constante.

RESUMO

Nos livros II e III da *República,* Platão examina os métodos dos poetas e seus efeitos diante do público e ao fazê-lo conclui que não são compatíveis com seu objetivo educacional, pois se opõem à sua concepção ética e ao seu projeto político. No entanto, quando fazemos uma leitura do poema *Os trabalhos e os dias*, encontramos um discurso que procura fundamentar a ação humana numa concepção absoluta de justiça. E justamente por isso, fornece um importante pano de fundo para a construção da concepção de justiça presente na *República.* Em virtude disso, esta dissertação pretende estabelecer os paralelismos entre a concepção de justiça do poeta Hesíodo e a que Platão apresenta na *República* com o objetivo de determinar se efetivamente a concepção do poeta é tão oposta à do filósofo como ele a apresenta no mencionado diálogo.

Palavras chave: Justiça absoluta, justiça relativa, Hesíodo, Platão.

ABSTRACT

In Plato's *Republic* books II and III, Plato examines the poets' methods and their effects before the public, and in doing so concludes that they are not compatible with his educational goal, as they oppose his ethical conception and political project. However, when we read the poem *Works and Days*, we find a discourse that seeks to ground human action in an absolute conception of justice. And precisely because of this, it provides an important background for the construction of the conception of justice present in the *Republic.* Hence, this dissertation intends to establish parallelisms between the conception of justice of the poet Hesiod and the one Plato presents in the *Republic* with the objective of determining if, in fact, the poet's conception is so opposed to that of the philosopher as he presents it in the mentioned dialogue.

Key words: Absolute justice, relative justice, Hesiod, Plato.

SUMÁRIO

Introdução 10

1. A *mousikê* na Grécia antiga

1.1 O pensamento de Hesíodo no surgimento da filosofia 13

1.2 A presença da *Teogonia* nos diálogos de Platão 18

1.3 *Os trabalhos e os dias* 23

1.4 Homero e Hesíodo 28

2. Platão e Hesíodo

2.1 O desafio de Sócrates 33

2.2 A contraposição entre cidades 37

2.3 A crítica de Platão às narrativas poéticas 39

3. A *República* e *Os trabalhos e os dias*

3.1 Nobre mentira 43

3.2 Prometeu e Pandora 49

3.3 Calendário agrícola 53

3.4 Medida 57

3.5 Declínio dos governos 62

3.6 Justiça em Hesíodo 70

4. Conclusão 73

Referências 77

Introdução

Na história da Grécia antiga, as narrativas poéticas de Homero e Hesíodo possuíam uma função social. Elas estabeleciam padrões de conduta, modelos de discurso e de conhecimento prático. A combinação desses dois poetas no campo da ética e da educação era muito forte. Juntos, Homero e Hesíodo foram identificados como os grandes educadores dos gregos. O alcance da poesia também chegou aos primeiros pensadores que, apesar de fazer algumas apropriações poéticas, se mostraram preocupados em delimitar uma distância entre a poesia e o tipo de conhecimento que expressavam. Mas é na *República*[1] de Platão que as críticas às narrativas poéticas tomam uma maior proporção. Platão critica a poesia como uma forma de doutrinação, pela qual a cultura grega estava tão envolvida. Toda a poesia existente naquela época é vista como um obstáculo para a educação e formação correta do povo. Nos livros II e III da *República,* Platão examina os métodos dos poetas e seus efeitos diante do público e ao fazê-lo conclui que não são compatíveis com seu objetivo educacional, pois se opõem à sua concepção ética e ao seu projeto político.

Desse modo, Platão vai prescrever regulamentos para a criação poética, e só após uma reforma tanto, no conteúdo quando na sua forma, a poesia poderá realizar seu papel educativo. Ele quer adequar a poesia tradicional para criar um novo tipo de poesia que pudesse formar cidadãos justos.

O que chama a nossa atenção nesse diálogo é que apesar da crítica que Platão faz aos poetas, a *República* parece conversar com o poema *Os trabalhos e os dias*[2] de Hesíodo. Essa observação nos levou a olhar para Hesíodo em particular, identificando paralelismos entre as duas obras. Assim, podemos avaliar se as críticas que Platão faz ao filósofo são justas.

A recepção de Hesíodo por Platão também tem sido objeto de alguns estudos, a fonte mais recente que encontramos, e na que nos baseamos, foi lançada em 2010 com

[1] Será utilizada a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira (1993).
[2] Utilizaremos a tradução de Mary Camargo Neves Lafer (1990).

o título *Plato and Hesiod.* Trata-se de uma coletânea de textos que busca compreender e explorar várias dimensões da influência de Hesíodo nos diálogos de Platão. Helen Van Noorden (2010, p.6), uma das contribuintes dessa obra diz que o filósofo não apenas "retrabalha" a narrativa das cinco raças de Hesíodo, mas lê seu contributo para *Os trabalhos e os dias* como um antecedente e um modelo. Na mesma coletânea, Johannes Haulbould (2010, p. 23) afirma que a passagem favorita de Platão é o mito das cinco raças, que pode ser identificado em três passagens da *República.*

No livro III Platão inicia a descrição de uma cidade ideal, e o mito de Hesíodo é recontado como uma nobre mentira com fins educacionais. Ele é utilizado para justificar o caráter natural da divisão de classes e para persuadir os cidadãos sobre a necessidade de obedecer a essa divisão (415a). Mais adiante, no livro V, os versos do poema *Os trabalhos e os dias* são citados para tratar das honras à classe dos auxiliares (469a)[3]. Já no livro VIII Platão retoma o mito para falar sobre a queda da cidade ideal (546d-547a). O que podemos identificar é que Platão se apropria do mito de Hesíodo como uma referência, por meio da qual ele reconfigura algumas ideias.

Neste trabalho queremos destacar que o poema de Hesíodo tem um peso diante do argumento ético de Platão, que vai além do mito das raças. A herança do poeta à filosofia de Platão inclui a relação entre trabalho e medida, que parecem entrelaçados na concepção sobre a existência das "duas lutas", e nos mitos de Prometeu e Pandora, o das cinco raças e a Fábula do Gavião e do Rouxinol.

As noções morais presentes em *Os trabalhos e os dias* estão integradas à *díke*[4]*,* ou seja, à justiça. No poema Hesíodo nos mostra que Zeus dispôs a Justiça aos homens para que eles possam se precaver da *hýbris* (v.276). A justiça se apresenta como uma obrigação moral, ela deve estar presente tanto na conduta individual quanto na relação entre os indivíduos. No decorrer do poema Hesíodo orienta os homens para o caminho da justiça. No entanto, ao que tudo indica, não é essa a leitura feita na *República.* No

[3] *Os trabalhos e os dias,* (vv.122-123).
[4] No corpo do nosso trabalho grafaremos a transliteração dos termos gregos com os acentos, e nas citações respeitaremos a forma de transliterar dos autores.

livro II, diante de discussões sobre a compreensão do significado de justiça, a narrativa de Hesíodo é citada como testemunho de que a justiça é elogiada por sua aparência e não como um bem que se quer por si mesmo[5]. Em outro momento, o interlocutor de Sócrates se refere a Hesíodo e a Homero como poetas que “proclamam que a injustiça é, em geral, mais vantajosa do que a injustiça, e estão prontos a pretender que são felizes os maus, se forem ricos ou possuidores de outras formas de poder” (364a). A nosso ver não é isso que Hesíodo diz. Perguntamos-nos como o mesmo poeta pode ser apresentado de forma tão diferente? Hesíodo vai de adversário do Estado ideal a referência de mito para a fundamentação desse mesmo Estado. A visão de Platão sobre Hesíodo estaria sendo moldada apenas por uma tradição crítica que o junto a Homero? De que forma Platão se envolve com Hesíodo? Há uma dívida de Platão a Hesíodo? Essas são perguntas que irão conduzir o nosso trabalho. Nossa hipótese é que Hesíodo tem uma concepção que Platão compartilha.

No primeiro capítulo procuramos mostrar uma aproximação entre o pensamento de Hesíodo e dos primeiros filósofos. Desta forma podemos ver com maior clareza que suas narrativas foram fundamentais para o pensamento grego. Também procuramos destacar algumas passagens das obras de Platão que fazem referência a Hesíodo, e assim apresentar considerações pertinentes ao papel de Hesíodo na poesia e na filosofia platônica. Já os dois capítulos seguintes buscam identificar e discutir passagens da *República* que seguem a mesma posição de Hesíodo.

[5] *República,* (363b).

1. A *mousikê* na Grécia antiga

1.1 O pensamento de Hesíodo no surgimento da filosofia

Na Grécia Antiga não havia um livro sagrado, um dogma ou uma teologia institucionalizada, a religião era fundamentada na tradição. A crença estava nas narrativas poéticas e o mito foi durante um longo tempo a referência para a explicação sobre o mundo e sobre o homem. Por meio do mito se ensinava e preservava a história do povo. Tradicionalmente é aceito que *mythos* e logos são expressões opostas, mas inicialmente esses dois termos significavam igualmente “palavra”.

> Em grego, *mythos* designa uma palavra formulada, quer se trate de uma narrativa, de um diálogo ou da enunciação de um projeto. *Mythos* é então da ordem do *legein*, como o indicam os compostos *mythologein*, *mythologia*, e não contrasta inicialmente com os *logoi*, termo cujos valores semânticos são vizinhos e que se relacionam às diversas formas do que é dito. Mesmo quando as palavras possuem uma forte carga religiosa, quando elas transmitem a um grupo de iniciados, sob forma de narrativas concernentes aos deuses ou aos heróis, um saber secreto interdito ao vulgo, os *mythoi* podem ser também qualificados de *hieroi logoi*, discursos sagrados. Para que o domínio do mito se delimite em relação a outros, para que através da oposição de *mythos* e logos, dali em diante separados e confrontados, se desenhe a figura do mito da própria Antigüidade Clássica, foi preciso toda uma série de condições, cujo jogo, entre o oitavo e o quarto séculos antes de nossa era, fez cavar, no seio do universo mental dos gregos, uma multiplicidade de distâncias, cortes e tensões internas. (VERNANT, p.172, 1992).

A palavra *mythos* é apresentada, portanto, no contexto grego, não como uma forma particular de pensamento, mas no sentido de algo transmitido através da palavra. No decorrer do tempo a oposição ao termo logos passou a ser mostrada a partir do seu conteúdo, que no entendimento geral associou o mito à imaginação. A transformação do pensamento mítico foi um reflexo de um período de transição e configuração da sociedade, coexistindo entre novas formas de dizer as coisas. Dentro desse processo transformador do mito, as narrativas do poeta Hesíodo mostram uma tentativa de ir além dos limites nos quais o mito esteve circunscrito. Hesíodo havia reconhecido, e de certa

forma tornou manifesto, o poder das narrativas: “(...) para oblívio de males e pausa de aflições” (*Teogonia*, v. 55). E quando o povo ouve o poeta “logo esquece os pesares e de nenhuma aflição se lembra” (*Teogonia*, v. 102). A música fornecia um prazer específico, alívio para as angustias e tristezas. Hesíodo estava ciente que o mundo podia ser compreendido por meio da poesia. Assim, ele configurou o significado dos seus poemas propondo diretamente valores e princípios orientadores para os homens. Ele vislumbrou, a partir da linguagem poética, uma transformação social e um novo modo de expressão sobre os deuses.

Segundo Hugo Koning (1978, p.343) o surgimento de Hesíodo como um poeta de tipo distinto ocorre no contexto de um grupo de poetas compartilhando certas ideias sobre literatura e buscando algum meio de fundamentar sua própria identidade poética, nova e diferente. Em seus poemas *Teogonia*[6] e *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo se encarregará da verdade, expressando aspectos fundamentais da existência individual e da vida em sociedade[7]. E como nos mostra Olof Gigon (1985, p.23), a verdade é o primeiro elemento filosófico encontrado no poema hesiódico. Isso não significa dizer que Hesíodo transformou o mito em filosofia, pois sua poesia não tem como objetivo fundamentar de forma racional ou lógica o que escreve. A tradição definiu uma era em que a filosofia nasceu, um tempo marcado pelos milésios (VI a.C). Desta forma a distância entre mito e filosofia é uma classificação posterior que tem muito de arbitrário e depende pesadamente da valorização do que depois se entendeu por “filosofia” e até da forma negativa como os poetas foram recebidos, interpretados e criticados, como em Xenófanes e, notadamente, em Platão. Mas a mudança do mito para a filosofia não ocorreu de forma repentina. Apesar de os filósofos se mostrarem insatisfeitos com as explicações mitológicas dos poetas, eles não começaram suas reflexões a partir do zero, do nada. Assim como Hesíodo, os milésios também pretendiam dar conta da totalidade da existência. Eles se aproximaram do que a narrativa hesiódica tentou descobrir, ou seja, a origem e a verdade primeira. Neste contexto não podemos deixar de notar que a

[6] Será utilizada, a tradução de Mary Camargo Neves Lafer (1991).
[7] O desejo de transmitir a verdade nos poemas de Hesíodo pode ser encontrado em *Teogonia* (vv. 26 33) e *Os trabalhos e os dias* (v.10).

linguagem e a terminologia dos considerados filósofos não é completamente diferente daquelas usadas por Hesíodo, como podemos ver no próprio Xenófanes e em Parmênides, que inicia seu poema nomeando musas e uma deusa do Olimpo.

Na *Teogonia* Hesíodo interpretou, organizou e complementou os mitos promovidos pela tradição oral e então configurou em seu poema uma cosmologia primordial. Suas explicações míticas recorrentes da divinização do que entendemos como fenômenos naturais correspondem a uma cosmogonia que não deixa de ter elementos racionais. Hesíodo em seu discurso de criação do mundo diz:

> Se bem primeiro nasceu Caos*,* depois também
> Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre,
> dos imortais que têm a cabeça no Olimpo nevado
> e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,
> e Eros: o mais belo entre Deuses imortais,
> solta-membros dos Deuses todos e dos homens todos
> ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.
> (*Teogonia*, vv. 116-122).

Segundo os versos hesiódicos, na origem está o *Caos* como uma força única, esse é o princípio absoluto que estabelece o início. Dentre os deuses primordiais, Tártaro é a personificação do mundo inferior. Gaia ou Terra, aparece como a estabilidade, como a mãe de quem tudo se origina, desde o céu e as montanhas que são apresentados como seres divinos e todo resto. Todos esses nascimentos sucessivos operam por segregação, e Eros é a força que dá origem às gerações dos deuses. Podemos observar que Hesíodo não apresenta os deuses de sua crença, mas expõe uma visão total do mundo sob a forma de genealogia. Os nomes das imagens míticas mostram um caráter natural do processo organizado do cosmos. Então, os versos cosmogônicos não indicam um mero início de uma narrativa poética, mas um princípio com alcance filosófico concedido aos pré-socráticos. O que no mito são poderes naturais personificados, para os milésios são qualidades abstratas naturais. Para Tales de Mileto, a água é o elemento primordial, para Anaxímenes é o ar o princípio a partir do qual todas as outras coisas existem. Já Anaximandro parece ter utilizado como ponto de partida para a estruturação do seu pensamento, o Caos hesiódico. Para ele, o princípio de todas as coisas é o

ilimitado (*ápeiron)*. O Caos hesiódico e o *ápeiron*, não são equivalentes, mas parece haver entre eles certa semelhança. Ambos são conceitos ilimitados, indeterminados e que não possuem forma. Na *Teogonia* nem tudo surge do Caos, mas uma vez que a Terra gera Urano e eles geram novos deuses, tudo cobra racionalidade e toda a realidade se converte num cosmo, numa grande ordem em que as coisas vão ocupando os lugares que devem ocupar até chegar o momento do equilíbrio final, representado pela figura de Zeus.

Os primeiros filósofos aspiravam a transformar a palavra mítica, excluindo a forma sobrenatural e rejeitando a assimilação entre os fenômenos físicos e os agentes divinos. Após os milésios, muitos outros pensadores também enveredaram por tal empreitada, como os pitagóricos, os eleatas e muitos outros. Mas as narrativas poéticas continuaram atuando na mentalidade grega e diante disso, alguns filósofos mostraram diferentes formas de se expressar sobre o mito. Xenófanes lutou em prol de uma nova maneira de tornar explícita a presença divina, mas sem a personificação das divindades. Este filósofo submeteu o conteúdo teológico e o significado moral dos poemas de Homero e Hesíodo a uma avaliação, trazendo uma mudança de perspectiva sobre o divino. Para Xenófanes, não havia deuses, mas apenas “um único deus, o maior entre deuses e homens, nem na figura nem no pensamento semelhante aos mortais[8]” (DK23, p.33). Segundo Xenófanes, a divindade rege todo o universo e não pode ser pensada com atributos humanos. Desse modo, todas as representações de Deus com atributos humanos são falsas. Então, Xenófanes ataca nominalmente Homero e Hesíodo: “Homero e Hesíodo atribuíram aos deuses tudo que para os homens é opróbrio e vergonha: roubo, adultério e fraudes recíprocas” (DK11, p.32). Ele critica a representação divina dos poetas ao inserir características humanas, inclusive características censuráveis, aos deuses. Em outro fragmento, de modo irônico ele desdenha do antropomorfismo: “Tivessem os bois, os cavalos e os leões mãos, e pudessem, com elas, pintar e produzir obras como os homens, os cavalos pintariam figuras de deuses semelhantes a cavalos, e os bois semelhantes a bois, cada (espécie animal) reproduzindo a sua própria forma” (DK 11).

[8]Apud Bornheim, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*, 14ª ed. São Paulo: Editora Cultriz, 1998, p. 32. Todos os fragmentos citados serão retirados dessa edição.

Para Xenófanes, as divindades eram descritas segundo o reflexo dos próprios gregos. A divindade é fruto da imaginação de quem o torna divino, pois quem está inserido na religião atribui à divindade suas características, seus meios de ações segundo seus próprios desejos. Xenófanes desenvolveu suas considerações procurando apontar as inconsistências da crença popular advindas da tradição poética e também das representações dos deuses, e sua teologia teve um peso histórico. Heráclito também critica Hesíodo, acusando o que supõe ser a falsa sabedoria do poeta. Ele diz: “A polimatia não instrui a inteligência. Não fosse assim, teria instruído Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu”. Heráclito acusa Hesíodo de polimatia, ou seja, de reunir diversas informações em seus poemas sem fazer uma investigação do que está no fundo de tudo. Para ele, o aprendizado correto é uma verdadeira compreensão do logos. Tanto Xenófanes quanto Heráclito se opõem a alguns aspectos da poesia hesiódica, mas é com Platão que a crítica da poesia tradicional toma uma maior proporção. Na *República* ele não ataca apenas o discurso poético, mas a forma e a experiência que o poeta proporciona. No entanto, a atitude de Platão é ambígua, pois por um lado ele se mostra interessado em distanciar a filosofia da poesia, e por outro ele precisa reconhecer e trabalhar com os poetas na medida em que eles representam uma aprendizagem acumulada na Grécia e o ponto de referência para a recepção da sua própria produção literária. Não deixa de ser paradoxal que na argumentação dos diálogos não só sobreviva como seja central o recurso aos mitos. Para que possamos ver esse paradoxo de forma mais clara, procuramos estabelecer uma análise comparativa entre o que Platão diz na *República* e em outros diálogos. O que segue é um inventário de algumas passagens platônicas que fazem referência aos poemas de Hesíodo. Dividimos as passagens do seguinte modo: (1) referência ao poema *Teogonia,* (2) referências ao poema *Os trabalhos e os dias*[9] e (3) referências a Hesíodo sendo apresentado ao lado de Homero.

[9] Nenhum critério foi estabelecido para determinar a ordem das passagens, salvo a necessidade de

1.2 A presença da *Teogonia* nos diálogos de Platão

Nos livros II e III da *República,* Platão prescreve regulamentos para a criação poética, pois só após uma reforma tanto no conteúdo quando na sua forma a poesia poderá realizar seu papel educativo na cidade que idealiza. Seu projeto educativo começa com as primeiras narrativas que as crianças ouvem. Entre as narrativas, Platão identifica elementos falsos e verdadeiros e sugere que as crianças devem ser educadas com ambos, pois os discursos falsos, sob a forma de mitos, também podem ter um efeito benéfico se direcionado para o conhecimento da verdade. Quando questionado sobre quais narrativas são inadequadas, ele diz:

> – Em primeiro lugar – respondi – a maior das mentiras e acerca dos seres mais elevados, que foi feita sem nobreza, é que Uranos tenha tido o procedimento que Hesíodo lhe atribui, e depois com Cronos se vingou dele. E os actos de Cronos e o que sofreu por parte do filho, ainda que supuséssemos ser verdade, não deviam contar-se assim descuidadamente a gente nova, ainda privada de raciocínio, mas antes passar-se em silêncio; mas, se fosse forçoso referi-lo, escutá-lo-iam em segredo, o menor número possível de pessoas, depois de terem sacrificado, não um porco, mas uma vítima enorme e impossível de encontrar, a fim de que fosse dado ouvi-lo a muitos poucos. (*República*, 377e-378a).

Segundo Platão, quando nos referimos ao deus, devemos nos pautar em sua forma verdadeira, que é essencialmente boa. Desse modo, não deve haver combates entre os deuses, nem inimizades ou mentiras (378b), pois o bem só pode originar o que é bom. Platão dá como exemplo de grande falsidade a passagem da *Teogonia* de Hesíodo sobre Urano e Cronos, e adverte que esse tipo de discurso não deve ser contado, e se for necessário falar a respeito, deve ser feito para um pequeno número de ouvintes.

Na *Teogonia,* Hesíodo conta que os filhos que nasceram da deusa Gaia e do deus Urano detestavam o pai por ter lhes ocultado nas entranhas de Gaia, que gemia por dentro. No entanto, Gaia forjou um plano para que Urano fosse castigado por sua crueldade. Ela criou o aço para forjar com ele uma foice e perguntou se algum dos filhos queria vingar ao pai. Cronos devolveu as palavras à mãe dizendo:

> “Mãe, isto eu prometo e cumprirei
> a obra, porque nefando não me importa o nosso
> pai, pois ele tramou antes obras indignas”.
> (...) Da tocaia o filho alcançou com a mão
> esquerda, com a destra pegou a prodigiosa foice
> longa e dentada. E do pênis
> ceifou com ímpeto e lançou-o a esmo
> para trás (vv. 170-182).

A partir deste dia Cronos tomou o poder, mas soube de seus pais que lhe era destino ser destronado por um dos seus filhos. Temendo que a profecia se realizasse, passou a engolir seus filhos. Mas quando Reia, pela união com Cronos, estava prestes a parir Zeus, pediu a Gaia e Urano “comporem um ardil para que oculta parisse o filho” (vv. 469-470). Eles escutaram e atenderam à filha e assim que Zeus nasceu foi deixado nas mãos de Gaia. Quando anoiteceu, Reia encontrou Cronos e o entregou uma pedra enrolada em um cueiro. “Tomando-a nas mãos meteu-a ventre abaixo o coitado, nem pensou nas entranhas que deixava em vez da pedra o seu filho invicto e seguro ao porvir. Este com violência e mãos dominando-o logo o expulsaria da honra e reinaria entre imortais” (vv. 487-491). No decorrer do poema, Hesíodo mostra que a partir do momento em que Zeus toma o poder, ele traz justiça e paz para o mundo. No entanto, Platão não vê assim esse episódio, isto é, não o lê como a instauração de uma justiça absoluta personificada por Zeus.

A história de Cronos, assim como o nascimento de Zeus e a luta contra seu pai[10] também são retratados no *Banquete* e no *Eutífron*. No *Eutífron,* o personagem que leva o nome do diálogo move uma ação judicial contra o seu pai, alegando que ele matou um dos seus servos. Em defesa da sua atitude, ele recorre ao discurso do parricídio dos deuses cantado na *Teogonia*[11].

> Eutífron: (...) Acontece que os homens que admitem ser Zeus o melhor e mais justo dos deuses são os mesmos a aceitar que ele acorrentou o pai porque devorava criminosamente os filhos, e que este, por sua vez,

[10] *Teogonia,* (vv. 154-210).
[11] A história do *Céu* e de *Cronos* (vv. 154-210). Sobre o nascimento de Zeus e sua luta contra *Cronos* (vv. 453-506).

> mutilou o seu por motivos semelhantes, e os mesmos a indignar-se comigo por estar processando meu pai por seu crime; assim, eles próprios dizem uma coisa quando se trata dos deuses e outra quando se trata de mim. (*Eutífron*, 6a).

O argumento utilizado por Eutífron é baseado na ideia de que as ações divinas são um modelo para as ações dos homens. Diante da posição do jovem, Sócrates questiona a autenticidade dessas histórias:

> Sócrates: Crês, por acaso, que entre os deuses sucedem guerras, horríveis inimizades, lutas e muitas outras coisas do mesmo tipo, de acordo como nos contam os poetas e são representadas pelos artistas nas várias cerimônias sagradas, como ocorre nas Panatenéias, em que o peplo, cheio de enfeites multicoloridos, é levado à Acrópole? Podemos afirmar, Eutífron, que tudo isso é verdadeiro? (*Eutífron,* 6b-c).

No *Banquete*, o personagem Agaton diz discordar de Hesíodo e Parmênides ao mostrar Eros como o mais antigo dos deuses. A violência entre os deuses descrita na *Teogonia* serve como prova de que Eros não estava entre os deuses do princípio:

> Agaton: De fato, ainda que concorde em muitos outros pontos com Fedro, não posso concordar que, segundo sua avaliação, Eros seja mais antigo do que Cronos e Japeto. Sustento que ele é o mais jovem dos deuses, além de ser sua juventude perpétua; quando a esses antigos embaraços em relação aos deuses narrados por Hesíodo e Parmênides, entendo que foi ação da Necessidade e não de Eros, se é que há alguma verdade nessas narrativas. Se Eros estivesse entre eles não teria havido castração ou agrilhoamento, bem como as outras diversas violências cometidas; pelo contrário, somente amizade e paz, como ocorre agora, desde que Eros reina entre os deuses. (*O Banquete,* 195c).

Assim como a *República*, os trechos acima condenam a veracidade da *Teogonia* quando representa os deuses associados à violência. Mas por outro lado, podemos observar que em outros diálogos esse mesmo poema é tomado de forma positiva, como guia para a investigação de genealogias e etimologias.

No *Crátilo*, Sócrates diz lembrar apenas o nome de alguns deuses da genealogia de Hesíodo, mas se pudesse lembrar-se de todos não deixaria de investigar como são corretos:

> Sócrates: Quem escuta de repente acredita que este seja o filho insolente de Cronos, mas o fabuloso Zeus tem que ser a progenitura de alguma grande inteligência. De modo que Cronos não vem de crônico, que assinalaria a insolência do seu filho, mas sim de crânio, que fala do intelecto cru do filho de Urano. Assim também o estudo do céu tem um nome charmoso ao ser chamado uranologia pois é rumando o olho pra cima que, como dizem os astrônomos, é engendrado um intelecto puro. Portanto, Hermógenes, o nome para Urano também foi estabelecido corretamente. Se eu me lembrasse quais são os progenitores acima dele na genealogia feita por Hesíodo nada me pararia de seguir falando quão corretamente seus nomes foram estabelecidos. Assim eu delimitaria se é ilimitado ou não o que pode criar esta sabedoria que me sobreveio de repente sem eu poder especificar exatamente de onde. (*Crátilo*, 396c).

Os três nomes analisados, Zeus, Cronos e Urano, representam na *Teogonia* uma linha de sucessão no poder, mas na ordem inversa (Urano, Cronos e Zeus). Segundo Sócrates a etimologia dada aos deuses não ocorreu de forma automática, mas há uma causa em que um nome é consoante ao outro. Para exemplificar, o filósofo cita fragmentos de Homero, Hesíodo e Orfeu, todos fazendo referência ao matrimônio da deusa Tétis com Oceano e que segundo ele condiz com a teoria de Heráclito, de que tudo é movimento.

> Sócrates: Achas que pensava de maneira diferente de Heráclito quem atribuiu o nome de Reia e Cronos aos avós dos nossos deuses? Ou acreditas ter sido por acaso que a ambos foram dados nomes de cursos de água? Homero também refere-se algures “Ao pai de todos os deuses eternos, o Oceano, e a Tétis.” Creio que Hesíodo diz a mesma coisa. Orfeu, também, afirma em qualquer parte: “Foi o primeiro a casar-se o Oceano de curso imponente; Tétis tomou por mulher, sua irmã pelo lado materno. ” Observa que todos eles concertam entre si e se comportam do mesmo modo com relação à doutrina de Heráclito. (*Crátilo*, 402b).

A conexão genealógica sugere que a prática da etimologia está ligada a Hesíodo. Essa prática também pode ser comparada a uma passagem do *Teeteto* onde Sócrates diz:

> Teodoro parece ser, meu amigo, um bom avaliador no que tange a tua natureza, visto que esse sentimento de perplexidade revela que és um filósofo, já que para a filosofia só existe um começo: a perplexidade; e quem disse que Íris era a filha de Taumas produziu uma boa genealogia. (*Teteeto*, 155d).

Segundo Sócrates, a origem da filosofia é a perplexidade, como indica a genealogia de Íris. Em grego, *tháumas* significa milagre, espanto[12]. É Hesíodo quem se refere a Íris como filha de *tháumas*[13]*.* Na *Teogonia* Hesíodo diz:

> a filha de Espanto Íris de ágeis pés
> aí vem mensageira sobre o largo dorso do mar:
> quando briga e discórdia surgem entre imortais
> e se um dos que têm o palácio Olímpio mente
> Zeus faz Íris trazer o grande juramento dos Deuses
> num jarro de ouro, a longe água de muitos nomes fria.
> (*Teogonia,* vv. 780-786).

Íris é quem leva mensagens dos deuses aos homens. Nascida do espanto, ela une esses dois extremos. O filósofo é quem diante à contradição, fica em estado de êxtase, ocasionado por uma aporia. Ter a alma afetada por esse estado é ser tocado pelo inteligível.

Já no *Timeu* Platão explora a ordem do nascimento e a natureza do mundo. Para investigar as origens divinas, o personagem Timeu acompanha a sabedoria popular, no sentido de alguém que aceita as tradições poéticas e combina com sua própria exposição. Ele diz:

> (...) devemos, portanto, confiar nos que falaram outrora, pois são descendentes dos deuses, segundo dizem, e conhecem distintamente os seus ascendentes. É, de facto, impossível desconfiar dos filhos dos deuses, mesmo que falem sem recurso a argumentos verossímeis ou rigorosos. Quando tratam de dar conta dos episódios que dizem respeito à família, devemos então confiar neles, de acordo com o costume. Deste modo, reproduzamos o discurso deles e façamos o nosso sobre o que foi a génese dos deuses. De Geia (sic) e Urano foram gerados Oceanos e Tétis, seus filhos, e destes foram gerados Fórcis, Cronos e Reia, e todos aqueles que os seguiram; de Cronos e de Reia foram gerados Zeus e Hera e todos aqueles que, segundo a tradição, sabemos serem seus irmãos, e ainda outros descendentes foram gerados. (*Timeu*, 40d-41a).

Timeu diz não poder falar sobre o nascimento dos deuses porque ele não esteve próximo ao que aconteceu, mas os filhos dos deuses estiveram. Assim, ele introduz uma alusão direta à *Teogonia* quando se refere à família divina. Na *Teogonia* Gaia e Urano

---

[12] Dicionário Acadêmico Grego-Português, Português-Grego. Porto: Porto Editora, p.357.
[13] *Teogonia* (v.780) e (vv. 265-266).

geram os primeiros filhos divinos: “Depois pariu do coito com o Céu: Oceanos de fundos remoinhos e Coios e Crios e Hipérion e Jápeto e Téia e Reia e Temis e Memória e Fede de áurea coroa e Tétis amorosa. E após com ótimas armas Cronos (...)” (vv. 130-137). Diante das passagens citadas acima, podemos observar pontos de vista distintos em relação à *Teogonia.* Hesíodo é visto como um autor mentiroso de contos moralmente perniciosos, mas também como um pensador cosmológico. No *Eutífron* e no *Banquete* (diálogos inicias) a *Teogonia* é rejeitada por suas histórias dos deuses e como eles se relacionam uns com os outros. Mas é na *República* (diálogo posterior) que Platão retorna à questão de forma muito mais detalha, e mostra a inadequação da *Teogonia*. No *Crátilo* (diálogos iniciais) e no *Teeteto* (diálogo finais) Hesíodo é visto como uma autoridade diante dos nomes e genealogias dos deuses. Já o *Timeu* retrata o nascimento do mundo, e ao reconhecer as limitações do conhecimento humano essa lacuna é preenchida com uma alusão direta à *Teogonia.* A continuidade de passagens referentes à *Teogonia* vista no decorrer dos diálogos, sugere que Platão continuou a considerar Hesíodo como uma autoridade séria para ser consultada sobre tais questões. Fica a pergunta de se a presença e relevância da genealogia de Hesíodo não seria um contrassenso ou, pelo menos, um paradoxo em relação à inadequação da *Teogonia* como é apresentada na *República.*

1.3 *Os trabalhos e os dias*

O poema *Os trabalhos e os dias* se diferencia da *Teogonia* por tratar mais precisamente da organização do mundo terreno, dos mortais e de sua relação com os deuses. Segundo Most (2010, p.62), os poemas de Hesíodo sugerem uma ordem de leitura e uma trajetória intelectual: da inspiração divina ao conhecimento humano. Hesíodo, que havia adquirido o dom da música na *Teogonia*, agora nos conta que ganhou um concurso de canto. O poeta lembra-se de ter se encontrado com as Musas e nos passa a impressão de um homem que olha para trás e agora se mostra mais experiente:

> Lá eu, atrás de prêmios pelo aguerrido Anfidamas,
> até Cálquis cruzei – em profusão esses anunciados
> prêmios fixaram os filhos do enérgico –, onde afirmo eu
> com um canto ter vencido a trípode orelhuda.
> Essa eu mesmo às Musas do Hélicon dediquei
> onde no início puseram-me na via do canto soante
> (*Os trabalhos e os dias,* vv. 658-662).

Os trabalhos e os dias nos trazem um discurso direto no qual o autor faz referência a si mesmo e nos oferece algumas informações sobre sua vida. Por meio do seu poema sabemos que o pai de Hesíodo trabalhava como navegador comercial e vivia na pobreza em uma propriedade em Cime, na Ásia Menor. Depois, ele mudou-se para Ascra, um vilarejo na Beócia, para obter uma melhor qualidade de vida (vv. 633-640). Hesíodo viveu em Ascra, trabalhou na terra como pastor e lavrador, também admitiu não ter muita experiência em relação à navegação (vv. 646-651). Depois da morte do seu pai, Hesíodo e seu irmão Perses deviam partilhar a herança, mas Perses subornou os juízes para se apropriar de uma parte maior do que lhe correspondia (vv. 37-39). Apoiado nesse contexto, Hesíodo quer ensinar ao irmão como se viver de forma justa. Seu poema parece ter como objetivo influenciar Perses e os demais homens sobre o que ele considera ser correto, mostrando qual é o caminho que se deve seguir. Na primeira parte do poema, Hesíodo irá por meio de mitos ressaltar o valor do trabalho como o único meio justo de se adquirir o que se precisa. Em um segundo momento, ele irá apresentar instruções de como trabalhar tanto na terra como no mar. Esses elementos práticos apresentados são utilizados como um meio para complementar seu ensino sobre como o homem deve levar a vida.

Os diálogos de Platão fazem diversas referências aos provérbios contidos no poema *Os trabalhos e os dias*. Most (2010) em seu artigo “Plato’s Hesiod: An acquired taste?”, elabora um repertório com todas as passagens hesiódicas. Assim, ele pode constatar que Os *trabalhos e os dias* supera a *Teogonia* no número de citações, e que há uma mudança marcante na preferência de Platão ao longo do tempo[14]. Nos primeiros diálogos as citações da *Teogonia* superam *Os trabalhos e os dias* por seis a quadro; no

[14] Cfr. pp. 57-61, 64.

período médio há sete referências ao poema *Os trabalhos e os dias* e duas à *Teogonia;* e nas últimas obras, as referências são de cinco para *Os trabalhos e os dias* e uma para a *Teogonia.* Most interpreta esses dados dizendo que nos primeiros diálogos de Platão, Hesíodo foi visto como mais um dos representantes da religiosidade grega. No entanto, à medida que foi amadurecendo, Platão passou a prestar mais atenção no poeta, especialmente em seu poema *Os trabalhos e os dias*[15]*.* Essa contagem é baseada em números, e por isso possui um valor limitado para a compreensão da recepção de Hesíodo, pois deixa de lado o contexto em que ocorrem as citações. No entanto, esses dados nos indicam que alguns versos de Hesíodo são esquecidos e outros são lembrados por mais de uma vez. Vejamos algumas dessas referências platônicas:

No *Protágoras,* Sócrates quer mostrar aos interlocutores que Simônides não se contradiz quando primeiro afirma que é difícil para um homem vir a ser verdadeiramente bom, mas depois crítica Pítaco por dizer que é difícil ser bom (339b-c).

> Ora, Protágoras, *ser e vir-a-ser*, como afirma nosso amigo Pródico, não são idênticos; e se ser não é o mesmo que vir-a-ser, Simônides não se contradiz. Talvez Pródico e muitos outros poderiam afirmar com Hesíodo que se tornar bom é difícil, a saber:
> *Mas diante da Excelência suor puseram os deuses*
> *imortais: longa e íngreme é a via até ela,*
> *e áspera no início; e quando se chega ao topo,*
> *fácil depois ela é, embora sendo difícil*[16]
> (*Protágoras,* 340d).

Sócrates mostra que “ser” e “vir-a-ser” possuem significados diferentes, e diz que Hesíodo poderia ser citado por Pródico e outros como exemplo de que é difícil tornar-se bom, pois segundo o poeta a excelência não é alcançada sem suor. Essa mesma passagem é citada na *República* com acréscimo de um verso anterior sobre a prevalência da miséria, e a retira dos dois últimos versos referentes à conquista da excelência. Assim, podemos ver outra interpretação quando Adimanto diz:

> A acrescentar a estar opiniões, examina ainda, ó Sócrates, uma outra espécie de argumentos sobre a justiça e a injustiça, proferidos quer por leigos quer por artistas do verso. Todos em

[15] Sabemos que para tal conclusão é necessário aceitar a cronologia proposta por Most (2010).
[16] *Os trabalhos e os dias (*vv. 289-292).

> uníssono entoam hinos sobre a beleza da temperança e da justiça, embora difíceis e trabalhosas, ao passo que a intemperança e a injustiça são coisa suave e fácil de alcançar, odiosas apenas à fama e à lei. Proclamam que a injustiça é, em geral, mais vantajosa do que a justiça, e estão prontos a pretender que são felizes os maus se forem ricos ou possuidores de outras formas de poder, e a honrá-los em público e em particular, ao passo que desprezam e olham com sobranceria os que forem fracos e pobres, embora concordem que são melhores do que os outros. Mas, de todos os argumentos, os que tomam forma mais surpreendente são os que dizem respeito aos deuses e à virtude: que os próprios deuses atribuíram a muitos homens de bem infelicidades e um vida desgraçada, e aos maus o contrário (...). Para todas estas pretensões, invocam os deuses como testemunhas, uns sobre o vício garantindo facilidades, como:
> *Mal, pode colher-se em abundância e com facilidade.*
> *O caminho é plano, e mora junto de nós.*
> *Mas antes a virtude puseram os deuses o suor*[17]
> (*República,* 364a-d).

Adimanto cita Hesíodo para mostrar que os poetas retratam a vida do justo como difícil e trabalhosa, enquanto a vida de injusto é fácil e agradável, vergonhosa apenas quando está diante das opiniões dos homens e da lei. Em relação aos deuses, dizem que eles fazem mal aos homens bons e ao contrário aos maus. Adimanto não percebe que, dizer que a excelência não é fácil de ser alcançada, não significa dizer que ela não é um bem. Além disso, no seu poema Hesíodo não está afirmando nada sobre os deuses, mas dizendo, de modo poético, que o trabalho traz prêmios aos homens. Pois, em seu poema *Os trabalhos e os dias,* ele mostra que o único caminho para a justiça é por meio do trabalho, e por mais que ele seja árduo é considerado uma benção. Dessa maneira, todo esforço daquele que é justo será recompensado por Zeus, com prosperidade e outros prêmios. Já o caminho da injustiça é o mais fácil para se conseguir as coisas, mas os deuses não compactuam com essa atitude e punem esses homens.

Nas *Leis*¸ o Ateniense parece ter compreendido a mensagem do poeta, pois aprova seus versos como uma posição sábia.

> (...) pois não há uma enorme quantidade de pessoas ansiosas para se tornarem as melhores possíveis com toda a rapidez; a maioria, de fato, serve para demonstrar quão sábio foi Hesíodo ao dizer que

[17] *Os trabalhos e os dias*, (vv. 287-289).

> "...suave é o caminho que conduz à perversidade..." e que "... percorrê-lo dispensa qualquer suor...", visto que é "...extremamente curto... ", embora ele dita também que...
> Diante da virtude os deuses imortais
> Colocaram o suor do esforço e longa
> E íngreme é a senda que a ele conduz,
> Sendo áspera na subida; mas
> Conquistado o primeiro cimo, a jornada
> Facilitada é, a despeito de árdua ainda ser.
> (*As Leis,* 718e) [18].

As Leis é um diálogo posterior, e nele encontramos o maior número de passagens referente ao poema *Os trabalhos e os dias*. Podemos ver o Ateniense citar os versos de Hesíodo para questionar se o homem indolente e ocioso pode ser comparado com a descrição do poeta. Ele diz: "E então? Aquele que é indolente, negligente e ocioso será aos nossos olhos o que o poeta descrevia como *um homem muito semelhante a zangões destituídos de aguilhões?*[19] Clínias: Uma descrição deveras justa" (901a). O nome de Hesíodo também aparece associado a um dos sete sábios, que se alimentava de uma mistura de ervas (malva e asfóledo). Essa alimentação precária é citada por Hesíodo como uma forma de se satisfazer com pouco. O Ateniense diz: "(...) pois de longe superou a todos, meu amigo, mediante aquela sua invenção da qual foi o efetivo autor, como vós cretenses dizem, embora Hesíodo a tivesse previsto e dela falado muito antes" (667e).

Na passagem 690e, o Ateniense afirma que diante da falta de certos conhecimentos, os reis poderiam recorrer ao poema de Hesíodo, que estava correto ao dizer que a "metade é mais do que o todo":

> Assim, em primeiro lugar, junta-te a nós no investigar como aconteceu e duvida que transgressão desses direitos os reis de Argos e Micenas provocaram a ruína tanto para si como para o poder da Grécia, formidável como era naquela época. Não teria sido através da ignorância daquele justíssimo dito de Hesíodo, a saber, "Amiúde é a metade maior que o todo". (*As Leis,* 690e).

[18] Ibidem, (vv. 289-292).
[19] *Os trabalhos e os dias*, (vv. 302-307).

Em *Os trabalhos e os dias* o poeta nos mostra que devemos cuidar da parte que nos é própria, pois é ela que nos trará benefícios, enquanto o que é excessivo é prejudicial. É nesse mesmo sentido que o Ateniense discute a vida desmedida dos reis e concorda com Hesíodo em que é "prejudicial tomar o todo, sendo a metade suficiente" (690e). Na *República*, Sócrates também se refere ao provérbio hesiódico para chamar a atenção sobre os perigos dos excessos:

> (...) se o guardião tentar ser feliz de uma maneira que não faça dele um guardião, e se não lhe bastar uma vida assim moderada e segura, mas que é, como dissemos, a melhor; se, sob o império de uma opinião insensata e acriançada acerca da felicidade, for impelido (porque tem esse poder) a assenhorear-se de tudo quanto existe na cidade, perceberá como Hesíodo foi realmente sábio ao afirmar que "metade é mais do que o todo". (*República,* 466c).

Os guardiões são os responsáveis pelo bem-estar da cidade, e devem ser educados de forma que encontrem a medida para suas ações. Essa passagem da *República* se assemelha ao poema de Hesíodo, que adverte Perses e os reis comedores de presentes sobre o perigo de uma vida desmedida. Por um lado, a *República* parece se alinhar ao poema de Hesíodo, mas por outro lado é nesse diálogo que constantemente encontramos Homero e Hesíodo como poetas que contam histórias moralmente perniciosas e que estabelecem um exemplo negativo para a sociedade.

1.4 Hesíodo e Homero

Quando observamos as referências platônicas a Hesíodo, percebemos que Homero é frequentemente mencionado ao seu lado. No repertório de passagens hesiódicas montado por Most (2010, pp.57-58), ele pôde constatar que nos diálogos iniciais Hesíodo é citado sem referência a Homero em dez passagens e está associado a ele em cinco outras. No período intermediário, há seis referências sem Homero e seis com. Já no período final, a proporção é de seis referências sem Homero e duas com ele. Por meio desses dados podemos ver que foi no período intermediário que Platão considerou sistematicamente Hesíodo e Homero juntos, este é o período da *República*.

Na *República*, Sócrates se refere às narrativas de Hesíodo e Homero como

mentirosas: “(...) – As que nos contaram Hesíodo e Homero – esses dois e os restantes poetas. Efectivamente, são esses que fizeram para os homens essas fábulas falsas que contaram e continuaram a contar” (377d). Segundo o filósofo, essas narrativas deveriam ser censuradas por contar histórias falsas sobre deuses e heróis, fornecendo exemplos de má conduta. Em outro momento, Homero e Hesíodo são criticados por retratarem a justiça sendo louvada por suas recompensas e não por si mesma. Uma dessas recompensas são as bem-aventuranças concedidas pelos deuses aos indivíduos justos. Adimanto diz: “Mas esses homens ainda encarecem as vantagens do renome. Atiram para a balança o favor dos deuses, e ficam com um sem número de bens para apregoar, que afirmam serem outorgados pelos deuses e homens piedosos. Como dizem o bom do Hesíodo e Homero” (363a). Em 612b, Sócrates retoma a fala de Adimanto: “– 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 dizíeis que fizeram Hesíodo e Homero? ” (612b). Sócrates questiona a função da poesia de Homero e Hesíodo como base para educação grega, e diz que a prova de que esses dois poetas não eram capazes de educar os homens para a excelência é que eles não tinham discípulos capazes de segui-los e remunerá-los como fazem os homens de Protágoras e Pródigo. Ele diz:

> Mas supões, ó Gluacon, 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 estimasse, ao passo que Protágoras de Abdera e Pródico de Ceos e tantos outros podem, em conversas particulares, convencê-los de que não serão capazes de administrar a sua casa nem 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 como eles aos ombros? 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 recitar, 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 convencesse, não teriam transformado em pedagogos, para os seguirem onde quer que fossem, até que se saciassem do seu aprendizado? (*República*, 600c-d).

Em contraste com a *República*, no *Protágoras* Homero e Hesíodo aparecem como homens capazes de educar ou pelo menos de influenciar os homens. Protágoras para Sócrates:

> (...) devo dizer-te agora que a sofística é uma arte antiga e que os homens da antiguidade que a praticaram, temendo o ódio que suscitava, disfarçaram-na com uma roupagem apropriada, às vezes a da poesia, no que se enquadram Homero, Hesíodo e Simônides, às vezes a dos rituais místicos e profecias, como aconteceu com Orfeu, Museu e suas seitas. (*Protágoras*, 316d).

Para justificar seu ofício, Protágoras reconhece em Homero, Hesíodo e outros, seus precursores, que temerosos daqueles que estão preocupados com a influência dos sofistas sobre seus alunos, ensinavam a excelência sem se declararem sofistas (319e).

Nos diálogos *Apologia* e *Banquete* e *Timeu* podemos ver Homero e Hesíodo recebendo uma avaliação positiva diante da sua autoridade de educadores e guias para vida.

Na *Apologia* Sócrates explica por que não precisamos temer a morte: “Quanto não daria qualquer de vós para estar na companhia de Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero? ” (41a). Para o filósofo, ou a morte é igual a nada e não há sensação alguma, ou ela é uma continuação deste lugar para outro. Se ela for uma passagem daqui para outro lugar, teríamos a felicidade de encontrar e conversar com ilustríssimas almas no Hades. Hesíodo e Homero estão entre esses interlocutores que são louvados.

No *Banquete*, a sacerdotisa Diotima diz que o desejo de imortalidade pode ser expresso pela geração de filhos, estes podem ser fecundados no corpo pela procriação ou fecundados na alma. Os poetas se encaixam no segundo caso, e seus discursos são seus filhos espirituais:

> Todos prefeririam gerar filhos como esses aos humanos, bastando para isso um olhar de relance em Homero e Hesíodo, bem como a todos os demais bons poetas e se deixar tomar de inveja e admiração pela excelente progênie por eles frutificada para proporcionar-lhes glória imortal na memória [dos seres humanos]. (*O Banquete,* 209c-d).

Sócrates discursa segundo a lição da sacerdotisa Diotima, e faz uma avaliação positiva de Homero e Hesíodo, que são elogiados como exemplos de gerações de filhos

imortais. Sócrates se refere a uma inveja virtuosa quando se tem em vista sua poesia e de outros poetas, pontuadas como imortais e gloriosas.

Em outros diálogos podemos ver Homero e Hesíodo associados por falarem sobre os mesmos assuntos e atraindo o mesmo tipo de público. Nas *Leis* o ateniense discute qual a forma de entretenimento que poderia gerar mais prazer aos espectadores em um concurso. Então ele ressalta que a resposta depende de quem você pergunta. Se os juízes fossem crianças dariam o prêmio ao apresentador de marionetes, se fossem garotos mais velhos premiariam o cômico, mulheres educadas e homens jovens premiariam o trágico. “Porém o rapsodo que recitasse com perfeição a *Ilíada* ou a *Odisseia* ou qualquer trecho de Hesíodo, nós outros, os velhos, certamente ouviríamos com o maior deleite e o proclamaríamos vencedor incontestado. ” (*Leis,* 658d). Platão diz que homens idosos são atraídos pelas narrativas de Homero e Hesíodo, o que sugere uma gradação de apuro no gosto.

Já no *Íon,* Sócrates questiona por que alguém que se diz especialista em Homero também não pode ser em Hesíodo, indicando que ambos tratam dos mesmos assuntos:

> Então, por que será que tu és especialista de Homero e não de Hesíodo ou dos outros poetas? Ou fala Homero de coisas diferentes das que Hesíodo ou todos outros poetas falam? Não é sobre a guerra que ele fala mais vezes e sobre as relações mútuas entre os homens bons e os homens maus, homens sem profissão e homens especializados e, também, sobre as relações entre que os deuses têm entre si e com os outros homens, sobre o que se passa no céu e sobre o que se passa no Hades, sobre a genealogia dos deuses e dos heróis? Não desses assuntos que trata a poesia de Homero? (*Íon,* 531c).

Segundo o filósofo, ao existir assuntos em comum entre Homero e Hesíodo, esse conhecimento se aplicaria tanto a um quanto a outro. No entanto, Sócrates deixa de mencionar aspectos fundamentais do poema *Os trabalhos e os dias,* como agricultura, trabalho, justiça, pois isso dificultaria a formulação do seu argumento. Além disso, sabemos que Hesíodo não é concebido como um poeta que retrata guerras, nem que Homero teve destaque em contar sobre a genealogia dos deuses. Platão parece misturar uma diversidade de conteúdos com a intensão de retratar ambos os poetas de forma tão parecida quanto possível. Por meio desses trechos podemos observar que Platão

apresenta Homero e Hesíodo de várias maneiras. Eles podem ser vistos positivamente como autoridades com grande influência no campo da ética e da educação, como também podem ser retratados como exemplos negativos. Desse modo, as abordagens positivas ou negativas variam segundo o contexto, para atender às necessidades do diálogo.

2. Platão e Hesíodo

2.1 O desafio de Sócrates

No livro I da *República* Platão inicia uma discussão sobre a definição de justiça, e entre os primeiros interlocutores podemos ver uma crítica aos poetas em geral. O primeiro interlocutor é Céfalo, ele afirma que com idade avançada as pessoas começam a refletir sobre o modo que levaram a vida. Elas passam a se preocupar com o que se conta sobre o Hades, sobre as punições e recompensas após a morte. Então, os homens que cometeram muitas injustiças e iniquidades, passam a viver com medo e com uma triste expectativa. Já aquele que se vê inocente, justo e piedoso, passa a ter uma esperança de uma vida agradável. Céfalo compartilha um trecho do poema de Píndaro, concordando com suas palavras:

> *a doce esperança*
> *que lhe acalenta o coração acompanha-o, qual da*
> *velhice – a esperança que governa, mais que tudo, os*
> *espíritos vacilantes dos mortais.* (*República*, 331a).

Céfalo também considera que a posse de riquezas é útil para ajudar as pessoas a não cometerem injustiças, evitando que os homens mintam e tenham dívidas, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro aos homens (331b). A declaração de Céfalo nos mostra que ele procurou pautar sua vida por princípios e ações que considerava justos, levando Sócrates a questionar se o significado de justiça é simplesmente dizer a verdade e devolver o que se recebeu de alguém. Céfalo afirma que sim. Sócrates refuta a afirmação com o seguinte exemplo: “Se alguém recebesse armas de um amigo em perfeito juízo, e este, tomado de loucura, lhas reclamasse, toda a gente diria que não se lhe deviam entregar, e que não seria justo restituir-lhas, nem tampouco consentir em dizer toda a verdade a um homem nesse estado” (331c).

Céfalo se retira do diálogo e seu filho Polemarco continua a discussão. Interpretando o que fora atribuído ao poeta Simônides. Polemarco afirma que justiça é ajudar aos amigos e prejudicar aos inimigos (332d). Sócrates discorda e afirma que

justiça é um bem e que, “os bons são justos e incapazes de cometer injustiças” (334d). Após ouvir Polemarco, Sócrates critica os poetas por falarem de forma imprecisa e ensinarem uma concepção errada sobre justiça.

> Logo, o homem justo revela-se-nos, ao que parece, como uma espécie de ladrão, e isso é provável que tenhas aprendido em Homero. Efectivamente, ele tem grande estima pelo avô materno de Ulisses, Autólico, e afirma que ele excedia todos os homens em roubar e em fazer juras. Parece pois, que a justiça, segundo a tua opinião, segunda a de Homero e a de Simónides, é uma espécie de arte de furtar, mas para vantagem de amigos e dano de inimigos. (*República*, 334b).

Depois entra na discussão o sofista Trasímaco que faz a seguinte definição: “a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (338c). Sua resposta não se apoia em nenhum poeta. Trasímaco caracteriza a justiça segundo uma constatação histórica de como funciona o regime político. Ele tem como princípio que os homens procuram o bem de forma individual e não o bem geral. E ele entende por “forte” aquele que detém o poder de um governo, que dita as leis que lhe convém, submetendo os outros à sua vontade. Já o súdito, ou o cidadão, deve obedecer às leis estabelecidas, definidas pelo governante. Sócrates não concorda e argumenta que para toda arte há uma utilidade específica, que não é a vantagem de quem a exerce, pois procura o bem daquilo que se ocupa, assim, o governante ocupa-se do bem do governado:

> (...) se houvesse um Estado de homens de bem, a quem houvesse competição para não governar, como agora as há para alcançar o poder, e tornar-se-ia então evidente que o verdadeiro chefe não nasceu para velar pela sua conveniência, mas pela dos seus súbditos. De tal maneira que todo aquele que fosse sensato preferira receber benefícios de outrem a ter o trabalho de ajudar ele os outros. Portanto, de modo algum concordo com Trasímaco, em que a justiça seja a conveniência do mais forte. (*República*, 347d-e).

Na primeira parte da discussão, baseada nas afirmações poéticas sobre justiça, não vemos o nome do poeta Hesíodo. No entanto, percebemos na fábula do *Gavião e o Rouxinol*, que faz parte do poema *Os trabalhos e os dias,* uma posição similar à que Sócrates utiliza para criticar o conceito de justiça definido por Trasímaco. Hesíodo reconhece que justiça deve estar acima do interesse daquele que detêm a força e que os governantes devem procurar fazer o bem a todos os cidadãos. Por meio de sua fábula,

o poeta transmite um discurso carregado de simbolismo, a fim de chamar atenção para o valor da justiça:

> Agora uma fábula falo aos reis mesmo que isso saibam.
> Assim disse o gavião ao rouxinol de colorido colo
> no muito alto das nuvens levando-o cravado nas garras;
> ele miserável varado todo por recurvadas garras
> gemia enquanto o outro prepotente ia lhe dizendo:
> “Desafortunado, o que gritas? Tem a ti um bem mais forte;
> tu irás por onde eu te levar, mesmo sendo bom cantor;
> alimento, se quiser, de ti farei ou até te soltarei.
> Insensato quem com mais fortes queira medir-se,
> de vitória é privado e sofre, além de penas, vexame”.
> Assim falou o gavião de vôo veloz, ave de longas asas.
> (*Os trabalhos e os dias,* vv. 202-212).

Na fábula podemos verificar um paralelismo entre o mundo animal e o mundo humano. A fala de Trasímaco é como a fala do gavião ao rouxinol. O gavião aparece se vangloriando por ter o rouxinol entre suas garras, ele representa o poder, demonstrando sua força ao capturar rouxinol que, oprimido, geme. Por meio da sua fábula, Hesíodo mostra sura revolta contra os maus governantes, que utilizam sua força para agir como quiserem. Ele adverte aos homens que não apelem para o direito do mais forte, e nos alerta sobre o perigo de nos deixar influenciar pelos injustos, por ser uma influência maléfica para todos.

A discussão continua e aparecem novos interlocutores. Glauco retoma o argumento de Trasímaco e faz novas considerações:

> - Dizem que uma injustiça é, por natureza um bem, e sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que o bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças uma das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de lei e justo para as prescrições da lei. (*República*, 358e-359a).

Esta concepção mencionada por Glauco parece que era muito difundida na época. O justo se limitava ao que estava na lei. Ele continua seu discurso afirmando que ninguém é justo voluntariamente, mas por coerção e por isso a justiça não é um bem em

si. Quem quer cometer injustiça não vai deixar de cometê-la. Seu irmão Adimanto completa a exposição afirmando que o importante não é a justiça dentro de você, mas a imagem que você passa:

> Os pais apregoam e recomendam aos filhos, bem como todos aqueles que têm alguém a seu cargo, a necessidade de se ser justo, sem elogiarem a coisa em si, a justiça, mas o bom nome que dela advém, a fim de que aquele que parece ser justo receba dessa fama magistraturas, desposórios e quantas outras vantagens Gláucon há pouco enumerou, e que o justo tem, devido à sua reputação. (*República*, 362e).

Os pais educam seus filhos para seguirem o caminho da justiça porque ser justo constrói uma imagem boa diante da sociedade. Parecer ser justo conduz o homem a uma reputação boa. O homem que é pobre exalta a justiça pelo medo de sofrer injustiça e ser punido pelas leis, mas se tivesse oportunidade não hesitaria em praticar a injustiça. Já os homens ricos, os que detêm o poder na política, valorizam a justiça devido à sua reputação. Eles controlam e manipulam as leis e por isso são eles que definem o modelo ideal de justiça. Adimanto também critica os cantos poéticos de Homero e Hesíodo, afirmando ser um dos motivos de levar os homens a louvar a injustiça. Após ter exposto seu argumento, Adimanto diz que Sócrates deverá não apenas refutar os seus interlocutores mas sustentar a tese contrária. Ele diz:

> (...) – já que nada devo ocultar-te – empenhei-me em discutir com todas as minhas forças, no desejo de te ouvir sustentar o contrário. Não nos demonstres pois unicamente, com a tua argumentação, que vale mais a justiça do que a injustiça, mas os efeitos que cada uma delas produz em quem as possui, e graças aos quais uma é um mal e a outra um bem (367b).

Adimanto impele Sócrates a definir a justiça em si mesma, independentemente do prestígio e recompensa que possa trazer. Ele deve mostrar que a natureza da justiça é um bem, e que os indivíduos devem almejá-la acima de todas as coisas.

2.2 A contraposição entre cidades

Sócrates inicia seu discurso dizendo que a justiça é um atributo do indivíduo, mas também da cidade. Sendo a cidade maior que o indivíduo, ele examinará primeiro a justiça na cidade e em seguida, retornará à esfera individual e aplicará ao indivíduo o que descobrir (369a). Segundo Van Noorden (2010, p. 62), a analogia proposta por Sócrates está presente no poema *Os trabalhos e os dias,* mas não de forma explícita. Hesíodo nos mostra imagens de uma cidade boa e de uma cidade corrompida ligada às imagens de homens justos e injustos. Assim como Sócrates, Hesíodo precisa superar a concepções históricas de que a injustiça é mais vantajosa que a justiça. Ele diz:

> O olho de Zeus que tudo vê e assim tudo sabe
> também isto vê se quiser, vê e não ignora
> que Justiça é esta que a cidade em si encerra
> Agora eu mesmo justo entre os homens não queria ser
> e nem meu filho, porque é um mal homem justo ser
> quando se sabe que maior Justiça terá o mais injusto.
> (*Os trabalhos e os dias,* vv. 270-273)

Hesíodo chama a atenção para o fato de Zeus está observando a justiça dos homens. Diante de homens injustos, os indivíduos verdadeiramente justos, que trabalham diariamente em busca do seu sustento tem a esperança de serem recompensados pela justiça divina. O poeta contrapõe a cidade corrompida, a uma cidade de paz:

> Àqueles que a forasteiros e nativos dão sentenças
> retas, em nada se apartando do que é justo,
> para eles a cidade cresce e nela floresce o povo;
> sobre esta terra está a paz nutriz de jovens e a eles
> não destina penosa guerra o longevidente Zeus:
> nem homens equânimes a fome acompanha nem
> a desgraça: em festins desfrutam dos campos cultivos;
> a terra lhes traz muito alimento; nos montes, o carvalho
> no topo traz bálanos e em seu meio, abelhas;
> ovelhas de pelo espesso quase sucumbem sob sua lã;
> mulheres parem crianças que se assemelham aos pais;
> (*Os trabalhos e os dias*, 225-235).

A descrição de Hesíodo sobre o modo de vida desses homens justos, remete à descrição de cidade sã feita por Sócrates:

> Será de outro modo que não seja produzir trigo, vinho, vestuário e calçado? E, depois de terem construído casas, trabalharão, no verão, quase nus e descalços, mas, no inverno, suficientemente vestidos e calçados. Alimentar-se-ão com farinha preparada, um com cevada, outra com trigo, esta cozida, e aquela amassada; com isso farão uma boa massa e pães, que serão servidos em juncos ou em folhas limpas, reclinar-se-ão em leitos de folhagem de alegra-campo e mirto, corados de flores, e cantando hinos aos deuses, num agradável convívio uns com outros, sem terem filhos acima da proporção dos seus haveres, com receio da penúria ou da guerra. (...) hão-de fazer cozidos com sal, azeitona, queijo, bolbos e legumes, coisas que há no campo. Havendo mesmos de servir-lhes sobremesa de figos, grão-de-bico e favas, e torrarão ao fogo bagas de murta e bolotas, enquanto bebem moderadamente. E assim passarão a vida em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e transmitirão aos seus descendentes uma vida da mesma qualidade. (*República*, 372a-d).

A *República* se alinha aos *Trabalhos e os dias* na medida em que ambos procuram persuadir os indivíduos para que escolham ser justos. Assim como Hesíodo, Sócrates descreve aspectos de uma boa vida. Os homens consomem os alimentos que a terra fornece e não há fome nem guerra. Eles louvam os deuses, vivem em paz e deixam uma descendência semelhante a si. Segundo Sócrates, as cidades são formadas devido às múltiplas necessidades de sobrevivência dos homens, que por não serem autossuficientes se juntam para dividir as tarefas. Ele ressalta o fato de que todos os indivíduos são diferentes uns dos outros e por isso cada pessoa nasce com uma habilidade para exercer certa função. São essas diferenças naturais entre as pessoas que indicam diferentes meios de cooperação. Glauco diz concordar que é da natureza do homem a necessidade, e que a cidade tem a função de prover o que ao homem falta. No entanto, Glauco ainda não consegue ver na moderação da cidade um indivíduo realizado. Assim, Sócrates faz uma nova abordagem da cidade, acrescentando à sua descrição, camas, sobremesas, perfumes, incenso e toda variedade de coisas. Em contrapartida, diz que em uma cidade luxuosa provavelmente se poderá ver surgir mais depressa a justiça e a injustiça:

> (...) acrescentar-lhes-ão leitos, mesas e outros objetos, e ainda iguarias, perfumes e incenso, cortesãs e guloseimas e cada uma destas coisas em toda a sua variedade (...). Portanto, temos de tornar a cidade maior. A que era sã não é bastante, mas temos de a encher de uma multidão de pessoas, que já não se encontra na cidade por ser necessária, como os caçadores de todas espécie e imitadores, muitos dos quais são os que se ocupam de desenho e cores, muitos outros da arte das Musas, ou seja, os poetas e seus servidores – os rapsodos, actores, coreutas, empresários (...). (*República,* 373a-c).

A nova descrição da cidade caracteriza-se por novas necessidades, que consequentemente levam ao surgimento de novas profissões. Em uma mesma sentença Sócrates reúne todas as figuras diretamente relacionadas à *mousikê*, que em seguida ganhará destaque ao longo do diálogo. A cidade que até então fora suficiente para alimentar seus habitantes se torna pequena e insuficiente. Portanto, os homens deveram ir em busca de novas terras. " – Então, meu amigo, é preciso uma cidade ainda maior, com um exército, não exíguo, mas completo" (373e-374a). E como Sócrates havia dito, cada indivíduo possui uma habilidade e esta ele deve aperfeiçoar durante a vida. No que diz respeito à guerra, os guardiões devem ter as qualidades apropriadas para essa função. Esses homens devem ser educados e modelados para a excelência, e segundo Sócrates isso só irá pode ocorrer depois de uma reforma na educação tradicional.

2.3 A crítica de Platão às narrativas poéticas

Segundo Sócrates, é só por meio de uma mudança na educação que haverá uma garantia de justiça na cidade. Assim, as narrativas de Homero e Hesíodo que eram contadas desde a tenra idade devem ser rejeitadas. A nova proposta de educação deverá seguir o modelo vigente na Grécia nos séculos IV e V a.C., ginástica para o corpo e música (*mousikê*) para a alma. Assim, a crítica de Platão não tem a intenção de substituir a poesia pela filosofia, "(...) nem se quer passa pela cabeça de Platão que a poesia, considerada como potência educadora, possa ser substituída pelos conhecimentos abstratos da filosofia" (Jaeger, 2011, p.782). Seu objetivo é reformular a cultura poética e, para isso, a poesia deve estar subordinada à filosofia e aos conceitos que regulam a cidade ideal. Dentre as delimitações do conteúdo poético, vimos

anteriormente que Sócrates censura Homero e Hesíodo por suas representações divinas. Mas outro aspecto qualificado como inadequado é a representação dos homens:

> (...) os poetas e prosadores proferem os maiores dislates acerca dos homens: que muitas pessoas injustas são felizes, e desgraçadas as justas, e que é vantajoso cometer injustiças, se não forem descobertas, que a justiça é um bem nos outros, mas nociva para o próprio. Tais opiniões, dir-lhe-íamos que se abstivessem delas, e prescrever-lhes-íamos que cantassem e narrassem o contrário. (*República,* 392a-b).

A passagem acima não condiz com o conteúdo da poesia de Hesíodo. Em seu poema *Os trabalhos e os dias*, que é direcionado aos homens, o poeta condena a injustiça e mostra que a justiça é mais proveitosa. Mas Sócrates não prossegue com esse assunto, que também não será retomado devido à falta de uma definição satisfatória sobre a justiça. Contudo, a insatisfação de Sócrates com os poetas também ocorre na relação entre poesia e memória, mantida pela recitação. Para ele, o que os poetas diziam já não era adequado, e o modo como eles o faziam era considerado perigoso.

Segundo Sócrates, os elementos musicais levam a certos tipos de comportamento e por isso devem ser mantidos apenas os estilos que contribuem para a formação de uma determinada conduta moral no homem (398a- 400d). Certas harmonias tonam as pessoas mais dispostas a comportamentos inadequados. A harmonia mixolídia e sintonolídia são impróprias por favorecem choros e lamentações; as harmonias jônia e lídia propiciam ociosidade e languidez. No entanto, devem ser mantidas as harmonias dória e frígia, pois estão associadas à virtude da coragem e da moderação. Platão também examina quais instrumentos devem ser mantidos ou banidos. “Logo, não teremos de sustentar artífices para fabricarem harpas, trígonos e toda a espécie de instrumentos de muitas cores e muitas harmonias” (399d). Serão admitidas a lira e a cítara, pois produzem melodias simples, não têm sons agudos nem possuem muitas cordas. Junto à harmonia está o ritmo, e para formular sua teoria rítmica Sócrates recorre a Dámon, uma autoridade na música que pode instruir sobre quais ritmos levam à baixeza, insolência, à loucura e outros vícios, e quais ritmos são contrários (400b). Segundo essa teoria, deveriam ser evitados ritmos variados, buscando os mais simples,

os que exprimem a vida de um homem regrado e corajoso. As especificidades da teoria musical são tratadas sem grande aprofundamento, pois o foco de Platão está na influência do aspecto moral que a música pode exercer. Ainda sob o exame da sua reforma educativa, Platão examina três tipos de narrativas poéticas. Ele diz que há uma primeira espécie de poesia totalmente baseada na imitação (*mímesis*), em que o poeta imita a pessoa narrada, é o caso da tragédia e da comédia. O segundo tipo são narrações simples, que são feitas pelo próprio poeta, geralmente elas são encontradas nos ditirambos, que são cantos alegres ou sombrios. A terceira e última é formada pela combinação das duas anteriores, utilizada nas epopeias e outros gêneros (394c).

A imitação, como um gênero do discurso, é permeada pela ocultação. O poeta, enquanto narrador, se apresenta de forma mais parecida possível com que ele está narrando. Essa proximidade com o personagem atinge intimamente os ouvintes pelas emoções vivenciadas. Diante desse tipo de discurso, os indivíduos se tornam mais suscetíveis a reproduzir os modelos apresentados. Portanto, da mesma forma que a imitação pode auxiliar na formação dos indivíduos, ela também pode corromper. Tendo em vista os riscos que esse gênero narrativo pode apresentar, Sócrates atribui à boa narrativa o mínimo de imitação possível. Para a cidade ideal Sócrates opta pelo estilo misto, intercalando imitação e narração simples. Ele diz:

> O homem que julgo moderado, quando, na sua narrativa, chegar à ocasião de contar um dito ou feito de uma pessoa de bem, quererá exprimir-se como se fosse o próprio, e não se envergonhará dessa imitação, sobretudo ao reproduzir actos de firmeza e bom senso do homem de bem; querê-lo-á em menos coisas e em menor grau, quando essa pessoa tiver tergiversado, devido à doença ou à paixão, ou mesmo á embriagues ou qualquer outro acidente. Quando, porém, se tratar de algum exemplo indigno dele, não quererá copiá-lo afanosamente quem lhe é inferior (...). (*República*, 396 c-d).

A escolha do gênero misto permite que Platão faça uso da mimética que lhe convém. Ele propõe que a parte imitativa fique subordinada a imitar somente homens de bem e praticando boas ações. Quando precisar referir ações duvidosas, deve fazer uso da narrativa simples, mantendo um distanciamento do conteúdo narrado. Para o autor da *República*, os poetas acreditam serem capazes de imitar tudo. Tais artistas não seriam recebidos na cidade ideal.

> Se chegasse à nossa cidade um homem aparentemente capaz, devido à sua arte, de tomar todas as formas e imitar todas as coisas, ansioso por se exibir juntamente com os seus poemas, prosternávamo-nos diante dele, como de um ser sagrado, maravilhoso, encantador, mas dir-lhe-íamos que na nossa cidade não há homens dessa espécie, nem sequer é lícito que existam, e mandá-lo-íamos embora para outra cidade, depois de lhe termos derramado mirra sobre a cabeça e de o termos coroado de grinaldas. Mas, para nós, ficaríamos com um poeta e um narrador de histórias mais austero e menos aprazível, tendo em conta a sua utilidade, a fim de que ele imite para nós a fala do homem de bem e se exprima segundo aqueles modelos que de início regulámos (*República*, 398a).

Nos livros II e III, Sócrates mostrou o que não deve ser dito no conteúdo das narrativas poéticas e o que deve ser mantido, admitido e evitado na sua forma. Porém, diante do que deve ser dito ele declara: “chegaremos a acordo quanto ao que se deve dizer acerca dos homens, quando descobrir que coisa é a justiça e se, por natureza, é útil a quem a possui quer pareça sê-lo ou não” (392c). No entanto, antes mesmo de ter definido o que é justiça, Sócrates utiliza o mito das raças de Hesíodo como inspiração para falar sobre os homens.

3. A *República* e *Os trabalhos e os dias*

3.1 Nobre Mentira

Os trabalhos e os dias iniciam com a invocação às Musas que dizem o poder de Zeus em hinos. Na tradição grega é comum a invocação às Musas antes de se começar um canto.

> Musas Piérias, que gloriais com vossos cantos,
> vinde! Dizei Zeus vosso pai hineando.
> Por ele mortais igualmente desafamados e afamados,
> notos e ignotos são, por graça de grande Zeus.
> Pois fácil torna forte e fácil o forte enfraquece,
> fácil o brilhante obscurece e o obscuro abrilhanta,
> fácil o obliquo apruma e o arrogante verga
> Zeus altissonante que altíssimos palácios habita.
> Ouve, vê, compreende e com justiça endireita sentenças
> Tu! Eu a Perses verdades quero contar.
> (*Os trabalhos e os dias* vv. 1-10).

Segundo Torrano (2013, p.22), essa invocação tem uma dupla finalidade. Empolgar os homens mortais no canto e na dança e garantir a verdade do canto. Em seguida, Hesíodo exalta Zeus como alguém que decide sobre os destinos dos homens. Ele pede para que Zeus endireite as sentenças que estão tortas, ou seja, as injustiças praticadas pelos homens. O poeta se dirige ao seu irmão Perses, a quem ele dedica esse poema e manifesta seu desejo em dizer verdades. As verdades tratadas no poema *Os trabalhos e os dias* se referem à condição dos homens, apontando sua origem, seus deveres e suas limitações.

No poema, Hesíodo descreve cinco linhagens de homens, quatro representadas por metais (ouro, prata, bronze e ferro) e a raça dos heróis intercalada entre as duas últimas. As raças sucediam-se no tempo, quando uma terminava outra se iniciava e, ao final de cada raça, há um destino após a morte. O poeta nos conta que os homens da raça de ouro viviam alegres, tranquilos e sem sofrimentos. Eles desconheciam o labor, pois a terra lhes dava espontaneamente inúmeros alimentos. Não havia velhice, a

juventude e amizade reinavam. Por desígnios de Zeus, ao final dessa linhagem os homens não morriam propriamente.

> Mas depois que a terra a esta raça cobriu
> Eles são, por desígnios do poderoso Zeus, gênios
> corajosos, ctônicos, curadores dos homens mortais.
> Eles vigiam decisões e obras malsãs,
> vestidos de ar vagam onipresentes pela terra.
> E dão riquezas: foi este o seu privilégio real.
> (vv. 120-126, *Os trabalhos e os dias*).

Os homens de ouro passam a vagar onipresentes como guardiões dos mortais, vigiando decisões nocivas e tendo o privilégio de fornecer riquezas. Os homens da raça de prata tinham uma infância prolongada e quando atingiam o limiar da juventude pouco tempo viviam. Os homens dessa raça eram insensatos, desmedidos e se entregavam a excessos, não honrando aos deuses. Essa raça também foi aniquilada por Zeus, e após a morte esses homens se tornavam demônios *hipoctônicos*. Eles tinham o poder de agir sobre a terra, mas eram inferiores aos demônios *epictônicos*.

A terceira linhagem é a raça de bronze, e introduz uma esfera de ação diferente da anterior:

> E Zeus Pai, terceira, outra raça de homens mortais
> brônzea criou em nada se assemelhando à argêntea
> (vv. 123-126, *Os trabalhos e os dias*).

Essa raça se caracterizava pelo comportamento guerreiro, seus homens eram fortes e violentos. Esses homens acabaram se autodestruindo e morreram no Hades como anônimos. A quarta linhagem é a raça dos heróis, e assim como a raça de bronze, seus homens são destinados à guerra. Porém, a raça dos heróis é pautada pela justiça em relação à raça de bronze: “Zeus Cronida fez mais justa e mais corajosa ” (v. 158). Esses guerreiros reconheciam seus limites e se submetiam à justiça. As raças dos heróis morriam em combates, e aos melhores entre eles foi lhes conferido por Zeus a imortalidade na Ilha dos Bem-Aventurados.

A última raça é a de ferro, a dos homens mortais e que corresponde ao período que vivem Hesíodo e seu irmão Perses. Nesse período toda riqueza deve ser adquirida com o esforço do trabalho, para que assim a terra germine cereais. Essa raça é caracterizada

por uma existência ambígua. Trata-se de tempo de agonia, fraudes, fadiga, mas a todos esses aspectos também se misturam laços de amor e amizade. Hesíodo também fala de um futuro próximo em que toda a vida será caracterizada apenas por males:

> Também esta raça de homens mortais Zeus destruirá,
> no momento em que nascerem com têmporas encanecidas.
> Nem pai a filhos se assemelhará, nem filhos a pai;
> (...) vão desonrar os pais tão logo estes envelheçam
> e vão censurá-los, com duras palavras insultando-os;
> cruéis; sem conhecer o olhar dos deuses e sem poder
> retribuir aos velhos pais os alimentos;
> (vv. 180-188, *Os trabalhos e os dias*).

Segundo Vernant, a visão profética do poeta possui dois significados:

> (...) de um lado, fixa o termo de um ciclo de idades que terá o seu fim como teve o seu começo; ele fecha o círculo que levou a humanidade da *Dike* à *Hybris*, da felicidade à desgraça, da juventude à velhice, da *Philia* à má *éris*; mas, de outro lado, lança um apelo a Perses e aos maus; há tempo, ainda, que aprendam a lição, que aceitem a *Dike*, que não deixem crescer a *Hybris*, então talvez as forças maléficas da Noite não poderão invadir toda a existência, haverá lugar para felicidade (...). (VERNAT, p.75, 1990).

As raças de Hesíodo parecem suceder de acordo com uma ordem de decadência, representada pelo metal mais precioso ao menos preciso: ouro, prata, bronze e ferro. Desse modo, o mito parece querer opor mundo divino governado pela ordem de Zeus ao mundo dos homens, no qual a desordem vai se instalando até ser tomada pela total injustiça. Mas essa descrição irreversível da humanidade não parece adequada para convencer Perses sobre as virtudes da justiça e dos perigos da injustiça. Em um segundo olhar, Vernant observa que a raça dos heróis precede à de bronze e é superior a ela, o que interrompe o aspecto linear das raças e leva a seguinte hipótese:

> Cada raça possui uma temporalidade própria, uma idade, que exprime sua natureza particular e que, do mesmo modo que seu gênero de vida, suas atividades, suas qualidades e defeitos, define o seu *status* e a contrapõe às outras raças. (VERNANT, p.28,1990).

A observação estrutural de Vernant destaca que as raças narradas por Hesíodo não correm em um tempo único, com uma duração idêntica. Vemos, então que não há uma cronologia, mas genealogias. Cada raça possui uma temporalidade que lhe é

própria e que exprime sua natureza e seu modo de vida, são esses elementos que definem seus status e fazem uma contraposição com as demais raças. Segundo Vernant, as raças são divididas em dois aspectos antitéticos, em que duas raças associadas contrastam justiça (*diké*) e injustiça (*hýbris*). É essa contraposição em cada par de idades que explica os diferentes destinos entre as duas primeiras e as duas segundas raças.

A raça de ouro, não é a primeira porque está antes das outras em um tempo linear, mas porque ela possui virtudes simbolizadas pelo ouro. Ouro e prata são caracterizados pela vitalidade da idade jovem, mas o valor simbólico dessa juventude se opõe por seu modo de vida, que respectivamente indicam a *diké* e *hýbris.* A raça de bronze e a raça dos heróis representam uma vida adulta com função guerreira, a raça de heróis apresenta o guerreiro justo, enquanto a raça de bronze apresenta o guerreiro desmedido. Do ponto de vista do valor, a raça de ouro está para a raça de prata como a raça dos heróis está para a raça de bronze. Quanto à raça de ferro, trata-se de uma existência que se degrada ao longo do tempo. Hesíodo lamenta-se por viver nesse tempo:

> Pois agora é a raça de ferro e nunca durante o dia
> Cessarão de labutar e penar e nem à noite de se destruir;
> e árduas angústias os deuses lhes darão.
> Entretanto a esses males bens estarão misturados.
> (*Os trabalhos e os* dias, vv.175-179)

Vernant nos mostra que essa raça está dividida em dois tipos de existência, uma que convém mais à *diké,* enquanto a outra está ligada à *hýbris.* Hesíodo vive em um mundo em que o bem e o mal estão mesclados, se equilibram. Em vista disso, o fim desta raça é uma possibilidade, pois se os homens continuarem a ignorar a justiça e desprezar o trabalho, o mundo chegará ao seu fim. Ainda que esse futuro incerto não tenha chegado, Hesíodo mostra que há uma escolha para o homem: a justiça por meio da prática do trabalho. A raça de ferro vive da labuta diária para que assim possa garantir seu sustento e ao mesmo tempo o seu lugar na ordem das coisas. Desta maneira, Perses é instruído sobre o modo de vida que deve levar vivendo a raça de ferro.

Vimos que Hesíodo fala de determinados tipos de homens pertencendo a diferentes tempos e exercendo diferentes funções. O argumento utilizado por Sócrates

para defender o princípio de especialização na cidade ideal também segue o mesmo princípio:

> (...) cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa. (...) É que, creio eu, a obra não espera pelo lazer do obreiro, mas força é o que o obreiro acompanhe o seu trabalho, sem ser à maneira de um passatempo. (...) Por conseguinte, o resultado é mais rico, mais belo, e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras. (*República,* 370b).

Na *República,* Sócrates quer fundamentar não só a diferença entre almas, mas a harmonia entre elas, que só acontece quando cada um cumpre sua função. A apropriação hesiódica por Sócrates parece ocorrer diante do que o poeta diz sobre os homens, que possuem naturezas e funções distintas. O mito das raças é adaptado na *República* como um meio para garantir e viabilizar a justiça. Devemos perceber o modo como Sócrates apela ao mito, neste caso ao mito das almas, para tentar convencer que há uma diferença entre as pessoas que já vem determinada desde seu nascimento, por um atributo natural.

> É preciso acreditar porque, embora a coerência absoluta convenha perfeitamente à matemática, para regulamentar a vida humana, é preciso enraizar-se em algo em que, de uma forma ou outra, a *peithó* desempenha um papel. Logo, no próprio lugar em que a racionalidade parece clara em suas linhas mais puras, também impõe repentinamente a crença, na forma que chamaríamos, por falta de outro nome, religiosa, a confiança em algo que é maior que nós. Em todos esses campos, o crer tem formas próprias e se articula com tipos de racionalidade diferentes. (VERNANT, p.2017, 2002)

Segundo Vernant, não existe um lado da crença e outro da razão, mas dois tipos de racionalidades diferentes. O mito das almas, que também é chamado de “nobre mentira”, nos mostrou que, ao nascerem, as pessoas têm em sua alma um tipo de metal que corresponde ao papel que devem desempenhar na sociedade. Assim, uma cidade é justa quando cada classe excuta o tipo de atividade que lhe é própria. Sócrates quer convencer os indivíduos que o princípio de especialização é o melhor modo de vida. Para isso será necessário dizer que os homens que eles surgem na terra já armados e já educados: “tinham sido moldados e criados no interior da terra, tanto eles, como as suas

armas e o restante equipamento; e que, depois de eles estarem completamente forjados, a terra, como sua mãe que era, os deu à luz, e que agora devem cuidar do lugar em que se encontram como de uma mãe e ama" (414d-e). A educação é o que tornará claro o que é próprio de cada um, mostrando a função que já estava determinada por natureza. Os que possuem ouro em sua composição deverão comandar, os que levam prata serão auxiliares e deverão guardar a cidade, os que possuem ferro e bronze serão agricultores e artesãos (415a-b). Podemos observar que a raça dos heróis é suprimida do mito das almas junto com a referência de Hesíodo, mas ela reaparece no livro V. Sócrates, ao tratar das honras devidas aos guerreiros que morrerem de forma gloriosa, cita os versos do poeta:

> Acabarão como gênios puros sobre a terra, nobres,
> Afastando os males, como guardiões dos mortais[20]
> (*República,* 469a)

Tal como o mito das raças, apenas os melhores entre os homens recebem o destino pós-morte reservado aos homens de ouro. Desta vez Hesíodo é citado nominalmente, e seu poema é reconhecido como fonte da nobre mentira.

Tanto em *Os trabalhos e os dias* quanto na *República,* os homens são divididos e diferenciados por suas qualidades. Porém, no poema as diferentes raças vivem em épocas distintas, enquanto os homens de diferentes metais na *República* coexistem, e essa diversidade é o que determina a necessidade da divisão de funções. Sócrates alerta para que os metais presentes na alma de cada pessoa sejam percebidos pelos guardiões, para que lhes encaminhem para suas respectivas funções, pois" (...) pode acontecer que, do ouro, nasça um rebento de prata, da prata, um rebento de ouro e que as mesmas transmutações se produzam entre outros metais". (*República,* 415b). Devem-se vigiar as crianças e identificar o metal que predomina em cada uma para que desempenhe sua devida função. É comum que os filhos tenham o mesmo metal dos pais, mas pode haver exceções e por isso os guardiões devem estar atentos para que cada um receba a posição que lhe é própria. Se ocorresse uma mudança indevida de função e consequentemente na classe social, seria considerada prejudicial para a

[20] *Os trabalhos e os dias* (vv. 122-123).

cidade, pois o justo é agir de acordo à natureza. Em Hesíodo ocorre o mesmo, se o indivíduo não cumpre o que lhe cabe, ele prejudica toda cidade:

> Amiúde paga a cidade toda por um único homem mau
> que se extravia e que maquina desatinos.
> (*Os trabalhos e os dias* vv. 240-241)

Tanto Sócrates quanto Hesíodo nos mostram que o desvio da justiça não se limita aos indivíduos, mas cidades inteiras podem ser punidas pelas ações injustiças de um só homem. Parece-nos claro que, apesar das diferentes funções de cada indivíduo, todos têm o dever de cumpri-la.

3.2 Prometeu e Pandora

Relembremos que a raça de ferro conhece uma existência ambígua, pois o bem e o mal estão misturados. Por meio do mito de Prometeu e Pandora, temos uma segunda explicação de como e por que somos uma raça que precisa trabalhar e tem necessidade da justiça.

Numa reunião entre deuses e homens, na que se resolviam algumas questões, Prometeu decidiu fazer oferendas para dividi-las entre uns e outros. Apresentando a oferenda para que Zeus decida que parte corresponderia a quem, lhe disse:

> Zeus, o de maior glória e poder dos Deuses perenes,
> toma qual dos dois nas entranhas te exorta o ânimo
> (*Teogonia* vv. 548-549).

A distribuição das partes da oferenda oferece a Prometeu a oportunidade de enganar os deuses em proveito dos homens, marcando uma separação que irá implicar uma nova condição humana, em seu aspecto positivo e negativo.

Zeus deve escolher uma das oferendas e a outra porção será ofertada aos homens. De um lado Prometeu colocou uma porção de carne escondida dentro do estômago de boi e o cobriu, do outro colocou apenas ossos envoltos em gordura, que reluziam ao serem cobertos. Apesar de Zeus prever a artimanha, escolheu a segunda porção. Enfurecido com a atitude de Prometeu, o deus do Olimpo priva os homens do fogo. Inicialmente os homens podiam viver sem esforço, mas a ocultação do fogo, vital

para os homens, os obrigou a viver enfrentando dificuldades. Contudo, pela segunda vez Prometeu desafia Zeus e rouba o fogo para os homens. Desta vez ele é castigado:

> (...) prendeu com infrágeis peias Prometeu astuciador,
> cadeias dolorosas passadas ao meio duma coluna,
> e sobre ele incitou uma águia de longas asas,
> ela comia o fígado imortal, ele crescia à noite
> todo igual o comera de dia a ave de longas asas.
> (*Teogonia*, vv. 521-525).

Prometeu foi encadeado e um abutre comia seu fígado durante o dia, mas à noite o órgão se regenerava. Anos mais tarde, o herói Héracles matou a águia e o libertou do tormento. Zeus concordou que Prometeu ficasse liberado do castigo e colocou fim aos sofrimentos do titã. Entretanto, o roubo de Prometeu também gerou um novo castigo aos homens que veio através da criação da primeira mulher. Anteriormente, os homens viviam sem as mulheres, eles desconheciam o nascimento por geração, pois eles surgiam da terra. Com a chegada de Pandora, os homens passaram a conhecer não só nascimento, como também o envelhecimento, o sofrimento e a morte. Para obterem recursos tiveram o trabalho como condição, e se queriam abundância, era preciso se esforçar diariamente. É o fim da idade do ouro.

A pedido de Zeus, a deusa Atenas adorna a mulher, revestida de atrativos e de graça (vv.573-582). Ela se torna amável e possui a beleza de uma deusa, mas também é cheia de artimanhas. Neste contexto, a mulher caracteriza-se por um aspecto duplo e ambivalente:

> Zeus tonítruo: as mulheres, parelhas de obras
> ásperas, e em vez de um bem deu oposto mal.
> Quem fugindo a núpcias e a obrigações com mulheres
> não quer casar-se, atinge a velhice funesta
> sem quem o segure: não de víveres carente
> vive, mas ao morrer dividem-lhe as posses
> parentes longes. A quem vem o destino de núpcias
> e cabe cuidosa esposa concorde consigo,
> para este desde cedo ao bem contrapesa o mal
> constante. E quem acolhe uma de raça perversa
> vive com uma aflição sem fim nas entranhas,
> no ânimo, no coração, e incurável é o mal.
> (*Os trabalhos e os dias,* vv. 601-612).

No contexto do poema, a fecundidade e o trabalho aparecem como funções opostas e complementares. Se o homem opta por não se casar terá alimento em abundância, mas viverá carente, pois não terá filhos para estar ao seu lado na velhice e terá que deixar sua herança na posse de parentes distantes. Toda vantagem passa a ter em contrapartida a sua desvantagem, assim como as ações de Prometeu, que se mostrou benfeitor e, sem o querer, um mal para os homens.

O poema *Os Trabalhos e os dias* parece completar o mito da *Teogonia*. O mito na *Teogonia* faz parte da descrição de Hesíodo sobre a origem do mundo. A versão do mito em *Os trabalhos e os dias* justifica a necessidade do trabalho. Nele Hesíodo retoma o episódio do roubo do fogo e a mulher aparece com o nome de Pandora. Ela foi enviada a Epimeteu, irmão de Prometeu que já havia lhe avisado para não receber nenhum presente de Zeus. No entanto Epimeteu, encantado por Pandora a recebe. Com a sua curiosidade feminina, a mulher abre o jarro que trouxera do Olimpo. Dentro do jarro estavam todas as calamidades e males que podiam existir para os homens:

> Depois de aceitar, sofrendo o mal, ele compreendeu.
> Antes vivia sobre a terra a grei dos humanos
> a recato dos males, dos difíceis trabalhos,
> das terríveis doenças que ao homem põe fim;
> mas a mulher, a grande tampa do jarro alcançado,
> dispersou-os e para os homens tramou tristes pesares.
> Sozinha, ali, a Esperança em indestrutível morada
> abaixo das bordas restou e para fora não
> voou, pois ante repôs ela a tampa do jarro,
> por desígnios de Zeus porta-égide, o agrega-nuvens[21].
> (*Os trabalhos e os dias*, vv. 89-99).

Dos males que se dispersam pelo mundo, subsiste a esperança, pois a vida não é totalmente sombria. Introduzidos nesse universo ambíguo, os homens devem escolher entre duas atitudes que correspondem a duas *éris*, isto é, às duas lutas, sendo uma delas boa para o homem:

> Esta desperta até o indolente para o trabalho:
> pois sente desejo de trabalho tendo visto
> o outro rico apressado em plantar, semear e a

[21] Na tradução está “expectação”, mas discordamos dessa tradução por ser “esperança” a palavra aceita quase que unanimemente nas melhores traduções.

> casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado
> atrás de riqueza; boa Luta para os homens está é;
> o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro,
> o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo.
> Ó Perses! mete isto em teu ânimo:
> a Luta malevolente teu peito do trabalho não afaste
> para ouvir querelas na ágora e a elas dar ouvidos.
> (*Os trabalhos e os dia*, vv. 20-29)

Hesíodo caracteriza a *éris* positiva como uma disputa saudável, pois ela desperta um desejo de trabalho ao se comparar com aquele que trabalha. Olhar para os frutos do trabalho do vizinho incita ao trabalho e à produção individual, consequentemente levando à aquisição de recompensas. Já a *éris* negativa é oposta ao trabalho, é a disputa por adquirir as coisas pelo caminho errado:

> (...) é guerra má e o combate amplia,
> funesta! Nenhum moral a preza, mas por necessidade,
> pelos desígnios dos imortais, honram a grave Luta.
> (*Os trabalhos e os dia*s, v.14-16)

Mary Lafer (1996,p.22) destaca que a oposição da palavra *érgon* (trabalho) e *pónos* (trabalho árduo) é clara nesse poema, embora haja momentos em que um significado se aproprie do outro. *Érgon* está associado ao trabalho como algo positivo. Enquanto *pónos* aparece como um dos males que saem de dentro do jarro. Neste contexto “trabalho” tem uma conotação negativa, por ser algo que não existia em um tempo inicial e por ser uma punição de Zeus pela traição de Prometeu. Hannah Arendt (2014, p.102) em sua obra *A condição humana,* nos mostra que há uma diferença entre *labor* (labor) e *work* (trabalho). O labor é uma atividade pautada pela necessidade, enquanto o trabalho é uma atividade livre, que se converte em objetos de uso. Para sua argumentação a autora se refere ao poeta Hesíodo como alguém que enaltece o trabalho, louva a vida cotidiana e tem como ideal o fazendeiro-cavalheiro.

A narrativa de Prometeu e Pandora reafirma a importância do trabalho, traçando o quadro da vida humana tal como se manifesta na idade de ferro. A tentativa de enganar Zeus leva a um resultado negativo e permanente, pois implica aceitação de nossa condição de mortais e a submissão à ordem divina. É através do trabalho que estabelecemos uma relação com os deuses, nós renunciamos à *hýbris* e os deuses

garantem aos homens justos a riqueza. Do conflito entre Prometeu e Zeus, portanto, tal como é apresentado em *Os trabalhos e os dias*, Hesíodo extrai uma consequência ética e religiosa, pois trabalhar é uma obrigação moral baseada em algo absoluto, e consequentemente inquestionável, o desejo de Zeus para trabalharmos e, assim honrarmos os próprios deuses.

A ligação do mito de Prometeu e Pandora com a *República*, está no fato de Zeus ter criado uma raça que devia trabalhar. Na *República*, Platão sugere que as diferenças entre as pessoas determinam suas funções sociais, cada indivíduo nasce com uma vocação para exercer determinado trabalho e esse é o caminho que ele deve seguir. Precisamente esta ideia, a de que os homens, em Platão, devem trabalhar de acordo a esse argumento que apela à sua natureza, encontra sua antecipação, nos mesmos termos, em Hesíodo: os seres humanos devem necessariamente trabalhar porque isso está na ordem das coisas como foi imposto por algo absoluto, o próprio Zeus.

3.3 Calendário agrícola

Na *República*, o trabalho não visa o dinheiro, mas o respeito à medida da suficiência. A divisão de trabalho não é vista como um meio de organizar a produção para obter mais com a mesma quantidade de trabalho, pelo contrário, seu mérito está em permitir que as diferentes habilidades individuais criem produtos tão perfeitos quanto for possível. Nos poemas *Os trabalhos e os dias*, o alcance econômico também não se manifesta diante desse trabalho, pois os grãos a serem consumidos se destinam às necessidades do homem e de sua família. Hesíodo nos mostra que diante do trabalho dos homens há uma troca pessoal com a natureza e os deuses. Em todo o poema Hesíodo se refere a uma terra que precisa ser cultivada, e que se opõe a terra fecunda da idade de ouro. Deméter, a deusa que representa essa terra.

> Reza ao terreno Zeus e à santa Deméter
> para o grão de Deméter, maduro, sentir o peso
> tão logo inicies a lavra, quando, a ponta da rabiça
> na mão, o dorso dos bois com vara atingires,

> que, no jugo, puxam o timão com a correia”
> (Os trabalhos e os dias, vv. 465-478).

O agricultor deve invocar Zeus e Deméter logo no início da lavoura, pois a deusa é responsável pelo crescimento das sementes e Zeus é quem irá promover a chuva na quantidade ideal. Além de invocar os deuses, é fundamental ficar atento aos fenômenos celestes e climáticos. Se cada coisa for executada no seu tempo e sem poupar esforços, a justiça divina irá contribuir para que haja sucesso. Hesíodo disse “antes do mérito os deuses coloram suor”, ou seja, o trabalho na terá trata de esforço e vigilância. Assim o trabalho do agricultor se define em contraste com uma vida de preguiça e moleza. Vemos como Hesíodo organiza os dias, na segunda parte do poema.

Para auxiliar na preparação dos trabalhos agrícolas, um elemento importante a ser considerado é a elaboração de um calendário. Pela observação dos fenômenos da natureza os homens organizavam um tipo de saber camponês. Esse calendário nos mostra que Hesíodo já contribuía com elementos da astronomia grega, voltados para solucionar questões práticas:

> Por cinquenta dias depois do solstício,
> quando chega ao fim o verão, a estação da fadiga,
> é hora, para os mortais, de navegar (...).
> Quando as brisas são bem definidas, e o mar, seguro,
> nisso, despreocupado, nau veloz confia aos ventos,
> puxa-a ao mar e toda a carga nela põe.
> (*Os trabalhos e dos dias,* vv. 663-673)

O conhecimento das estações do ano é fundamental para a navegação, pois poderiam ser previstos tempos de tempestades e brisas. O solstício de verão é a época do ano que o sol incide com maior intensidade em um dos hemisférios. No poema ele identifica o início de um período de dias próprios à navegação. Sem esse conhecimento o trabalho não gera os frutos desejados.

Hesíodo faz uso de um aspecto muito importante para a astronomia grega, ele nos mostra que as estrelas fixas são referências para descrever o movimento de outros astros visíveis, como alguns planetas, a Lua e o Sol. Ele diz:

> Quando Orion e Sírio chegarem ao meio
> do céu, e a Arcturo vir Aurora dedos-róseos,

> Perses, colhe todo cacho de uva e leva para casa;
> (*Os trabalhos e dos dias,* vv. 609-611).

Hesíodo explica para seu irmão Perses que as constelações e as estrelas indicam a época de colher uva para a preparação de vinho. O tempo dessa colheita é indicado pela chegada da constelação de Órion e a da estrela Sirius. Em outra passagem, podemos ver como as estrelas estavam relacionadas à passagem do ano:

> Ao subirem as Plêiades, filhas de Atlas,
> iniciai a colheita, e arada e semeadura ao se porem.
> Essas, se sabe, por quarenta noites e dias
> estão ocultas, e de novo, após o ano volver-se,
> aparecem assim que o ferro é amolado
> (*Os trabalhos e os dias,* vv.383-387).

Durante quarenta dias não é possível ver a constelação de Plêiades, pois ela está ofuscada pela posição e luz do Sol. No calendário de Hesíodo, os tempos de colheita de cereais e o período para o arado eram indicados pelo aparecimento das Plêiades. Podemos observar que Hesíodo ressalta o caráter cíclico da passagem do ano por meio do nascimento de estrelas e constelações em determinadas direções. Os sinais dos astros indicam na prática agrícola o momento adequado para a preparação da terra para seu plantio e sua colheita.

No livro VII da *República*, também podemos ver a utilidade da astronomia. Sócrates insere o estudo dos astros como um dos pilares para o processo educativo do filósofo. Esse estudo permite aos homens uma compreensão das estações, meses e anos, mas também leva os homens a contemplar o céu, de modo que transportem à consciência das coisas terrenas as celestiais. Desse modo, os indivíduos passam a compreender que o mais importante não é o que está visível, mas o que se percebe pelo pensamento abstrato.

> Sócrates: - Obra bem. E vamos pôr a astronomia em terceiro lugar? Ou não te parece?
> Gláucon: - Parece-me, sem dúvida, porquanto convém não só à agricultura e à navegação, mas não menos à arte militar, uma perfeita compreensão das estações, meses e anos.
> – Divertes-me, por pareceres receoso da maioria, não vá afigurar-se-lhes que estás a prescrever estudos inúteis. (...)

> – Mas o verdadeiro astrônomo – prossegui eu – não achas que pensará da mesma maneira ao olhar par aos movimentos dos astros? E que há-de entender que da maneira mais bela por que podiam ser executados, assim foi que o demiurgo do céu o formou, a este e a tudo o que ele contém. Mas, quanto à proporção entre a noite e o dia, e entre estes e o mês, e entre o mês e o ano, e entre os outros astros e estes, e uns com os outros, não achas que ele considerará absurdo que alguém julgue que são sempre assim, e nunca conhecem nenhum desvio, apesar de serem corpóreos e visíveis, e que procure de toda maneira apreender a verdade deles? (*República,* 527d; 530a-b)

Gláucon parece concordar com Hesíodo quando reconhece que a astronomia propicia conhecimentos relativos ao cultivo da terra, navegação e guerra. O poeta ao olhar para o céu percebe certas regularidades que irão influenciar no seu trabalho. No entanto, para o personagem Sócrates não basta buscar regularidades nos fenômenos celestes, é preciso ter conhecimento da medida. O estudo e contemplação dos movimentos regulares dos corpos celestes leva ao conhecimento daquilo que é ordenado e perfeito, ou seja, às Formas. Os fenômenos celestes são para Sócrates modelos de um estudo de coisas invisíveis.

As observações feitas por Hesíodo foram consideradas um tipo básico e incipiente de astronomia. O poeta se refere a práticas agrícolas e esse conhecimento foi adquirido pelos agricultores, de forma que essa astronomia não era associada a um alto nível de educação. Desse modo, Sócrates parece não ver Hesíodo como um percursor da astronomia científica nos períodos posteriores. Ele argumenta que o propósito da astronomia é a busca pela “verdade” e não o seu uso não científico. O que ele faz é distinguir as teorias cosmológicas e as observações astronômicas da astronomia de Hesíodo.

Se o propósito de Hesíodo ao observar o céu estava relacionado às práticas agrícolas, ele não teve reconhecimento por seus sucessores. Quase todo o céu foi retratado na mitologia e a nomeação das constelações mostra uma relação entre a religião e a astronomia. As observações astronômicas descritas por Hesíodo eram familiares para os gregos por meio da citação dos seus poemas. Os corpos celestes que ele cita não são nenhuma invenção, os gregos estavam familiarizados de modo que o poema fazia sentido. Eventos astronômicos como, o dia, a noite e as fases da lua

possuem seu período de tempo natural, o que poderia ser facilmente reconhecido. No entanto, o período de um ano não é tão simples de ser determinado. Estabelecer a duração de um ano era fundamental para que o agricultor pudesse planejar suas estratégias de plantio para a produção de alimentos. Por meio da observação dos astros poderia ser feito esse cálculo de tempo, baseando-se no aumento e posição das estrelas e constelações, que se tornavam visíveis antes do nascer do Sol ou após o pôr do Sol. Essa prática foi notada por Hesíodo, que nos mostra que a configuração dos astros era utilizada para determinar as datas das atividades agrícolas.

Independentemente das crenças que foram surgindo sobre a cosmologia, fica evidente que as estrelas continuaram a emergir como tema fundamental na formação do pensamento cosmológico. Durante centenas de anos, os astrônomos continuaram a escrever sobre a configuração de constelações, indicando que as observações de Hesíodo continuaram a ser usadas. A astronomia foi um tema de grande importância prática, portanto, as primeiras observações de Hesíodo representaram uma enorme contribuição para a elaboração de futuras e melhores representações.

3.4 Medida

Dentre as classes definidas por Sócrates, a natureza dos guardiões lhes possibilita se tornarem futuros filósofos governantes. Essa alma de ouro possui um tratamento diferenciado das demais classes. Eles não podem acumular bens, não podem ter propriedades, não podem tocar em ouro nem prata e devem viver apenas com o suficiente. Os guardiões mais capazes se tornarão governantes. Estes terão uma instrução diferenciada, com o objetivo de ter uma excelência filosófica tal que lhes permita governar bem. Mas é um aprendizado de cinco décadas, pelo qual devem superar obstáculos e desafios, e provar que não corajosos, honestos e sábios. Somente após vencer todas essas etapas formativas estariam aptos a governar. No capítulo IV da *República,* o personagem Adimanto questiona se, com todas as restrições necessárias, a classe de ouro poderia ser feliz. Ele diz:

> - Que dirás então em tua defesa, ó Sócrates, se alguém afirmar que não tornarás estes homens nada felizes, precisamente por culpa deles, uma vez que a cidade lhes pertence de facto, mas sem que eles usufruam qualquer bem da sua parte, como os outros, que possuem campos e constroem casas bonitas e grandes, para as quais adquirem imobiliário à altura, que fazem os seus sacrifício aos deuses, recebem hóspedes e que têm, em especial, aquilo que há momentos referias, o ouro e a prata e quanto se julgue que constitui a felicidade? Pura e simplesmente, dir-se-á que parecem uma espécie de guardiões assalariados instalados na cidade, sem fazerem mais nada senão estar de vigia. (*República,* 419a-420a)

Adimanto faz da posse de bens e riqueza uma condição fundamental para a felicidade, acusando Sócrates de fornecer aos guardiões uma vida inferior aos demais homens. Sócrates irá argumentar que a felicidade de cada cidadão justo não é a mesma que eles reconhecem na cidade em que vivem. A cidade justa se realiza na conveniência do bem coletivo. Portanto, a felicidade não está em acumular bens, nem se trata da soma da felicidade dos indivíduos, mas no bem da cidade como um todo. Todas as necessidades devem estar postas no limite da função que cada um deve cumprir, em prol de si mesma e das outras classes. Assim, os guardiões devem viver de acordo com a função que lhe cabe, ou seja, realizando a função que por natureza lhes cabe. Sócrates faz uma analogia com uma estátua, mostrando que só é possível se ter um todo belo se suas partes forem o que são. Ele diz:

> (...) se estivéssemos a pintar uma estátua e alguém nos abordasse para nos censurar, dizendo que não aplicávamos as tintas mais belas nas partes mais formosas do corpo (de facto, os olhos, sendo a coisa mais linda, não seriam sombreados com cor de púrpura, mas a negro). Parece que nos defenderíamos convenientemente replicando: Meu caro amigo, não julgues que devemos pintar os olhos tão lindos que não pareçam olhos, nem as restantes partes, mas considera se, atribuindo a cada um o que lhe pertence, formamos um todo belo. (*República,* 420c-d).

Os olhos da estátua devem ser pintados da forma que pareçam olhos. Se as partes aparecessem como não são, não se poderia constituir um todo harmônico. Assim como na arte, na cidade os homens não podem ser o que não nascem para ser e, portanto, não podem realizar tarefas que não nasceram para executar. Isto é, quem nasceu para médico não pode se tornar, e aparecer como, agricultor, nem o navegante,

agricultor e assim em todos os casos. Se as partes forem tudo, não é possível se constituir o todo. Na cidade, tornar os indivíduos felizes, incluindo os guardiões, depende de manter o princípio da cidade. Se ela é bem administrada e feliz, cada parte participa da felicidade conforme a sua natureza.

Sócrates nos mostra que a felicidade depende da medida, enquanto a pobreza e a riqueza, isto é, o excesso, corrompem os cidadãos (422a). O homem rico engendra o luxo, a preguiça e o gosto pela novidade, já a pobreza leva ao servilismo, ineficiência e gosto pela novidade. Por esta razão, os guardiões devem zelar para que o excesso nem a falta ocorram na cidade. Só pode ser feliz quem participa da felicidade da *pólis* em sua medida, fazendo a parte que lhe cabe.

Entretanto, Adimanto observa que impedir o acúmulo de riquezas pode levar a um problema: “como estará nossa cidade, que não possui riquezas, em condições de fazer guerra, particularmente quando forçada a lutar contra uma cidade grande e rica? ” (422a). Sócrates, que há pouco mostrou que a riqueza não está ligada à felicidade, agora deve mostrar por que ela também não está ligada à segurança. Sócrates responde com o argumento da unidade: a cidade que fundaram é una, isto é, não existe a separação que é, segundo a própria *República*, o pior dos males: a riqueza e a pobreza. Essa falta de riqueza e pobreza é a condição de sua unidade, enquanto que a existência delas nas cidades inimigas é condição para que sejam múltiplas e, assim, desunidas.

A cidade ideal tem como vantagem a desunião das demais cidades. Uma cidade que não respeita o princípio da medida, não é uma, mais muitas: “São pelo menos duas, inimigas uma da outra, uma dos pobres e outra dos ricos! ” (422e). A cidade ideal mantém sua unidade, não há pobreza nem riqueza. Suas partes formam um todo ordenado, que segundo Sócrates está ligado à educação dos homens: “Efectivamente, se tiverem sido bem educados e se tornarem homens comedidos, facilmente perceberão tudo isto” (423e). Portanto, os guardiões da cidade devem zelar para que não haja alteração nem inovações diante das regras estabelecidas para a *mousikê.* Sócrates novamente enfatiza a importância de cuidar da educação dos cidadãos. As narrativas poéticas e as leis estão intimamente ligadas ao caráter dos cidadãos, mas Sócrates nos aponta a superioridade da educação sobre a lei. A ordem flui de forma natural por meio de uma educação

adequada. As cidades que não preservam a boa ordem, buscam modificar leis para tornar as pessoas mais justas, mas “na realidade, estão a tentar cortar cabeças da Hidra” (426e).

Em uma cidade bem governada todos os cidadãos executam as tarefas que lhe são próprias, ou seja, existe a necessidade da comunidade, que é o princípio sobre o qual a cidade foi fundada. O todo deve estar sujeito às suas partes para que possa se ter um equilíbrio.

> Por exemplo, quando ferimos um dedo, toda a comunidade, do corpo à alma, disposta numa só organização (a do poder que a governa), sente o facto, e toda ao mesmo tempo sofre em conjunto com uma das suas partes. É assim que nós dizemos que ao homem lhe dói o dedo. E, sobre qualquer outro órgão humano, o raciocínio é o mesmo, relativamente a um sofrimento causado pela dor, e ao bem-estar devido ao prazer (*República,* 462d).

A dor e o prazer de cada cidadão afetam a cidade assim como a dor de um dedo, por exemplo, afeta todo o corpo. A cidade justa reconhece o sofrimento desse cidadão, ou seja, o todo se mostra sujeito ao que acontece a suas partes. Por esta razão, se uma única pessoa não realiza o trabalho ao qual é destinada, ela coloca toda cidade em risco. Enquanto ao preservar o que é próprio da classe que se pertence, a cidade é salva e os indivíduos felizes. Os guardiões fazem o bem à cidade, porque são capazes de preservar os ensinamentos recebidos sobre o seu ofício. Se ele vai contra essa educação há uma revolta interna.

Sócrates afirma que se a cidade for fundada como deve ser, ela é perfeita. E sendo perfeita ela terá quatro virtudes: sabedoria, coragem, temperança e justiça. A cidade sábia é prudente em suas deliberações, decidindo não só sobre uma parte, mas sobre o que é melhor para o todo. Esta sabedoria reside nos governantes (428b). A coragem aparece nos guerreiros, que defendem a cidade. Aos membros da terceira classe não há uma virtude específica, pois não poderia ter só uma, mas muitas, a virtude de arquiteto, de médico, de pintor, de construtor, de navegante etc. Essas diferentes funções não podem se limitar a uma mesma habilidade, porque deve ter, cada um à sua. A terceira virtude, que é a temperança, estende-se a todos os cidadãos, pois é por meio dela que os homens concordam em que alguns naturalmente devem mandar, outros

obedecer e cada um dedicar-se à função que por natureza lhe corresponde. A temperança se espalha por todas as classes. Por isso Sócrates afirma: “(...) a temperança é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo” (432a). Podemos ver uma submissão das partes à unidade da totalidade, que nos lembra do que Hesíodo disse:

> Mas diante da excelência, suor puseram os deuses
> imortais, longe e íngreme é a via até ela,
> áspera de início, mas depois que atinges o topo
> fácil desde então é, embora seja difícil.
> Homem excelente é quem por si mesmo tudo pensa,
> refletindo o que então e até o fim seja melhor;
> e é bom também quem ao bom conselheiro obedece;
> (*Os trabalhos e os dias,* vv. 289-295).

A justiça se mostra como a quarta virtude que harmoniza as diferentes classes. O que acontece se cada um, em cada classe, executa o trabalho para o qual sua natureza o destinou. Assim, podemos ver que Sócrates, ao situar a base da justiça na alma dos cidadãos, a fundamenta na natureza. Com efeito, é na natureza da alma das pessoas que estaria o fundamento da cidade justa. Assim como na cidade, para a alma ser virtuosa ela precisa cumprir bem sua função. Sócrates enumera três partes na alma: a parte racional, a concupiscível e irascível. A parte concupiscível está ligada aos desejos e, considerando os desejos básicos dos homens, podemos ver que muitas vezes eles não são satisfeitos. Se um homem sente sede, ele desejará beber água, mas podemos ter pessoas que mesmo com sede não queiram beber água. Então, há um princípio que lhes ordena e outro que lhes proíbe beber, sendo este, mais forte em algumas pessoas que o anterior (439c). Os princípios da proibição provêm da razão e os impulsos estão ligados aos apetites. Sendo que à parte racional corresponde a sabedoria e a temperança está na harmonia dos elementos. A justiça do ponto de vista do indivíduo ocorre quando cada parte da alma desempenha sua função, havendo uma harmonia perfeita entre as três.

É importante lembrar que a interpretação de Sócrates do mito das raças de Hesíodo nos mostrou que é a partir do trabalho de cada indivíduo que se forma a cidade justa. A relação entre a cidade e suas partes deve ser mútua:

> (...) se o guardião tentar ser feliz de uma maneira que não faça dele um guardião, se não lhe bastar uma vida assim moderada e segura, mas que é, como dissemos, a melhor; se, sobre o império de uma opinião insensata e acriançada acerca da felicidade, for impelido (porque tem esse poder) a assenhorear-se de tudo quanto existe na cidade, perceberá como Hesíodo foi realmente sábio ao afirmar que metade é mais do que o todo. (*República,* 466b-c).

Se o guardião ou qualquer indivíduo quiser tudo, não haverá justiça. É isso que Hesíodo nos mostra em seu poema. O próprio Sócrates reconhece a sabedoria de Hesíodo quando ele diz “metade é mais que o todo” (v.40). Esse foi um conselho de Hesíodo dirigido aos governantes que abusam dos seus status e ignoram a justiça, mas também aos indivíduos, para que se contentem com o que lhes corresponde. Tanto a *República* quando *Os trabalhos e os dias,* chamam a atenção para a necessidade da boa índole dos governantes. Porém, no poema hesiódico quem ordena o todo é Zeus. E enquanto Sócrates se refere a uma ordenação da alma, Hesíodo se refere a uma ordem divina que consiste no trabalho honesto e na moderação.

3.5 Declínio dos governos

No livro VIII, Sócrates retoma a discussão sobre os benefícios da justiça e introduz quatro tipos de regimes políticos: timocracia, oligarquia, democracia e tirania. Todas as quatro constituições são consideradas injustas e representam uma degradação da cidade ideal. Sócrates pretende mostrar que é mais benéfico para o indivíduo ser justo do que injusto, e a analogia entre cidade e alma é novamente invocada para mostrar quais indivíduos se assemelham a cada governo.

A cidade ideal que foi delineada por Sócrates correspondente à aristocracia, onde os cidadãos são bons e justos e os governantes são reis-filósofos. É difícil abalar uma cidade como esta, mas segundo Sócrates nenhum governo se mantém eternamente (546a). Para mostrar como ocorre a queda da cidade ideal, Sócrates evoca as musas:

“Queres que, a exemplo de Homero conjure as Musas a nos dizes *como surgiu a discórdia pela primeira vez*? ” (545e). A referência às musas, se dirige a Homero, mas a resposta ao enigma é apresentada pelo mito de Hesíodo:

> Ora, quanto à fecundidade e esterilidade da vossa raça, os que educastes para serem chefes da cidade, por mais sábios que sejam, não conseguirão nada pelo seu poder de observação e de cálculo, mas deixarão escapar essas ocasiões, e gerarão filhos quando não devem. Para raça divina, há um período determinado por um número perfeito; para raça humana, o número é o primeiro em que a multiplicação das raízes pelos quadrados, abrangem três dimensões e quatro limites(...) (*República,* 546b).

> Dentre eles serão investidos os chefes que não têm espírito para guardião, nem para discernir as raças de Hesíodo, nem a de ouro, de prata, de bronze de ferro que haverá no meio de vós. Misturando-se o ferro com a prata, e o bronze com o ouro, surgirá uma desigualdade e anomalia desarmônica, que, uma vez constituídas, onde quer que apareçam, produzem sempre a guerra e o ódio. É desta geração que devemos dizer que surge a discórdia, onde quer que pareça.
> -É nós diremos que as Musas falaram bem.
> -Força é que o façam, já que são Musas.
> (*República*, 546e-547a).

As musas reafirmam a centralidade do mito das raças de Hesíodo, agora utilizado para esboçar os extremos da justiça e da injustiça. Elas avisam que a cidade ideal irá sucumbir devido aos conflitos que ocorrerão quando as raças se misturarem. Isso irá acontecer quando os governantes, embora sábios, cometerem um erro de cálculo geométrico, que identifica os ciclos de fertilidade e casamento. A consequência será nascimentos não favorecidos pela natureza e chefes não apropriados. Essa mistura levará a uma desigualdade e desequilíbrio (547a).

> Ora pois! A seguir a isto que dizem as Musas?
> - Quando surge a discórdia, ambas essas raças a de ferro e a de bronze, voltam-se para o lucro, posse de terras e casa, ouro e prata; por sua vez, a raça de ouro e de prata, como não são carecidas, mas dotadas por natureza da verdadeira riqueza que é a das almas, conduzem à virtude e à antiga constituição. Depois de exercerem violências e lutarem umas com as outras, chegaram a um acordo, de dividirem e se apropriarem da terra e das casas, e aqueles por quem antes velavam como pessoas livres, amigos e que os mantinham, a esses escravizam-nos então, tornando-os periecos e servos, e cuidando eles mesmos de lutar e de os vigiar. (*República,* 547b).

A cidade ideal é considerada a única cidade unificada, pois, diferentemente das demais, ela não sofre nenhuma divisão interna ou guerra, ela é um resultado direto do sistema, que quando rompido causa a decadência. No que diz respeito à justiça, a cidade ideal se assemelha a raça de ouro e a raça dos heróis, que também são pautadas pela *diké.*

A referência aos metais marca o primeiro esboço do declínio da timocracia à tirania como consequência das apropriações do mito das raças. A timocracia surge como resultado da mistura de homens com alma de ferro e de bronze na classe dominante. Assim, o governo seguirá por duas direções diferentes, uma em direção à aquisição de dinheiro e propriedades e outra em direção à virtude e à antiga constituição. Depois de lutarem uns contra os outros os governantes acordarão em se engajar na guerra e escravizar as pessoas que costumavam tratar como irmãos. Nessa nova constituição, as pessoas espirituosas serão escolhidas como governantes. Elas possuirão um prazer secreto em gastar dinheiro e irão valorizam mais o treinamento físico do que a música (548b).

O cidadão timocrata é imaginado como filho ainda novo, de um homem de bem (549c). Ele se forma do seguinte modo:

> Sempre que escuta, em primeiro lugar, a mãe, que se agasta pelo facto de o marido não ter lugar entre os governantes, e que, por esse motivo, se sente diminuída entre as outras mulheres; além disso, vê que ele não se esforça grandemente por possuir bens, que não luta nem insulta, particularmente nos tribunais, ou em público, mas suporta com indiferença todas essas situações, e sente a toda a hora que só pensa nele, e não a considera a ela nem muito nem pouco. Irritada com tudo isto, afirma que o pai dele não é um homem, mas que é bonacheirão em demasia, e outras cantilenas da mesma espécie, que as mulheres costumam trautear a este propósito. (*República,* 549d-e).

Dada a referência anterior às raças de Hesíodo, na passagem acima, a imagem proeminente da mãe do timocrata desencadeia comparações entre a explicação de Sócrates sobre a queda da timocracia e determinado trecho do mito das raças. No poema, Hesíodo se refere à criança de prata junto a sua mãe e sua subsequente queda em *hýbris.*

> Mas por cem anos filho junto à mãe cuidadosa
> Crescia, menino grande, em sua casa brincando,
> E quando cresciam e atingiam o limiar da adolescência
> pouco tempo viviam padecendo horríveis dores
> por insensatez; pois louco Excesso[22] não podiam
> conter em si, nem aos imortais queriam servir
> (*Os trabalhos e os dias,* v.130-135)

Diante da formação do timocrata, quando ele sair de casa será puxado por duas partes. A do pai, que reage e faz crescer a parte racional da sua alma, e pela dos outros, que apelam para desejos e paixões. O jovem entregará o domínio da sua pessoa à parte intermediária, que é ambiciosa e exaltada (550b). Essa ambição só irá aumentar, tornando os timocratas mais ambiciosos do que virtuosos. Pela admiração e louvor à riqueza, esses homens levariam os ricos ao poder, e assim se estabeleceria a passagem da timocracia para oligarquia.

Na oligarquia só se estabeleceria no governo quem tivesse determinada fortuna. Nesta constituição os ricos comandam e os pobres não têm nenhum acesso ao poder. Essa distinção baseada na quantidade de bens, levaria à criação de uma cidade dividida, em que mesmo vivendo juntos, os cidadãos passariam a conspirar uns contra os outros. Segundo Sócrates, quando o filho do timocrata assistir à falência do pai, todos seus desejos serão voltados para acumular riquezas, enquanto outros desejos serão mantidos sob controle (553b). A maior parte dos indivíduos da cidade seria privada de riquezas e se tornariam mendigos ou malfeitores. No entanto, em um determinado momento, a classe pobre perceberá a fraqueza física da classe rica, iniciando uma guerra contra os governantes. Assim, a cidade entrará em colapso, em uma destruição mútua. Esse fato nos lembra do período da raça de bronze, quando os homens morriam pelas suas próprias mãos (v.152).

Após essa revolução surgirá a cidade democrática, que é caracterizada pela liberdade. Mas trata-se de uma liberdade ligada à permissividade. Neste Estado não haverá obrigação de mandar nem de obedecer. À primeira vista, o regime democrático

[22] Segundo Lafer (1990, p.84), “Excesso” tem um sentido claro de “excesso pela violência” e não de força descontrolada. A sua *hýbris* está presente tanto na relação que mantém entre si no limiar da adolescência quanto na sua recusa em servir e sacrificar aos deuses.

parece ser um tipo de governo agradável. “Mas onde houver tal licença, é evidente que aí cada um poderá dar à sua própria vida a organização que quiser, aquela quer aprouver” (557b). O princípio de igualdade, acaba por permitir que cada um satisfaça seus desejos da forma que bem entender, podendo se entregar a diferentes atividades: ginástica, política, comércio ou até mesmo filosofia (561d).

Um indivíduo democrático é criado por um pai oligárquico, que poupa riqueza e governa seus desejos desnecessários, quando ainda é jovem (558d). No entanto, devido ao convívio com outros indivíduos que proporcionam prazeres variegados, e à falta de uma educação adequada, esse jovem enfrentará uma luta interna entre os desejos oligárquicos e democráticos:

> Algumas vezes, parece-me, o elemento democrático cede ao oligárquico, e alguns desejos extinguiram-se, outros foram derrubados, por haver na alma do jovem um pouco de pudor, até que se restabelecesse a ordem. (*República,* 560a).
>
> Depois disso, ele vive, julgo eu, não despendendo menos dinheiro, esforço e tempo com os prazeres necessários do que com os não-necessários. Mas, se tiver sorte e não se desmandar para além das marcas, devido também em certa medida à influência dos anos (...) (*República,* 561a).

Os versos acima nos mostram aspectos de descrença e de esperança, onde os homens têm a opção de seguir por qualquer caminho. Nesta cidade cada indivíduo organiza sua vida de acordo com sua própria concepção. Desse modo, haverá todos os tipos de homens e uma inversão de valores:

> (...) trazem, na companhia de um numeroso coro, a insolência (*ὕβρις*), a anarquia, a prodigalidade e a desfaçatez, todas resplandecentes de cabeças coroadas; fazem o seu elogio e chama-lhes nomes bonitos, designando a insolência por boa educação, a anarquia por liberdade, a prodigalidade por generosidade, a desfaçatez por coragem. (*República,* 560e-561a).

Noorden (2010, p.186) destaca que o uso do termo *hybris* (ὕβρις)[23] na passagem acima lembra o modo como Hesíodo apresenta como estágio final da humanidade[24]:

> graça nenhuma haverá em que jura bem, nem ao justo
> nem ao bom; honrar-se-á a muito mais ao malfeitor (ὕβρις) e ao
> homem desmedido; com justiça na mão, respeito não
> haverá; o covarde ao mais viril lesará com
> tortas palavras falando e sobre elas jurará.
> (*Trabalhos e os Dias,* vv. 190-92).

Nos *Trabalhos e Dias*, esse futuro que está por vir é um estágio central no argumento de Hesíodo, pois a exortação à justiça é desenvolvida em paralelo com uma advertência para evitar a *hýbis.* O termo *hýbris* aparece primeiro no relato de Hesíodo sobre a raça de prata que "por insensatez; pois louco Excesso (ὕβρις) não podiam conter em si" (vv.134-135). Na raça de bronze, *hýbris* aparece como característica definidora desses homens que se importava apenas a guerra, "obras gementes e violências (ὕβρις); nenhum trigo" (v.146). No contexto da analogia cidade-alma, *hýbris* é possivelmente lembrada como um termo hesiódico, cujo efeito é chamar atenção para o esboço do declínio dos governos. Em Hesíodo *hýbris* é uma característica de todas as raças posteriores a de ouro, exceto a raça heróis. Assim como na *República, hýbris e diké* se tornam dois polos opostos presentes nas escolhas dos homens.

Sócrates diz que o homem democrático quando tomado por desejos se torna um "zangão" (560e). Ele passará a tratar seus desejos necessários e desnecessários como iguais, ele já não aceitará nenhuma palavra de verdade. Logo, a descrição da constituição democrática de Sócrates parece um lembrete "hesiódico" diante da emergência de se fazer uma escolha ética.

Sócrates divide a sociedade democrática em três partes. A primeira é a classe dos "zangões", esta é a classe dominante que gerencia tudo na cidade (564d). A segunda classe é o povo naturalmente organizado que ganha dinheiro e se torna mais rico (564e). E a terceira classe são os homens que trabalham com as próprias mãos e não participam da política (565a). Na cidade democrática todos têm licença para governar, no entanto,

---

[23] Segundo Noorden (2010, p.186), o substantivo *hýbris,* aparece na *República* somente em 400b, 403a e na descrição da constituição democrática em 572c.
[24] *Os trabalhos e o dias*, (vv. 190-192).

apesar dessa liberdade os governantes reais são os “zangões”, porque os demais não têm desejo de gerir os negócios da cidade. Por isso, os governantes de uma cidade democrática não são realmente democráticos porque os “zangões” são pessoas que se ocuparam apenas por desejos desnecessários, enquanto uma pessoa democrática trata de desejos desnecessários e necessários.

A passagem da democracia à tirania ocorre do mesmo modo que a passagem da oligarquia à democracia. Se na oligarquia a paixão insaciável pela riqueza e a indiferença por tudo mais é o que destruiu esse governo, na democracia é o desejo insaciável diante da liberdade e negligencia a tudo mais é o que levará a recorrer à tirania. Este governo surgirá quando os “zangões” da democracia fizeram a classe trabalhadora acreditar que os ricos estão tramando contra o povo, levando a uma guerra entre ricos e pobres. Diante desse conflito será eleito um líder, que continuará a dizer que os ricos estão conspirando contra os pobres para restaurar uma oligarquia. O líder se mostrará um homem justo, mas não será. Ele irá promover guerras até que os ricos fujam da cidade por medo de serem executados, e assim o líder se tornará um tirano (556d). Ele deixará os homens pobres por meio de cobrança de impostos (567a), e aos homens que se mostrarem intolerantes serão expulsos, pois assim não poderão derrubar o governo (567b). Já os “zangões” que alimentaram sua liderança, serão como seus guarda-costas. Sócrates diz que se o tirano for retirado de sua comunidade, ele terá medo de ser assassinado. Ele nunca poderá agir como um homem livre e ficará impossibilitado de satisfazer todos os seus desejos. Em vista disso, ele será o homem mais infeliz (578d-579d).

A formação do homem tirânico inicia-se com um pai democrático, educado segundo seus hábitos de liberdade. Esse jovem é levado por toda espécie de desregramento, à maneira dos democratas. Porém, enquanto no homem democrático nenhuma ambição era duradoura, já que buscava satisfazer todos os desejos, no jovem tirânico é a ambição que persiste na alma. A parte racional já não conseguirá controlar seus impulsos, e na busca desenfreada por satisfação dos apetites, ele cometerá atos injustos e ímpios:

> (...) O tirano ousará exercer violência sobre o pai, e bater-lhe, se ele não obedecer (...) O tirano é, ao que dizes, um parricida, e um acrimonioso sustentáculo da velhice (...) (569b7-8).
>
> É que o pai habitua-se a ser tanto como o filho e a temer os filhos, e o filho a ser tanto como o pai, e a não ter respeito nem receio dos pais, a fim de se livre; o meteco equipara-se ao cidadão, e o cidadão ao meteco, e do mesmo modo o estrangeiro. (*Republica,* 562e-563a).
>
> No conjunto, os jovens imitam os mais velhos, e competem com eles em palavras e em acções; ao passo que os anciãos condescendem com os novos, enchem-se de vivacidade e espírito, a imitar os jovens, a fim de não parecerem aborrecidos e autoritários" (*Republica,* 563a-b).

Podemos ver um paralelismo dessas passagens com os versos de Hesíodo, que nos mostram que a harmonia familiar será perdida e sua hierarquia tradicional será desconsiderada se a *hýbris* tomar conta dos homens:

> Também esta raça de homens mortais Zeus destruirá,
> No momento em que nascerem com têmporas encanecidas.
> Nem pai a filhos se assemelhará, nem filhos a pai
> (...) vão desonrar os pais tão logo estes envelheçam
> (*Os trabalhos e os dias,* v.180-182, 185).

No mito de Hesíodo, a visão do futuro que espera aos homens de ferro recebe uma descrição maior que qualquer outra raça, isso porque o poeta quer mostrar à ameaça imediata no comportamento injusto de Perses e dos reis. Levando em consideração o mito das raças, o esboço do declínio das cidades na *República* nos mostra uma extensa descrição sobre o governo democrático e o governo tirânico, que são descritos como parcialmente entrelaçados, implicando que a democracia deve ser vista como parte da longa deterioração final.

O que podemos perceber, é que a *República* se apropria do o mito das raças por mais de uma vez. Primeiro Sócrates recorre ao mito na construção da "nobre mentira", identificada como uma mentira de origem fenícia (414c). Já no livro VIII Sócrates faz uma menção explícita a Hesíodo (547b) mostrando uma possível influência do mito em relação ao declínio dos governos. Detalhes da raça de ouro e dos heróis são colocados na descrição da cidade justa, enquanto nos outros governos aspectos da raça de prata, bronze e ferro são lembradas pela *hýbris*.

3.6 Justiça em Hesíodo

Os trabalhos e os dias possui a forma didática de um discurso que fala sobre a justiça, mas em Platão ele é considerado como mais um poema que deveria ser censurado. Platão se refere à poesia tradicional como uma ofensa intelectual de cuja influencia as pessoas deveriam ser protegidas (595b). O fato é que tanto o poema de Hesíodo quanto a *República* são obras que destacam a justiça como um símbolo de relacionamento necessário dentro da sociedade, só que Platão não faz essa leitura das obras do poeta.

Para Platão, a justiça é apresentada como uma única coisa, “fazer o que lhe é próprio”, definição que está ligada à sua teoria ética e baseada em uma concepção de hierarquia. No poema *Os trabalhos e os dias,* não há apenas uma definição concreta de justiça, no entanto ambos os textos caracterizam seus efeitos no individuo de modo similar.

No poema, os diferentes usos da palavra *diké* estão associados a tentativas sucessivas e complementares de defini-la. Podemos compreender o termo sobre diferentes perspectivas que não se resumem a sua repetição. Mas o que Hesíodo nos mostra é que há uma razão para que o homem não escolha adquirir bens de modo injusto, não como um processo legal, mas como uma noção de sentimento de justiça, um sentimento abstrato no qual o homem avalia o significado da sua ação. O termo *diké* interage com outros conceitos, indicando um sistema de valores. Em vez de tentar explicá-lo de forma isolada Hesíodo expande seu significado. Isso também ocorre dadas as condições de sintaxe necessárias para a memorização que prevalecem nos poemas de Hesíodo. Já o modelo platônico, se mostra rigoroso quanto ao uso do verbo “ser”, pois ele não é empregado a um predicado qualquer, mas como um verbo que identifica ou nega uma identidade.

Abaixo podemos ver alguns dos diferentes usos da palavra *diké* no poema *Os trabalhos e os dias*:

> Decidamos aqui nossa disputa
> Com retas sentenças (δίκῃ), que, de Zeus, são as melhores. (vv. 35-36).

> O olho de Zeus, que tudo vê e assim sabe tudo
> também isto vê, se quiser, vê e não ignora
> que Justiça é esta que a cidade em si encerra (vv. 267-269).

Nesses versos *diké* é utilizada como um julgamento de Zeus, isto é, como sentença, como ditame. Ele é o deus supremo e por isso representa algo que está por cima dos homens, ele nos olha e percebe aqueles que prejudicam uns aos outros.

Nos versos 219-221, a *diké* é desvirtuada e se torna tortuosa, um instrumento empregado pelos reis, o que é duramente criticado por Hesíodo:

> Bem rápido corre o Juramento por tortas sentenças
> e o clamor de Justiça, arrastada por onde a levavam os homens
> comedores-de-presentes e por tortas sentenças a vêem!

Diké como um procedimento legal:

> Agora eu mesmo justo entre os homens não queria ser
> E nem meu filho, porque é um mal homem justo ser
> Quando se sabe que maior Justiça terá o mais injusto (vv. 270-272).

Diké como personificação de uma deusa:

E há uma virgem, Justiça, por Zeus engendrada: “Gloriosa e augusta entre os deuses que o Olimpo têm” (v.256). A personificação da justiça na deusa *Diké* revela ao seu pai Zeus as más ações dos homens.

Diké como um ensinamento:

> Tu, ó Perses, escuta a Justiça e o Excesso não amplies!
> O Excesso é mal ao homem fraco e nem o poderoso
> facilmente pode sustenta-lo e sob seu peso desmorona
> quando em desgraça cai; a rota a seguir pelo outro lado
> é preferível: leva ao justo. Justiça sobrepõe-se a Excesso
> quando se chega ao final: o néscio aprende sofrendo. (vv.213-219)

> quem deliberadamente jurar com perjúrios e,
> mentindo, ofender a Justiça, comete irreparável crime (v.282).

> aos homens deu Justiça que é de longe o bem maior;
> pois se alguém quiser as coisas justas proclamar
> sabiamente, prosperidade lhe dá o longevidente Zeus (vv.279-281)

> Àqueles que a forasteiros e nativos dão sentenças
> retas, e nada se apartando do que é justo,
> para eles a cidade cresce e nela floresce o povo;
> sobre esta terra está a paz nutriz de jovens e a eles
> não destina penosa guerra o longevidente Zeus:
> nem a homens equânimes a fome acompanha nem
> a desgraça: em festins desfrutam dos campos cultivados;
> a terra lhes traz muito alimento; nos montes, o carvalho
> no topo traz bálanos e em seu meio, abelha;
> ovelhas de pelo espesso quase sucubem sob a lã;
> mulheres parem crianças que se assemelham aos pais;
> sem cessar desabrocham em bens e não partem
> em naves, pois já lhes traz o fruto a terra nutriz.
> Àqueles que se ocupam do meu Excesso, de obras más, a eles a Justiça
> destina o Cronida, Zeus longevidente.
> Amiúde paga a cidade toda por um único homem mau
> Que se extravia e que maquina desatinos.
> Para eles do céu envia o Cronida grande pesar:
> Fome e peste juntas, e assim consome-se os povos (vv. 225- 243).

Nos versos 225-243, *diké* é sempre a melhor opção, e o homem honesto no futuro será recompensado enquanto quem é injusto será julgado pelos deuses. Aqueles que praticam a *diké*, viverão em uma cidade sem guerra e fome, os que ignoram a *diké* irão sofrer esses males.

A *diké* pode ser divina e vir de Zeus ou ser arbitrária como a *diké* dos reis come-presentes. Ela pode ser um processo, uma deusa ou um princípio. O mundo que Hesíodo representa é caracterizado por uma ambiguidade, que se reflete na *diké* e em todo o poema *Os trabalhos e os dias.* O que nos parece é que na *República,* Sócrates desenvolve e pressupõe essa oscilação entre justiça relativa e absoluta na sua defesa de justiça.

4. Conclusão

A primeira tarefa que procuramos realizar nesse trabalho foi mostrar as possíveis vozes de Hesíodo na antiguidade e sua contribuição para textos posteriores a ele. Vimos que apesar de os filósofos se mostrarem insatisfeitos com as explicações mitológicas dos poetas, eles encontram na *Teogonia* um pensamento introdutório sobre a origem do mundo. Neste contexto notamos que a linguagem e terminologia dos filósofos não são completamente diferentes das usadas por Hesíodo, e que suas narrativas continuaram atuando na mentalidade grega.

Os filósofos mostraram diferentes formas de se expressar sobre o mito, mas é com Platão que a crítica à poesia toma uma maior proporção. Após destacarmos algumas passagens platônicas que fazem referência aos poemas de Hesíodo, ficou evidente que esse poeta é um interlocutor importante para o filósofo, pois ele está presente na maior parte do seu trabalho. As referências foram divididas em tópicos, (1) referências ao poema *Teogonia,* (2) referências ao poema *Os trabalhos e os dias* e (3) referências a Hesíodo sendo apresentado ao lado de Homero. Por meio dessa divisão constatamos que a *Teogonia* é criticada por representar os deuses associados à violência, mas por outro lado esse poema também é tomado de forma positiva, como guia para a investigação de genealogias e etimologias. Já nas passagens referentes ao poema *Os trabalhos e os dias*, Platão nos mostrou que considerou os provérbios de Hesíodo úteis, sendo utilizados tanto na fala de Sócrates quanto na dos seus interlocutores. Também verificamos que ocorre um grande número de referências a Hesíodo e Homero juntos. A apresentação desses poetas varia de exemplos negativos a autoridades de grande influência no campo da ética e da educação. Mas é na *República* que Homero e Hesíodo aparecem sistematicamente juntos, também é na *República* que ocorre o maior número de críticas às suas narrativas. Nos livros II e III eles são retratados como poetas que contam histórias moralmente perniciosas e que estabelecem um modelo negativo para a sociedade. Mas nos pareceu inadequado colocar Hesíodo ao lado de Homero quando verificamos que Platão sustenta uma correlação entre a *República* e *Os trabalhos e os dias*.

No livro I, Trasímaco define a justiça como a conveniência do mais forte (338c). Ele tem como princípio que os homens procuram o bem de forma individual e não o bem geral. Desta forma, os governantes ditam as leis que lhe convém, submetendo os outros à sua vontade. Sócrates discorda, dizendo que é função do governante se ocupar do bem do governado. Hesíodo por meio da fábula do *Gavião e o Rouxinol* nos mostra uma posição similar à de Sócrates. O poeta reconhece que a justiça deve estar acima do interesse daqueles que detêm a força e que os governantes devem procurar fazer o bem a todos os cidadãos.

Sócrates é desafiado a definir a justiça em si mesma, independentemente do prestígio e recompensa que ela possa trazer. Ele deve mostrar que a natureza da justiça é um bem e que os indivíduos devem almejá-la acima de todas as coisas. Para tornar visível a justiça e a injustiça em si mesma, o filósofo utiliza como artifício a imagem de uma cidade, que se assemelha à imagem da pacífica cidade delineada por Hesíodo no poema *Os trabalhos e os dias*. Glauco critica a descrição de Sócrates por se tratar de uma cidade muito simples, que não se parece com a que vivem. Sócrates faz uma nova abordagem e novamente retoma o tema hesiódico, agora por meio da reelaboração do mito das raças, que é a base para criação de um Estado ideal. A apropriação do mito das raças nos mostra Hesíodo como um precursor do argumento platônico da necessidade e conveniência da divisão de classes. No entanto, Sócrates se refere ao mito apenas como uma nobre mentira de origem fenícia. Só mais adiante, quando o filósofo cita uma passagem de *Os trabalhos e os dias* para tratar das honras aos guerreiros, é que podemos constatar que Hesíodo é a verdadeira fonte para introdução de sua nobre mentira.

Na *República,* Sócrates quer fundamentar que há uma diferença natural entre as pessoas e que sua função será determinada por natureza. Ele diz que há harmonia entre os homens quando cada um cumpre a função que lhe cabe. A ideia do trabalho como ordem das coisas também é vista em *Os trabalhos e os dias*. Diante do conflito entre Prometeu e Zeus, Hesíodo nos mostra que o trabalho passou a ser parte inerente à condição humana, além de ser uma obrigação moral. Hesíodo nos diz que o trabalho exige esforço, mas ele deve ser encarado como uma realização, pois o feito mais

importante do trabalho se dá a quem trabalha, que é a virtude e excelência. O trabalho é o que une as duas noções de justiça. Ou seja, a de Hesíodo e a de Platão. A ausência do trabalho é um mal. Cabe a cada indivíduo escolher o caminho que quer seguir, mas essa escolha tem consequências para o indivíduo e para a comunidade. Ele nos diz que cidades inteiras podem ser punidas pelas ações injustas de um só homem (v.240). Se uma pessoa quiser tudo, não haverá justiça. Cada um precisa respeitar sua medida. Sócrates diz que Hesíodo foi sábio ao dizer que "metade vale mais que o todo" (v.40). Esse foi um conselho de Hesíodo dirigido aos governantes que abusam dos seus status e ignoram a justiça, mas também aos indivíduos, para que se contentem com o que lhes corresponde. Apesar desse reconhecimento, nenhum outro argumento foi desenvolvido, nos mostrando um simples eco hesiódico.

No livro VIII da *República* vemos novamente uma conexão com o mito das raças, revelando que Platão faz uso consciente desse mito, abordando-o dentro de uma perspectiva filosófica. Ele descreve uma sequência de constituições injustas e tipos de cidadãos que se assemelham a cada governo. Características das raças de Hesíodo surgem na descrição desses governos.

Por meio da decadência dos governos Sócrates consegue provar que o indivíduo mais injusto é também o mais infeliz. Hesíodo nos mostra uma mesma perspectiva, dizendo que o justo será recompensado enquanto o injusto atrai para si variadas punições. O declínio das constituições nos mostra uma urgência em escolher a justiça, e esse é um argumento que está na base do discurso de Hesíodo.

Tanto Hesíodo quanto Sócrates nos mostram uma existência ambígua, na qual o bem e o mal estão misturados. A ação do homem também deve ser a mesma, primeiro ele deve se organizar internamente para que depois possa agir em face dos males externos. A *diké,* que no poema foi dada por Zeus, é o caminho para a ação do homem, é ela que irá contrabalancear a *hýbris* que está presente na raça de ferro e nos governos descritos por Sócrates. O governo tirânico descrito como o mais injusto se assemelha ao futuro da raça de ferro. Ambos nos chamam a atenção para as consequências da *hýbris* e a necessidade da *diké.*

Pelo que foi exposto, *Os trabalhos e os dias* nos mostrou ser um discurso que procura fundamentar a ação humana numa concepção absoluta de justiça. E justamente por isso, fornece um importante pano de fundo para a construção da concepção de justiça presente na *República*, mas a leitura de Platão se centrou mais nas consequências que ele imaginou que a *Teogonia* poderia ter na ação dos homens do que na concepção de justiça não relativista que está na intenção do poeta tanto na *Teogonia* como em *Os trabalhos e os dias.*

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. 12º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARISTÓTELES, *Metafísica* vols. II, III, 2ª edição. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*, 14ª ed. São Paulo: Cultriz, 1998.

BOY-STONES, G. R. Hesiod and Plato´s history of philosophy. In: *Plato e Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

BRANDÃO, Junito S. *Mitologia Grega* V. 1. Petrópolis, RJ: Vozes Ltda, 1986.

BURNET, John. *Early Greek Philosophy.* Londres: Adam & Charles Black, 1963.

CLAY. Jenny S. *Hesiod's* Cosmos. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CONFORD, Francis M. *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation.* New York: Harper and Row, 1957.

CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines: I Plato on Man and Society*. London: Routledge, 1962.

DAVIES, James. *Hesiod, and Theognis*. Edinburgh and London: William Blackwood and sons, 1873.

DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Trad. Andréa Daher Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. Tradução: Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FORD, Andrew L. Plato´s two Hesiods. In: *Plato e Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

GIGON, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega: de Hesíodo a Parménides*. Sánchez Pacheco, Madrid: Gredos, S. A., 1985.

GRAZIOSI, Barbara. Hesiod in classical Athens: Rhapsodes, orators, and Platonic discourse. In: *Plato e Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

G. R. Boys-Stones & J. H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*. Oxford University Press, 2010.

HAUBOLD, J. H. Shepherd, farmer, poet, sophist: Hesiod on his own reception. In: *Plato e Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

HAVELOCK, Eric. A. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránzsky. São Paulo: Papirus, 1963.

_____. *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidade y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Tradução de Luis Bredlow Wenda. Buenos Aires: Paidós, 1996.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990.

_____. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Cristiano Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

_____. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

JAEGER, Werner. *La Teologoia de los primeiros filósofos griegos*. Tradução de José Gaos. México: Buenos Aires, 1952.

_____. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

KIRK, G.S; RAVEN, J.E; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos – História crítica com selecção de textos.* Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

KONING, Hugo. Plato´s Hesiod: not Plato´s alone. In: *Plato e Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

KRAUT, Richard. *Platão*. Tradução: Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & letras, 2013

LAMBERTON, Robert. *Hesiod*. Yale University, 1988.

MOST, G. W. Plato´s Hesiod: An acquired taste? In: *Plato e Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

NOORDEN, Helen V. 'Hesiod´s race and your own': Plato's 'Hesiodic' project. In: *Plato e Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

PAPPAS, N. *A República de Platão*. Tradução de Abílio Queiroz. Lisboa: edições 70, 1995.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. Tradução de José Gabriel Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2009.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Ana Lia A. A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A República*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. *A República*. Tradução de Maria Helena Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian. 1989.

_____. *As Leis*. Tradução de Edson Bini. Rio de janeiro: Edipro, 1999.

_____. *Banquete*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Coleção Diálogos de Platão. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2011

_____. *Crátilo: ou sobre a correção dos nomes.* Tradução de Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

_____. Diálogos I: *Teeteto, Sofista, Protágoras*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

_____. Diálogos II: Górgias; Eutidemo; Hipias Maior; Hipias Menor. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro 2016

_____. *Eutífron.* Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1963.

_____. Defesa de Sócrates. In: *Sócrates*. Seleção de textos. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1999 (Col. Os Pensadores).

_____. *Leis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.

_____. *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2011

_____. *Íon.* Tradução de Victor Jabouille. Lisboa: Inquérito, 1988.

_____. *O Timeu*. Tradução de Rodolfo Lopes. Porto: Imprensa Moderna, 1952.

REALE, Giovanni. *História da filosofia. Antiguidade e Idade Média.* Tradução de Dario Antiseri. São Paulo: Ed.Paulus,1990.

SOUSA, Manuel Aveleza de. A fabulística antiga. In: *Calíope: presença clássica*. Rio de Janeiro: letras, 2001.

TERML, Neyde. *Linguagens e formas de Poder na Antiguidade*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2002.

TORRANO, JAA. *O pensamento mítico no horizonte de Platão*. São Paulo: Annablume, 2013.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.

_____. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2016.

_____. *Mito e política*. Tradução de São Paulo: Edusp. 2009

_____. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. (vários tradutores). São Paulo. Perspectiva, 1999.

_____. *Trabalho e escravidão na Grécia Antiga*. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas, Sp.: Papirus, 1989.

_____. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Tradução de Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

YAMAGATA, N. Hesiod in Plato: Second fiddle to Homer? In: *Plato e Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Artigos em periódicos:

BRANDÃO, J. L. As musas ensinam a mentir. *Ágora, Estudos Clássicos em Debate*. Aveiro-Portugal, n.2, p.7-20, 2000.

CARVALHO, Elisa C. B. *A* fábula “o gavião e o rouxinol”: um instrumento didático-pedagógico na obra os trabalhos e os dias de Hesíodo. *Caderno de letras,* Rio de Janeiro, n. 21. Pelotas, p.1-10, 2013.

CLETO, Marcelo S. A crítica contemporânea a Heráclito*. Revista Clássica*, Belo Horizonte, v.28, n.1, p. 25-45, 2015.

GOERGEN, Pedro. De Homero e Hesíodo ou das origens da filosofia e da educação. *Pro-Posições*, Campinas, v.17, n.3 (51), 2006

ITOKAZU, Anastasia. Os movimentos do Sol e os trabalhos na terra: Hesíodo e o nascimento da tradição astronômica grega*. Revista Primus Vitam,* Paraná, n.2, 2011, p.1-7.

MANTOVANELI, L.O. A amizade em Hesíodo: uma conversa com David Konstan. *Anais de Filosofia Clássica,* Rio de Janeiro, vol. 4, n.7, p.65-74, 2010.

NELSON, Stephanie. The justice of Zeus in Hesiod´s Fabe of the Hawk and Nightingale. *The Classical Journal, Northfield*, v. 92, n.3, 1997, pp. 235-247.

OLIVEIRA, Camila E S P. A herança poética o uso sofístico de Hesíodo e o érgon filosófico em Platão*. Kléos,* Rio de Janeiro, n.18, 2014, p.33-50.

ROSEN, RALPH M. Poetry and Sailing in Hesiod´s Works and days. *Classical Antiquity*, California, vol. 9, n.1, 1990, pp. 99-113.

TORRANO, Jaa. "O conceito de mito em Homero e Hesíodo". *Boletim do CPA (4)*, Campinas, n.4, 1997.

_____. Mito e verdade em Hesíodo e Platão. *Letras Clássicas*. São Paulo, 1998, n.2, p.11-26.

Trabalhos acadêmicos:

FILHO, Vanderlei C. D. *Mito e realidade em Hesíodo.* 2008. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista, São Paulo.

GOMES, Eduardo S. L. M. *Themis* e *dikê* em Hesíodo: Afirmação de uma ideologia camponesa antes dos reis "comedores-de-presentes" na Grécia Arcaica (século VII a.C).2007. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói.

MANTOVANELI, LUIZ F. MITOLOGAR É UMA FORMA DE FILOSOFAR: A mitologia política de Hesíodo em Os Trabalhos e os Dias e a genealogia do homem bom. 2009. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

OLIVEIRA, Camila E. S. P. *Metade vale mais que tudo: A sabedoria hesiódica na República de Platão.*2013.Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

_____. *Metade vale mais que tudo: trabalho e terra em Hesíodo: A sabedoria hesiódica na República de Platão.*2008. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

RODRIGUES, Thiago S. B. *Os sentidos da terra: um estudo sobre os Trabalhos e dias* de Hesíodo. 2014.Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

VIEIRA, Daniele T. F. Modos de expressão do discurso didático n‘os trabalhos e os dias’ de Hesíodo. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista, São Paulo.

.