

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO

OS TRABALHOS E OS DIAS E AS LEIS:
REFLEXÕES EM TORNO DA DÍKE.

RHUAN QUISSAK FELIX

RIO DE JANEIRO
2024



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA

***OS TRABALHOS E OS DIAS E AS LEIS:
REFLEXÕES EM TORNO DA DÍKE.***

RHUAN QUISSAK FELIX

Sob a Orientação da Professora
Cristiane Almeida de Azevedo.

Dissertação submetida como
requisito parcial para obtenção do grau
de **Mestre em Filosofia**, no Curso de
Pós-Graduação em Filosofia, Área de
Concentração: Filosofia.

Seropédica, RJ
Janeiro de 2024

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RHUAN QUISSAK FELIX

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 03/01/2024

**Cristiane Almeida de Azevedo (UFRRJ)
(Orientador)**

Francisco José Dias de Moraes (UFRRJ)

Luiz Otávio Mantovaneli (UFRJ)



DOCUMENTO EXTERNO Nº 2/2024 - PPGFIL (12.28.01.00.00.92)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 04/01/2024 14:19)

CRISTIANE ALMEIDA DE AZEVEDO
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptFILO (12.28.01.00.00.85)
Matrícula: ###861#8

(Assinado digitalmente em 04/01/2024 13:30)

LUIZ OTAVIO DE FIGUEIREDO MANTOVANELI
ASSINANTE EXTERNO
CPF: ###.###.797-##

(Assinado digitalmente em 04/01/2024 13:24)

FRANCISCO JOSE DIAS DE MORAES
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
PPGFIL (12.28.01.00.00.92)
Matrícula: ###469#4

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/documentos/> informando seu número: **2**, ano: **2024**, tipo: **DOCUMENTO EXTERNO**, data de emissão: **04/01/2024** e o código de verificação: **afa1a2cec2**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Q316 t Quissak Felix, Rhuan, 1991 Os Trabalhos e os
Dias e as Leis: Reflexões em torno da Díke. /
Rhuan Quissak Felix. - São Paulo, 2024.

103 f.

Orientadora: Cristiane Almeida de Azevedo.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
FILOSOFIA CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA , 2024.

1. Filosofia. 2. Poesia. 3. Díke. 4. Hesíodo. 5.
Platão. I. Almeida de Azevedo, Cristiane, 1975-,
orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA CURSO
DE MESTRADO EM FILOSOFIA III. Título.

AGRADECIMENTOS

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001”

Agradeço, primeiramente, à orientadora e amiga, Cristiane, por ter me dado essa oportunidade incrível. Tivemos momentos maravilhosos de reflexão e diálogo. Ter entrado no Mestrado com a bolsa da CAPES permitiu com que eu saísse do emprego que eu tinha para me dedicar à pesquisa e, portanto, à Filosofia. Isso não é pouca coisa. E por esse motivo serei sempre muito grato a você, Cris.

Agradeço ao Luiz Otávio por todos os momentos incríveis de troca. Foi uma pessoa que me concedeu a liberdade de perguntar, questionar e perturbar. Ele me mostrou que Hesíodo continua tendo muito a nos dizer e a nos ensinar. Luiz, certamente, foi e continuará sendo um grande mestre e uma grande referência para mim. Que possamos brindar essa amizade com uma cachacinha.

Agradeço também à professora Luisa Severo Buarque de Holanda pela impecável participação na minha banca de qualificação. Ela foi muito pontual e certa nos comentários, me ajudando a problematizar ainda mais alguns pontos que me pareciam já superados. Além disso, devo a ela e à professora Carolina de Melo Bomfim Araújo o meu primeiro contato com as *Leis* de Platão, em uma disciplina ministrada por elas na UFRJ. Me lembro de passar a semana toda aguardando esse momento tão especial que era realizado em uma salinha escondida no IFCS.

Não sei o que dizer do professor e coordenador Francisco Dias de Moraes. Pessoa incrível, dedicada e empenhada na causa do PPGFIL. Ter participado da representação discente me deu a possibilidade de estar um pouco mais próximo dele e isso me trouxe cada vez mais alegria, pois ele é o tipo de pessoa que quanto mais vamos conhecendo, mais vamos nos apegando. Obrigado por ter aceitado prontamente o convite de participação na banca de defesa.

Agradeço também às minhas amigas da representação discente, Larissa Broedel e Vanessa Dias. Foi muito bom ter tido a companhia sempre alegre, gentil e brilhante de vocês. Cada reunião tínhamos novos problemas, mas também novas esperanças e muita fofoca e risada. Agradeço cada minuto que passamos juntos nessa representação. Sentirei saudades!

Por fim, agradeço ao João, a Luna e a Cacau por me proporcionarem a melhor experiência que eu poderia imaginar: a paternidade. Nessa aventura, conto com a companhia da minha esposa e amiga, Paula Pessoa, que assumiu todos os sacrifícios possíveis para que eu pudesse concluir o Mestrado. Sem você isso não seria possível, muito obrigado!

RESUMO

FELIX, Rhuan Quissak. *Os Trabalhos e os Dias e as Leis: reflexões em torno da díke*: Seropédica, RJ. 2024. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2024.

A pesquisa tem como objetivo analisar o que Hesíodo e Platão pensavam sobre a justiça, principalmente, a partir de suas respectivas obras: *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo, e as *Leis*, de Platão. Embora eles possuíssem algumas divergências, ambos exortavam as pessoas a viverem de acordo com a *díke*. Através dessa análise, poderão ser observados alguns aspectos em comum entre eles e em que medida as semelhanças entre ambos apontam para uma herança mítico-poética no pensamento de Platão, e para uma postura filosófica por parte de Hesíodo.

Palavras-chave: *Díke*. Hesíodo. Platão. *Os Trabalhos e os Dias*. *Leis*.

ABSTRACT

FELIX, Rhuan Quissak. ***Works and Days and the Laws: reflections on the dike***: Seropédica, RJ. 2024. Dissertation (Master's in Philosophy). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2024.

This research aims to analyze what Hesiod and Plato thought about justice, mainly based on their respective works: Hesiod's *Works and Days* and Plato's *Laws*. Although they differed somewhat, both urged people to live according to the *dike*. Through this analysis it will be possible to observe some aspects in common between them and to what extent the similarities between them point to a mythical-poetic heritage in Plato's thought, and to a philosophical stance on the part of Hesiod.

Keywords: *Dike*. Hesiod. Plato. *Works and Days*. *Laws*.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	6
2. DESDOBRAMENTOS DA JUSTIÇA NOS <i>TRABALHOS E OS DIAS</i>	9
2.1 INTRODUÇÃO À FUNÇÃO DA POESIA	17
2.2 CONSEQUÊNCIAS DA INJUSTIÇA	24
2.3 <i>ÉRGON</i>	28
2.4 A METADE É MAIOR QUE O TODO	35
3. DESDOBRAMENTOS DA JUSTIÇA NAS <i>LEIS</i>	40
3.1 RECEPÇÃO DE HESÍODO POR PLATÃO NAS <i>LEIS</i>	55
3.2 CONSEQUÊNCIAS DA INJUSTIÇA	59
3.3 <i>ÉRGON</i>	67
3.4 A METADE É MAIOR QUE O TODO	72
4. ENCONTROS E DESENCONTROS SOBRE A JUSTIÇA ENTRE O POETA E O FILÓSOFO	80
5. CONCLUSÃO	90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	96

1. INTRODUÇÃO

De acordo com Jaeger (2013), é em Homero que se encontra o primeiro grande elogio à justiça, principalmente na *Odisseia*. Entretanto, as convicções que norteiam esse poema “estão muito longe da paixão religiosa de Hesíodo, o profeta do direito (...) e pelos séculos afora ainda nos arrebatam com o seu *páthos* irresistível” (Ibid, p. 97). Embora o poeta Beócio tenha sido muito influenciado por Homero, ele inaugura uma nova fase. Para ele, a *díke* é tão importante que se torna uma deusa intimamente ligada a Zeus.

Nos *Trabalhos e os Dias*, Hesíodo nos convida a compreender a importância de se evitar a injustiça para se dedicar à prática da justiça. Mas isso não é tarefa fácil, pois a injustiça apresentada por ele pode estar presente nos mínimos detalhes. Por isso ele nos exorta a escutar a justiça e não dar força à desmedida (*Erga*, v.213). Sendo a *Díke* também uma deusa, ignorar seus conselhos para trilhar o caminho fácil, cômodo e confortável da injustiça seria um ato de impiedade. E como Hesíodo tenta nos mostrar ao longo dos *Trabalhos e os Dias*, a vida feliz só é possível através de uma vida piedosa, virtuosa e, portanto, justa. Caso contrário, não somente o sujeito sofrerá as consequências da injustiça, como também toda a comunidade. Nesse sentido, a justiça é uma prática que não diz respeito somente ao sujeito, mas a todos. É através dessa responsabilização do sujeito, em nome de toda a humanidade da Raça de Prata que, como veremos com mais detalhes, o poeta nos exorta à vida justa.

Platão, em sua última e mais extensa obra, as *Leis*, também demonstra grande interesse pela justiça. Ele, da mesma forma que Hesíodo, quer que ela seja transcrita na forma de leis. Por ter origem divina, as leis deveriam organizar e orientar a vida das pessoas. Diferente dos animais, os homens possuem a lei, e por esse motivo, deveriam viver de acordo com ela (*Leis*, 874 e – 875b).

Platão, portanto, nesse diálogo, se ocupará com questões mais práticas e próximas à realidade grega, ao invés de deter-se primordialmente à metafísica. Enquanto na *República* a base da *pólis* é a *paideia*, nas *Leis* a legislação é a base; na *República* há o império da Razão, nas *Leis* há o império da legislação, das leis; na *República* os cidadãos são divididos em classes metálicas, nas *Leis* a função deles será, principalmente, a administração e manutenção das questões da *pólis*, isto é, das questões políticas. Isso é interessante, pois Hesíodo, da mesma forma, faz exortações extremamente práticas e voltadas à administração e manutenção

da Raça de Ferro, à qual ele e nós pertencemos (*Erga*, v.174). Essa comparação fica ainda mais evidente com a afirmação de Mantovanelli:

A diferença de projeto das respectivas obras, *República* e *Erga*, os leva a rumos distintos. O filósofo, por estar mais preocupado com a educação do governante, irá afastar-se progressivamente do homem comum e concentrar-se no guardião, enquanto o poeta, intrigado com a falência da lei do mais forte, encerra sua última fala aos reis (vv. 248-69) para dedicar-se à formação do homem comum (p.239, 2011).

Se na *República* Platão se detém principalmente ao rei filósofo, nas *Leis* ele parece se deter, à semelhança de Hesíodo nos *Trabalhos e os Dias*, principalmente ao cidadão, ao homem comum. Assim como em Hesíodo, em Platão a ação individual deve sempre se orientar para o bem comum, devendo, portanto, “buscar um *nómos*, uma lei que integre indivíduo e comunidade na ordem maior que já são inseridos e que nem um deus pode transgredir” (ibid, p.238).

Mas diferente do poeta, a intenção de Platão é instaurar uma nova legislação para uma nova *pólis*. Com isso, o filósofo acaba tendo que propor leis para os mais diversos assuntos, além de apresentar graves penalidades para os que decidirem descumpri-las. Ainda que Platão se detenha bastante ao cidadão comum, a posição de Platão continua sendo diferente da de Hesíodo, na medida em que, enquanto Hesíodo está na condição de um cidadão que clama por justiça, Platão está na posição de governante e legislador que buscam meios de proporcionar uma vida justa para todos. Se Hesíodo exorta o seu irmão e os reis a exercerem uma justiça já estabelecida na comunidade, mostrando que o descumprimento dela é um ato de impiedade, pois Zeus “que tudo vê e que tudo considera, também vê isso” (*Erga*, v.265-68); Platão, parte da posição do governante justo, para exortar os cidadãos à prática da justiça, caso contrário haverá penalidades por parte das leis.

Além disso, ainda que Hesíodo queira que as leis sejam respeitadas e cumpridas, ele sabe que é necessário apelar para as punições divinas, pois os responsáveis pelas penalidades do âmbito humano estão corrompidos. Com isso, não seria possível apelar para a força dos reis, pois eles estão fazendo trocas escusas (*Erga*, v.248). Platão, nesse sentido, ainda que também utilize em seu discurso elementos de punições divinas, faz isso apenas com intenções políticas de obediência às leis. Mas por entender que isso não é o suficiente, ele tenta fazer com que as penalidades humanas não percam em nada com relação às divinas (*Leis*, 880 e).

Isso porque, da mesma forma que o poeta, Platão também acredita na vida *eudaimônica* gerada pelo caminho da virtude. Com isso, como poderemos observar, há um elemento pedagógico na punição apresentada por Platão nesse diálogo.

Outro ponto que nos chamou a atenção, é a forma como Platão faz referência a Hesíodo nesse diálogo. Como poderemos ver com mais detalhes, Platão não irá criticá-lo da mesma forma que na *República*. Sendo Platão mais receptivo ao poeta nesse diálogo, poderemos explorar mais os pontos de contato entre os dois, e desse modo, as semelhanças entre ambos ficará ainda mais acentuada.

O nosso interesse, portanto, é refletir sobre algumas passagens, de dois autores que escreveram em idade avançada, no auge da maturidade intelectual, extremamente dedicados à compreensão e investigação do que seria a *díke*. Isso porque, “uma razão para estudar a poética da filosofia grega antiga é ampliar nosso senso do que torna a filosofia, filosofia.” (MOST, 1999). Desse modo, o paralelo sobre a justiça entre Hesíodo e Platão somente contribuirá para se pensar a proximidade entre as duas narrativas. Claro, isso se pudermos considerar a filosofia como uma forma de narrativa.

Em Hesíodo, o poema *Os Trabalhos e os Dias* será a principal fonte de estudo, embora a *Teogonia* também apareça, ainda que de forma modesta. Isso porque em *Os Trabalhos e os Dias* alguns desdobramentos da *díke* podem ser observados com maior nitidez. O mesmo vale para Platão, pois mesmo que sejam feitas menções a alguns dos seus diálogos, a principal fonte a ser trabalhada será as *Leis*. Ainda que seja uma obra inacabada e póstuma, Platão consegue apresentar alguns pontos muito relevantes sobre os poetas e, principalmente, sobre a justiça. Tratando-se do maior diálogo platônico, tivemos que eleger algumas passagens importantes sobre a justiça a partir de três desdobramentos analisados por nós, isto é, “As Consequências da Injustiça”, “Érgon” e “A Metade é maior que o Todo”. Longe de fazer uma análise exaustiva sobre o tema, pretendemos apenas destacar alguns pontos de discussão em comum entre o poeta e o filósofo.

2. DESDOBRAMENTOS DA JUSTIÇA NOS TRABALHOS E OS DIAS

O presente capítulo será sobre Hesíodo e nele começaremos discutindo sobre conceito e o significado de *díke*, que normalmente traduzimos por justiça. Tendo em vista a polissemia do termo, nada mais justo do que começarmos pelo aprofundamento do mesmo. No subcapítulo seguinte (2.1), discursaremos sobre a função dos poetas e das Musas, de modo a compreender melhor o lugar ocupado pelo Boécio e a autoridade do seu discurso. Em seguida (2.2) traremos algumas reflexões sobre as consequências da injustiça segundo Hesíodo, pois assim, ficará mais evidente as intenções e inspirações do poeta, ao exortar seu irmão, Perses, a caminhar conforme a justiça. Em 2.3, discutiremos com detalhes a noção de *ergon*, que costumamos traduzir por obra ou trabalho. Nele poderemos observar que para Hesíodo, o trabalho honesto é indissociável da justiça. Por fim, em 2.4 discutiremos sobre o verso 40 dos *Trabalhos e os Dias* “a metade é mais que o todo”. Para o poeta, o pouco com justiça tem muito mais lucro do que o maior com injustiça.

Os *Trabalhos e os Dias* de Hesíodo é um poema sobre a justiça. Suas exortações à prática da justiça têm como objetivo nos convencer de que a justiça é algo louvável e recompensado pelos deuses, enquanto a injustiça seria justamente o contrário. Ainda que sirva para todos, ele dedica esse poema ao seu irmão, Perses, que injustamente, busca de todas as formas possíveis, obter a parte da herança (de seu pai recém falecido) que pertence a Hesíodo, pois não sabendo administrar bem seu próprio lote, está convencido de que o todo é maior do que a metade. Segundo consta, a divisão da herança paterna já havia sido feita e, por meio de suborno aos juízes, Perses já tinha, inclusive, obtido o maior lote dela, mas não satisfeito, quer obter ainda mais. Contudo, Hesíodo quer mostrar ao seu irmão justamente o contrário, isto é, que “a metade é maior que o todo”, e que somente através de uma vida dedicada à justiça e ao trabalho ele seria capaz de obter fartura, pois “quem trabalha é muito mais caro aos deuses também [e o mesmo será para os homens: odeiam os lerdos] (Erga, 309-310)”. De acordo com Mantovanelli:

Neste ponto, é importante assinalar que Hesíodo não dá notícia, no desenrolar do poema, do desfecho deste processo. Se o tivesse feito, seria um mero cronista. Mas sua grandeza de espírito o fez perceber que estava perante algo que transcendia a si próprio e deu ao mundo uma das primeiras e mais profundas discussões sobre a natureza da Justiça de que temos notícia até hoje (2011, p. 37-38).

Entretanto, o *aedo* é sincero com relação aos esforços que precisam ser feitos para viver justamente:

Pois eu, que o conheço bem, te digo, Perses, grande tolo: mui pronto o vício conquista multidões, é muito fácil: seu caminho é plano e está logo ali. Mas perante a virtude suor ordenaram os deuses imortais. É longa e inclinada a subida até ele, espinhosa no início, mas quando se chega ao topo mais fácil se torna, ainda que seja difícil. 286- 292

Hesíodo, portanto, não parte de falsas promessas para convencer seu irmão à prática da justiça, mas sim da realidade dura e penosa, pois ainda que fique mais fácil quando se chega ao topo, continua e continuará sendo difícil viver justamente. Mas o que Hesíodo entendia por justiça? Para isso, é necessário compreender que, de acordo com Jaeger:

O conceito de *díke* não é etimologicamente claro. Vem da linguagem processual e é tão velho quanto *thémis*. Dizia-se das partes contenciosas que “dão e recebem *díke*”. Assim compendiava numa palavra só a decisão e o cumprimento da pena. O culpado “dá *díke*”, o que equivale originariamente a uma indenização, ou compensação. O lesado, cujo direito é reconduzido pelo julgamento, “recebe *díke*”. O juiz reparte *díke*”. Assim, o significado fundamental de *díke* equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido. Significa ao mesmo tempo, concretamente, o processo, a decisão e a pena. (JAEGER, 2013, P.134-135).

Jaeger mostra que enquanto *thémis* está ligada principalmente à autoridade do direito, à sua legalidade e validade, *díke* significaria o cumprimento da justiça. Por isso que para ele, *díke* se converteu em um grito de combate, em uma época em que a classe oprimida recebia a justiça apenas na forma de *thémis*, isto é, como lei autoritária. É com Hesíodo, que a palavra *díke* “se converte no lema da luta de classes” (Ibid, p.134).

Uma das principais preocupações de Mantovaneli ao traduzir essa palavra foi assinalar quando ela está sendo empregada como substantivo abstrato ou como nome próprio da deusa Justiça, “uma vez que como substantivo ela remete às transações entre os homens, optei, nestes casos, [à exemplo do verso 9, “*Vê e escuta. Com justiça endireita as sentenças*”, traduzi-la] por “troca”. Ao tratar da deusa, ele utiliza o delta maiúsculo, assim como Most e West. No verso 239 “*a estes, justiça decreta o Cronida Zeus de ampla mirada*”, *díke* engloba o julgamento, a sentença e a aplicação da pena. Nos versos 270 a 273 “*Agora eu mesmo justo entre os homens...*”, Hesíodo joga com a ambiguidade da palavra *díke*. Há a justiça de Zeus e as trocas escusas dos homens. Assim, *díke* pode significar tanto a deusa quanto a sentença,

pena, troca, indenização, ou a repartição. Vergados (2020, p.172-175) traz uma divisão bem interessante das ocorrências de *díke* nos *Trabalhos e os Dias*:

- 1- *Díke* como um procedimento legal: Versos 254;269
- 2- Como um julgamento ou veredito: Versos 39. Mas o veredito poderia ser subdividido em:
 - a) Retas “sentenças”: 36;225;230;
 - b) Tortas “sentenças”: 219;221;250;264;268;
 - c) o resultado do julgamento/veredito, ou seja, punição ou restituição: 239;272-4;712;
 - d) pode adquirir uma função mais 'cósmica' e significar 'ordem', 'estado de assuntos do mundo: 248-9;
 - e) A personificação da *díke*, isto é, a deusa: 220;222-4; 256; 283.
 - f) Como um ideal ou princípio: 9;192;213;278-801.

Claramente, o significado de *díke* pode variar mesmo dentro de alguns versos. Pode ser uma deusa ou um processo, o sentido, o ideal de justiça ou um veredito. Pode ser também o princípio pelo qual Zeus guia o *temistai* ou pelo qual Hesíodo e Perses devem prosseguir em seu processo. *Díke* vem de Zeus, mas também dos reis que devoram presentes. Daí a necessidade de qualificar *díke* através de um epíteto, 'reto' ou 'torto'

Outro ponto a ser trazido sobre a *díke* é que de acordo com grandes especialistas em Hesíodo como Havelock (1978) e a classicista Ada Neschke (1996), não há um conceito de “justiça” na épica grega. O que se têm são comentários sobre ações de uma determinada “pessoa justa” e como “atitudes justas” operam em casos específicos. Nesse sentido, Hesíodo não teria apresentado a “justiça” como um conceito, mas sim como um protocolo de ações específicas que deveriam ser seguidas. Nessa linha de pensamento, ele se assemelharia aos

interlocutores de Sócrates, que respondem uma questão geral a partir de exemplos concretos e particulares. Ou seja, para esses autores, Hesíodo, ao invés de discursar sobre a “lei” ou a “justiça” em si mesmas, propunha exemplos de comportamentos que deveriam orientar a vida do sujeito:

Assim como Hípias pensa resolver a questão da essência do belo dizendo que o belo é uma bela jovem, Hesíodo, se lhe perguntarmos o que é a lei ou a justiça, responderia com um catálogo de comportamentos justos: é justo, por exemplo, cuidar dos pais idosos (v. 331), convidar o próximo para uma refeição (v. 342), honrar estranhos (v. 327) etc. (NESCHKE, 1996, p. 466,).

Para Havelock, ainda que Hesíodo possa ter lido e escrito as suas obras, ele seria incapaz de fazer da *díke* um conceito abstrato pelo simples fato de pertencer a uma tradição oral. Para Havelock, a justiça como conceito abstrato estaria na “antessala, aguardando a assistência de uma alfabetização mais completa do que a disponível no presente” (HAVELOCK, 1978, p. 232,).

Contudo, de acordo com Luiz Otávio Mantovanelli, em sua tese intitulada “Hesíodo e a conquista do discurso humano: *alethéa* e *etétyma*, os dois modos de dizer a verdade”, e com Athanassios Vergados (2020), em sua obra “Ofício verbal de Hesíodo”, percebemos uma abordagem diferente da que foi feita por Havelock e por Ada Neschke que afirmavam não haver um conceito abstrato de justiça em Hesíodo ou mesmo em toda épica grega. Com isso, gostaria de apresentar algumas de suas reflexões, começando com as de Vergados, de modo a problematizar a visão mais tradicional sobre o assunto.

Segundo Vergados (2020), o posicionamento desses pesquisadores tinha como premissa a relutância de considerar Hesíodo um pensador. E para compreendermos seus argumentos, precisamos, primeiramente, analisar o que, segundo ele, Hesíodo entendia por *díke*.

De que acordo o autor, *díke*, que normalmente se traduz por justiça, é um termo polissêmico em Hesíodo, podendo designar uma deusa, um processo, um veredito e por fim, uma noção e ideia abstrata de justiça. Nesse sentido, a mesma palavra pode ser usada para designar mais de uma ideia, algumas das quais estão longe de serem justas, pois da mesma

forma que *dike* é usada, em Hesíodo, como algo que Zeus concede aos humanos, ela também é utilizada para expressar o veredito dos reis “comedores de presentes”.

Para o autor, essa polissemia faz todo o sentido na medida em que a vida na Idade de Ferro também é repleta de ambiguidades, refletindo, dessa forma, na própria linguagem. E para justificar o posicionamento de que Hesíodo traz um conceito abstrato de justiça, Vergados (2020, p. 171-172) dá dois exemplos:

1º A qualidade de ser *dikaios* implica uma espécie de comportamento que segue certos princípios que levam o indivíduo a fazer algumas escolhas ou evitar outras. Essas escolhas obviamente têm significado moral. Há uma razão pela qual se escolhe, por exemplo, não adquirir bens roubados (*crémata arpaktá*), e isso certamente não é *dike* como um processo legal ou acordo, mas como uma noção abstrata de justiça através da qual o sujeito avalia o significado moral desta ação.

E não podemos esquecer que há também *phéme*, uma deusa, como Hesíodo percebe no final do os Trabalhos e Dias. *Phéme*, no sentido de má reputação, pode anexar-se para alguém que se comporta injustamente, não seguindo os preceitos estabelecidos. Tal *phéme* deriva da avaliação moral das ações de uma pessoa aos olhos de seus concidadãos. Sabemos que essa preocupação com o que os outros pensam e dizem a respeito de si é uma característica extremamente homérica, como observa Jaeger. O elogio e a reprovação não são somente “fonte de honra e da desonra” (JAEGER, 2013, p. 29), como também fonte da própria identidade, pois ela tinha uma relação de dependência com a opinião alheia.

2- Por fim, a própria presença de *Dike* como uma abstração personificada deve ser prova suficiente do fato de que a *dike* de Hesíodo não pode ser meramente um procedimento legal concreto. Devemos lembrar que a deusa *Dike*, ao contrário dos deuses do Olimpo, é completamente abstrata, não tendo forma de qualquer tipo. Está vestida de ar (*Erga*, v. 223).

Dike, portanto, segundo Athanassios, é tão multivalente que impede uma definição, e por isso o poeta tenta uma definição funcional, fornecendo argumentos que mostram por que *dike* deve ser incorporada na sociedade e ordenada por Zeus.

Mantovanelli (2013, p. 178), assim como Athanassios (2020), enfatiza o fato da deusa ser apresentada como não possuindo qualquer forma, pois está “vestida de ar”. Nesse processo

de ser incognoscível em sua totalidade, vestindo-se de ar, distanciando-se da materialidade concreta na qual a maioria dos deuses são representados por Hesíodo, a deusa traria em si a própria abstração, refutando, desse modo, a perspectiva de que Hesíodo não apresenta a justiça como um conceito.

Além disso, de acordo com Mantovanelli, o processo de abstração apresentado por Hesíodo também pode ser percebido quando o comparamos com Homero: Enquanto esse apresenta um catálogo de ações particulares de pessoas específicas, que são amadas ou odiadas pelos deuses de acordo com a sua identidade ou com o lado em que estão lutando; em Hesíodo, as pessoas são queridas ou detestadas pelos deuses não por possuírem alguma relação genealógica com um deus específico, mas simplesmente por serem justas ou injustas “os deuses amam os justos e os trabalhadores, mas odeiam os lerdos”. O lerdo aqui não é odiado por ser alguém específico, mas sim por ser lerdo, independente de quem seja. Enquanto o modelo de ação em Homero são pessoas específicas, como Odisseu, Aquiles, Heitor e Penélope, o de Hesíodo é o bom vizinho, mas não um vizinho específico, tanto é assim que o vizinho não tem nem nome, ou seja, enquanto Homero apresenta particulares, Hesíodo apresentaria “tipos”. Nesse sentido, a abstração se faria presente na própria relação com os deuses.

Pietro Pucci (1977), diz que Hesíodo coloca em termos racionalistas a relação entre verdade e mentira, e uma vez que a consciência da diferença e do esforço para controlá-la constituem passos essenciais para o pensamento ‘racional’ grego subsequente, o texto de Hesíodo poderia ser julgado à luz de uma perspectiva posterior, até porque uma das surpreendentes novidades em sua obra é a consciência literária da condição de poeta. Por isso que para André Malta (2012), podemos então voltar finalmente ao texto de Hesíodo e nos perguntar se o que temos, em todo o desconcertante passo da epifania e na fala das Musas em particular, é a proposição de um enigma racionalista ou de um enigma mítico, ou se documenta alguma transformação, porque:

Tradicionalmente, a maioria dos estudiosos defende a existência de um processo de diferenciação em relação ao mito, com base, sobretudo, em dois elementos singulares que o passo apresentaria: o uso da metalinguagem ou da autorreflexão, que implicaria uma consciência da atividade poética; e a presença do nome do poeta, que, abandonando o anonimato, estaria assim afirmando sua identidade e originalidade (e talvez sua verdade) em relação ao demais. Soma-se a isso a própria extensão do proêmio, junto com a vontade do poeta de sistematizar genealogias, e o que temos então é o

anúncio de uma nova mentalidade, ainda que tributária em grande medida de características míticas. (2012, p. 44-45)

Com isso, Malta não pretende apresentar uma ruptura entre mito e razão, mas precisamente o contrário. Detectando no mito elementos como o questionamento, a autorreflexão, sua intenção foi marcar as especificidades desse pensamento e, assim, abrir espaço para a possibilidade não só de perceber nele o anúncio de outro tipo de racionalidade, mas também, como o pensamento mítico permaneceu no pensamento filosófico.

De acordo com Hugo Koning (2010), Hesíodo e Homero são com muita frequência associados aos legisladores. Talvez o primeiro grande exemplo seja na Apologia de Platão, onde o poeta é mencionado em uma lista de respeitáveis indivíduos que Sócrates gostaria de encontrar no submundo. Segundo Aristóteles, nos discursos jurídicos é muito comum um orador trazer poetas como testemunhas. Aristóteles, na Retórica, chega até mesmo a chamá-los de “os mais confiáveis”(Arist. *Rh* 1376 a 16-17). Tucídides, por exemplo, modelou sua descrição sobre “guerra civil” *Stásis*, a partir da descrição feita por Hesíodo sobre pessoas injustas da raça de ferro. Os conselhos de Hesíodo sobre a justiça, originalmente destinados a uma pequena comunidade agrícola, poderiam também ser facilmente transferidos para o novo contexto da *pólis*. Isso pode ser observado de forma muito objetiva no poeta e legislador Sólon. Para ele, foi muito interessante esse processo de adaptação das ideias hesiódicas, especialmente quando Hesíodo fala sobre a responsabilidade compartilhada de todos os indivíduos para a manutenção da justiça e prosperidade da *pólis*, “a reformulação de Sólon da justiça hesiódica atualiza o pensamento hesiódico, o torna pronto para uso na nova polis” (KONING, 2010, p.174,). Isso é interessante, pois sugere que Hesíodo, já no século VI a.C., é definitivamente uma autoridade sobre a justiça. Embora os gregos, até certo ponto, considerassem todos os poetas como educadores, Hesíodo e Homero tinham uma posição a este respeito, por isso que, de acordo com o autor, “Não há outros poetas cujas versões sejam tão explicitamente ou frequentemente equiparadas a leis” (Ibid, p.8).

Com isso, percebe-se a justiça como um tema que permeia as poesias de ambos os autores. No caso de Hesíodo, especialmente nos *Trabalhos e os Dias*, ainda que na *Teogonia* esse tema esteja muito presente também. A exortação à justiça nessa obra aborda os reis e Perses, onde Hesíodo tenta convencer cada um por sua vez que a justiça é mais digna de escolha do que a injustiça. Hesíodo começa com os reis (*Erga*, v.202- 12), então muda para

Perses (*Erga*, v.213-47), volta para os reis novamente (*Erga*, v.248-74) e finalmente termina com Perses (*Erga*, v.274-85). Enquanto na cidade justa, os homens evitariam a ruína e a fome obtendo seu sustento, na cidade injusta, até mesmo um homem mau pode ser a causa da destruição da cidade inteira. Por isso que de acordo com Alex Priou (2014), a obra tem como objetivo não somente exortar Perses à justiça, mas também os “concidadãos de sua cidade, incluindo os reis corruptos e recém-encorajados com quem Perses já teve negócios” (Ibid, p. 253). A promessa de Hesíodo é de que a justiça preservará a vida das pessoas, seu sustento, e a própria Raça de Ferro.

Todavia, é importante pensar que a primeira grande resposta a um ato de injustiça não foi a subserviência ou o silêncio, mas a indignação e a revolta. Hesíodo, dessa forma, mostra em seu poema a urgência da ação diante das injustiças sofridas. Ele próprio dá um exemplo concreto disso escrevendo um poema para admoestar o seu irmão, Perses, que se beneficiou e quer continuar se beneficiando de ações injustas. Ainda que a sua indignação se manifeste através da pena, as Musas mostram-no que “trama o mal contra si mesmo quem trama o mal contra o outro (...) O olho de Zeus, que tudo vê e que tudo considera, também vê isso.” (*Erga*, v.265-68). Hesíodo, aparentemente, não está preocupado em fazer justiça com as próprias mãos – ainda que ele aponte para essa necessidade em determinadas situações, como pode ser observado no verso 710 dos *Trabalhos e os Dias* - por considerar que o castigo dos deuses é inevitável para os injustos. Por isso a sua tranquilidade em afirmar que mesmo quando os juízes são incapazes de agir com justiça, Zeus, que tudo vê, também isso considera.

Se na *Teogonia* Hesíodo apresenta a origem dos deuses, o governo e a organização do cosmo e a condição humana como um todo, em *Os trabalhos e os dias*, ele mostra como os mortais devem se organizar, suas obrigações e deveres, suas limitações, mas acima de tudo, sobre a importância de ouvir a Justiça e não dar força à desmedida. Entretanto, como pode ser observado no exemplo sobre a injustiça sofrida por Gaia e seus filhos, Hesíodo desde a *Teogonia*, já está muito preocupado com esse tema. Com isso, seria incoerente pensar que a sua preocupação com a justiça se limita aos *Erga*, pois a *Teogonia*, como poderemos observar com mais detalhes, está em certa medida, permeada com o tema.

Entretanto, em que medida Hesíodo foi autor, ou apenas receptor das Musas? Para tanto, talvez nos ajude uma breve contextualização sobre quem são as Musas e o que faz de alguém um poeta na Antiguidade.

2.1 INTRODUÇÃO À FUNÇÃO DA POESIA

Os gregos antigos, embora não tenham conhecido profetas ou messias, conheceram os poetas, e era através deles que as façanhas de deuses e heróis eram preservadas e disseminadas. Segundo Jean Pierre-Vernant (2006), existiam duas maneiras de preservar os mitos no que concerne à linguagem. Primeiro, através das mulheres, que cantavam os mitos às crianças desde o berço. Depois pelos próprios poetas, que os narravam acompanhados de um instrumento musical, o *phórmnix*.

Na época, havia os “*aedos*” e “*rapsodos*”, e embora não seja fácil fazer a distinção entre as duas categorias, alguns autores se arriscam em tal tarefa. Para Mantovaneli,

o que nós conhecemos como poetas, os gregos de então chamavam “*aedos*”, aqueles que compunham os poemas e, certamente os apresentavam em público, já os *rapsodos* não compunham, mas desempenhavam um papel fundamental na disseminação das obras dos *aedos*, pois eram cantores ou declamadores profissionais, que percorriam diversas cidades, disseminando e, talvez, discutindo as obras dos *aedos* com a população. (MANTOVANELI, 2011, p. 22)

Junio de Souza Brandão também afirma ser difícil distinguir as duas categorias, mas ainda assim apresenta uma distinção:

Aedo é o grego *aoidós* e significa cantor. O *aedo* cantava ao som da cítara, improvisando, como Demódoco, no canto VIII da Odisseia. *Rapsodo*, *rhapsoidós*, de *rháptein*, “coser”, e *oidé*, canto, significa um ajustador de cantos. Talvez *rapsodo* não fosse poeta: apenas ligava versos uns aos outros e os recitava, sem cantá-los. O *aedo* é diferente: é um inspirado dos deuses, conforme está na Odiss. VIII, 43-45. (BRANDÃO, 2015, p. 124)

Com isso, este estudo utilizará o termo *aedo* para se referir tanto a Homero quanto a Hesíodo, tendo em vista que ambos foram apresentados dessa forma pelos antigos.

Os poetas tiveram importância ímpar para o mundo grego. Sem eles, seria muito difícil conceber a propagação dos mitos. Segundo Vernant (1990, p. 140), “é por meio deles que se fixa e se transmite o repertório dos conhecimentos que permite ao grupo social decifrar o seu ‘passado’”. Embora eles não possam ser enquadrados em uma classe religiosa ou algo do tipo, ainda assim, manifestavam a sacralidade tanto em suas canções como em suas visões. Como diz Vernant (Ibid., p. 137) “*aedo* e adivinho têm em comum um mesmo dom de “vidência”. Por isso, de acordo com Detienne (2013), o poeta, junto ao adivinho e ao rei justiceiro, teria em comum o privilégio de ser um dispensador da Verdade. Estes, seriam, portanto, “Os Mestres da Verdade”. Enquanto o poeta e o adivinho teriam, através da inspiração divina, acesso direto ao além, anunciando “o que foi, o que é, o que será”, o discurso do rei, realizando a justiça, instauraria a ordem sem prova nem questionamento.

O poeta, além da inspiração divina, possuía na memória a totalidade, ou quase a totalidade, dos versos do poema, pois “por trás de uma inspiração poética, adivinha-se um longo treino da memória” (DETIENNE, 2013, p. 15). Mas não sem algumas técnicas, se pensarmos nos poemas homéricos. Por exemplo, “Em 28.000 versos, há 25.000 frases repetidas, grandes ou pequenas” (Ibid., p. 124). Isso sem mencionar o uso de epítetos, que ao todo (*Iliada* e *Odisseia*) são 4.560 (LEITE *apud* BRANDÃO, 2015). Tais técnicas e práticas são recorrentes nos povos de tradição puramente oral, pois ajudam no processo de memorização. Alguns estudos da antropologia sobre culturas orais mostram que a “poesia oral é trabalhada muitíssimo antes de ser apresentada ao público, não sendo, pois, composta de improviso” (VIEIRA, 2003, p. 20). Mas será que a memória dos poetas possuía uma função psicológica como a nossa?

Segundo Vernant e Detienne, a memória divinizada dos poetas não teria absolutamente nenhuma relação com a nossa, pois eles não pretendem reconstruir o passado segundo a nossa perspectiva temporal. A sua memória concede-lhe acesso diretamente, aos acontecimentos que evoca. A memória, portanto, é uma onisciência de caráter divinatório, permitindo-lhe compreender o que foi, o que é, e o que será. Nesse sentido, a memória permite decifrar o invisível.

A memória, portanto, não é apenas o suporte material da palavra cantada, a função psicológica que sustenta a técnica formular; é também e sobretudo o poder religioso que confere ao verbo poético

o estatuto de discurso mágico-religioso. De fato, a palavra cantada, pronunciada por um poeta dotado de um dom de vidência, é um discurso eficaz; com sua virtude própria, institui um mundo simbólico-religioso que é a própria realidade. (DETIENNE, 2013, p. 15-16)

O poeta, portanto, adentra uma outra temporalidade, possuindo uma relação direta e pessoal com os acontecimentos que evoca. Sua palavra torna-se uma força, uma ação, um poder. Da mesma forma que no mundo divino, onde uma decisão nunca é tomada em vão, onde Hermes, ao representar o poeta inspirado ao som da lira, institui potências do mundo invisível, o louvor poético suscita uma realidade da mesma ordem. Mesmo aí, o discurso é uma coisa viva, uma realidade natural que brota e cresce; com ele, o homem louvado cresce, pois o homem é seu próprio louvor (Ibid., p. 58).

Mas os poetas, enquanto “Mestres da Verdade”, são também aqueles que decidem quem será ocultado pelo esquecimento e silêncio, e quem resplandecerá e será lembrado pela tradição. Possuindo uma dupla função “celebrar os Imortais, celebrar os feitos dos homens valentes” (Ibid., p. 16), são eles que negam ou concedem não só a glória, mas também a “Memória”. Isso ocorre, pois a sua “Verdade” não precisa ser demonstrada. Diferentemente da forma como a ciência e a própria filosofia entendem a Verdade, na poesia épica, a *Alétheia* não se opõe à mentira ou à *doxa*, mas a *Léthe*, ao esquecimento. Logo, a única oposição significativa é entre *Alétheia* e *Léthe*. Por isso é que um poeta realmente inspirado tem seu discurso pautado na Memória e, por conseguinte, na *Alétheia*.

Entretanto, ainda que os poetas sejam inspirados pelas Musas, sendo, inclusive, reverenciados por Detienne como um dos “Mestres da Verdade”, eles não possuem a autoridade religiosa de uma sacerdotisa, ou de um xamã por exemplo. Nesse sentido, suas narrativas, diferentemente das mítico-religiosas apresentadas por autoridades religiosas, poderiam ser questionadas, criticadas e até mesmo censuradas. O que está em jogo aqui não seria um desrespeito ou uma luta contra a tradição mítica, mas uma forma de narrativa – filosófica – em detrimento de outra – mítica. Com isso, deve-se ter a cautela para não comparar a crítica que os filósofos fizeram a Homero e Hesíodo, por exemplo, com a crítica feita às tradições míticas de cunho estritamente religioso, isto é, reveladas por profetas, sacerdotisas, xamãs ou messias. Isso porque a religiosidade e sacralidade do mito só seria plenamente confirmada a partir da sua associação com o rito.

O rito pode ser entendido como o mito em ação, como sua práxis, “o mito rememora, o rito comemora” (BRANDÃO, 2015, p. 41). De acordo com Tavares, o rito traria a presença do mito e, ao contrário do mito, no rito somos colocados diretamente na presença do mistério, sem mediação ou representação nenhuma. O rito, portanto, não precisa de elementos além de si mesmo.

Ao contrário, diz por si mesmo, coloca plenamente na presença do sagrado. Rito é experienciação do sagrado. Não é uma mera experiência sensorial ou intelectual. Não pode ser vivido senão como vigor da tensão mito e rito. (TAVARES, 2012, p. 83)

Participar do rito, portanto, é se beneficiar das energias originárias do mito. Desse modo, o evento mítico fornece não só explicações do cosmos, mas, sobretudo, condições para que os eventos se repitam através dos ritos, ou seja, aquele que recorda o mito e o reatualiza é capaz de repetir o que foi feito na origem pelos deuses, heróis e antepassados. Viver os mitos através do rito, implica uma experiência religiosa, bem diferente da vida cotidiana. Sua sacralidade está no fato de que, através do rito, é possível reatualizar os eventos míticos. Deixa-se de viver o mundo cotidiano para adentrar em outra temporalidade, na presença de Entes Sobrenaturais. Reatualizar os eventos míticos não significa comemorá-los, pois ao evocar ritualmente o mito, o sujeito torna-se contemporâneo dos eventos que evoca. Com isso, ele passa a viver outra temporalidade:

É por isso que se pode falar no “tempo forte” do mito: é o Tempo prodigioso, “sagrado”, em que algo de novo, de forte e de significativo se manifestou plenamente. Reviver esse tempo, reintegrá-lo o mais frequentemente possível, assistir novamente ao espetáculo das obras divinas, reencontrar os Entes Sobrenaturais e reapreender sua lição criadora é o desejo que se pode ler como em filigrana em todas as reiterações rituais dos mitos. Em suma, os mitos revelam que o mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenaturais, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar. (ELIADE, 2016, p. 22)

A história mítica constitui elementos de ordem esotérica, conhecimentos mágico-religiosos. Por isso que em muitos casos os mitos são somente divulgados em certas ocasiões – como neófitos em processo de iniciação, ou pessoas que chegaram a uma determinada idade –, pois esse conhecimento mítico, além de tudo, é acompanhado de poder mítico-religioso.

Para as sociedades míticas, conhecer a origem das coisas é possuir poder e controle sobre elas. Mircea Eliade (2016) relata alguns casos onde o bom caçador é aquele que conhece a origem da caça; bons criadores de animais conhecem a origem dos animais e o segredo da criação; aquele que conhece a origem do fogo, ou de serpentes venenosas, é capaz de adentrar o fogo e segurar serpentes; para a plantação de arroz, faz-se necessário a recitação de como os humanos vieram a possuir o arroz e como ele surgiu.

Nessas tradições, para que um remédio ou canto curador tenham efeito, é necessário que sua origem seja conhecida

Nos cânticos rituais na-khi, publicados por J. F. Rock, diz-se expressamente: "Se não se relatar a origem do medicamento, é inútil empregá-lo". Ou: "A menos que se relate a sua origem, não se deve falar a respeito". Não se pode realizar um ritual, a menos que se conheça a sua "origem", isto é, o mito narra como ele foi efetuado pela primeira vez. (ELIADE, 2016, p. 20)

Agir dessa forma, é retornar à origem, é sair do tempo cronológico, profano, para adentrar o tempo sagrado e eterno do mito. Contudo, isso só é possível a partir da experiência do rito, ausente tanto em Homero quanto em Hesíodo. De um modo geral, o poeta dá à sua lição uma forma moralizante e eternizadora que oculta a atualidade dos significados e seu enraizamento em uma época. Portanto, ele se vê obrigado a modificar os mitos "tradicionais" para adaptá-los à sua lição. "A narrativa mítica permite a Hesíodo transformar uma realidade social em lei divina" (CARRIERE, 1996 p. 5,)¹.

Os poetas gregos diziam ser inspirados pelas Musas. Para Homero e Hesíodo, não

¹ Jaeger, por outro lado, não compreende dessa forma: "O mito é como um organismo: desenvolve-se, transforma-se e se renova sem cessar. É o poeta que realiza essa transformação. Mas não a realiza em obediência a um simples desejo arbitrário. O poeta estrutura uma nova forma de vida para o seu tempo e interpreta o mito de acordo com as suas novas evidências interiores. O mito só se mantém vivo por meio da contínua metamorfose da sua ideia. Mas a ideia nova é transportada pelo veículo seguro do mito" (2010, p. 95).

eram eles que cantavam os mitos, mas as Musas, por intermédio deles. A verdade do poema estava garantida por elas, não por eles. Ainda que Homero não se veja como receptor completamente neutro e passivo de informações, mas como co-autor, “num processo em que inspiração divina e contribuição pessoal se fundem” (VIEIRA, 2003, p. 13), o saber do poeta não é um saber que ele ouviu de alguém, nem tampouco ele chegou sozinho aos seus conceitos; é um saber inspirado, que fornece uma visão pessoal e direta de uma realidade que transcende a temporalidade cronológica; é um “tempo forte” (ELIADE, 2016). O poeta, através da palavra cantada, tem o poder de superar e ultrapassar as dimensões de espaço e tempo, poder esse conferido pela deusa Mnemosyne aos seus eleitos. Por isso, eles começam seus poemas fazendo sempre referência a elas, as Musas ou Deusas: “A ira, Deusa, celebra do Peleio Aquiles” (*Ilíada*, I, v. 1); “Do varão me narra, Musa, de muitas vias, que muito vagou após devastar a sacra cidade de Troia” (*Odisseia*, I, v. 1-2); “Musas da Piéria, que com cantos gloriais, vinde!” (*Os Trabalhos e os Dias*, v. 1-2); “Pel as Musas heliconíades comecemos a cantar” (*Teogonia*, v. 1).

Pode-se definir Musa como “a que deseja instruir ou a que fixa o espírito sobre uma ideia ou sobre uma arte” (BRANDÃO, 2014, p. 438). A palavra Musa pertence à mesma família etimológica das palavras *música* (o que concerne às Musas) e *museu* (templo das Musas, local onde elas residem, ou onde alguém se adentra nas artes). Elas são, tradicionalmente, filhas de Zeus e Mnemosýne, a personificação da memória. Ao derrotarem os Titãs, os(as) deuses(as) Olímpicos(as) solicitaram a Zeus que criasse divindades capazes de cantar cordialmente sua vitória sobre os Titãs.

Nove noites teve uniões com ela [Mnemosýne] o sábio Zeus longe dos imortais subindo ao sagrado leito. Quando girou o ano e retornaram as estações com as minguas das luas e muitos dias findaram, ela pariu nove moças concordes que dos cantares têm o desvelo no peito e não- triste ânimo, perto do ápice altíssimo do nevoso Olimpo, aí os seus coros luzentes e belo palácio. (*Teogonia*, v. 56-63)

Na época clássica, os nomes e funções das Musas, que variavam muito, acabaram se fixando da seguinte forma: “Calíope preside a poesia épica; Clio, a história; Érato, a lírica coral; Euterpe, a música; Melpômene, a tragédia; Polímnia, a retórica; Talia, a comédia; Terpsícore, a dança; Urânia, a astronomia.” (BRANDÃO, 2014, p. 438).

Contudo, a arte das Musas não é apenas a da persuasão, mas também a da sedução, do apelo sensual (TORRANO, 2015). Elas são acompanhadas pelo Desejo (*Hymeros*), pelas Graças (*Khárites*), mas também pelo companheiro do Desejo, Eros, que invade os ouvintes.

As Musas inspiram o poeta, tornando acessível aquilo que é inacessível aos mortais, isto é, o que aconteceu no passado, no “tempo antigo”. *Mnemosýne* concede aos seus eleitos uma “onisciência” de “tudo o que foi, tudo o que é, tudo o que será” (*Ilíada*, I, v. 70; *Teogonia*, v. 35 e 38).

Mas elas também conduzem as pessoas – poetas e ouvintes – a saírem do tempo das preocupações cotidianas. Em Hesíodo, percebe-se que uma característica fundamental das Musas, e até mesmo o motivo principal de seu nascimento, é o seu auxílio para o esquecimento dos males e aflições que assolam a humanidade (*Teogonia*, v. 55, 98-103). Seja o esquecimento dos males advindos do jarro de Pandora, que estão dispersos pelo mundo e contra os quais não há nada a fazer, ou os males causados pela própria desmedida (*hýbris*), que seria um vício que, para Hesíodo, habita no interior do homem, o canto das Musas traz “oblívio de males e pausa de aflições” (*Teogonia*, v. 55).

Como observa Jacyntho Lins Brandão, “o traço mais relevante dessas filhas da Memória não é lembrar, mas fazer esquecer e fazer cessar” (2005, p. 88). Isso porque elas não são unicamente filhas da Memória, mas também de Zeus, ou seja, da mistura da memória e a não-memória. Assim, se é na filiação da Memória que as Musas encontram sua identidade, encontram-na não na Memória pura, mas numa Memória mesclada com Zeus. Se as Musas fossem só memória:

sem o esquecimento e a pausa, não deixariam de ser o mesmo que as Sereias: deusas fatais. Ora, ao unir-se a Memória, mesclando-se sexualmente com ela, Zeus nela introduz-se e introduz nela algo diferente (que a fecunda), o que, tratando-se de uma deusa cujo nome revela um atributo unívoco bem estabelecido, só pode ser não-memória. (Ibidem).

As Musas, portanto, não são somente memória, mas também pausa e esquecimento, provindas do sêmen de Zeus. Nesse sentido, há uma relação entre *Alétheia* e *Léthe*. As Musas trazem ao mortal o esquecimento dos sofrimentos cotidianos,

ajudando-o a escapar do tempo comum, das preocupações e misérias. Quando um servidor das Musas canta, esquecemos os desgostos e tristezas da vida. “O que é memória para o poeta é esquecimento para outrem. O discurso do poeta é como o canto das Sereias, essas irmãs das Musas” (DETIENNE, 2013, p. 75).

Assim, *Alétheia e Léthe* (não-esquecimento e esquecimento) não são contraditórias, mas complementares, e ainda que as Musas afirmem saber mentir também (*Teogonia*, v. 24-28), segundo Mantovaneli, ao fazerem tal afirmação, as Musas não querem dizer que a poesia possa ser falsa, “mas que o entendimento dos homens é tão limitado que os mortais, ao contrário das Musas, não sabem a diferença entre verdade e mentira” (MANTOVANELI, 2011, p. 27).

Como pode ser observado, nesse universo mítico, mesmo as ambiguidades são bem-vindas, pois sua lógica é a da contrariedade, em que a ambiguidade não é nenhum problema, em que “a ambiguidade é um mecanismo essencial” (DETIENNE, 2013, p. 85).

Para Torrano (2015), dizer mentiras símeis aos fatos seria ocultar informações à luz da presença, encobri-las. Para ele – evidentemente influenciado pela interpretação de *Alétheia* feita por Heidegger - era através do processo de revelação ou desocultação que os gregos “tiveram a experiência fundamental da Verdade” (Ibid, p. 25). Na medida em que *Alétheia* indica o não-esquecimento, o Esquecimento não teria, portanto, simplesmente o viés mental de esquecer, mas seria uma força numinosa de ocultação e encobrimento. Por isso, de acordo com Torrano, a contraposição entre verdade e mentira deve ser evitada, pois as revelações das Musas são verdades na medida em que desvelam, retirando fatos do reino noturno, do Esquecimento, para então, fundá-los “como manifestação e presença.” (Ibid). Glorificar o futuro e o passado (*Teogonia*, v. 32), nesse sentido, seria justamente trazer à luz fatos que até então estavam escondidos. As forças de ocultação e de revelação pertencem às Musas, e por isso é que, feliz, é aquele amado por elas, e “doce de sua boca flui a voz” (*Teogonia*, v. 97).

2.2 CONSEQUÊNCIAS DA INJUSTIÇA

O mito das Cinco Raças ilustra que a falta de *díke* e a prevalência da desmedida e violência, levou no passado à destruição de duas raças (Prata e Bronze). Enquanto a raça de

prata decidiu não cultuar os imortais, nem fazer sacrifícios, os homens da raça de bronze, ao seguirem Ares nas obras desmedidas, devastaram-se uns aos outros pelas próprias mãos. Mas a consequência da injustiça pelas duas raças não foi somente suas destruições, mas, principalmente, no *post-mortem*, onde os de prata se tornaram *daimones* secundários, subterrâneos, inferiores aos de ouro “mas ainda assim, honra os acompanha” (*Erga*, v.142), e os de bronze ficaram no anonimato, no Hades.

Para Hesíodo, devemos aprender da melhor maneira possível que a justiça é sempre o melhor caminho, por isso que “o tolo aprende sofrendo” (*Erga*, v.218). Os homens “comedores de presentes”, com suas trocas injustas, são observados pela própria deusa, que os acompanha, chorando.

Quando Hesíodo diz que a deusa *Díke*, “acompanha, chorando, a cidade e os costumes do povo” (*Erga*, v.222) que a baniram, demonstra que o ato injusto machuca e fere ela própria. Nesse sentido, práticas injustas não seriam algo que afeta somente quem as praticou – através de suas consequências – ou das vítimas de tais práticas, mas também, e principalmente, a própria deusa, que parece sentir “na pele” as dores de tais práticas. Assim, ao ferir uma pessoa com práticas injustas, estamos, simultaneamente, ferindo, de modo direto, a própria deusa. Mas também poderíamos analisar esse “choro”, através do sentimento de compaixão da deusa pelos que “optaram” por sofrer as consequências da injustiça, pois ela conhece as dores reservadas a tais pessoas. Por isso que Hesíodo diz “oh, Perses, ouça a justiça e não dê força à desmedida” (*Erga*, v.213). Todavia, devemos ter em mente aqui que Perses é aconselhado a “escutar” a justiça, como se ela fosse uma voz (MANTOVANELLI, 2013). O que certamente é verdadeiro, pois uma das formas em que *Díke* é apresentada em suas obras é a de uma Deusa, filha de Zeus, e:

Quando alguém a ultraja, desdenha ou debocha, corre para junto do pai Zeus cronida, toma assento e denuncia a mente dos homens injustos, para que pague o povo a loucura dos reis que tramam vilezas e deturpam transações com palavras esquivas. Tendo isso em mente, endireitais as sentenças, ó reis comedores de presentes e largai de mão as trocas escusas. Trama o mal contra si mesmo quem trama o mal contra o outro: o desejo do mal é ainda pior para quem o deseja. O olho de Zeus, que tudo vê e que tudo considera, também vê isso (*Erga*, v.258-68)

Por isso que de acordo com Richard Hunter, no livro “Hesiodic Voices” (2014), os deuses são pré-condições necessárias como também a razão para que as pessoas se comportem justamente. Mas devemos ter cautela ao ler a passagem em que Hesíodo diz que “Zeus, que tudo vê e que tudo considera”, pois nesse caso, não se trata de uma onisciência, estritamente falando, mas sim, de uma consciência divina que embora não veja todos os atos injustos ocorrendo ao mesmo tempo, recebe as informações “detalhadas” de tais ações da própria Deusa, ela sim, onisciente, quando o assunto é a justiça. Outro ponto importante a considerar é o fato de Hesíodo enfatizar que a Deusa, e posteriormente Zeus, não levam em consideração somente as ações das pessoas, mas também suas intenções. Isso é relevante na medida em que filósofos posteriores se debruçarão sobre o tema.

Uma das consequências da justiça e injustiça, enfatizada por Hesíodo, é que enquanto quem mentindo violar a justiça, será sem perdão castigado com descendência obscura, “o homem que segue o seu juramento deixa raça mais nobre” (*Erga*, v.285). A preocupação com o *génos* (descendência, família) era tão grande, que eles acreditavam na hereditariedade do castigo, na transmissão da falta, ou seja, qualquer *hamartía* – não existia a palavra “pecado” entre os gregos, mesmo em latim, a palavra *peccatum* significa “erro, falta, tropeço”, assim, pode-se traduzir *hamartía* por “erro, falta, inadvertência, irreflexão” – “cometida por um membro do *génos* recai sobre o *génos* inteiro, isto é, sobre todos os parentes e seus descendentes ‘em sagrado’ ou ‘em profano’” (BRANDÃO, 2015, p. 81). Por isso que, até a reforma jurídica de Drácon ou Sólon (século VII-VI a.C.), “qualquer *hamartía* cometida por um *génos* contra o outro, tinha que ser religiosamente e obrigatoriamente vingada” (Ibid). Outra consequência funesta da injustiça é que:

Muitas vezes se vê que toda a cidade padece por um só homem mau que maquina vilezas. A estes o Cronida, de lá do céu, destina castigos: fome e flagelos, fraquejam os homens, as mulheres não parem, mínguam as casas pela sagacidade de Zeus do Olimpo. Outras vezes devasta-lhes imenso exército, ou ainda a muralha ou, no mar, reclama o Cronida as naves deles. (*Erga*, v.240-247)

Se Perses, continuar indiferente às considerações de Hesíodo, ele estará caminhando para a ruína e, com ele, toda a sua comunidade. Mas se caminhar na justiça, sua cidade e a espécie humana como um todo escapam do desastre que as ameaça. De acordo com Hugo Koning, em “Hesiod – the Other poet” (2010), a ideia de que a justiça é uma responsabilidade

compartilhada por todos e de que um único homem injusto é capaz de acabar com uma cidade inteira parece especificamente hesiódica. Sobre esse ponto podemos nos perguntar se a desmedida cometida na relação de xênia por Páris, na *Ilíada* de Homero, não seja um exemplo de que um único ato injusto levou Troia ao seu fim. Ou também quando Agamêmnon, que ao tomar Briseida de Aquiles, teve de testemunhar a morte de muitos de seus soldados, correndo o risco, inclusive, de perder a guerra. Mas a questão é que, para Hesíodo, enquanto em uma comunidade justa os homens podem, protegidos da fome, gozar, graças ao seu trabalho, de uma felicidade comparável à da Idade de Ouro, a cidade onde triunfa a injustiça está condenada a perecer pela fome, peste ou guerra. Por isso que para Hugo Koning, Hesíodo poderia se tornar “campeão da frugalidade, alertando contra o poder corruptor da ganância e do dinheiro. Nesse caso também, é especialmente a *polis* como um todo que poderia se beneficiar de seu conselho” (2010, p. 183,).

Enquanto para os justos, as “Mulheres parem filhos que parecem com os pais e vicejam em meio aos bens” (*Erga*, v.235), para os injustos “as mulheres não parem (*Erga*, v.244). Segundo Alex Priou, em um texto intitulado “Hesiod: Man, law and cosmos” (2014), embora possamos inicialmente compreender esse verso apenas para marcar a ausência de adultério, pode ser também um comentário sobre o desejo de ver a semelhança do próprio corpo na descendência, de modo que, deixando os seus bens para alguém que se assemelha a você, lhe dá a impressão de que você escapou da morte. Para Hesíodo, é lamentável mesmo que a criança se pareça com sua mãe (PRIOU, 2014). De acordo o autor, Hesíodo faz uma conexão entre o desejo de reproduzir e o desejo de apoteose ao dizer que “mulheres parem filhos que parecem com os pais e vicejam em meio aos bens” (*Erga*, v.235). Por isso que dentre as várias mazelas da raça de ferro, uma delas é “pai não se assemelhar aos filhos, nem filhos ao pai” (*Erga*, v.182).

Outro aspecto importante da injustiça é a própria impiedade, tão detestada por Hesíodo, “guarda bem tua reverência aos imortais venturosos” (*Erga*, v.706). Por isso que ele traz tantas recomendações sobre o assunto, como por exemplo:

Nunca, ao alvorecer, libes a Zeus, vinho brilhante com as mãos não lavadas, nem aos demais imortais: eles não te ouvirão e rejeitarão tuas preces. E não mijes nunca com o rosto voltado para o sol. (*Erga*, v.724-727)

Aquele que cruza um rio sem lavar as mãos e a mente, contra estes os deuses se irritam e pesares reservam mais tarde. (*Erga*, v.740-741)

Perante as piras sagradas não zombes do mistério: algum deus vai te punir.
(*Erga*, v.755)

De acordo com Richard Hunter (2014, p.122) piedade e moralidade andam de mãos dadas, e seria justamente a poderosa presença do divino que garantiria a presença dos dois. O autor aponta que tanto na Teogonia como nos Trabalhos e os Dias o conhecimento da presença do divino antecipa atitudes piedosas, por isso que a “impiedade é a marca daqueles que, como os Ciclopes canibais, não entendem o poder do divino” (ibid), ou uma marca da Raça de Prata que foram ocultados debaixo da terra por não terem oferecido sacrifícios nem homenagem aos deuses. Sobre o piedoso ato sacrificial, Hesíodo diz ao seu irmão “E quando puderes sacrifica aos deuses imortais santa e puramente e queima pernis reluzentes” (*Erga*, v.336-227).

Vernant (1989) aponta que o “sacrifício” possui um papel mediador entre deuses e homens. Serve como intermediário entre as duas raças. Mas se o sacrifício torna possível a comunicação entre eles, é por meio de uma alocação que os coloca uns contra os outros. Ele os une, não para que possam ser reunidos novamente, mas para confirmar a distância necessária entre eles.

Para que Perses não sofra as consequências da injustiça, Hesíodo o alerta também sobre a impiedade que pode ser observada no que diz respeito ao trabalho. Sim, para Hesíodo, o trabalho no campo é em si um ato de piedade.

2.3 ÉRGON

Antes de mais nada, é importante mencionar que na língua grega não há um termo que corresponda a “trabalho” (VERNANT,1989). A palavra *pónos* se aplica a todas as atividades que exigem esforço penoso. No mito de Hércules, por exemplo, ele precisa escolher entre uma vida de prazer e preguiça e uma vida dedicada ao *pónos*. O herói, contudo, não é um trabalhador. O verbo *ergázesthai*, segundo Vernant, poderia ser empregado em dois setores da vida econômica: na atividade agrícola, *ta erga*, ou na atividade financeira, *Ergatia crematon*, o interesse do capital. Além disso, *ergon* seria produto de sua própria *areté*. Desenvolver uma atividade por si mesma “sem outro objetivo

que não seu exercício e sua realização” (*ibidem*, p.10).

No caso de Hesíodo, *ergon* designa o campo e o trabalho e Deméter seria a deusa dessa terra cultivada, “por oposição à terra selvagem ou simplesmente fecunda” (*ibidem*, p.12). O trabalho entra como modo de ação e constituição do humano. Embora os deuses façam obras, eles não trabalham. *Ergon*, enquanto trabalho humano, carrega em si, *ponos* (dor).

Uma máxima popular muito comum é de que “o trabalho dignifica o homem”. Até certo ponto – pois dependeria de que tipo de trabalho estamos tratando – Hesíodo concordaria com ela, e talvez ele tenha sido, um dos grandes responsáveis pela propagação da mesma aqui no Ocidente. Em suas palavras:

pelo trabalho os homens são ricos de gado e de bens e quem trabalha é muito mais caro aos deuses também [e o mesmo será para os homens: odeiam os lerdos.] Trabalho não é vergonha. Vergonha é não trabalhar” (*Erga*, v.308- 311).

Ao analisar essa passagem, poderíamos pensar que Hesíodo está afirmando que os deuses valorizam mais o trabalho do que ações justas, ou até mesmo que a própria piedade. Entretanto, o que Hesíodo parece querer afirmar ao longo de todo o poema é que o trabalho é em si, não somente um ato moral, mas também um ato de piedade. Trabalhar é cultuar os deuses. Cultivar a terra é cultuar Deméter. Segundo Xenofonte, em sua obra *Econômicos* “sendo a terra uma deusa, ensina também a justiça os que podem aprendê-la, pois aos que lhe prestam os melhores serviços, dá em troca muitos bens” (1999, v.12).

Esse ato sagrado do trabalho, principalmente no que diz respeito à agricultura, talvez possa ser melhor compreendido a partir da afirmação de Vernant :

A comida cria um modo piedoso de comunicação entre mortais e imortais. Para Hesíodo, o cultivo do trigo constitui um ato verdadeiramente cultural que o camponês deve realizar para os poderes divinos. Aos seus olhos, o trabalho é uma devoção diária; cada tarefa é assiduamente executada no momento apropriado por respeito a tais atos santificados (1989, p.36,).

É importante observar, antes de mais nada, que para o herói da epopeia “tradicional”, o trabalho meritório é lutar e o não meritório é aquele que não participa ou que não vale

nada em combate. Para Hesíodo, é o inverso. O não trabalho da *Ilíada* torna-se então o trabalho em Hesíodo e assim vice-versa (ROUSSEAU, 1996).

Sobre as possíveis formas de trabalho em Hesíodo, o personagem Critias no diálogo *Cármides* (163b4) traz uma interpretação possível do poema:

Dava o nome de trabalho ao que é feito com vistas à beleza e à utilidade; trabalhos desse tipo é que para ele eram feitos legítimos e ocupações. Devemos admitir que considerava apenas como nos sendo próprias essas coisas, e como estranho tudo o que nos é prejudicial. É desse modo que devemos compreender Hesíodo e todas as pessoas de bom senso, quando dão o nome de temperantes aos que se ocupam com o que lhes é próprio.

Devemos lembrar que os reis devem trabalhar de modo justo e piedoso, ainda que não se trate do trabalho no campo, mas na *pólis*. Contudo, Hesíodo parece também estar bem ligado à interpretação de Xenofonte (1999) em sua obra *Econômicos*, quando diz:

o melhor trabalho e o melhor saber é a agricultura, pois incita os lavradores a serem corajosos, já que aquilo de que precisam, ela faz crescer e nutre fora dos muros. Por isso é também a vida mais nobre, pois, ao que nos parece, torna os cidadãos melhores e mais bem dispostos para com a comunidade (VI, 10)

A agricultura de Hesíodo, segundo H. Jeanmaire seria a “cultura de cereais, trigo e cevada, combinada com um pouco de criação de animais e exploração de matas de corte” (apud, VERNANT, 1989, p. 11). Contudo, ainda que Hesíodo possa estar de acordo com a afirmação de Xenofonte, haviam outras formas de trabalho que eram respeitadas e mencionadas por ele como o pastoreio de bois, cabras e ovelhas (*Erga*, v.445-446) e a própria administração da justiça pelos reis, que será abordada ao final.

Hesíodo, então, propõe Duas Lutas. Enquanto uma é condenável a outra é louvável. A primeira traz guerra e discórdia, “nenhum mortal a ama, mas forçados pela vontade dos imortais, honram a Luta opressora” (*Erga*, v.15-16). A segunda “é muito melhor para os homens. Esta desperta ao trabalho até o indolente pois anseia por trabalho ao olhar para o outro, rico, que se apressa a arar, e a plantar e bem dispor a casa” (*Erga*, v.19-23). É justamente essa que Hesíodo exorta o seu irmão a se dedicar: a luta através do trabalho.

Se em Homero a honra dos heróis é medida durante as batalhas do campo de combate – Ares -, em Hesíodo é medida no campo germinado – Deméter. É a fartura, e em certa medida, a autossuficiência, que determina a qualidade do herói hesiódico, “essa é a boa Luta para os mortais” (*Erga*, v.24). O espírito agonístico hesiódico está no quão próspero você se torna em relação aos outros, pois trabalhador emula trabalhador. Devemos lembrar que na Antiguidade grega, o olhar do outro é fundamental. Como sinaliza Rosa:

Na verdade, cada indivíduo está colocado sob o olhar do outro, cada indivíduo existe por esse olhar. Ele é o que os outros veem dele. A identidade de um indivíduo coincide com sua avaliação social. (2016, p. 17)

Logo, a preocupação com o que os outros pensam e dizem a respeito de si é uma característica extremamente importante. O elogio, a emulação e a reprovação, portanto, são não somente “fonte de honra e de desonra” (JAEGER, 2013, p. 29), como também fonte da própria identidade, pois esta tinha uma relação de dependência com a opinião alheia. Assim, os heróis, sejam homéricos ou o trabalhador hesiódico, almejavam, acima de tudo, o reconhecimento e honra por sua *areté*.

Para Hesíodo, o trabalho não agrada os deuses mais do que ações justas ou do que a própria piedade, isso porque para ser verdadeiramente justo e piedoso é necessário trabalhar. O trabalho, nesse sentido, andaria de mãos dadas com a justiça e a piedade. É necessário trabalhar “para que a Fome te deteste e que te estime a bem coroada Deméter, honrada, e te encha de alimento a despensa” (*Erga*, v.299-301). As pessoas queridas e agraciadas pelos deuses serão recompensadas espiritualmente, mas também materialmente. Isso, de certo modo, pode ser visualmente identificado pelos vizinhos e concidadãos, gerando admiração, e vontade de seguir pelo mesmo caminho para, quem sabe, obter resultados semelhantes. É isso que Hesíodo quer ensinar a Perses, ou seja, que o único caminho para a prosperidade é através da justiça e do trabalho. Por isso que, de acordo com Carrière “para Hesíodo, a felicidade é material, está localizada aqui embaixo e é “politizada”, reservada aos membros da Cidade Justa” (1996, p. 20). Isso faz sentido na medida em que aos homens da Idade de Ferro, que somos nós, não há nenhuma promessa de felicidade no *post mortem*, reservado às pessoas justas. De acordo com Hesíodo, a recompensa pela vida justa deve, necessariamente, ser conquistada e desfrutada nessa vida, em meio aos mortais, na *pólis*.

Enquanto os homens da Raça de Ouro viviam como deuses, com o ânimo isento de penas, cansaço, lamento ou trabalho, os homens da Raça de Ferro precisam trabalhar para adquirir seu sustento, caso contrário trabalhariam por um dia e teriam o de comer por um ano e tudo ficaria largado. Trabalho é uma realidade inevitável que se inscreve na própria condição humana. Com isso, quando Hesíodo diz que a primeira Luta – guerra – nos vemos coagidos e obrigados pelos deuses a operá-la, na segunda luta, que seria o trabalho, devemos entender que também fomos obrigados a enfrenta-la. O episódio de Prometeu, nos Trabalhos e os Dias, mostra que o trabalho foi uma imposição de Zeus.

Assim, o trabalho também é algo penoso. De acordo com Carrière, *pónos* e *ergon* são duas representações da mesma realidade e que o objetivo de Hesíodo seria transformar esforço em trabalho, ou seja, transformar *pónos* em *ergon* para que os homens possam se aproximar do que os homens da Raça de Ouro desfrutavam. Como observa Luiz Mantovanelli (2013). palavra *pónos* está ausente de todas as exortações ao trabalho dirigidas a Perses. Entretanto, isso não quer dizer que Hesíodo queira iludir o próprio irmão. Na famosa passagem dos caminhos ele deixa claro que a missão exige esforço e nunca deixa de ser difícil:

Mas perante a virtude suor ordenaram os deuses imortais. É longa e inclinada a subida até ele, espinhosa no início, mas quando se chega ao topo mais fácil se torna, ainda que seja difícil. (*Erga*, v.290).

O poeta, portanto, convidaria o irmão a encarar o trabalho sempre como realização, e não como fadiga. “Em outras palavras, Hesíodo quer dizer que o efeito mais importante do trabalho se dá em quem trabalha, e não sobre o produto do trabalho” (MANTOVANELLI, 2013, p.226), ainda que o produto de quem trabalha tenha grande importância para estimular os outros a trabalharem também, e a se dedicarem à segunda Luta. Contudo, parece que para Hesíodo, o vencedor da segunda Luta não será, necessariamente, o mais próspero, aquele que possui o maior acúmulo de bens. Isso porque a partilha, a doação e a trocas justas possuem grande relevância para ele, como poderá ser observado com mais detalhes no próximo subcapítulo. O vencedor da segunda luta, portanto, não é o que possui mais bens, mas sim mais *kléos* (glória), advinda do reconhecimento do próprio trabalho, da justiça – onde a partilha está inclusa - e da piedade.

O trabalho, portanto, é uma das formas – junto à justiça e à piedade como um todo - de nos aproximarmos da vida dos homens da Raça de Ouro. Por isso a exortação de Hesíodo ao seu irmão dizendo que enquanto a fome acompanha o homem indolente, “sucesso e glória acompanham a riqueza” (*Erga*, v.313). O herói hesiódico é o trabalhador, justo e piedoso, que abastece a despensa na hora oportuna, dependendo o mínimo possível de terceiros, que prospera às custas do trabalho. Contudo, essa prosperidade pode ser facilmente destruída a partir de atitudes injustas, como o roubo, ou para quem faça mal a pedinte ou estrangeiro, “ou quem sobe ao leito do irmão, escondido, e com sua mulher pratica imensos ultrajes. Ou quem, insensato, agride crianças órfãs, ou quem, ao pai ancião, no umbral da velhice, ataca, lançando-lhe duras palavras.” (*Erga*, v.328-332). Contra esses, os deuses “escurecem e mínguam a casa (...) e a prosperidade se torna efêmera” (*Erga*, v.325-326).

E a função dos reis, nesse sentido, é vital. Pois como sinaliza Philippe Rousseau (1996), eles deveriam trabalhar para manter a coesão do corpo social e a paz para que os homens produzam por meio de seu trabalho o alimento e os bens necessários à vida e à felicidade da comunidade. Se a vida de sua comunidade depende de quão bem os reis conseguem manter a paz ali, impedindo, pela exata administração da justiça, que conflitos incessantes desviem as pessoas do trabalho e degenerem em guerras civis, e eles mesmos possam viver dos dons que são concedidos para cumprir essa tarefa, os reis têm um interesse vital em garantir que seus concidadãos prosperem e, portanto, em exercer a justiça. Como nos afirma a pesquisadora e professora Camila Oliveira:

O érgon hesiódico é, à primeira vista, o labor, que se realiza por necessidade (porque os deuses retêm oculto o que é vital para os homens, vv. 42 e 43), penosamente e com o corpo, e privadamente (na esfera do oîkos) (...) Mas o labor hesiódico, embora *oikonômico*, funda, como veremos, a cidade pacífica. (2008, p.81)

Isso porque a cidade pacífica, segundo a Camila Oliveira, é resultado da boa ação dos reis justos, que, desse modo, proporcionam não somente a paz, mas também as melhores condições de trabalho para os cidadãos. Ao proporcionarem melhores condições de trabalho, os reis possibilitam a realização de uma cidade mais justa, e nesse sentido, a cidade e os homens da Raça de Prata em geral não são extintos por Zeus. Se a vida de sua comunidade depende de quão bem eles conseguem manter a paz ali, impedindo, pela exata administração da justiça, que conflitos incessantes desviem as pessoas do trabalho e

degenerem em guerras civis, os reis têm um interesse vital em garantir que seus concidadãos prosperem e, por esse motivo, precisam ser justos.

Por isso que para Carrière (1996, p.22,), o sentido da mensagem dirigida aos "reis" seria: enriqueça seu país, faça leis justas para garantir bens, atraia sobre você e sua cidade o favor dos deuses e, ao morrer, vocês se tornarão heróis e serão beneficiados de um culto.

Estamos de acordo com algumas observações marxistas do autor, pois nos fornece outros instrumentos de percepção. Hesíodo, por exemplo, proíbe as lutas sociais e o roubo, levando os cidadãos a escolherem a competição corporativa no trabalho. Ele repete que os mais pobres não devem "invejar" ou "brigar" com os mais ricos, mas também que os mais ricos (os "reis") não devem ser "comedores de presentes". Por fim, Zeus vigia as cidades, recompensa aqueles que se submetem à sua "justiça" e pune os que se rebelam.

Hesíodo era um rico latifundiário, um ideólogo da nobreza, um camponês médio, um "pequeno burguês", um "azarado" proletarizado, um rebelde?

Digamos apenas que a obra de Hesíodo certamente não é a de um revolucionário. Em uma sociedade desigual, quem mais se beneficia de um *consenso* e suas ambiguidades são aqueles que, em virtude de sua posição social, estão em condições de obter dele vantagens e prestígio acrescidos. E um trabalho hostil às lutas e disputas sociais beneficia antes aqueles que dominam as estruturas sociais *existentes* : a exortação feita aos grandes para que saibam distribuir as riquezas com justiça é apenas um desejo a partir do momento em que as lutas são excluídas. (CARRIÈRE, 1996, p. 34,).

Como o autor observa, isso não quer dizer que sua exortação ao irmão e aos reis comedores de presente não signifique nada. No período clássico, eram sobretudo as cidades democráticas que reivindicavam ideais hesiódicos, "mas eles herdaram ao mesmo tempo, todas as ambiguidades desses ideais fundadores" (*Ibid*).

Os homens estão longe de serem iguais perante a lei do trabalho, assim como não são iguais perante os males da doença ou da velhice. Hesíodo diz ainda que o trabalho também te permite ficar rico (v. 308-313), e mesmo que se torne cada vez menos doloroso (v. 291 s.). Mas ele só faz isso sublinhando a ambiguidade fundamental do que ele chama de *ergon*, que é tanto trabalho duro quanto produção pelo trabalho. "Pois aqueles que obtêm riqueza e

prestígio do trabalho sem se cansar são na realidade rentistas que vivem do trabalho alheio”. (CARRIÈRE, 1996, p.6,)

É preciso distinguir, de certa forma, nos *Trabalhos e os Dias*, o trabalho-reprodução que permite sobreviver, e o trabalho-superprodução que permite que uma minoria enriqueça às custas de uma maioria trabalhadora. Essa análise marxista de Carrière certamente nos ajuda a compreender melhor as dinâmicas sociais que estão por trás das exortações ao trabalho e à partilha por Hesíodo.

2.4 A METADE É MAIOR QUE O TODO

A divisão e as trocas justas para Hesíodo são algo muito sério. São inúmeras passagens onde ele faz referencia ao tema. Ao falar de vida dos homens da Raça de Ouro, Hesíodo diz que “eles, contentes, tranquilos, partilhavam os bens, que eram muitos” (*Erga*, v.218-219). Ao falar dos homens justos, de retas trocas, diz que “em festa repartem o fruto do trabalho. A estes a terra dá muito alimento” (*Erga*, v.230-232). Por isso que ele enfatiza a importância de convidar um amigo ao banquete (342), de que “doação é boa; roubo é mau: traz a morte” (*Erga*, v.356), e “nada de ganhos escusos: esses são como ilusões” (*Erga*, v.352).

Como já observado anteriormente, a todo momento, Hesíodo faz questão de enfatizar as consequências de cada tipo de ação, seja ela justa ou injusta. E ele é categórico ao afirmar que os deuses observam todas elas:

O tolo aprende sofrendo. Logo, com trocas escusas, vem Juramento e há o clamor da Justiça violada quando os homens comedores de presentes, com trocas escusas, decidem as sentenças. (*Erga*, v.218-221)

Oh, reis, guardai também vós mesmos esta Justiça, pois bem perto, entre os homens, os imortais velam quantos, por trocas escusas, lesam uns aos outros, afrontando o olho dos deuses. (*Erga*, v.248)

O homem justo, portanto, partilha o que possui, mas isso vale também para os deuses. O especialista em Hesíodo Mitchell Miller (2001) curiosamente conecta as consequências desse ditado (*Erga*, 40) com a conduta de Urano e Cronos na *Teogonia*, pois ambos foram

punidos por tentar manter tudo para si, enquanto Zeus distribui ordenadamente todas as honras entre os deuses, e, portanto, reina até hoje.

A divisão é tão importante para Hesíodo que, ao profetizar sobre o fim da Raça de Prata, diz que “Então, para o Olimpo, desde a terra vasta, belo corpo escondido em brancas vestes, à tribo dos imortais irão, abandonando os homens, Pudor e Partilha. Só restarão tristes pesares aos homens mortais. Contra o mal, não haverá defesa. (*Erga*, v.173c- 201).” *Nêmenis*, a Partilha, segundo Hesíodo, é uma deusa.

De acordo com Junito Brandão (2014, p.444), *Nêmesis* provém do verbo *nêmein*, cujo sentido primeiro é “atribuir, repartir segundo o costume ou a conveniência” daí “ter a sua parte, sua porção de comida, fazer pastar, habitar o que lhe coube”. *Nêmesis* é, pois, “a justiça distributiva” e, por conseguinte, “a punidora da injustiça praticada”. Filha da noite, *Nix*, *Nêmesis* é simultaneamente uma divindade e uma abstração. De acordo com o autor, *Nêmesis*, como abstração, é uma síntese do espírito helênico que simboliza a justiça primitiva dos deuses contra todos que agem de forma desmedida. Sua função principal seria, portanto, restabelecer o equilíbrio quando a justiça deixa de ser equânime, em consequência da *hýbris*, de um “excesso”, de uma “insolência” praticada.

Aidôs, por outro lado, diferentemente de *nêmesis*, não aparece na *Teogonia*. Segundo Mantovanelli:

Na verdade, é uma das quatro novas deusas introduzidas pelo poeta em *Os trabalhos e os dias*, sendo as demais a Boa Éris, Díke e a má Fama. Ainda que seja justo perguntar por que Hesíodo elevou *Aidôs* ao status de deusa, na prática, só podemos especular a respeito, já que, ao contrário das outras duas, o poeta não apresenta nenhuma justificativa para esta nova deusa. (2013, p.245)

Com isso, a partida de *Aidôs* e *Nêmesis* para o Olimpo significa que restarão somente pesares aos homens mortais. Em outras palavras, “*Aidôs* e *Nêmesis* são forças morais essenciais para a manutenção da vida humana e, como tais, são divinas”

Para Hesíodo, o oposto da partilha seria justamente o acúmulo e a riqueza desenfreada que acabam gerando ganância. O poeta, inclusive, é frequentemente citado na Antiguidade para alertar contra seus efeitos perniciosos. De acordo com Hugo Koning (2010, p. 115,), o verso 40 ‘a metade é mais que o todo’ tornou-se uma espécie de slogan nesses contextos. O

pouco com justiça tem muito mais lucro do que o maior com injustiça. Por isso que a ganância é apresentada como algo que perturba o equilíbrio da justiça e a comunidade como um todo. Um homem que ilegalmente tenta obter mais do que o que lhe é devido corre o risco de perder tudo o que tem, ou tudo o que tem em vista.

Se os reis protegerem em seus julgamentos a lei da divisão, símbolo do direito, a comunidade, representada na espécie por Hesíodo e seu irmão, não se esgotará em dissensões ruins, mas trabalhará para enfatizar seu bem. De acordo com Philippe Rousseau:

Sua capacidade produtiva aumentará, e cada metade renderá mais do que o todo — o dos bens visíveis, dos bens agora acumulados — em que sua ganância mesquinha baseou seus cálculos. Mas se eles acreditam, como mostra sua atitude atual, tirar mais proveito de sua complacência com relação à captura de Perses, a experiência rapidamente lhes ensinará que toda a pilhagem rende menos do que a divisão do trabalho, como o aforismo do versículo 41 ensina. (1996, p.29,)

Hesíodo entende que as pessoas que dividem recebem muito mais em troca. Talvez por isso, ele encerre os *Trabalhos e os Dias* fazendo referência justamente à moderação, quando diz que “feliz e abastado é aquele que, tendo todo este saber, trabalha isento de culpa perante os imortais, consultando as aves e evitando todo exagero” (*Erga*, v.825). Nada melhor do que a partilha, para evitar todo exagero proporcionado, muitas vezes, pela própria conquista do trabalho. Para o poeta, ser justo, piedoso e trabalhador significaria ter em algum momento, prosperidade, claro, com o adendo de que “a cada obra, sua hora” (*Erga*, v.422). Contudo, o crescimento desses bens poderia gerar alguma forma de exagero, por isso a importância da partilha e da doação.

Como bem observa Carrière (1996), a maioria dos produtores livres parece sobreviver penosamente, mas o poeta lhes oferece, como recompensa por submissão e mérito, riqueza e prestígio para induzi-los a aderir ao sistema. De fato, apesar da existência de solidariedade social entre “iguais”, entre vizinhos, o sistema é cruel com os mais pequenos. As dívidas ameaçam sempre os mais pobres para o benefício de vizinhos mais ricos (*Erga*, v.341) ou ricos proprietários de terras nobres. A oposição entre igualdade teórica e desigualdades reais está repleta de potenciais conflitos sociais.

O autor nota também que o "progresso" econômico e social é normalmente acompanhado pelo aparecimento de novas formas de dominação e de uma definição mais estrita, de carácter jurídico ou pré-jurídico, de funções e estatutos sociais, o que conduz a uma subordinação mais clara dos dependentes - servos, escravos, mulheres:

Que não te engane a mente da mulher de anca insinuante gorjeio sedutor em busca dos teus bens: quem confia em mulher confia em ladrões (*Erga*, v.373-375)

Vai junto com eles robusto varão, quarenta anos, que tenha comido um quarto de pão que basta para outro; sério no trabalho, traça o sulco direito; não cuida da vida dos outros, mas é justo na obra que tem atenção. Outro, mais jovem, em nada melhor, distribui as sementes e evita exagero na sementeira. Este mais novo distrai-se com outros de mesma idade (*Erga*, v.441-447)

Atrás o servo mais jovem leva uma vara: espanta as aves e oculta a semente (*Erga*, v.470)

Avisa aos servos da casa ainda em pleno verão: “Nem sempre será tempo bom. Construí vossas choupanas!”. (*Erga*, v.503-504)

Ordena aos escravos que o sagrado grão de Deméter exponham – assim que primeiro surgir a força de Órion – em terreiro bastante arejado de eira redonda. (*Erga*, v.597- 599).

Arranja um escravo sem família e serve sem filho, assim aconselho: impertinente é escrava com filho. (*Erga*, v.602- 603)

Depois, por fim, deixa os escravos descansar os joelhos e desatreia a parelha. (*Erga*, v.607-608).

Esses versos ilustram algumas relações de poder no poema, onde determinados grupos – mulheres, servos e escravos – são dominados, em maior número, inclusive, à medida em que o proprietário prospera, ou até mesmo, são dominados para que o proprietário prospere. Esse seria um traço tão presente na Antiguidade, que de acordo com Lewis Mumford, os gregos não conseguiam, nem mesmo os utopistas, imaginar ou idealizar a mínima possibilidade de quebrar a divisão permanente da sociedade em classes ou de acabar com a instituição da guerra. Seria mais fácil pensar na possibilidade da abolição da propriedade privada ou da abolição do casamento do que livrar-se da utopia da escravidão, “da dominação de classes ou da guerra” (Apud, VERNANT, 1989, p. 127).

Segundo Vernant (1989), a cidade grega, em seu modelo clássico, poderia ser definida por uma dupla recusa: das mulheres, e, portanto, a *pólis* grega é um “clube de homens”, e dos

escravos, pois é também um “clube de cidadãos”. Isso sem mencionar o estrangeiro, também rejeitado. Claro, isso fica cada vez mais evidente com o desenvolvimento da *pólis*, mas Hesíodo já parece apontar para essa mesma direção. Afinal de contas, seu poema não está sendo direcionado aos homens do campo, que deveriam, por sua vez, possuir bons escravos e boas mulheres? Aparentemente, Hesíodo está escrevendo para o “clube de homens e de cidadãos”.

Por esse mesmo motivo, nos parece que o poeta exerceu grande influência em Platão, principalmente nas *Leis*, o diálogo sobre a *sophrosýne*, que ao refletir sobre a constituição de uma nova *pólis*, defende que todo cidadão deve ser também um camponês temperante.

3. DESDOBRAMENTOS DA JUSTIÇA NAS *LEIS*

Nesse capítulo, começaremos tratando a forma como a justiça é entendida e apresentada nas *Leis* de Platão. Isso ocorre, principalmente, pela exortação do Ateniense ao respeito e obediência às leis. Platão não somente justifica a necessidade e importância das leis para o bem da comunidade, como também apresenta leis sobre diversos assuntos. No subcapítulo seguinte (3.1), discutiremos sobre a recepção de Hesíodo nas *Leis* de Platão. Nesse diálogo, Platão demonstra ter admiração e até mesmo carinho por ele (MOST, 2010). É claro que há também críticas e censuras, mas nada comparado aos ataques da *República*. Em 3.2, analisaremos algumas consequências da injustiça apresentadas pelo Ateniense. Para ele, as pessoas continuam no caminho da injustiça, ainda que a perspectiva do sofrimento no Hades seja enorme. Por isso a importância de leis que sejam capazes de proporcionar e refletir sobre esse sofrimento na terra aos injustos. Em 3.3, pretendemos apresentar como seria a divisão do trabalho entre os cidadãos, escravos e metecos para o Ateniense. Basicamente, o trabalho específico destinado aos cidadãos, acima de todos os outros, é o trabalho na política, na manutenção da *pólis*, e por esse motivo, todos os outros trabalhos necessários para o bom funcionamento da comunidade devem ser direcionados a outras pessoas – escravos ou metecos. Por fim, em 3.4 analisaremos algumas passagens do Ateniense sobre a partilha e a *sophrosyne*, à partir da máxima hesiódica “A metade é maior que o todo” (*Erga*, v. 40). Para o Ateniense, há um equívoco enorme em relacionar o todo com o melhor, pois ainda que o todo pareça maior, ele é menor e pior na perspectiva da justiça, por isso que mais vale a metade com justiça do que o todo na injustiça. Uma outra forma de se interpretar o verso 40, seria pensar o todo como a conjunção entre o esforço de obter e o resultado do esforço. Caso o esforço seja injusto, com intenções gananciosas, o todo valeria menos do que a metade. Desse modo, a ambição do todo como ponto de partida, comprometeria o resultado final almejado. Deve-se, apenas, focar na qualidade do esforço, sem se preocupar com a obtenção do todo, pois quem busca o todo, por considerá-lo mais vantajoso do que a metade, quer o resultado sem o esforço, quer a chegada sem o percurso, o que sempre se revela algo inferior ao esforço comedido, que já se encontra em conexão com o todo, mesmo sem cobijá-lo. Assim, as *Leis* terá como premissa a partilha e a divisão moderada dos bens.

Leis é o último e mais extenso diálogo de Platão, ainda que seja considerado inacabado. Diferente de todos diálogos platônicos, as *Leis* é o único diálogo – com exceção

de *Epinomis* – em que Sócrates não está presente. O seu personagem central do diálogo não é nomeado, sendo simplesmente chamado de *O Ateniense*, que age e fala de modo muito semelhante a Sócrates, -mas diferente do Sócrates do início da *República*, o Ateniense nas *Leis* não só começa como também está ansioso em promover a discussão política. Seus interlocutores chamam-se Clínius de Creta e Megilo de Lacedemônia, ou seja, são cidadãos das melhores e mais antigas cidade-estado da Grécia (PLATÃO, *República* 544; ARISTÓTELES, *Política* 1273 b25-27). Os três personagens são idosos, e começam a debater sobre a elaboração de um novo código de leis para uma nova *pólis*. As principais novidades dessa legislação são: um novo sistema educacional para homens e mulheres; um código penal baseado na premissa de que ninguém age errado voluntariamente; e uma nova teologia civil elaborada através de raciocínio demonstrativo de deuses astrais (PANGLE, 1980). De acordo com Thomas L. Pangle:

As Leis são muito mais do que um conjunto de discursos sobre lei; através da interação dos personagens, Platão pretende mostrar como um filósofo pode ganhar a confiança de velhos poderosos líderes políticos e orientá-los para uma refundação revolucionária. (PANGLE, 1980, XI –)

Isso vai se tornando cada vez mais evidente, pois ao longo do diálogo, o *Ateniense* vai adquirindo mais autoridade e conduz o diálogo à sua própria maneira, sem ter, inclusive, muita resistência – quando não resistência nenhuma – por parte de seus interlocutores.

Ainda que a *justiça* não seja o principal tema do diálogo, não podemos negar que ela permeia a obra como um todo, pois quando afirmamos ser um texto, acima de tudo, que diz respeito à temperança (*sophrosýne*), não podemos esquecer que a busca por ela parte de uma alma com sede de justiça, até porque, como veremos, sem ela a justiça é inconcebível.

Uma observação inicial que deve ser levada em consideração é o próprio título em grego da obra – “*Leis*” – em grego: *nomos*. Isso já nos mostra que uma tradução literal para “*Leis*” não é o suficiente para dar conta de um conceito tão extenso. Como nos afirma R. F. Stalley:

Pode referir-se a qualquer forma de ordem que é efetivamente aceita ou que deveria ser aceita por um grupo social (...)assim, pode aplicar-se ao que

consideramos como regras de moral ou de etiqueta, a crenças e práticas religiosas, ao modo de vida geral de uma determinada comunidade e até aos hábitos da humanidade como um todo, quando comparados, por exemplo, com os dos animais. Muitas vezes, a melhor tradução não é "lei" mas "convenção" ou "costume". (STALLEY, 1983, p. 23).

Isso faz sentido, na medida em que Platão está preocupado com todo tipo de norma social, incluindo os princípios fundamentais da constituição, leis contra roubo ou homicídio, regulamentos que governarão as atividades agrícolas e comerciais, leis sobre piedade, sexo, etc. Ele reconhece que alguns aspectos do comportamento humano não podem ser governados por leis escritas impostas pelo legislador, e mesmo assim, elas não deixam de participar do conceito tão abrangente do *nomos*. O que ele faz é distinguir leis escritas de leis não escritas. Essa distinção, para Stalley (ibid) pode ser observada em, pelo menos, três contextos diferentes:

- (1) Por vezes, o argumento é que, na prática, não é adequado estabelecer regras formais com sanções para regular pormenores, por exemplo, da vida familiar ou do comportamento nos assuntos sobre caça (788b, 790a-b, 822d-823a).
- (2) Em 793a-d, ele parece fazer a importante observação de que um sistema jurídico requer um fundo de crenças, costumes e convenções morais que sejam aceitas. Estes podem não fazer parte do código legal formal, mas, sem eles, o sistema jurídico se desmoronaria.
- (3) Em 838a-b e 841b as leis não escritas são aparentemente tabus sexuais, que podem influenciar o comportamento mais poderosamente do que qualquer legislação formal.

Como o autor afirma, em nenhum destes casos Platão sugere que exista uma diferença fundamental de gênero entre as leis escritas e as não escritas. Todos os domínios da vida estão sob a alçada do legislador e é sua tarefa estabelecer normas de comportamento adequadas. Quando as sanções formais e as leis escritas são inadequadas, ele tem de confiar na exortação e na persuasão. Uma consequência deste fato é que Platão não reconhece uma distinção entre lei e moralidade. Nem há uma área da vida privada com que a lei não possa, em princípio, interferir.

Na visão do Ateniense, a lei é a expressão da razão e objeto do conhecimento. A razão anseia por tornar-se lei (835e) e por isso que ao obedecer às leis estaríamos obedecendo a própria razão (713 e-714 a). Isso é interessante, na medida em que o “conselho noturno” proposto por Platão, é composto justamente por pessoas mais velhas, que representariam a razão da *pólis*, enquanto seus assistentes mais novos seriam os sentidos - ambos necessários para garantir a sobrevivência da *pólis* (961 d). A principal tarefa desse conselho seria discernir os fins e meios da legislação (962 d). Eles seriam, portanto, os especialistas da legislação.

Outra questão muito importante apontada por Stalley é sobre a dualidade *nomos* (convenção) e *physis* (natureza). De acordo com o autor, essa divisão e dualidade é completamente criticada por Platão nesse diálogo. Isso porque, o Ateniense tenta mostrar que a lei genuína é parte da natureza. Nas palavras do autor, “De fato, uma forma de interpretar, não apenas o Livro X, mas também o conjunto das *Leis*, seria vê-lo como um ataque sistemático à distinção entre *nomos* e *physis*.” (STALLEY, 1983, p.29). Desse modo, Platão substituiria essa visão por uma que unisse *nomos* e *physis* mostrando que eles são produto da razão divina e, portanto, estariam inseridas no mesmo tipo de ordem.

Platão, nas primeiras passagens de sua obra, já faz questão de enfatizar que os verdadeiros autores das leis não são os homens, e sim, os deuses (624 a). As cidades justas, nesse sentido, seriam aquelas que refletem as leis divinas, enquanto as injustas se ocupariam justamente com as leis humanas.

Compreender as leis enquanto realidade divina, é afirmar a sua inalterabilidade e a importância de se preservá-las. Toda tentativa de modificá-las, deve, por esse motivo, ser analisada com muito cuidado, pois normalmente o fazem de modo imprudente e impiedoso, pois em muitos casos alteram, o que a própria divindade estabeleceu como justo. Depois do legislador ter feito o seu trabalho não haverá necessidade de alterações ou modificações, porque “os princípios da razão contidos na lei são tão permanentes e imutáveis como as leis da matemática ou dos movimentos celestes.” (STALLEY, 1983, p. 32).

Como o próprio filósofo afirma, não estamos na mesma posição que estavam os antigos legisladores que constituíam suas leis para os heróis, filhos dos deuses, “somos humanos e legislamos agora para a semente dos humanos” (853c). Diferente dos deuses e heróis, a natureza humana pode ser muito hostil e perigosa. Esse é o motivo pelo qual as leis

precisam ser muito bem elaboradas, trazendo consequências para os que optarem por descumpri-la. De acordo com o filósofo:

Todo Estado que tem a lei numa condição subserviente e impotente está à beira da ruína enquanto para todo Estado no qual a lei é soberana sobre os magistrados e estes são servidores da lei haverá salvação e todas as benesses que os deuses outorgam aos Estados (715 d)

Ciente da “fraqueza geral da natureza humana” (854b), Platão não somente justifica a necessidade e importância das leis, como também apresenta algumas possíveis leis sobre diversos assuntos, incluindo o roubo, matricídio e parricídio, crematística, sexo, trabalho, etc. Para ele, uma cidade deve ser livre, prudente e amiga de si mesma, e é justamente, com vista a essas questões que o legislador deve pensar suas leis (693 b).

Mesmo que a injustiça ainda seja praticada, a lei vai ensiná-lo e obriga-lo a nunca mais ousar voluntariamente cometer tal ação, e caso o sujeito continue insistindo nessas práticas, a tendência é de que elas diminuam com o tempo, seja pela sua conscientização, pelo exílio ou mesmo pela morte (862d-863 a) – são os incuráveis para Platão, “ao deixarem a vida, confeririam um duplo benefício aos outros (tornando-se exemplo para os outros de porque não cometer injustiça, e esvaziar a cidade dos homens maus)” (862 e).

É importante ressaltar que há pena de morte para diversas ações: roubo, parricídio, impiedade, mas principalmente, crimes contra o estado, que não deixariam de ser também atos impiedosos – até porque a *pólis* se sustenta sobre a piedade. Mas o objetivo da pena e da punição é gerar justiça na alma das pessoas. Nesse sentido, haveria uma dimensão educativa na punição. A lei determina até onde podemos ou não ir para buscar a felicidade (*eudaimonia*). A função das leis, portanto, é instruir, não necessariamente punir. E para isso, o Ateniense apresenta os preâmbulos, que para a pesquisadora Julia Annas:

São concebidos para permitir que os legisladores transmitam aos cidadãos a sua própria compreensão articulada do bem de ter a lei em questão. E podemos ver como isso contribuiria para que os cidadãos se tornassem virtuosos, pois isso ajudaria a torná-los, como raciocinadores ativos, participantes ativos na ordenação racional da cidade, em vez de conformadores passivos das leis devido à ameaça de sanções. (ANNAS, 2010, p. 76)

Outra característica dos preâmbulos é que o que eles transmitem parta de especialistas. Para o Ateniense, deveríamos estimular os cidadãos à prática da lei não como um tirano despótico, que simplesmente escreve suas ordens e exige obediência, mas como pais amorosos e atenciosos, que explicam o motivo do que fazem. Um exemplo importante que ele traz a respeito disso é o dos dois tipos de médicos – o escravo e o livre. Enquanto o médico escravo não:

Comenta as doenças, nem aceita as explicações de seus clientes, limitando-se a prescrever-lhes, como verdadeiro tirano, o que aprenderam empiricamente, como se estivesse bem enfronhado na matéria, para sair correndo, sempre, a fim de atender outro escravo nas mesmas condições, com o que facilita a tarefa de seu mestre nos afazeres da clínica. O médico livre, pelo contrário, de regra só trata clientes livres; examina os doentes, acompanha-lhes desde o início os incômodos em sua marcha natural, troca ideias com eles e pessoas de casa, e, ao mesmo tempo que amplia seus conhecimentos, esclarece o paciente na medida do possível, sem receitar-lhe nada antes de o haver persuadido. A esse modo, e sempre com o recurso da persuasão, consegue acalmar o doente e alcançar a meta ambicionada, como reconduzi-lo à saúde. (720 a-e)

A pergunta – retórica -, então, que o Ateniense faz aos seus interlocutores é “Qual dos dois métodos é o melhor, este ou o outro, tanto para o médico em sua clínica como para o professor de ginástica em seus exercícios? (720 e)”. Contudo, como pôde ser observado, ainda que o Ateniense enfatize a importância dos preâmbulos, e de explicações que sejam capazes que convencer racionalmente os cidadãos à prática das leis, trazendo exemplos como o dos pais cuidadosos, ou do médico livre, de todo o modo, a autoridade é algo imposto, pois o cidadão deve seguir a lei de todo o modo. Por isso que, muitas vezes, o Ateniense apela explicitamente para a força dos mitos, e normalmente, são mitos de terror (865 d – 866 a; 870 d-871^a; 872 c-873 b). De acordo com Julia Annas:

Os preâmbulos, deste ponto de vista, irão preparar os cidadãos para terem o tipo de personalidades que estão prontas para obedecer à lei porque aprenderam a fazê-lo a partir de fontes autorizadas, que a apresentaram de formas que, confiar em elogios e culpas, e principalmente na vergonha, resultou na internalização firme da lei. (ANNAS, 2010, p. 78)

Como o Ateniense diz, uma pólis será incapaz de preservar suas leis se os cidadãos apenas “as aplicarem por hábito, sem recorrerem à reflexão (951 c).” Ao obedecer às leis, estaríamos obedecendo a parte imortal presente em nós, mas isso precisa ser compreendido através da reflexão e não somente pela prática habitual. Assim que as pessoas passam a ver a obediência das leis “à luz dos objetivos éticos, reconhecem que seguir as leis é o caminho para se tornarem temperantes e disciplinados, e, portanto, pessoas melhores” (ANNAS, 2010, p. 84). Melhores não só para elas, mas também para a pólis, pois eles passam a perceber que eles tem razão e os motivos para agir da forma que agem, razões que ajudam, concomitantemente, ao alcance da excelência na vida privada e no bem comum. Além disso, se forem guiados pelo tipo certo de educação, “eles internalizarão esta compreensão de uma forma que seja harmoniosa com os seus sentimentos e emoções. Eles passam a seguir as leis de uma forma que expressa virtude” (*ibidem*, p. 85).

Um cidadão que tome o preambulo de forma honesta e dedicada aprende que obedecendo as leis ele não estaria somente evitando punições, mas também vivendo uma vida que faça sentido, que vale a pena ser vivida conforme a educação que recebeu desde a infância – e até mesmo antes do nascimento. Para essas pessoas, viver virtuosamente não seria um desconforto, mas um grande prazer, pois seriam educados para experienciar o prazer da vida virtuosa. Portanto, um cidadão da pólis que considerasse o preambulo apresentado pelo Ateniense como um ideal positivo pelo qual vale a pena seguir, veria “as leis, e a obediência a elas, não apenas como uma forma de manter a ordem no Estado, mas como uma ajuda positiva para tornar virtuoso a si mesmo e a todos os cidadãos.” (ANNAS, 2010, p. 86).

É necessário que os seres humanos estabeleçam leis para si mesmos e vivam de acordo com elas, caso contrário “eles não diferem em nada das bestas que são as mais selvagens em todos os sentidos.” (875 a). Como não há ninguém que seja naturalmente bom, no sentido de estar sempre disposto a fazer o que é melhor, as leis são de suma importância.

No entanto, a elaboração das leis é uma tarefa que pressupõe determinação e interesse pelo público em detrimento do particular:

a única lei corretamente estabelecida é esta: aquela que, como um arqueiro, visa cada vez em o que é constantemente acompanhado de algo nobre, que deixa todo o resto de lado, mesmo que haja a chance de produzir alguma riqueza e outras coisas semelhantes por ignorar. (706 a)

O legislador deve ter em vista o bem público como um todo e focar somente nisso, pois “a verdadeira arte política deve se preocupar não com o privado, mas com o comum” (875 a), pois enquanto o privado separa as pessoas e as cidades, o comum as une. Mas isso é muito difícil, pois a natureza humana sempre alimentará o desejo de obter “mais do que sua parte (...) fugindo irracionalmente da dor e buscando o prazer” (875 b). Criando uma escuridão dentro de si, “ele vai encher completamente a si mesmo e toda a cidade com tudo de ruim” (875 c).

De acordo com Terence Irwin, para o Ateniense, a maioria das pessoas agem desse modo pois ignoram dois fatos conectados: “(I) o ofício político deve visar ao bem comum; e (II) alguém alcança o seu próprio bem apenas visando o bem comum.” (2010, p.94 –). Isso porque se priorizarmos o bem privado ao bem comum, não poderíamos alcançar nosso bem individual, pois isso só é possível, para o Ateniense, quando priorizamos o bem comum sobre o bem individual. A justiça é possível quando alcança equilíbrio adequado entre os interesses do privado e do bem comum. Portanto, o governante deve visar esse equilíbrio.

Por isso que Platão reprova veemente qualquer tentativa de suborno: “Aqueles que prestam algum serviço à pátria devem fazê-lo sem dons” (955c), caso contrário, devem ir para julgamento e ser condenados à morte.

Outro ponto importante é que diferente de Clínias, que dizia que as leis do legislador de Creta tinham como objetivo a vitória na guerra, ou seja, a vitória na guerra é o fim de toda a legislação cretense, para o Ateniense, todas as atividades do legislador devem ter um único objetivo (620d-632d). Ainda que esse objetivo seja descrito de várias maneiras, o Ateniense claramente acredita que envolve fazer os cidadãos completamente virtuosos, pois isso trará bem estar e felicidade para a *pólis*, e, portanto, pode ser considerado um bem comum a todos os cidadãos (631b, 697d, 715b, 875^a-c, 923b, 925e). De acordo com Stalley (1983) essa afirmação de que toda a legislação deveria ter somente um único objetivo, traz duas interpretações:

(1) Pode simplesmente significar que as leis devem visar esse objetivo. É possível manter esta hipótese, embora concordando que, no mundo atual, muitas (talvez a maioria) leis não têm este objetivo. Tais medidas serão leis ruins e malvadas, mas não deixarão de ser leis.

(2) Na interpretação alternativa, considera-se que faz parte da natureza intrínseca da lei que esta deve procurar um determinado fim. Uma medida que não vise este fim não é, em sentido pleno, lei.

Para o autor, é difícil compreender o posicionamento de Platão, porque ainda que em *Hípias Maior* (284a-285b) o personagem Sócrates afirme que uma lei ruim não pode ser considerada lei, mantendo, desse modo, um posicionamento do direito natural, nas *Leis* não há momento algum em que ele seja tão explícito sobre o tema. Há passagens (644c-d, 645 a, 659d, 714 a, 715d, 728 a) em que o Atenense fala como se a lei precisasse necessariamente ser boa e de acordo com a razão. Em outras passagens (627d, 705e, 707b, 715b), o Atenense fala sobre leis e legislações corretas e incorretas. Aparentemente, esse problema é resolvido em 712b e 715d: ainda que ele afirme que estados corruptos não possuem uma constituição genuína, ele não diz que eles não possuem leis, apenas afirma que suas leis não são corretas.

O ateniense nunca parece duvidar da validade da legislação existente, embora reconheça que as leis variem de cidade para cidade e veja como sua tarefa descobrir qual dessas leis é boa e qual é má (634c, 635a, 637d, 683b, 708c, 770e, 962b-c). A mesma atitude é evidente no seu tratamento dos sistemas cretense e espartano. Estes ficam aquém do ideal em alguns aspectos muito importantes (631a, 634c, 705d), mas o ateniense não duvida da sua legalidade. A inferência é que uma lei mal orientada pode ainda ser uma lei genuína (STALLEY, 1983, p. 27)

Platão acredita que é parte da natureza da lei procurar o bem para a comunidade “em outras palavras, a lei é definida por suas funções em promover o bem comum” (STALLEY, 1983, p. 27). Contudo, ele não afirma de modo explícito que leis ruins não deveriam, sequer, ser consideradas leis. Em sua concepção, o direito tem suas próprias dinâmicas de erro e correção. Por isso ele pode falar de determinadas leis como corretas ou incorretas. Nesse sentido, quanto mais perto de cumprir seu objetivo de bem comum, mais verdadeiramente poderá ser chamada de lei, “mesmo os códigos errôneos dos estados existentes têm alguma pretensão de validade” (Ibid).

Desse modo, o legislador deve assegurar a felicidade e o bem estar dos cidadãos, assegurando tanto os bens divinos quanto humanos. Não basta ele estimular as pessoas a buscarem bens menores, pois isso é insuficiente, e até mesmo perigoso, pois como foi visto, eles não são “bens em si mesmos”, podendo, inclusive, tornar pessoas injustas ainda mais injustas. Por esse motivo, esses legisladores precisam pensar em leis que deem conta de estimular a prática da virtude e da justiça como um todo. É importante que o legislador haja de forma abrangente e sistematicamente, tendo a virtude sempre como ponto de partida e objetivo último. Na medida em que tratam a virtude como objeto da legislação, o ateniense e seus companheiros estão logicamente comprometidos com uma forma de moralismo legal, isto é, à crença de que a lei deve procurar melhorar o caráter moral dos cidadãos.

Para Platão, ainda que seja possível pensar em pessoas – como no tempo de *Cronos* - com uma certa disposição divina, capaz de bem agir sem a necessidade de lei alguma “pois nenhuma lei ou ordem é mais forte do que o conhecimento” (875 d), as leis continuam sendo de suma importância, até porque essas pessoas já não convivem conosco. E mesmo se convivessem, elas sozinhas seriam incapazes de trazer uma completa mudança de comportamento social sem o amparo e auxílio das leis. Por isso que de acordo com Glenn R. Morrow, “devemos excluir a soberania dos homens da nossa cidade; o melhor que podemos fazer na era atual é imitar a vida daquela época mítica e fazer da lei a nossa soberana” (MORROW, 1993, p. 545). Terence Irwin discorda dessa visão. Em sua interpretação, o Ateniense acredita, de fato, que pode haver alguém, que com auxílio divino, e a natureza adequada, não precisaria das leis para restringi-lo, pois seu conhecimento é supremo, como o Ateniense nos afirma em 875 c. E ainda que seja muito difícil encontrar pessoas com essa natureza, é possível. Nesse sentido, as leis seriam a segunda melhor opção – sendo o conhecimento (*epistéme*) a primeira, - “porque aqueles que não precisam de leis para restringi-los possuem uma melhor natureza do que aqueles que precisam de restrições” (IRWIN, 2010, p. 95). Para o autor, Platão acredita que a lei é inferior ao conhecimento pois ela:

Não alcança por meios externos precisamente os resultados que uma boa natureza alcança por meios internos. Os resultados que alcança são inferiores aos alcançados pelos esforços internos do conhecimento. As leis sofrem por causa de sua generalidade. Ela pode descobrir o que normalmente é melhor, mas não pode cobrir todos os casos (*epi pan*, 875d4–5). Aparentemente, alguém com a natureza correta poderia formar as convicções corretas e agir de acordo com elas se adquirisse o conhecimento apropriado. Ele não

precisaria ser restringido por princípios gerais que limitariam os seus poderes; pois ele saberia o que fazer neste ou naquele caso específico. (IRWIN, 2010, p. 95-96).

Para o Ateniense a inflexibilidade das leis seria um ponto negativo. Como ela não é capaz de dar conta de todos os casos particulares, como a boa natureza humana seria capaz, ela deve ser considerada, mais uma vez, como a segunda melhor opção. Desse modo, diferente dos outros autores (MORROW; STALLEY), na interpretação de Irwin, Platão acredita na possibilidade de pessoas com uma boa natureza existirem e defende a soberania da boa natureza e do conhecimento sobre as leis em casos particulares.

Se essa é de fato a visão de Platão, as leis não teriam nenhuma função em cidades constituídas por pessoas de tal natureza. Precisamos delas somente em cidades onde as pessoas não possuam a natureza e o conhecimento adequado, “cidades e indivíduos precisam de lei somente quando eles ficam aquém do melhor” (IRWIN, 2010, p. 96). Mas como a maioria das pessoas não possuem tal natureza, as leis, infelizmente, para o Ateniense, seriam o que há de melhor.

Nessa obra, Platão também apresenta a função racional das leis internas em sua descrição sobre as partes da alma (644 c- 645 c), “e que cada um possui dentro de si dois conselheiros antagônicos e insensatos, aos quais denominamos prazer e dor” (644 c). Teríamos também um fio dourado que deve nos conduzir e na cidade ele representaria a lei que deve ser seguida:

Imaginemos que cada um de nós, como seres vivos, não passe de um boneco nas mãos dos deuses, que talvez nos tenham formado por divertimento, ou mesmo com intenção séria, o que escapa à nossa compreensão. Uma coisa, porém, sabemos com segurança: que no nosso íntimo as referidas paixões se agitam à maneira de nervos ou fios que puxam em sentido contrário, compelindo-nos, por isso mesmo, à prática de ações opostas, na linha limítrofe do vício e da virtude. Manda-nos a razão só ceder à tração de um desses fios, sem nunca abandoná-lo e resistir aos outros. É o fio sagrado e de ouro da razão, que denominamos lei comum da cidade. (644 d – 645 a).

Os outros fios, por sua natureza diversa da do ouro, são duros e não maleáveis. Por isso, é necessário que os demais fios cooperem no sentido e direção das leis. “Fica, assim, justificada a fábula relativa à virtude, que nos compara a bonecos, ao mesmo tempo que se

torna compreensível o que significa ser superior ou inferior a si mesmo” (645 b). As pessoas ao terem o conhecimento dos fios que nela existem, deveriam “viver de acordo com a sua linha de tração” (ibid). As cidades e pessoas, portanto, devem elevar o conhecimento advindo desse fio de ouro à categoria de lei e pautar sua legislação de acordo com a mesma.

Essa lei interna, conduzida pelo fio de ouro, de acordo com Irwin:

não se limita a encontrar formas de satisfazer a vontade dominante de alguém com base no prazer ou na dor. Se for corretamente treinada, alcança a sabedoria (*phronêsis*), e a sabedoria forma os impulsos corretos em nós. É por isso que não devemos orar para conseguir o que queremos; deveríamos querer que nossos impulsos fossem guiados pela sabedoria (687e5-9); pois o “líder de todas as virtudes” é “sabedoria, compreensão e crença, com paixão (*erôs*) e apetite (*epithumia*) seguindo-os” (688b1-4). A sabedoria pertence à parte racional da alma e, portanto, ao cordão dourado (644c9-645b8). Precisamos de sabedoria para garantir que usamos corretamente os bens não morais (631c4-5), e a própria sabedoria é a líder entre os bens da alma (631c5-d1). (IRWIN, 2010, p. 99)

Por isso que para o Ateniense, a maior ignorância seria, por exemplo, uma pessoa considerar bela e boa determinada coisa, porém a odeia em vez de amá-la, ou o contrário disso: ama e acolhe o que tem na conta de mau e injusto: “tal desacordo entre a dor e o prazer, de uma parte, e, da outra, a opinião racional, é o que eu denomino a mais crassa e a maior ignorância, por ser a que se encontra na alma das multidões” (689 a).

Todos temos um fio dourado dentro de nós que expressaria uma razão prática de acordo com a lei natural, ou seja, a lei natural é acessível a todos. E ainda que algumas pessoas não correspondam às exigências do fio dourado, devemos ter em mente que isso não ocorre por elas serem incapazes de escutá-lo e percebê-lo. Por isso que a pessoa mais ignorante para o Ateniense não consiste no fato dela desconhecer princípios racionais, mas em, mesmo conhecendo-os e ouvindo-os, preferir conduzir a própria vida de acordo com suas partes não racionais. Para Irwin:

Não está claro, então, quanto da lei natural a pessoa tola reconhece. Se Platão adota a primeira opinião, o tolo reconhece apenas o aspecto prático da lei moral e não reconhece o seu aspecto reflexivo. De acordo com a segunda visão, até mesmo o aspecto reflexivo da lei natural está disponível para a pessoa tola. Qualquer que seja esta visão que Platão aceite, ele considera naturais as disposições da moralidade racional, na medida em que pois são naturalmente acessíveis a todos os agentes racionais. (IRWIN, 2010, p. 105).

Uma vez esclarecido esse ponto, precisamos compreender que, para que as leis possam ter maior efeito e aceitação, Platão enfatiza a importância da educação pública. Mas não uma educação que vise o dinheiro, “ou algum tipo de força, ou algum outro tipo de sabedoria sem inteligência e justiça,” (643e), essa na realidade, é “totalmente indigna de ser chamada de educação” (ibid). A educação que Platão defende é “desde a infância, que faz com que se deseje e ame tornar-se um cidadão perfeito, que saiba governar e ser governado com justiça” (ibid). Platão entende que as pessoas corretamente bem educadas geralmente se tornam boas, e por esse motivo, demonstram mais respeito e até mesmo reverência pelas leis. Educação para ele é definido como um “processo de atrair e orientar crianças rumo a esse princípio que é pronunciado como correto pela lei e corroborado como verdadeiramente correto pela experiência dos mais velhos e dos mais justos” (659d). Para isso, Platão sugere que as *Leis* deveria ser o principal livro utilizado na educação dos jovens (811c-812a, 858c-859c, 957c)

Tanto nas leis como na educação é preciso inculcar o medo da desonra e da má reputação (*phéme*) que Platão dá o nome de “vergonha” (647 a). Toda pessoa digna, terá esse tipo de medo na conta da honra mais elevada, chamando-a de pudor (*aidós*). As pessoas devem se envergonhar de tudo que não seja o cuidado da alma. Esse medo, além de tudo:

Não se revela mais eficaz do que qualquer outra coisa assegurando-nos a vitória na guerra e segurança? Isto porque a vitória é, de fato, assegurada por duas coisas, sendo uma delas a confiança perante os inimigos, e a outra o medo da vergonha da covardia perante os amigos” (647 b).

Deste modo, cada um de nós deveria, de acordo com Platão, se tornar simultaneamente destemido (diante do inimigo) e temeroso (da desonra perante o amigo), “com o auxílio da lei para o medo que a tornamos sem medo” (647 c). Caso contrário, nos assemelharíamos ao troiano Páris, que mais temia enfrentar Menelau corpo a corpo, do que destemia a vergonha e a covardia perante os amigos, parentes e concidadãos, sendo até mesmo, censurado por Helena e pelo próprio irmão, Heitor (*Iliada*, c. III). Esse exemplo é interessante pois o Ateniense afirma que seria justamente uma atitude como essa que traria a derrota na guerra. Quem sabe se o medo da desonra não tivesse prevalecido, Troia não pudesse ser salva, e ainda que Páris tivesse morrido, sua glória (*kléos*) não teria sido minimamente preservada?

Como pode ser observado, ser justo, para Platão, é se tornar um servidor da lei, pois aquele que serve à lei, serve também à divindade. Sendo a lei, uma criação divina, desrespeitá-la nada mais é do que agir impiamente, e desse modo, injustamente. O justo, portanto, é o bom cidadão, que se envolve e participa das questões da *pólis*, respeita e segue as leis piamente, tendo *aidós* (*pudor*) como companheiro e guia. Desse modo, através de uma vida dedicada à *pólis*, à sabedoria (*phrónesis*), temperança (*sophrosýne*) e coragem (*thymós*) conseqüentemente, ela se tornaria uma pessoa justa (641 d). Isso porque se para Platão, a saúde, a beleza, o vigor e a riqueza são nessa mesma ordem, os bens menores, a sabedoria (*phrónesis*), a temperança (*sophrosýne*), a coragem (*thymós*) e a justiça (*dikaiosýne*) seriam os bens maiores. Sendo que da união da sabedoria com a temperança e a coragem é que surgiria, conseqüentemente, a justiça (641 d). Contudo, os bens menores não são bons “em si mesmos”, isto é:

todas essas coisas são muito boas como posses para homens que são justos e piedosos, porém para os injustos elas são (todas elas, a começar pela saúde) muito ruins; e dizemos, ademais, que a visão, a audição, as sensações e mesmo a própria vida constituem grandes males para o homem detentor de todos esses designados bens, mas que carece de justiça e virtude e goza da imortalidade, sendo um mal menor para tal homem se sobrevivesse apenas por um curto período de tempo. (661 b, c)

O que Platão assevera é que aquilo que é chamado de mal é o bem do injusto, sendo, porém, o mal do justo. Enquanto os chamados bens são realmente bens para os bons, e mal para os maus. Nesse sentido, uma pessoa desvirtuada, que possua os bens menores, seria não somente desventurada como também cada vez mais injusta. Por outro lado, uma pessoa justa, que possua os bens menores, poderia ser considerada bem aventurada e bela, pois “toda ação justa na medida em que participa da justiça praticamente participa da beleza no mesmo grau” (859e).

Para o filósofo, pessoas justas, ainda que fisicamente disformes, são “perfeitamente belas em função de seu próprio caráter justo” (859 d-e). Isso porque, para ele, a alma é a causa das coisas boas e más, nobres e vergonhosas, justas e injustas, e de todos os opostos (896d). A sua própria resposta sobre o que é a justiça e a injustiça tem a alma como ponto de partida:

Agora definirei para ti, clara e descomplicadamente minha noção de justiça e de injustiça. Chamo geralmente de injustiça o domínio exercido na alma pela

paixão, o medo, o prazer, a dor, as invejas e os desejos, quer provoquem dano ou não. Mas se a crença no bem supremo – sob qualquer forma que Estados ou indivíduos pensem que podem atingi-lo – prevalecer nas almas humanas e exercer controle sobre cada indivíduo humano, mesmo se algum dano for produzido, teremos que asseverar que tudo que for feito é justo, e que em todo indivíduo humano a parte submetida a esse controle é também justa, e o melhor para a vida inteira da espécie humana, embora a maioria dos seres humanos suponham que tal dano é uma injustiça involuntária. (863e – 864 a)

Os acadêmicos têm argumentado, com razão, que Platão é um dos fundadores da tradição do direito natural, do qual Tomás de Aquino seria o expoente mais importante (Maguire, 1947; Hall, 1956). Platão certamente compartilha com filósofos do direito natural a crença de que há princípios morais eternos e válidos por todos seres racionais, e que há uma unidade entre esses princípios morais e da lei natural que governa o comportamento dos animais e, inclusive, dos objetos inanimados, e de que o objetivo de qualquer lei genuína é o bem comum, o que, portanto, envolveria tornar os homens melhores. Contudo, de acordo com Stalley, há duas considerações a serem feitas:

Em primeiro lugar, Platão influenciou a tradição do direito natural indiretamente, através de Aristóteles, e não em primeira mão. Em segundo lugar, os juristas naturais também devem muito ao estoicismo e, claro e, ao cristianismo. Entre as ideias que derivam destas fontes está o argumento de que a lei natural é acessível a todos os homens através do uso da razão e que, uma vez que todos partilham uma lei comum, são todos concidadãos (Marcus Aurelius, 4.4; cf. Romanos, 2.14). (STALLEY, 1983, p. 33)

Platão aparentemente acredita que todos homens possuem razão (644d, 713e) mas complementa isso com a teoria de que somente certos grupos de pessoas qualificadas podem discernir a lei que é verdadeira e melhor.

Por fim, compreende-se que a justiça para Platão – nas *Leis* - está estritamente relacionada com as leis e a forma como elas são aplicadas. Viver justamente, implica, necessariamente, viver de acordo com elas, pois vivendo de acordo com elas estaríamos na verdade, vivendo de acordo com a razão – o único elemento imortal que temos (713e-714a) - e com a vontade dos próprios deuses – imortais por natureza. Isso porque a legislação pode nos tornar perfeitos em virtude (688a-b, 697b-c), e enquanto bens divinos, a virtude é o único caminho para se buscar a felicidade (631b-d). Nesse sentido, ser justo para Platão não é

somente um ato civil, mas principalmente, um ato de piedade. E uma das grandes referências que Platão traz nas *Leis* para refletir sobre essa forma de piedade é Hesíodo, o poeta-filósofo.

3.1 RECEPÇÃO DE HESÍODO POR PLATÃO NAS *LEIS*

De acordo com Hugo Koning (2010), até agora, os estudiosos parecem ter considerado a dinâmica da recepção de Hesíodo por Platão como consistindo de dois fatores: (I) o gênio criativo de Platão, e (II) as possibilidades interpretativas da poesia de Hesíodo. Mas, de acordo com o autor, parece que existe um terceiro fator: a tradição da recepção de Hesíodo.

Platão não foi a primeira e certamente não foi a única pessoa a se referir a Hesíodo em suas próprias obras. Na época de Platão, Hesíodo tinha sido interpretado, explicado e referenciado por muitas pessoas, de acordo com os seus propósitos particulares, por mais de um século ao menos. Hesíodo foi, de fato, implantado e apresentado de várias maneiras. Quando Platão usa Hesíodo em seu próprio texto, ele está participando de um debate sobre quem é Hesíodo e qual o significado da sua poesia. Platão, portanto, não apenas responde ao próprio Hesíodo, mas também ao Hesíodo de seus predecessores e contemporâneos. É este fator da tradição da recepção de Hesíodo, que para Koning, pode nos ajudar a compreender melhor as muitas faces de Hesíodo no corpus platônico.

Podem ser observados quatro pontos de vista contraditórios que Platão tem de Hesíodo em vários pontos de suas obras: (I) um autor mentiroso que apresenta contos perniciosos, (II) um pensador cosmológico sem importância, (III) um homem de sabedoria invejável e (IV) um cidadão honesto e decente. O objetivo de Koning é mostrar que essas qualificações não foram inventadas por Platão, mas refletem tradições mais antigas de leitura, que tentaram compreender e interpretar Hesíodo. De modo algum, porém, isso significa que Platão simplesmente adote essa tradição: ele a remodela para atender às suas próprias necessidades.

O Hesíodo de Platão, portanto, é sempre uma mistura do gênio de Platão, das possibilidades do texto hesiódico, e de um terceiro fator: a “tradição Hesíodo”, ou seja, o Hesíodo utilizado, formado e apresentado por outros. Platão, desse modo, encaixa o poeta em uma agenda filosófica, política e retórica próprio dele, “há diferentes Hesíodos em Platão, porque há contextos diferentes” (KONING, 2010, p.91). E essa é justamente uma das

reflexões que pretendemos trazer: Qual o contexto das *Leis* para que Hesíodo seja referenciado de forma tão positiva?

Enquanto na *República*, principalmente nos livros II e III, Platão recorre a uma espécie de reforma religiosa, praticamente abolindo uma tradição que entendia a poesia como verdade, e as Musas como verdadeiras, nas *Leis* ele parece considerar não só a importância da tradição (KONING, 2010) e a força que ela possui, mas também a verdade por trás das Musas e dos *aedos*, chegando mesmo a afirmar que “por ser divina a geração dos poetas, quando eles cantam animados pela inspiração, não podem deixar de tocar, com a ajuda das Graças e das Musas, em muitas coisas que terão de acontecer” (*Leis*, 682 a).

Na *República*, Platão assevera que Hesíodo e Homero “são eles os autores das fábulas mentirosas que então contavam aos homens e ainda contam” (377 D). Sua crítica está centrada na *Ilíada*, *Odisseia*, mas, principalmente, na *Teogonia* de Hesíodo, “um inventor quem forjou a mais deslavada mentira, e sobre assunto de grande relevância, no que respeita às atrocidades que Hesíodo atribui a Urano e à vingança que deste tomou Crono (...) teria sido melhor silenciar” (377 E; 378 A). Nas *Leis*, ao fazer referência ao mesmo mito, diz que fossem essas narrativas sobre a origem do mundo e dos deuses:

agradáveis de ouvir, ou não tanto, é o que não se pode censurar em autores tão antigos; mas, no que entende com o tratamento e o respeito devidos aos parentes, jamais me decidiria a aplaudi-los nem a dizer que possam ser úteis ou que sejam verídicos. Deixemos, pois, de lado essas antigualhas e as entreguemos à sua própria sorte (886 c, d).

Platão claramente diz que não concorda com a narrativa de Hesíodo sobre a origem do mundo e dos deuses, mas o que está em questão agora é a forma como ele passa a criticá-la. Aqui ele se vê em um impasse, pois ao mesmo tempo que afirma não poder censurar autores tão antigos – preocupação essa, inexistente na *República* -, demonstra demasiada preocupação com a forma na qual esses autores discursaram sobre o respeito aos parentes, mas principalmente com os mais velhos, que, evidentemente, já se encontra no diálogo *Eutífron* (6 A, B) e na própria *República* (378 C, D), mas nas *Leis* ela parece ser acentuada por partir de um filósofo já idoso. Talvez por esse motivo, os três personagens do diálogo – um forasteiro ateniense, Clínius, cretense e Megilo, lacedemônio – sejam idosos e se preocupem tanto com o tema (717 b – 718 b; 869 b – c; 880 e – 881 b; 930 e – 932 d).

Alguns outros exemplos onde Hesíodo é referenciado de forma positiva nas *Leis* podem ser mencionados, como em 690e, onde Hesíodo (Trabalhos e Dias 40–41: ‘a metade é maior que o todo’) é citado como um modelo de frugalidade, ou em 718e, quando o Ateniense diz:

A maioria aprova a sabedoria de Hesíodo, naquilo de ser plano o caminho da maldade, que o homem percorre sem suar, e eminentemente curto, ao passo que no da virtude, conforme declara, os imortais colocaram o suor. Longa e escarpada é a picada que pode levar à virtude, e, no começo, muito áspero. O cimo, porém, alcançado, fácil se torna, por mais que antes fosse bastante penoso (718 e).

Há também a passagem 901a, em que o Ateniense, referenciando Hesíodo, faz a comparação dos indivíduos negligentes e preguiçosos com “zangões sem ferrão”, sendo que em seguida, Clínius responde “A comparação do poeta é muito apropriada”. Podemos também sinalizar a passagem 713b, onde a idade de Cronos hesiódica é apresentada como o modelo da *pólis* ideal, ou em 644 d 8-e 4, quando o Ateniense, fazendo alusão ao mito das raças de Hesíodo, fala sobre a imagem do teatro das marionetes.

No contexto da *República*, por outro lado, ainda que Hesíodo em alguns momentos seja referenciado de forma positiva (364 c-d; 466c; 546e; 547^a), ele é criticado de forma bem severa pelo personagem Sócrates. E como bem observa a autora e pesquisadora Naoko Yamagata (2010), mesmo que Homero também seja criticado, não podemos perder de vista que Sócrates repetidamente expressa mais admiração por ele (383 a, 391a), mais notavelmente em 595b9 – c2, onde ele reluta em bani-lo de sua *pólis* ideal, e mesmo que Hesíodo e Homero sejam acusados juntos, o único nome que parece realmente importar quando precisam ser exilados, é o de Homero.

Desse modo, sendo Hesíodo referenciado tanto na *República* (18 vezes; YAMAGATA, p. 70, 2010) quanto nas *Leis* (11 vezes, *ibid.*), porque Platão demonstraria maior aceitação por ele nas *Leis*? Talvez uma das possíveis explicações para isso seja a idade avançada de Platão na escrita desse diálogo. Ele mesmo parece afirmar isso, pois ao imaginar com seus interlocutores uma possível competição que reunisse um cantor de cítara, de poesia, de tragédia e um outro ainda, de comédia, ele afirma “E quanto a nós, homens velhos, muito provavelmente experimentaríamos mais prazer ouvindo um rapsodo recitar a *Ilíada* ou a

Odisseia de Homero, ou um dos poemas de Hesíodo e declararíamos ser ele, o rapsodo, sem qualquer dificuldade, o vencedor” (658 D).

De acordo com Glenn Most (2010) há uma tendência de Hesíodo ser citado com aprovação nos diálogos de juventude por personagens que vão contra Platão, enquanto nos diálogos tardios isso acontece com personagens que aparentemente parecem representar a própria posição de Platão, como no caso de Crítias (III.1.a), Timeu (III.1.b), e o do próprio Ateniense nas *Leis* (III.2.a–f). Enquanto na *República* há dez referências a Hesíodo, sendo *quatro negativas, duas ambíguas e duas positivas, nas Leis há seis positivas.*

Curiosamente, nos primeiros diálogos platônicos, Hesíodo é mencionado sem referência à Homero em 10 passagens e é associado com ele em outras cinco. Nos diálogos médios, há seis referências sem Homero e seis com Homero. Já no período tardio, ele é referenciado duas vezes com Homero, e seis sem Homero. Isso talvez indique que foi somente no período médio de Platão que ele, sistematicamente, considerava Hesíodo e Homero juntos, como no caso da *República*.

Outro ponto importante analisado por Most (2010) é que ainda que Platão faça mais referências aos *Trabalhos e os Dias* do que à *Teogonia* (16 versus 9), há uma mudança de preferência com o passar o tempo. Nos diálogos da juventude, as citações da *Teogonia* são mais numerosas do que dos *Trabalhos e os Dias* (6 versus 4), mas no período médio os *Trabalhos e os Dias* é referenciado sete vezes, enquanto a *Teogonia* somente duas. E nos últimos diálogos, enquanto há cinco referências dos *Trabalhos e os Dias*, há somente uma da *Teogonia*. Parece que, se Platão, de fato, passou a apreciar mais Hesíodo com o passar do tempo, foi sobretudo, o Hesíodo dos *Trabalhos e os Dias*.

Para Yamagata (2010), ainda que no livro II das *Leis* contenha críticas à poesia, como na *República*, não existe nenhum ataque contínuo a Hesíodo, Homero, ou a qualquer outro poeta. Não há nos trabalhos tardios nada como a exploração cínica de Hesíodo por Eutifron ou o ataque de Sócrates na *República*. Ao mesmo tempo, não há nos diálogos da juventude nada como a aparente aceitação de Timeu da *Teogonia* de Hesíodo ou da admiração nas *Leis* pelo velho Ateniense. Para Most “parece que ao ficar mais velho, Platão passou a apreciar Hesíodo mais do que quando jovem, demonstrando maior aceitação e mesmo carinho por ele” (2010, p.67,).

Portanto, a afirmação de que Platão é inimigo de Hesíodo deriva principalmente do livro II da *República* e, embora não seja completamente falsa, é certamente uma afirmação um tanto genérica e superficial, pois não leva em consideração a gradual mudança, apontada por Most (2010), que Platão demonstra ao referenciar Hesíodo nos diálogos tardios, culminando nas *Leis*, o diálogo em que “Mito, *logos*, e *nomos* entram assim em aliança” (BURKERT, 1985,). Aparentemente, “Hesíodo pode ser valioso, especialmente o dos *Trabalhos e os Dias*, precisamente aquele poema que Platão ignorou amplamente em *República*” (YAGAMATA, 2010, p.83).

3.2 CONSEQUÊNCIAS DA INJUSTIÇA

Para Platão, injustiças cometidas tem consequências divinas (principalmente no *post mortem*) que deveriam ser o suficiente para que as pessoas deixem de agir, deliberadamente, de forma injusta. Contudo, como ele mesmo aponta (880 e), esse não é o caso. As pessoas continuam no caminho da injustiça, ainda que a promessa do sofrimento no Hades seja enorme. Por isso a importância de leis que sejam capazes de proporcionar e refletir esse sofrimento na terra aos injustos. Como o Ateniense mesmo reforça “Em tais casos, é preciso que a punição aplicada na presente vida em nada fique aquém, se possível, em relação às aplicadas no Hades” (*Ibidem*).

Entretanto, para o Ateniense, ninguém é mal voluntariamente (731c, 734 b, 860 d). Isso porque todos buscam a *eudaimonia*, e ela só pode ser alcançada através de uma vida dedicada à justiça e à comunidade. Para Irwin, o objetivo básico das leis é que os cidadãos sejam, na medida do possível, mais felizes e amigos uns dos outros, “é por isso que devemos evitar disputas e brigas entre os cidadãos” (IRWIN, 2010, p. 107).

Nesse sentido, injustiças podem ser cometidas por três motivos. A primeira é pela dominação da alma pela raiva, a segunda pela dominação da alma pelo prazer e a terceira pela ignorância (864 c) de que agindo de tal modo, as pessoas seriam mais felizes, mas “o modo de vida injusto não é apenas mais vergonhoso e mais perverso, mas também é verdadeiramente mais desagradável do que o modo de vida justo e piedoso” (663 d). Assim, ainda que seja atraente, fácil e oportuno agir injustamente, tal ação jamais será capaz de proporcionar *eudaimonia*. Desse modo, poderíamos nos perguntar: seria justo elaborar leis que punam os

sujeitos que praticam a injustiça, se tal prática é um ato de ignorância, se o mal praticado por ele não é voluntário?

Platão propõem que, ainda que o mal e a injustiça sejam praticadas pela raiva, prazer ou ignorância, deve haver consequências legais para o bem do próprio sujeito e da comunidade como um todo. Isso porque as punições seriam vistas por todos os cidadãos, levando-os a repensarem suas ações. Mas tais punições não seriam apenas castigos por práticas do passado, e sim remédios e formas de purificar o sujeito para o futuro, de modo que ações injustas não se repitam. Platão, portanto, apresenta, de acordo com Stalley (1983), uma “teoria da punição” nas *Leis*, na qual pretendemos observar com mais detalhes. Para o autor, as principais punições apresentadas pelo Atenense são:

- 1- Morte: Em casos de ateísmo persistente (909 a); sérios atos de impiedade (910 c-d); propina e corrupção (955 d); travando guerra particular (955 c); obstrução do julgamento de uma corte (958 c); machucando um parente com intenção de matar (877 b-c); homicídio deliberado.
- 2- Penalidade monetária: Não se casar na idade apropriada (774 a). A grande novidade nesse caso é que ninguém receberia uma multa tão alta que fosse incapaz de pagar e ninguém seria sujeito à confisco total de bens (855 a-c).
- 3- Prisão: Agressão aos mais velhos (880b-c); cidadãos que se dedicam ao comércio varejista (919e-,920a); aqueles que impedem testemunhas ou litigantes a um tribunal (954e-955a); imposta aos ateus (908e-909b); talvez para quem não pode ou não quer pagar multas (855b, 857a).
- 4- Desonra e privação de direitos: Ser publicamente exposto como alguém de caráter ruim (755 a, 762 c, 774c, 784 d). E ainda que esteja estipulado que ninguém pode perder completamente seus direitos de cidadão por um único crime (855 c), pode haver privação de alguns também (754 e, 755 a, 784 d).
- 5- Exílio: Crimes por estrangeiros; em caso de homicídio onde a presença do assassino traga *miasma* (poluição religiosa) para a pólis (864 e, 867 c-868 e).
- 6- Punição corporal: Em casos de agressão aos próprios pais (881 d); sendo mais comum em escravos e estrangeiros (854d, 879e, 881c, 882b, 917 c-e).

Essas punições teriam como objetivo supremo curar o injusto, pois “o castigo beneficia-o, curando a sua doença” (STALLEY, p.140, 1983) - ainda que nas *Leis* não haja um relato de como a punição é capaz de curar. Por isso que o legislador recomenda aos cidadãos para serem gentis e piedosos com os “injustos curáveis”. Até porque ninguém age errado voluntariamente. Ninguém conscientemente deseja que sua alma receba as tristes consequências da injustiça. Somente quando o sujeito é considerado “incurável” é que isso mudaria, de acordo com o Ateniense. Para esses, o melhor caminho é a morte, pois estariam fazendo um favor não somente à *pólis*, mas também a eles próprios. Nas palavras do Ateniense:

Em relação a todos aqueles que o legislador perceber que são irrecuperáveis (incuráveis) em relação a essas matérias, que penalidade deverá ele promulgar, e que lei? O legislador compreenderá que em todos esses casos não apenas é melhor para os próprios infratores não viverem mais como se revelará também duplamente benéfico aos outros que eles deixem a vida, o que servirá tanto como uma advertência para que os outros não ajam injustamente quanto para livrar o Estado de indivíduos perversos, de sorte que ele necessariamente aplicará a morte como punição por seus crimes em casos desse tipo, e desse tipo exclusivamente (862 e- 863 a).

A penalidade tem como objetivo tornar os sujeitos mais virtuosos e melhores, mas isso não pode ser dito para todos, pois como pôde ser observado, para o Ateniense, alguns são incuráveis. Punição, enquanto cura, só faz sentido para os que são capazes de serem curados. É o caso dos cidadãos que receberam a educação proposta pelo Ateniense “os cidadãos que cometem estas infrações depois da educação que receberam pela *pólis* devem ser executados como incuráveis, mas os escravos e os estrangeiros podem ser autorizados a viver” (STALLEY, 1983, p. 147), pois estes não tiveram o mesmo privilégio educacional dos cidadãos, por isso que para eles o Ateniense demonstra mais tolerância em alguns casos.

Como já mencionado, o Ateniense acredita que nos tornamos injustos se nossa alma está pautada na ignorância ou tomada de raiva ou prazer. Mas essa ignorância que pode nos tornar injustos, não é uma ignorância de fatos particulares, mas do que é realmente bom para nós. Quando o Ateniense afirma que a injustiça é involuntária, ele assume que todos, na realidade, querem o que é verdadeiramente bom para cada um. Desse modo qualquer ação injusta não

pode ser o que o sujeito realmente quer – pois a injustiça consiste na dominação imprópria sobre a alma de seus elementos mais baixos. Por isso que para ele, ações injustas são consideradas involuntárias:

Mas ao dizer essas coisas [Platão] atribui novos sentidos a palavras como "voluntário" e outras semelhantes. Estes novos sentidos não ajudam os juízes nos tribunais, porque têm de decidir se os atos sobre os quais são chamados a julgar são voluntários no sentido de "resultante da condição mental subjacente do agente". Para este efeito, os juízes têm de saber se o arguido queria efetivamente praticar o ato, e não se o teria querido praticar se soubesse o que era bom para ele ou se tivesse tido controlo sobre as suas paixões. Assim, os sentidos de "voluntário" e "involuntário" que são exigidos pelos legisladores e pelos juízes são bastante distintos daqueles desenvolvidos na doutrina platônica de que ninguém é voluntariamente injusto. (STALLEY, 1983, p. 156).

Ainda que para o Ateniense fosse necessário dividir as ações injustas em “voluntárias” (*hekon*) e “involuntárias” (*ákon*), essa divisão quer apenas determinar se uma ação injusta foi premeditada ou não, e não necessariamente determinar que o sujeito que a praticou compreende todas as graves consequências da ação injusta.

Os atos que normalmente se designam por "voluntários", resultam das escolhas do agente e revelam a sua condição mental. Se esses atos forem contrários às exigências da justiça, mostram que o agente possui uma alma injusta e precisa de tratamento. É com referência a esses atos que o ateniense chama de "atos de injustiça". Já as ações que normalmente chamamos “involuntários” não são o resultado das escolhas do agente, portanto, não têm qualquer relação com o estado da sua alma. Assim não requerem qualquer tratamento especial. O ateniense os considera como meros "danos”.

Assim, mesmo que o ateniense acredite que ninguém voluntariamente adquire uma alma injusta, ele precisa distinguir as ações entre as que são indicativas de um mau estado mental e as que não são. Esta é a função da sua distinção entre atos de “injustiça” ou apenas de “danos”. No seu efeito prático, esta distinção seria muito próxima da distinção clássica entre crimes voluntários e involuntários (STALLEY, 1983). Mas há muitas complexidades, como pode ser observado no tratamento dado aos homicídios e ferimentos devido à “raiva” (866d-869e, 878b-879b). Estes são colocados entre o voluntário e o involuntário.

No caso de mortes por raiva, há ainda uma subdivisão adicional. A primeira categoria inclui aqueles feitos sem premeditação no impulso do momento e onde o assassino se arrepende imediatamente. A segunda categoria inclui os casos em que uma pessoa procura matar outra por vingança de alguma provocação e não há arrependimento (866de). A diferença crucial reside na presença ou ausência de premeditação. As ações praticadas com premeditação são mais parecidas com os atos praticados voluntariamente, enquanto os atos praticados sem premeditação são mais parecidos com os involuntários e podem ser tratados de forma mais branda.

Contudo, ainda que o Ateniense detalhe as consequências das mais diversas práticas da injustiça, nada parece se comparar com as consequências de agir injustamente com os mais velhos, principalmente quando são membros da própria família, isso porque o cuidado com eles é, para o Ateniense, um ato de piedade.

Seguem-se as honras devidas aos pais vivos, por ser justo pagar a primeira, a maior e a mais respeitável das dívidas e também admitir que tudo quanto adquirimos e possuímos pertence aos que nos geraram e educaram; donde se segue que devemos por tudo ao serviço deles, com a maior dedicação possível, a começar pelos bens materiais, depois os do corpo e em terceiro lugar os da alma, à guisa de restituição do que nos emprestaram no passado, sob a forma de cuidados e sofrimentos suportados em nossa infância, o de que na velhice mais do que tudo necessitam. (...) Além disso, todos os anos será preciso realizar as cerimônias referentes aos que atingem o término da existência. A melhor maneira de honrá-los é conservar sempre viva sua memória, consagrando aos mortos parte módica do que a sorte nos concede. Agindo desse modo e vivendo de acordo com tais princípios, cada um de nós receberá sempre dos deuses e dos seres que nos são superiores aquilo que merecemos, além de passarmos a maior parte da existência em doces esperanças. (717 b – 718 b)

Essa primeira passagem é interessante porque Platão relaciona diretamente o cuidado com os pais com a piedade. E por isso enfatiza a importância de honrá-los ainda em vida. Essa honra, entretanto, parece se concretizar somente através do fornecimento de bens materiais, de corpo e de alma. Agindo desse modo, experimentaríamos “doces esperanças” de que os deuses e seres que nos são superiores irão nos recompensar. Caso contrário, o sofrimento e a punição estarão garantidos não somente pelas divindades, como também pelas suas leis:

se fosse possível ao mesmo indivíduo morrer muitas vezes, o parricida ou matricida que houvesse praticado esse crime num acesso de cólera, com toda a justiça mereceria a pena de mil mortes. Realmente, de que maneira a lei

poderia castigar com justiça a única pessoa a que ela não permite, nem mesmo em legítima defesa, na imanência de ser morto, matar o próprio pai ou mãe, que deram à luz a sua natureza, e que tudo deve suportar para não chegar a tal extremo? Determinemos pois, a pena de morte para quem matar o pai ou a mãe num acesso de cólera. (869 a – c)

Mesmo que haja pena de morte para casos de matricídio ou parricídio, Platão ainda acha insuficiente. Nesses casos, o assassino deveria experimentar em vida os sofrimentos prometidos no Hades pela tradição (880 e). Para Platão, os relatos sobre as dores no Hades não são suficientes para que as pessoas deixem de cometer tais ações, por isso ele aposta na possibilidade de que tais penas sejam garantidas por suas leis. O medo do castigo em vida – pelas leis - parece ser muito maior do que o do *post mortem*.

Mas Platão também castiga as testemunhas omissas e coniventes com a agressão. Nesses casos receberão, açoites – no caso dos escravos - e a maldição de Zeus, protetor da família e dos direitos paternos. Isso porque, para Platão, “quem presenciar o fato fica na obrigação de defender a vítima”. Por outro lado, todo aquele que proteger, denunciar, prestar socorro ou impedir qualquer caso semelhante de agressão, receberá as maiores honras ou até mesmo a liberdade, no caso de pessoas escravizadas.

Em outra passagem, Platão reforça a estreita relação entre piedade e o cuidado com os parentes mais velhos:

Assim, quem tem a felicidade de possuir em casa verdadeiro tesouro, a saber, o pai e a mãe ou os avós de ambos os lados, alquebrados pela velhice, não imagine, nem de longe, com uma jóia dessas ao pé da lareira, que nenhuma imagem dos deuses poderia exercer maior influência na sua vida, desde que a trate com a merecida distinção (...) não temos estátua de mais valor aos olhos das divindades do que um pai ou o avô bem velhinhos, ou a mãe nas mesmas condições; honrá-los é agradar a Deus; de outro modo, não acolheria nossas súplicas. Estátuas maravilhosas, sem dúvida, são os antepassados que ainda temos em casa, muito superiores às inanimadas; quando as cultuamos, juntam suas orações às nossas, como farão precisamente o contrário, sempre que as ofendemos; ao passo que as inanimadas não fazem nem uma coisa nem outra. Por isso, quem dá o tratamento merecido ao pai, ao avô e a todos os antepassados, tem neles a estátua de maior eficiência para alcançar o favor divino. (930 e – 932 e)

Segundo Platão, não há imagem divina que supere em importância e sacralidade a presença de um pai, mãe ou avô bem velhinhos. Tais “estátuas maravilhosas” são superiores a qualquer outra estátua inanimada, pois essas podem orar conosco, possuindo maior eficácia para que alcancemos todos os favores divinos. Por isso que “honrá-los é agradar a Deus; de outro modo, não acolheria nossas súplicas”. Nesse sentido, a piedade para Platão, é inconcebível sem o cuidado com nossos antepassados, seja em morte, mas principalmente em vida. Por isso que as consequências para os maus tratos a eles são tão severas.

Como pode ser observado em 872 e – 873 c, o Ateniense parece tentar, através das suas leis, concretizar os mitos que eram contados pelos sacerdotes, onde diz que:

A referida lei está em vigor junto da Justiça protetora e vingadora do sangue dos parentes, a qual estabeleceu que quem pratica semelhantes crimes terá fatalmente de sofrer as mesmas violências que ele infligiu a terceiros. Se alguém vier a matar o pai, terá de resignar-se a morrer de morte violenta, em qualquer tempo, por mão de seus próprios filhos; se matou a mãe, renascerá fatalmente com a natureza feminina, para, de futuro, vir a morrer às mãos dos filhos, pois não há outra maneira de limpar-se da mancha do sangue comum a ele e sua vítima, não vindo aquela a desaparecer sem que a alma do criminoso pague com a vida esse crime de morte, e, assim, aplique e suavize a cólera dos parentes da vítima. (872 e – 873 c)

Como ele mesmo afirma, o medo de tal castigo, leve os homens a não praticar esses crimes. E caso alguém seja tão miserável a ponto de cometê-lo, “de caso pensado e por deliberação própria” (873 a), a seguinte lei deve ser aplicada:

Notifica-lo-à da interdição de todas as relações sociais, sendo a fiança igual em todos os pontos à dos casos anteriormente tratados. Vindo a provar-se que matou um desses parentes, os servidores dos juizes e os magistrados o executarão e o jogarão numa encruzilhada longe da cidade, e, em nome desta, os magistrados, munidos de pedras, as jogarão na cabeça do cadáver, a fim de purificar a cidade, depois do que levarão o corpo até à fronteira do território, para além da qual o deixarão insepulto, de acordo com a lei. (873 b-c)

A maior consequência de uma injustiça talvez seja essa, pois deixar o corpo insepulto era algo gravíssimo na Antiguidade – e até os dias de hoje -, trazendo “graves consequências para a psique do morto” (BRANDÃO, 2014, p. 492).

Talvez uma possível interpretação seja de que o Ateniense pretende, de certo modo, “acelerar” e “otimizar” a concretização da lei divina, e desse modo, acaba também, aniquilando a possibilidade tradicional do trágico. Pois ao afirmar que o sujeito “terá fatalmente de sofrer as mesmas violências que ele infligiu a terceiros” seja nessa vida ou em outra, apontando que alguém que matou o pai morrerá nas mãos do filho, ou quando algum homem mata a própria mãe, deverá renascer como mulher para morrer nas mesmas condições, e apresenta leis que deem conta de concretizar nessa vida aquilo que, inevitavelmente será concretizado pela vontade divina (a morte trágica pelas mãos dos próprios familiares nessa ou na próxima vida), ele adianta e concretiza uma consequência inevitável - que é a morte -, ao mesmo tempo em que acaba com a possibilidade tradicional do trágico na vida presente isto é, a morte pelas mãos de seus próprios filhos, por exemplo. Morte tradicional, porque poderia ser argumentado que o trágico se realizará em outras vidas, mas não é essa concepção clássica de trágico que a Antiguidade propagou. Será que para o Ateniense, a punição em si é que é capaz de purificar a alma do sujeito, e não necessariamente estaria condicionada pelo elemento trágico, de um sujeito específico (filho, filha, mãe ou pai) para efetivá-la? A não ser que a morte “trágica” na próxima vida seja inevitável, independente do sujeito ter sido condenado à morte pelas leis na vida presente. Nesse caso, o Ateniense apenas aceleraria (com a condenação de morte) e anteciparia a tragédia da próxima vida, mas impossibilitaria, de qualquer modo, que o trágico da vida presente se realize. Pela morte trágica estar vinculada ao destino familiar, ela seria inteiramente apagada, pois em Platão, o indivíduo, não a família, aparece como princípio das próprias ações e, portanto, responsável por elas.

Com isso, talvez não seja um exagero afirmar que a implementação das leis propostas por Platão – na voz do Ateniense- acaba com a possibilidade do trágico, mas como ele mesmo afirma, espera-se “o medo de receber das divindades tal castigo, leva os homens a não praticar esses crimes. Mas, se alguém tiver um destino tão miserável que o induza a privar da alma o corpo do seu pai, da mãe, dos irmãos ou dos filhos, de caso pensado e por deliberação própria, da parte do legislador mortal será apresentada a seguinte lei...” (873 a). O objetivo do Ateniense, portanto estimular o medo do trágico, ainda que, quando alguém, em sua ignorância, raiva ou prazer, optar por ignorá-lo, será impedido de vivenciar o trágico para sofrer as consequências da lei, que embora sejam inspiradas e pautadas no trágico, aparentemente, impedem que ele ocorra. Nesse ponto, Platão faz uma ruptura com a tradição que acreditava na hereditariedade do castigo, na transmissão da falta, ou seja, qualquer

injustiça cometida recai sobre a família inteira. Para o ele, o indivíduo é o responsável pelas próprias ações. Logo, é ele que deve sofrer as consequências legais cabíveis, não a sua família.

3.3 ÉRGON

A nova *pólis* tem como objetivo criar unidade ética, política, cultural e afetiva entre os cidadãos. Para isso, cada uma das 5.040 famílias deve receber a mesma educação e quantidade de terra (763 d- 737 d, 739 e – 741 a). Enquanto na *República*, a existência de grupos sociais diversos é vista como uma ameaça à unidade da *pólis*, e por esse motivo a família é abolida. Nas *Leis*, é justamente o oposto. A *pólis* passa a ser vista como a união de famílias e não uma coleção de indivíduos (MORROW, 1960).

Para o Ateniense, os equipamentos necessários para trabalhar a terra são inalienáveis e a propriedade de qualquer cidadão será limitada ao valor de quatro vezes o valor do lote recebido. Os cidadãos serão divididos em quatro classes, onde a mais baixa possuirá somente o lote e os equipamentos, e as mais altas tendo respectivamente dois, três e até mesmo quatro vezes essa quantidade (744b- 745 a).

Essas medidas garantem, portanto, que os cidadãos sejam, basicamente, agricultores que devem gerenciar a produção e manutenção do seu próprio lote. Para isso, o estado conta com os escravos, que devem trabalhar nessas terras de acordo com o desejo do seu amo, o cidadão. Mas devemos ter em mente que não é proibido que os cidadãos trabalhem no campo, muito pelo contrário, há leis explícitas (842 b- 846 a) designadas para os cidadãos que terão a agricultura como um dos trabalhos principais (MORROW, 1960, p. 531-2).

Todavia, o trabalho específico destinado aos cidadãos, acima de todos os outros, é o trabalho na política, na manutenção da *pólis*, e por esse motivo, todos os outros trabalhos necessários para o bom funcionamento da comunidade devem ser direcionados a outras pessoas – escravos ou metecos. Platão, como na *República*, enfatiza novamente a importância da especialização.

Uma arte, apenas, é suficiente para o cidadão: assegurar e manter a ordem na cidade, o que exige muita prática e muito estudo, não devendo ser relegada para o rol das atividades secundárias. Não há natureza humana capaz de

exercer com perfeição, ao mesmo tempo, duas artes ou duas profissões, ou sequer desincumbir-se bem de uma e dirigir alguém no exercício da outra. (846 d).

Em outra passagem, o Ateniense afirma:

É o princípio que desde o início deve prevalecer em nossa cidade: o ferreiro não fará o serviço do carpinteiro, nem o carpinteiro dedicará maior atenção aos que trabalham como ferreiro do que aos seus próprios auxiliares, sob o pretexto de que, tendo de administrar o trabalho de muitos escravos, é natural que dedique mais tempo a inspecioná-los, por ganhar mais com o trabalho deles do que com sua profissão. Ao contrário: em nossa cidade cada um só deverá ter um único ofício, para com ele assegurar a própria subsistência. Os astínomos deverão zelar pelo cumprimento dessa lei, e se algum nativo se inclinar mais para determinada profissão do que para a prática da virtude, deverá castigá-lo com a perda das regalias civis até reingressar no caminho certo. Se algum estrangeiro exercer duas profissões, será punido com prisão, pagamento de multa e expulsão da cidade, o que o obrigará a ser um homem apenas, não muitos. (846 e – 847 b)

Para Platão a especialização em uma determinada área é algo fundamental, mesmo para os estrangeiros. Aparentemente há uma preocupação de que a função seja feita com o máximo de excelência (*areté*). Mas ao mesmo tempo ele afirma que nenhuma atividade é mais importante do que a prática da virtude. Nesse caso, o Ateniense parece sugerir que o trabalho não é em si a prática da virtude, mas apenas uma função, que embora seja fundamental para a aquisição da virtude, não é ela mesmo a virtude

Segundo o Ateniense, os cidadãos serão proibidos de trabalhar no comércio ou no artesanato (846 d- 847b, 915 d-920 c). Nesse caso, será vedado mesmo o trabalho indireto através dos seus escravos. Esse tipo de trabalho deve ser feito por estrangeiros residentes (metecos) que terão, a princípio, um período estabelecido de residência de vinte anos, podendo ser aumentado (850 a-b), ainda que isso não seja garantido pela *pólis*. Parece que o objetivo do Ateniense é manter a atividade comercial a mais baixa possível, e como pôde ser observado, os cidadãos não devem se envolver nela de modo algum. De acordo com Stalley:

A principal objeção de Platão parece ser a de que o comércio torna possível a procura ilimitada de lucro (736e, 741e, 847d, 918d). Ele não é contra todas as atividades lucrativas; os bens exteriores têm um valor embora sejam inferiores aos da mente e do corpo. Até a agricultura pode ser exercida com fins lucrativos, embora o montante que um cidadão pode ganhar com o seu lote seja obviamente limitada. Presumivelmente, a ganância que o comércio estimula pode fazer-nos esquecer de coisas mais valiosas e, sem dúvida,

apela aos elementos menos racionais da alma, destruindo assim a disciplina a que Platão dá tanto valor. Porém, não é só a riqueza que pode corromper, mas também a pobreza,- uma vez que ela nos obriga a modos de vida desavergonhados e indignos (919b-c): Platão reconhece assim que o comércio que permite a riqueza relativa deve também permitir a pobreza relativa. (STALLEY, 1983, p. 102-3,)

O comércio, enquanto uma atividade que não só estimula, mas também se alimenta da ganância, é algo que deve ser vivenciado por metecos, pois não dignifica a alma do sujeito, muito pelo contrário.

É pequena a raça dos homens, sendo, por natureza, pouco numerosos os que se beneficiam de uma educação aprimorada, para, na ocasião de serem solicitados pelos desejos, conter-se nos limites da moderação e na oportunidade de ganhar muito dinheiro, saibam utilizá-la com comedimento, preferindo a medida à quantidade. Ora, a maioria dos homens é conformada precisamente de maneira oposta; se forem medidas pelos desejos, são infinitas suas necessidades, e sendo-lhes facultado ganhar moderadamente, só se contentam com lucros exorbitantes. Esse o motivo de terem adquirido má fama as profissões de vendedores, comerciantes e estalajadeiros, e de serem consideradas todas elas altamente desonrosas. (918 a- d).

Para o Ateniense essas atividades tem como objetivo sempre o oportunismo e o acúmulo incessante, e isso é justamente um dos principais elementos que ele pretende combater – como poderá ser analisado com mais detalhes no próximo subcapítulo. Como a pobreza também deve ser combatida, por sua natureza “indigna”, é necessário encontrar uma justa medida.

Como pôde ser observado, o Ateniense propõe uma cidade que irá depender muito dos escravos e metecos. Isso, porque para ele, seriam pessoas com menos valor, ou praticamente nenhum no caso dos escravos. Como o próprio Ateniense diz, citando Homero:

Os mais sábios dos nossos poetas, falando de Zeus, chegou a ponto de declarar que ‘Zeus poderoso, de fato, retida metade do mérito do homem, a quem chega o dia em que passa a viver como escravo’. Por conseguinte, cada partido adota uma diferente postura: um não deposita confiança alguma nos servos, e os tratando como feras com agulhões e açoites tornam as almas dos servos não apenas três vezes mas cinquenta vezes escravizadas, enquanto o outro partido age precisamente de maneira oposta. (777 a).

Para o Ateniense, “o escravo é uma propriedade difícil de se lidar” (777 b) e para isso, apresenta algumas considerações para que eles não se rebelam. A primeira é que sejam de diferentes países, de diferentes raças (777c). O segundo consiste em dar-lhes tratamento adequado “não tanto em benefício deles, mas em benefício de nós mesmos” (777 d). É preciso que os escravos sejam punidos com justiça e “o modo de se dirigir a um servo deveria se resumir na maioria das vezes a uma simples ordem” (778 a), por isso não devemos criar laços de intimidades com eles, pois nesse caso, tornam a vida mais difícil para si mesmos, na qualidade de detentores da autoridade, quanto para seus escravos, que devem obedecer.

Mas o Ateniense não deixa muito claro quem são essas pessoas, “naturalmente escravas”. Isso é curioso, pois na época de Platão – após as reformas jurídicas de Sólon, que acabaram com a escravidão por dívida - os escravos eram espólios de guerra e isso está longe de justificar uma propensão natural à escravidão. Como sabemos, o próprio Platão foi escravizado. A pergunta que fazemos é: quais as características que o sujeito precisa ter para justificar tal propensão natural à escravidão? Aparentemente são características mentais e não físicas, pois a história nos conta que é somente com a Modernidade que se inicia a ideia de escravidão por raça, cor da pele. De qualquer modo, as palavras da pesquisadora e professora Julia Annas precisam ser evidenciadas:

As *Leis* não somente aceita a instituição contemporânea [de Platão] de escravidão como parte da cidade ideal, mas trata a posição do escravo mais rigorosa e duramente do que praticas contemporâneas. (ANNAS, 2010 p.72)

Platão apoia e defende a ideia – como fez também Aristóteles – de escravidão natural, e são essas pessoas que devem fazer a maior parte do trabalho braçal em sua nova pólis, pois como já foi mencionado a tarefa dos cidadãos é manter a boa ordem da cidade-estado, e essa é uma ocupação, praticamente, de dedicação exclusiva (846 d). Por isso que amos e escravos jamais poderiam ser amigos (757 a).

Platão, claramente não considera e também não demonstra a mínima preocupação com considerações humanitárias sobre escravidão. De acordo com Morrow (1939), quando Platão se separa das práticas atenienses de seu tempo, é quase sempre na direção de fortalecer a instituição e enfatizar a distinção entre homens livres e escravos.

Curiosamente, Platão também faz uso da escravidão nas *Leis* como metáfora na relação que as pessoas precisam ter com as leis. As leis, como os mestres, nos dão ordens e comandos (*epitaxis*) e nós teríamos que fazer o que elas dizem. Pois isso ele diz:

Todos precisam convencer-se de que quem nunca serviu, nunca chegará a mandar com autoridade, e que todos devem ter mais orgulho em obedecer do que em comandar, a principiar pelas leis, o que equivale a obedecer aos deuses; depois, em se tratando de moços, as pessoas mais velhas que tiverem vida honrada (762 e).

Servir aos deuses é servir às leis porque a lei é expressão de um elemento divino dentro de nós. Como nos informa Annas (2010), Platão não pode deixar de estar consciente do choque desta metáfora aplicada a cidadãos livres de um estado, que se orgulham de não serem escravos de qualquer pessoa, e que possuem escravos reais, e são encorajados a, inclusive, manter uma atitude de autoridade sobre eles.

Segundo Stalley (1983, 1983, p. 109), os cidadãos apresentados pelo Ateniense compartilham três tipos de funções “uma parte no governo, eles devem servir no exército e devem ter uma terra” (*ibid*). Portanto, eles teriam como trabalho a política, a segurança e a agricultura. Esse é o cidadão que o Ateniense quer formar. Diferentemente da *República*, há somente uma classe de cidadãos que supervisionam o trabalho individual de escravos e estrangeiros, que não possuem a mínima parcela de cidadania. Sua ideia é uma comunidade agrária onde todo cidadão é um camponês. Mas não um camponês ocioso:

E então? O indivíduo mole, negligente e preguiçoso, que o poeta folga de comparar aos zangãos sem ferrão, não se nos afigura a todos nós um zangão de verdade? (901 a)

Enquanto cidadãos, eles deveriam também atuar como vigilantes. Ao mesmo tempo em que o Ateniense defende uma união e amizade entre os cidadãos, ele também defende a vigília sobre os concidadãos. Eles precisam observar se os costumes e as tradições estão sendo respeitados por seus concidadãos. Caso algum vizinho demonstre adquirir bens excessivamente, isso precisa ser relatado e denunciado (*Leis*, 745 a). O mesmo vale para casos de agressão ou de qualquer descumprimento da lei. Assim, os cidadãos seriam também vigilantes, fiscais e guardiões das leis. Isso, de certo modo, traz uma sensação de responsabilidade que deve ser abraçada e prestada para o bom funcionamento da pólis. Nas

palavras de Annas, “ser um bom cidadão em Magnésia envolve não apenas obedecer à lei mas também intervir e informar sobre violações da lei por parte de terceiros (ANNAS, 2010, p. 87).

Embora não fazer nada de errado seja honroso, a pessoa que não deixa os outros escapar impunemente da transgressão que comete é duas vezes mais digno, pois ao informar aos magistrados ele “conta como” muitos, em vez do que contar apenas como um. Ainda mais louvável é a pessoa que ajuda os funcionários do Estado a punir transgressões (730d2–7). Inclusive, em alguns casos, a legislação inclui penalidades para aqueles que não informam sobre transgressão (808e7–809a3).

Como pôde ser observado, ainda que haja bastante trabalho por parte dos cidadãos, não podemos esquecer que o funcionamento da *pólis* nessas condições só seria possível, com o trabalho penoso de escravos e metecos. Além disso, diferente da *República*, nas *Leis*, os cidadãos não são distinguidos a partir da natureza de suas funções. Parece ser justamente suas semelhanças, suas tarefas comuns e seus costumes que trarão cada vez mais união e amizade para a *pólis*.

3.4 A METADE É MAIOR QUE O TODO.

As *Leis* é, acima de tudo, um diálogo sobre a *sophrosyne*. Para o Ateniense, a moderação é o elemento fundamental para a convivência dos cidadãos na *pólis*. Somente ela seria capaz de trazer justiça, pois da mesma forma que para Platão seria inconcebível pensar a moderação sem justiça, também seria a justiça sem moderação, pois “o que é justo, pelo menos, não cresce por natureza sem moderação” (696 c). O erro da grande maioria das pessoas,

consistia no fato de que eles ignoravam o que Hesíodo afirmou muito corretamente – que “a metade é muitas vezes mais do que o todo”? Quando é prejudicial tomar o todo, mas a metade é uma quantidade medida, então a quantidade medida deve ser considerada mais do que a quantidade que não é medida – pois uma é melhor e a outra é pior (690 e).

Para o Ateniense, há um equívoco enorme em relacionar o todo com o melhor, pois ainda que o todo pareça maior, ele é menor e pior na perspectiva da justiça, por isso que mais vale a metade com justiça do que o todo na injustiça. Assim, as *Leis* terá como premissa a partilha e divisão moderada dos bens.

Numa cidade, é o que dizemos, que deve ficar ao abrigo do pior flagelo, cujo nome mais apropriado não será sedição porém dissensão, é precioso que alguns de seus membros não sofram com a pobreza, enquanto outros vivem na opulência, porque ambos os estados geram dissensões. (744 d)

Se a pobreza é um mal, da mesma forma é a riqueza, pois ela corrompe as pessoas, abalando as estruturas da própria *pólis*. Ainda que não haja uma igualdade absoluta, há a equidade. Caso contrário, nos distanciaríamos do exemplo maior, apresentado pelo Ateniense, isto é, os próprios deuses:

Qual é então a atividade que é querida e segue a Deus? Há um, e está expresso em um único ditado antigo: 'como é caro gostar, se for medido', as coisas que carecem de medida não são caras umas às outras nem às coisas que possuem medida. Para nós, o deus seria a medida de todas as coisas no mais alto grau, e muito mais do que algum "ser humano", como afirmam, e quem deve tornar-se querido de tal ser deve necessariamente fazer tudo o que estiver ao seu alcance para tornar-se semelhante a ele; e de acordo com este argumento o homem moderado entre nós é querido por deus, porque semelhante, enquanto o homem que não é moderado é diferente, diferente e injusto – e as outras coisas seguem assim, segundo o mesmo argumento (716b – 716 d)

Para o Ateniense, não basta ter os deuses como divindades “queridas” e louváveis. Teríamos que dedicar nossa existência para nos tornarmos queridos por eles. Mas isso só seria possível se nos esforçássemos por nos assemelharmos a eles “o homem moderado entre nós é querido por Deus”. Não haveria nessa perspectiva teológica a ideia de que somos queridos desde o nascimento, pois é com a vida que vamos conquistando o carinho, respeito e admiração dos deuses, e isso, claramente, não é possível sem a moderação, pois o que não é moderado é “diferente e injusto”.

O excesso de dinheiro e propriedade criam inimizades e até mesmo conflitos civis, enquanto a pobreza leva à escravidão. Por isso, o Ateniense recomenda que ninguém seja

amante do dinheiro com a justificativa de suprir todas as necessidades possíveis de seus próprios filhos “isso não é melhor nem para eles nem para a cidade” (729 a). Uma quantia que não atraia interesseiros ao mesmo tempo que evite a pobreza é a melhor medida de todas. O nosso legado aos filhos, não é deixar dinheiro, mas admiração. A honra vale mais do que o ouro. Por isso que o Ateniense propõe um sistema onde a desigualdade seria minimizada ao máximo. Em suas palavras:

Pois, sob tal sistema, é impossível fazer muito dinheiro, e a consequência é que não deve e não pode haver ninguém que ganhe dinheiro de alguma forma com atividades iliberais. Ninguém precisa de forma alguma acumular dinheiro com o tipo de ocupação que recebe o desprezível epíteto de "vulgaridade grosseira" e que pode distorcer o caráter de um homem livre. (741 e).

Atividades iliberais seriam justamente aquelas mencionadas no último subcapítulo, como o comércio (para os cidadãos), empréstimo com juros, etc. No caso de alguém obter o acúmulo de propriedade, quem quiser pode abrir uma ação judicial contra o culpado e “se ele for condenado por manter as leis em desacato para obter lucro, o procedimento judicial não será nem nobre nem ilustre, mas vergonhoso.” (754 e). Portanto, o cidadão teria o dever de acusar o sujeito de ganho vergonhoso e levá-lo perante os Guardiões das Leis. Caso o sujeito perca, ele não deve mais participar das divisões em comum que são feitas na pólis. Além disso, sua honra também deve ser afetada, tendo o seu nome e culpa escrita onde todos possam ler (755 e).

Essas medidas devem ser tomadas pois o “amor erótico pela riqueza” (831 c) deve ser evitado a todo custo, pois impede as pessoas de vivenciarem o lazer e o ócio, para cuidar e se preocupar apenas com seus bens particulares, “toda a alma de cada cidadão nunca seria capaz de cuidar de nada além do ganho diário” (Ibid). Tais pessoas, com ganância insaciável por ouro e prata, estariam dispostas a suportar toda arte ou artifício, desde que isso a torne mais rica, e por esse motivo, estão dispostas a realizar qualquer ação em nome do ouro, seja ela ímpia ou totalmente vergonhosa “contanto que ele seja capaz de saciar-se ao extremo, como um animal selvagem, de todo o tipo de alimento, bebida e sexo” (831 e).

O Ateniense, portanto, reprovava inteiramente o amor à riqueza, à ganância e vê nessa predisposição uma das principais causas da corrupção das cidades-estado:

Então que se declare o que estou descrevendo como uma causa que impede os Estados de praticar adequadamente operações militares ou quaisquer outros exercícios nobres, e que faz com que homens detentores de uma natureza pacífica se transformem em comerciantes, proprietários de navios e servos, enquanto transforma os bravos em piratas, assaltantes, ladrões de templos, lutadores déspotas – e isso embora em alguns casos não tenham natureza propriamente má, mas sejam simplesmente inclinados à infelicidade (832 a).

Uma *pólis* que valoriza, estimula e dá condições para que as pessoas vivenciem a sede pelo ouro e prata, a *crematística* (utilizar o dinheiro para ganhar mais dinheiro) em última instância, terão como consequência a infelicidade se seus cidadãos, pois como mencionado pelo Ateniense, enquanto pessoas corajosas, que poderiam atuar como bravos guerreiros da *pólis* se tornariam ladrões em condições como essa, pessoas de natureza pacífica, que poderiam ser guardiões das leis, filósofos ou até mesmo governantes, se tornariam comerciantes, proprietários de servos e navios. As predisposições naturais seriam abdicadas em nome da busca pelo ouro.

Assim, o Ateniense propõe uma *pólis* onde os cidadãos não sejam possuidores de terras. Isso porque a terra não seria apenas um elemento biológico que pode ser instrumentalizado e manipulado à vontade como ocorre a partir da sociedade Moderna, mas possui características, significados e propriedades das quais poucos povos ainda preservam. Ela é, além de tudo, uma deusa, e sendo uma deusa não pode ser possuída como um mero objeto:

O lote de terra atribuído por sorte a cada cidadão é propriedade comum da cidade, e que, sendo a terra sua pátria, ele deverá trata-la com mais cuidado do que o faz a mãe com o filho, mesmo porque, na qualidade de deusa, é senhora natural dos homens (740 a).

Para o Ateniense a terra deve ser tratada com mais cuidado do que com o próprio filho. Não porque ela possui maior valor financeiro, mas porque é uma deusa. Enquanto bem comum e não privado, a terra não é propriedade mas sim tradição e ancestralidade. Por isso que até mesmo os frutos advindos de terra devem ser repartidos e distribuídos como bem comum (844 d).

Para o Ateniense, aquele que reparte os seus bens deve ser honrado, pois é alguém de “sumo mérito” (730 e), mas também aquele que gostaria de repartir, embora não tenha condições para isso deve possuir um “mérito secundário” (ibid), enquanto o egoísta “e não desejoso de repartir quaisquer boas coisas com os outros deverá ser objeto de censura. Devemos lembrar que isso vale até mesmo para os sacrifícios e ofertas votivas” (955 e), devendo também ser moderadas.

Nestor, guerreiro grego, é uma grande referência de temperança e merecedor de honra para o Ateniense:

Nestor, do qual contavam que se avantajava a todos os homens pela força da palavra, e mais, ainda, se distinguiu pela temperança. Isso aconteceu na guerra de Troia, conforme dizem, não no nosso tempo. Se já houve ou haverá alguém nessas condições, ou se porventura vive no nosso meio, é uma criatura feliz, como são felizes os que tiverem a dita de ouvir os discursos saídos de sua boca judiciosa. (711 e)

Para o Ateniense, uma pessoa prudente e temperante que tenha autoridade política é a representação da melhor forma de governo com as leis correspondentes. Da mesma forma que é feliz esse sujeito, será também feliz a pólis que o tem como governante, pois sabe encontrar a justa medida entre a riqueza e a pobreza “a comunidade que não conhece jamais nem a riqueza nem a pobreza é geralmente aquela na qual se desenvolvem as personalidades mais nobres, pois ai não há espaço para o crescimento da insolência e da injustiça, das rivalidades e dos ciúmes” (679 b).

Entretanto, o Ateniense sabe que a conquista da temperança não é tarefa fácil, e por isso sugere alguns treinamentos, como através do consumo do vinho, que ao reduzir nosso auto controle, revelando a maldade em muitas pessoas, na quantidade e condições adequadas é recomendado como uma forma de resistir aos prazeres corpóreos (646 d – 650 b). O vinho, portanto, revelaria o sujeito realmente virtuoso, pois ele eliminaria, mesmo que momentaneamente, certos bloqueios morais adotados pelo sujeito. Nesse sentido, o indivíduo estaria mais suscetível a demonstrar de forma mais transparente, seus sentimentos, emoções e intenções. Nessas condições, a temperança estaria mais suscetível ao fracasso. Beber vinho é permitir-se fragilizar-se e, portanto, é fundamental para colocar a própria temperança à prova diante dos demais.

Mas esse treinamento de autocontrole deve ser iniciado na infância – até antes mesmo do nascimento e perdurar toda a existência - pois para o Ateniense, tanto o vício como a virtude entram na alma da criança através dos sentimentos de prazer e dor. Essas sensações devem ser corretamente treinadas, para que ao crescer, ele possa perceber os efeitos dessa harmonia virtuosa (653 b- c). Nas palavras da pesquisadora Julia Annas:

Muito nas *Leis* obviamente cumpre o papel de formar os cidadãos para serem virtuosos; existe todo um sistema físico, intelectual e estético de formação cujo objetivo é formar cidadãos de bom caráter. (ANNAS, 2010, p. 74).

Mesmo nesses casos, a lei continua sendo importante. De acordo com o pesquisador Terence Irwin (2010), Platão infere que um sistema político não deve permitir que indivíduos governem sem restrições de leis externas. Se lhes for permitido exercer poder não regulamentado, eles agem contra o bem comum em prol do seu bem individual porque seus impulsos rebeldes não são devidamente contidos. Nesse caso, mesmo que tenham sido devidamente treinados e educados, não devem governar sem restrições institucionais, porque os motivos que os desviam a busca do bem comum estão sempre presentes e podem surgir.

Sophrosyne, portanto, engloba também ordem, harmonia, autoconhecimento e moderação. Possuiremos moderação, se nossa razão governar a nossa paixão. Da mesma forma que autocontrole sem sabedoria pode ser usado de forma negativa, a sabedoria sem autocontrole pode ser igualmente ruim. Contudo, uma questão de grande importância apontada por Annas é: como cidadãos que vivem em uma pólis onde as leis são consideradas autoridades inquestionáveis se tornarão virtuosos, como o Ateniense propõe, ao invés de simplesmente seguidores de regras? Para ela, uma possibilidade de interpretação seria o fato de que os preâmbulos fornecem uma explicação racional da lei em questão. Nesse caso, o cidadão não é apenas informado sobre o que fazer, mas educado, pois recebe uma explicação que ele pode examinar racionalmente em busca de justificção sobre a razão pela qual seria uma boa lei que funciona em benefício dos cidadãos.

Contudo, outra questão a ser colocada seria: como que a ideia de que os preâmbulos fornecem aos cidadãos argumentos racionais para as leis nos explicaria o fato dos cidadãos estarem desenvolvendo e vivendo vidas virtuosas? Ao obedecer as leis estaríamos obedecendo à parte imortal de nós mesmos. Uma cidade, diz o Ateniense, não conseguirá preservar suas

leis ao menos que sejam apreendidos com compreensão e não apenas por hábito. Com isso, Annas conclui que:

As regras, então, devem ser obedecidas, mas a obediência a elas está incorporada em práticas que estruturam o que podemos considerar um bom modo de vida. Regras exigem obediência, mas também nos permitem aspirar a um ideal na maneira como viver, tentando melhorar nosso caráter em vez de apenas nos conformarmos com o que é exigido. Cumprir as leis alimentares, por exemplo, pode ser visto como uma maneira de desenvolver e viver de acordo com um conjunto disciplinado de apetites. Compreender isso permite que o cumprimento das regras se torne não apenas um hábito, mas primeiro um aprendizado e depois um exercício de temperança, e, em última análise, parte do desenvolvimento de um ambiente estável e autodisciplinado personagem. (ANNAS, 2010, p. 84)

Como as pessoas passam a ver a obediência às leis à luz dos objetivos éticos, reconhecem que seguir as leis é o caminho para se tornarem temperantes e disciplinados e, portanto, pessoas melhores. De acordo com Annas, elas percebem que têm razões para fazer o que fazem, razões referentes ao bem alcançado para eles e para a sociedade no cumprimento destas regras e no envolvimento de práticas que as estrutura. Além disso, se forem guiados pelo tipo certo de educação, chegarão a internalizar esse entendimento de forma harmoniosa com seus sentimentos e emoções. Elas passam a seguir as leis de uma forma que expressa virtude:

Educando-se para seguir essas leis, no entanto, acaba por torná-los virtuosos, porque as leis estruturam práticas que permitem e encorajam ideais que os cidadãos podem seguir para viver a vida boa e tão feliz. (ANNAS, 2010, p. 88).

Um cidadão que levasse a sério este preâmbulo aprenderia que ao obedecer às leis ele não estaria apenas evitando penalidades, mas também a viver uma vida boa, na qual ele foi educado para viver, tendo os objetivos e ideais corretos. E então ele percebe que ao viver de acordo com as leis, ele não apenas fica longe de problemas, como também passa a sentir o prazer da vida dedicada à virtude. Todos nós queremos a felicidade e a única forma de conquista-la é através da virtude e o cumprimento das leis. Enquanto na *República* é a educação dos governantes, dos guardiões, que nos levaria à virtude, e portanto, à felicidade, nas *Leis* é a educação dos cidadãos e o cumprimento das leis. Sem as leis, não nos diferenciaríamos em nada dos animais (874 e – 875b).

Outro ponto importante analisado pelo Ateniense é o amor próprio. Segundo Irwin (2010):

O amor próprio nos torna excessivamente favoráveis e caridosos conosco mesmos e ao nosso próprio ponto de vista; já que preferimos o que é nosso à verdade, somos maus juízes das coisas justas, boas e belas (731e5–732a1). O amor por nós mesmos nos torna lentos para corrigir nossa ignorância e propensos a reivindicar o conhecimento que nos falta (732a4-b2). Um homem verdadeiramente grande, portanto, não deveria amar ele mesmo ou o que lhe pertence. Ele deveria amar apenas as coisas, sejam elas suas próprias ações ou de outra pessoa (732a2-4).

O amor próprio que o Ateniense ataca não é o amor próprio como um todo, mas justamente o excesso. Para compreender o que seria o excesso de amor próprio, precisamos acompanhar o raciocínio de Irwin (2010). Há o aspecto prático e reflexivo quando o Ateniense diz que devemos preferir o bem comum ao bem particular. Nossas ações deveriam ser guiadas com base nos dois aspectos. Quando nos perguntamos quais considerações deveríamos escolher para guiar nossas ações, estaríamos inseridos no nível reflexivo, e respondemos com base em nossa felicidade, que é privada. Se posteriormente, nos perguntamos quais considerações devem guiar nossas ações tendo em vista a nossa própria felicidade, nossa pergunta emerge do nível prático, e para o autor, deveríamos responder quais considerações sobre o bem comum, devem guiar nossas ações. Nós não daríamos prioridade à nossa felicidade, privada, no nível prático, “damos prioridade ao bem comum no nível prático porque já encontramos, no nível reflexivo, que esta política alcança a nossa felicidade” (IRWIN, 2010, p.103). Ou seja, a felicidade de alguém deveria ser suprema no nível reflexivo, enquanto o bem comum deveria ser supremo no nível prático.

Desse modo, para o autor, o amor próprio é excessivo quando o colocamos no nível prático, sendo que ele deveria ser subordinado, nesse nível, ao bem comum. Contudo, nossa própria felicidade é suprema no nível reflexivo, e se a considerarmos, de fato, suprema, não seríamos guiados por amor próprio excessivo. Portanto, “se considerarmos que a nossa própria felicidade é suprema no plano reflexivo, e entendemos a natureza de nossa felicidade, nós evitaríamos a influência excessiva do amor próprio no nível prático” (IRWIN, 2010, p. 104). Deus, não os homens, são a origem de tudo (715 e-716 d) “o amor próprio é a raiz da maioria dos males (731 d- 732 b); deveríamos ser humildes diante de Deus, não auto-

afirmativos (715 e-716 a), e pensar nos assuntos humanos como totalmente insignificante em relação a Deus (803 c – 804 c)” (ibidem, p.90). Nesse sentido, até mesmo o amor próprio precisa de uma justa medida.

A temperança, portanto, deve guiar e nortear a vida dos cidadãos não apenas no plano reflexivo, mas também no prático, através da legislação. Como foi observado, para o Ateniense é inconcebível a propriedade privada, devendo esta ser limitada a pequenos utensílios. A desigualdade, por sua natureza intemperante, gera injustiça na *pólis*. E a injustiça acaba também gerando inimizade e rivalidade, ou seja, tudo o que o Ateniense quer evitar. E ainda que possa ser questionado como a amizade pode ser possível em uma sociedade onde todos fiscalizam e observam as ações uns dos outros, tendo a obrigação de denunciar até mesmo o vizinho em caso de práticas ilegais, devemos ter em vista que, ainda que para o Ateniense a amizade entre os concidadãos seja de suma importância, nada é mais importante do que ser amigo e fiel às leis, pois a amizade e fidelidade com as leis nada mais é do que a amizade e fidelidade com os deuses. Além disso, a denúncia de alguma prática ilegal é também uma forma de contribuir para que esse sujeito saia do caminho do vício para entrar no caminho da virtude, que embora no começo seja “muito áspero. O cimo, porém, alcançado, fácil se torna, por mais que antes fosse bastante penoso (718 e).

4- ENCONTROS E DESENCONTROS SOBRE A JUSTIÇA ENTRE O POETA E O FILÓSOFO

Em nossa pesquisa sobre a *dike* em Hesíodo e Platão, optamos por desdobrá-la em três temas principais: “As Consequências da Injustiça”; “*Érgon*”; “A Metade é Maior que o Todo”. Ao analisar o que ambos pensavam sobre a justiça, não podemos deixar de perceber muitas semelhanças, mas também algumas diferenças. No entanto, nos pareceu importante colocá-las lado a lado no presente capítulo, de modo que se tornem ainda mais evidentes. Faremos isso seguindo a ordem desses três grandes desdobramentos mencionados anteriormente.

Ao tratar das “Consequências da Injustiça”, percebemos que tanto para Hesíodo como para Platão, a injustiça não é uma prática isenta de consequências. Para ambos, agir injustamente é querer aprender da pior maneira, por isso que “o tolo aprende sofrendo” (*Erga*, v.218). O Ateniense diz que o injusto “em qualquer condição, receberás o devido castigo, quer fiques aqui mesmo quer baixes para o Hades ou sejas levado para algum lugar ainda mais terrível” (*Leis*, 905 a-b)

Para eles, a prática da injustiça possui consequências divinas que são gravíssimas. Isso porque a própria deusa *Dike*, sofre com tais práticas. Enquanto para Hesíodo ela acompanha, chorando, a cidade e os costumes do povo” (*Erga*, v.222) e por esse “motivo “denúncia os injustos ao grande e soberano Zeus, para Platão, a Justiça protetora e vingadora do sangue dos parentes, a qual estabeleceu que quem pratica semelhantes crimes terá fatalmente de sofrer as mesmas violências que ele infligiu a terceiros” (*Leis*, 872 e – 873 c).

Ainda que eles apelem para as consequências da injustiça no âmbito divino, o que eles, de fato, querem é que elas ocorram através das próprias leis. Nesse sentido, não só Platão, mas Hesíodo também enfatiza a importância de que as leis sejam aplicadas de forma justa pelos juízes e governantes. Por isso a exortação do poeta: “Tendo isso em mente, endireitais as sentenças, ó reis comedores de presentes e largai de mão as trocas escusas” (*Erga*, v.258-68). Tanto Hesíodo como Platão, estão preocupados com a aplicação das leis por um governante justo, isso porque “Muitas vezes se vê que toda a cidade padece por um só homem mau que maquina vilezas” (*Erga*, v.240-247). Normalmente esse indivíduo é alguém de poder, como um juiz ou governante. Por isso que o Ateniense diz:

quem prestar algum serviço à pátria, sob nenhum contexto poderá aceitar presentes, nem mesmo sob a alegação de que cabe recompensar as boas intenções, não as de má-fé, pois não é fácil conhecer os motivos íntimos, nem, uma vez tomada alguma decisão, manter-se alguém na linha certa. O mais seguro, então, será obedecer à lei e não prestar nenhum serviço a troco de presentes. Quem não cumprir a lei, uma vez provada a culpa, será sumariamente executado. (*Leis*,955 c-d).

A não ser pela punição de execução, talvez Hesíodo teria ficado muito feliz e satisfeito com essa proposta do Ateniense. Isso colocaria um fim na relação corrupta entre seu irmão, Perses, e os reis e juízes “comedores de presentes”. Por outro lado, talvez não teríamos sido contemplados com o seu belo poema.

Mas também devemos levar em consideração as intenções do sujeito, pois tanto para o poeta como para o filósofo a intenção é fundamental para determinar o valor moral de uma ação. Para eles, a diferença crucial reside na presença ou ausência de premeditação. De qualquer modo, ambos defendem a ideia de que a injustiça é uma prática causada pela ignorância (*Erga*, v. 685; *Leis*, 731c, 734 b, 860 d), nesse sentido, ninguém seria voluntariamente injusto. Isso porque todos buscam a *eudaimonia*, e ela só seria plenamente alcançada através da justiça. Assim, qualquer ação injusta está em discordância com as reais intenções do sujeito, pois não geram prazer e felicidade, mas sim dor e sofrimento.

É interessante perceber que muitas punições apresentadas pelo Ateniense estão totalmente alinhadas com o pensamento de Hesíodo: atos de impiedade (*Leis* 910 c - d; *Erga*, v.336; 725-733); propina e corrupção (*Leis* 955 d; *Erga*, v. 38-,39; 263-4); roubo (*Leis*, 869 a - c *Erga*, v.356) obstrução do julgamento de uma corte (*Leis* 958 c; *Erga*, v.37- 39); Não se casar na idade apropriada (*Leis* 774 a; *Erga*, v.695-7): Agressão aos pais (*Leis* 880e; *Erga*, v.331).

Entretanto, ainda que haja na exortação às consequências da injustiça um elemento pedagógico fundamental que é valorizado tanto em Hesíodo como em Platão, a punição, no contexto platônico é diverso do hesiódico. Isso porque, enquanto a punição para Platão não seria apenas constituída de castigos por práticas do passado, e sim remédios e formas de purificar o sujeito para o futuro, de modo que ações injustas não se repitam -lembrando que isso é proposto por Platão à partir de uma perspectiva da transmigração da alma -, em Hesíodo, ainda que ele diga que “trama o mal contra si mesmo quem trama o mal contra o outro” (*Erga*, v.265-68), esse mal a si mesmo não é colocado como uma forma de purificação, mas aparentemente apenas como forma de censura, e quiçá castigo? As pessoas injustas sofrem as consequências da injustiça sem que isso, necessariamente, as torne melhores. Tanto é que não há nenhuma soteriologia em Hesíodo como há em Platão, a não ser quando ele menciona os homens da Idade de Ouro, de Prata ou dos Heróis. Mas na Idade de Ferro não há nenhuma menção ao *post mortem*, nenhuma promessa de salvação ou sofrimento. Hesíodo, provavelmente, está inserido no contexto homérico de Hades, onde a proposta em relação à vida da *psykhé* após a morte é a de um *éidolon* totalmente despossuída de razão, sensação e consciência. O *éidolon* (corpo astral após a morte; BRANDÃO, 2015), é uma imagem pálida, destituída de raciocínio e entendimento, pois com a morte do corpo, o *thymós* (instinto, apetite, sensações) e o *phrén* (entendimento) ficam em estado latente. Mas, há, contudo, a

possibilidade do *eídolon*, poder recuperar em alguns instantes, a razão mediante um ritual de evocação do morto, como no canto onze da Odisseia, em que o *eídolon* de Aquiles, recuperou momentaneamente o “entendimento”, e conseguiu dialogar com Odisseu. Ignorando noções de prêmio ou castigo *post mortem*, céu ou inferno, para Homero só resta aos humanos viverem da forma mais heróica possível, para que sua memória seja conservada por toda a eternidade.

No contexto de Hesíodo, muitas pessoas, inclusive, sofrem pela desmedida de um único homem (*Erga*, v.240-247), sem que com isso esse sujeito se torne necessariamente melhor

A Raça de Bronze é extinta e escondida sob a terra após práticas de injustiça e desmedida, sem que eles tivessem a oportunidade de se tornarem melhores. Nesse sentido, a punição trouxe apenas punição, sem que houvesse a possibilidade de purificação desses homens.

Para ambos, a característica que define o homem à sua maneira em sua diferença de todos os outros seres vivos do cosmos é o fato de ele possuir a lei: de acordo com sua relação com a lei, o homem pode se tornar mais do que um homem, ou seja, um deus, ou menos que um homem, um animal, “Pois o Cronida dispôs aos homens a lei. Aos peixes, às feras e às aves aladas, que se devorem. Justiça não há entre eles, aos homens, sim, deu a Justiça, muito mais nobre.” (*Erga*, v. 276-279). Em Platão temos, na voz do Ateniense “É realmente necessário aos seres humanos fazerem eles mesmos leis e viver de acordo com as leis, sem o que a humanidade não diferirá em absoluto das bestas mais selvagens” (*Leis*, 875 a).

No subcapítulo intitulado “*Érgon*”, vimos que tanto para Hesíodo como para Platão o trabalho é algo fundamental não somente para o bem da comunidade como também para o bem pessoal. Ambos defendem uma comunidade agrária onde todo cidadão é um camponês. Mas não um camponês ocioso, negligente e preguiçoso “que o poeta [Hesíodo] folga de comparar aos zangãos sem ferrão, não se nos afigura a todos nós um zangão de verdade?” (*Leis*, 901 a). A preguiça e a negligência com relação ao trabalho é uma forma, inclusive, de impiedade para eles, “quem trabalha é muito mais caro aos deuses também [e o mesmo será para os homens: odeiam os lerdos.] Trabalho não é vergonha. Vergonha é não trabalhar” (*Erga*, v.308- 311).

Entretanto, como pôde ser observado, para Platão o trabalho pode ser vergonhoso, e por isso mesmo deve ser até proibido, em alguns casos. Segundo o Ateniense, os cidadãos serão proibidos de trabalhar no comércio ou no artesanato (743 c-d; 846 d- 847b, 915 d-920 c). Mas isso vale, parcialmente, para Hesíodo também: “Mas se, voltando tua mente insensata ao comércio, quiseses fugir das dívidas e da fome cruel” (*Erga*, v. 636-637). De acordo com o Ateniense, “invadida pelo comércio em grosso e a retalho, gera nos espíritos costumes instáveis e prenes de malícia, e não apenas priva a cidade de amigos e da confiança em si própria, como prejudica os homens em suas relações recíprocas” (*Leis*, 705 a). Para o Ateniense, o maior empecilho para uma cidade que busca “a aquisição de hábitos de justiça e nobreza” (*Leis*, 705 b), é conhecer a fartura e o acúmulo de ouro e prata. Será que para Hesíodo, da mesma forma quem em Platão, a prática do comércio desvia a alma da virtude para a busca do acúmulo de riquezas?

Além disso, devemos lembrar também que no contexto político e democrático de Platão, o trabalho específico destinado aos cidadãos, acima de todos os outros, é o trabalho na política (*Leis*, 846 d), na manutenção da *pólis*, e por esse motivo, todos os outros trabalhos devem ser direcionados a outras pessoas – escravos ou metecos (*Leis*, 757 a).

Ainda que os cidadãos possam e sejam até estimulados ao trabalho agrícola, o trabalho fundamental que distingue homens livres de metecos e pessoas escravizadas é o trabalho na *pólis*. Para Hesíodo, o melhor trabalho e o melhor saber é a agricultura, pois incita os lavradores a serem corajosos, já que aquilo de que precisam, ela faz crescer e nutre fora dos muros. Por isso é também a vida mais nobre, pois, ao que nos parece, torna os cidadãos melhores e mais bem dispostos para com a comunidade.

Mas para eles, isso não significa que o trabalho humano está isento de *pónos* (dor). Ambos querem transformar *pónos* em *ergon* para que os homens possam se aproximar do que os homens da Raça de Ouro desfrutavam. Na famosa passagem dos caminhos eles deixam claro que a missão exige esforço e nunca deixa de ser difícil:

Mas perante a virtude suor ordenaram os deuses imortais. É longa e inclinada a subida até ele, espinhosa no início, mas quando se chega ao topo mais fácil se torna, ainda que seja difícil. (*Erga*, v.290).

Platão, fazendo referência ao poeta diz:

A maioria aprova a sabedoria de Hesíodo, naquilo de ser plano o caminho da maldade, que o homem percorre sem suar, e eminentemente curto, ao passo que no da virtude, conforme declara, os imortais colocaram o suor. Longa e escarpada é a picada que pode levar à virtude, e, no começo, muito áspero. O cimo, porém, alcançado, fácil se torna, por mais que antes fosse bastante penoso (*Leis*, 718 e).

Ainda que o trabalho – e a busca pela virtude como um todo - seja uma tarefa árdua no início, aos poucos vai se tornando menos penoso. Aparentemente, para eles, as pessoas passam a ressignificar seus prazeres e aprendem a encontrar prazer naquilo que é virtuoso em oposição ao que é vicioso. Encontram prazer no trabalho, e desprazer na ociosidade e inutilidade com a comunidade.

Todavia, Platão propõe algo diferente em relação ao trabalho. Para ele, a especialização em uma determinada área é algo fundamental, mesmo para os estrangeiros. Aparentemente há uma preocupação de que a função seja feita com o máximo de excelência (*areté*) (*Leis*, 846 d). Por esse motivo, os cidadãos apresentados pelo Atenense compartilham apenas três tipos de funções uma parte no governo, no exército e no campo. Portanto, eles teriam como trabalho a política, a segurança e a agricultura. Esse é o cidadão que o Atenense quer formar.

Hesíodo, por outro lado, ainda que valorize o aperfeiçoamento do trabalho, enfatiza a importância do aprendizado e exercício de vários saberes, não só da agricultura, mas também de tecelagem (*Erga*, v.535-40), coureador (*Erga*, v. 541-2), pastoreio (*Erga*, v. 434-36), arquitetura (*Erga*, v. 746-7), navegação (*Erga*, v. 618-22), marcenaria (*Erga*, v. 807-09), religioso (*Erga*, v. 724-760; 828) para depender o mínimo possível dos vizinhos. Como ele mesmo diz “fabrica tu mesmo as coisas de casa para que não peças a outro, ele te negue, e tu fiques parado enquanto a hora passa e tu perdes trabalho” (*Erga*, v. 407-09). Ainda que para o poeta, é importante fazer cada atividade por si mesma “sem outro objetivo que não seu exercício e sua realização” (VERNANT, 1989, p.10).

Como visto anteriormente, Hesíodo propõe Duas Lutas. Enquanto uma é condenável a outra é louvável. A primeira traz guerra e discórdia, “nenhum mortal a ama, mas forçados

pela vontade dos imortais, honram a Luta opressora” (*Erga*, v.15-16). A segunda “é muito melhor para os homens. Esta desperta ao trabalho até o indolente pois anseia por trabalho ao olhar para o outro, rico, que se apressa a arar, e a plantar e bem dispor a casa” (*Erga*, v.19-23). É justamente essa que Hesíodo exorta o seu irmão a se dedicar: a luta através do trabalho. Essa te permite ficar rico (*Erga*, v. 308-313). É a fartura, e em certa medida, a autossuficiência, que determina a qualidade do herói hesiódico, “essa é a boa Luta para os mortais” (*Erga*, v.24). O espírito agonístico hesiódico está no quão próspero você se torna em relação aos outros, pois trabalhador emula trabalhador.

Por outro lado, para Platão, ainda que ele também condene a primeira Luta, através da guerra, valorizando uma Luta diversa e pacífica. Essa Luta, em primeiro lugar, é a política, na *ágora*, e mesmo que o cidadão seja também um camponês, Platão não estimula, de forma alguma, a emulação e a competição entre os cidadãos. Isso é, inclusive, o que ele quer banir da *pólis*, pois geram discórdias e dissensões.

Tanto para Hesíodo como para Platão, a função dos reis, nesse sentido, é essencial para o bom funcionamento da *pólis*. Eles deveriam trabalhar para manter a coesão do corpo social e a paz para que os homens produzam por meio de seu trabalho o alimento e os bens necessários à vida e à felicidade da comunidade. Ao proporcionarem melhores condições de trabalho, os reis possibilitam a realização de uma cidade mais justa e de cidadãos mais virtuosos.

Mas como pôde ser observado, ainda que haja bastante trabalho por parte dos cidadãos, não podemos esquecer que o bom funcionamento da *pólis* só seria possível, com o trabalho penoso de escravos e metecos (no caso de Platão). Tanto Hesíodo como Platão parecem concordar com o fato de que o cidadão trabalhador não é aquele que faz tudo com as próprias mãos, mas aquele que assume algumas funções e gerencia o trabalho das pessoas escravizadas. Para eles, é somente através da coordenação e do gerenciamento do trabalho dessas pessoas que a *pólis* é possível. Por esse motivo haviam exigências e reclamações. Enquanto Hesíodo diz: “Arranja um escravo sem família e serve sem filho, assim aconselho: impertinente é escrava com filho” (*Erga*, v.602- 603), o Ateniense, nas *Leis* afirma “o escravo é uma propriedade difícil de se lidar” (777 b). Por isso que para Vernant (1989), a *pólis* grega, em seu modelo clássico, podia ser definida por uma dupla recusa: das mulheres, e, portanto, a

pólis grega é um “clube de homens”, e do outro lado os escravos, pois é também um “clube de cidadãos”.

Por fim, no subcapítulo “A Metade é Maior que o Todo” não deixamos de notar a dificuldade em encontrar pontos de divergência entre Hesíodo e Platão. Quando o assunto é *sophrosyne*, ambos parecem estar em comum acordo, a não ser pela defesa do Ateniense de que a terra não pode ser propriedade privada, afinal de contas, “ela é uma deusa” (740 a). Hesíodo, para quem a terra também é uma deusa, *Gaia*, pode não ser explícito sobre a defesa dela enquanto propriedade privada, mas diz “Uma casa primeiro, mulher e boi de lavoura, é o que tens de arranjar” (*Erga*, v. 405-05). Por isso que o Ateniense diz:

É difícil reconhecer que a verdadeira arte política só visa aos interesses gerais, nunca aos particulares – o bem geral une as cidades, o particular as divide – e que só é de vantagem para o bem comum, e o particular para ambos, ser aquele modeladamente administrado, não o particular.” (*Leis*, 875 a-b)

A não ser por esse ponto, e talvez alguns poucos detalhes, as semelhanças entre Hesíodo e Platão impera. Há momentos em que não sabemos, de fato, se estamos lendo as *Leis* ou os *Trabalhos e os dias*.

A partilha para eles é muito maior do que a posse completa do todo. Ao falar de vida dos homens da Raça de Ouro, Hesíodo diz que “eles, contentes, tranquilos, partilhavam os bens, que eram muitos” (*Erga*, v.218-219). Ao falar dos homens justos, de retas trocas, diz que “em festa repartem o fruto do trabalho. A estes a terra dá muito alimento” (*Erga*, v.230-232). Hesíodo entende que as pessoas que dividem recebem muito mais em troca. O Ateniense, fazendo referência ao poeta, diz que o erro da grande maioria das pessoas “consistia no fato de que eles ignoravam o que Hesíodo afirmou muito corretamente – que a metade é muitas vezes mais do que o todo?” (*Erga*, v.690 e). Assim, as *Leis* têm como premissa a partilha e divisão moderada dos bens.

Numa cidade, é o que dizemos, que deve ficar ao abrigo do pior flagelo, cujo nome mais apropriado não será sedição porém dissensão, é precioso que alguns de seus membros não sofram com a pobreza, enquanto outros vivem na opulência, porque ambos os estados geram dissensões. (744 d)

Se a pobreza é um mal para o Ateniense, da mesma forma é a riqueza, pois ela corrompe as pessoas, abalando as estruturas da própria *pólis*. Nesse ponto, há uma diferença com

relação a Hesíodo, que chega até mesmo a elogiar a riqueza: enquanto a fome acompanha o homem indolente, “sucesso e glória acompanham a riqueza” (*Erga*, v.313). Ou será que nessa passagem, a preocupação de Hesíodo não seja a riqueza, mas a importância do trabalho em oposição à indolência?

Para o Ateniense, excesso de dinheiro e propriedade criam inimizades e até mesmo conflitos civis (*stasis*), enquanto a pobreza leva à escravidão. Por isso, ele recomenda que ninguém seja amante do dinheiro com a justificativa de suprir todas as necessidades possíveis de seus próprios filhos “isso não é melhor nem para eles nem para a cidade” (*Leis*, 729 a). Uma quantia que não atraia interesseiros ao mesmo tempo que evite a pobreza é a melhor medida de todas. O nosso legado aos filhos, não é deixar dinheiro, mas admiração. Sobre esse ponto, não sabemos se Hesíodo está de acordo com o Ateniense, afinal de contas, a exortação ao seu irmão para que ouça a justiça é justamente devido ao interesse por parte de Perses em obter mais uma parte do lote da herança paterna pertencente à Hesíodo. Talvez Platão esteja atento ao caso particular de Hesíodo, e até por esse motivo aborde o tema do testamento e da herança com bastante detalhes (923 a).

Para o Ateniense, quem reparte seus bens é um sujeito de “sumo mérito” (730 e), enquanto o egoísta deverá ser objeto de censura. Para Hesíodo, o oposto da partilha seria justamente o acúmulo e a riqueza desenfreada que acabam gerando ganância. Um homem que ilegalmente tenta obter mais do que o que lhe é devido corre o risco de perder tudo o que tem, ou tudo o que tem em vista. Da mesma forma, o Ateniense reprova inteiramente o amor à riqueza, à ganância e vê nessa predisposição uma das principais causas da corrupção das cidades-estado:

Então que se declare o que estou descrevendo como uma causa que impede os Estados de praticar adequadamente operações militares ou quaisquer outros exercícios nobres, e que faz com que homens detentores de uma natureza pacífica se transforme em comerciantes, proprietários de navios e servos, enquanto transforma os bravos em piratas, assaltantes, ladrões de templos, lutadores déspotas – e isso embora em alguns casos não tenham natureza propriamente má, mas sejam simplesmente inclinados à infelicidade (832 a).

Uma *pólis* que valoriza o acúmulo de riquezas será infeliz, pois isso impede os cidadãos de exercerem funções que os conduza a virtude, ou seja, as predisposições naturais seriam abdicadas em nome da busca pelo ouro.

Sobre a divisão e partilha, Hesíodo diz que “à tribo dos imortais irão, abandonando os homens, Pudor [*Aidôs*] e Partilha [*Nêmenis*]. Só restarão tristes pesares aos homens mortais. Contra o mal, não haverá defesa.” (*Erga*, v.173c- 201). Curiosamente, Platão também faz bastante referência ao Pudor e Partilha nas *Leis*, ao afirmar que é preciso incutir o medo da desonra e da má reputação (*phéme*) que o Ateniense chama de “vergonha” (647 a). Esse medo traria o pudor (*aidós*). Além disso, a Partilha chega em um ponto em Platão, onde ela deixa de ser decisão livre do camponês, como é o caso de Hesíodo, para se tornar lei “toda a produção do solo deverá ser dividida por todos em doze partes, de acordo com o método de seu consumo (*Leis*, 847 e).

Como pôde ser observado, parece que a grande preocupação de Platão é fazer das exortações à divisão e partilha hesiódicas, leis escritas de inspiração divina. Ele percebe que o apelo hesiódico aos vizinhos não é o suficiente para que, de fato, a Partilha impere. É necessário fazer da divisão e da partilha leis muito bem estabelecidas, trazendo, inclusive, graves punições no descumprimento delas. Por isso que o Ateniense propõe um sistema onde a desigualdade seja minimizada ao máximo, “Pois, sob tal sistema, é impossível fazer muito dinheiro” (741 e).

Diferentemente de Hesíodo, que parece valorizar a riqueza em algumas passagens, para o Ateniense, “a comunidade que não conhece jamais nem a riqueza nem a pobreza é geralmente aquela na qual se desenvolvem as personalidades mais nobres, pois ai não há espaço para o crescimento da insolência e da injustiça, das rivalidades e dos ciúmes” (679 b). Nesse sentido, a igualdade eliminaria, justamente, a emulação defendida e incentivada por Hesíodo ao tratar da segunda e boa Luta, ou ao menos, a levaria para outra esfera, para a política, na *ágora*.

5. CONCLUSÃO

O nosso objetivo foi analisar alguns pontos de convergência e divergência entre Hesíodo e Platão quando o assunto é a *díke*. Para isso, optamos pelo desdobramento da justiça em três grandes áreas: “Consequências da injustiça”, “*Érgon*” e “A Metade é Maior que o Todo”. Na primeira delas, vimos que para eles, a injustiça não é uma prática isenta de consequências. E ainda que eles alertem para a possibilidade de punições divinas, o que eles realmente querem nos convencer é de que essas consequências devem se dar no âmbito humano, através das leis, que precisam ser bem elaboradas e respeitadas por todos. Sem elas, não nos diferenciaríamos em nada dos animais.

Para eles, o que vai determinar a punição divina ou jurídica não é necessariamente a ação em si, mas as intenções do sujeito.

De qualquer modo, ambos afirmam que todos buscam a *eudaimonia*, e sendo a injustiça uma prática em si *anti-eudaimonica*, mas que objetiva a *eudaimonia*, o principal motivo de sua prática, portanto, seria a ignorância. Assim, qualquer ação injusta está em discordância com as reais intenções do sujeito, pois não geram prazer e sim dor e sofrimento.

Tanto o poeta como o filósofo parecem se incomodar com as mesmas práticas injustas, como a impiedade, corrupção, roubo, agressão aos pais, homicídio, etc. E se esforçam em exortar as pessoas a não cometerem tais ações. Contudo, a punição no contexto platônico é diverso do hesíodico, pois enquanto para o Ateniense a punição teria como objetivo a melhora, o aperfeiçoamento e a purificação da alma do sujeito. Para Hesíodo, a punição parece ser apenas uma forma de castigo sem, necessariamente, possuir intenções purificadoras ou educativas. As pessoas injustas sofrem as consequências da injustiça sem que isso, necessariamente, as torne melhores, às eduque. Nesse sentido, a punição em Hesíodo parece servir didaticamente apenas como ameaça, para que as pessoas não cometam tais ações. Enquanto para Platão, tanto a exortação das consequências está presente, como também a tentativa de reabilitação e aprimoramento das pessoas. Isso vale mesmo para os ditos “incuráveis” que, embora para o Ateniense seja melhor tanto para a *pólis* quanto para ele que seja condenado à morte, poderão melhorar e aperfeiçoar seu caráter pela transmigração da alma.

Sobre o tema “Érgon”, podemos observar que o trabalho é fundamental para o desenvolvimento moral das pessoas e para o bom funcionamento da *pólis*. Por esse motivo, ambos denunciam a preguiça e a negligência, como um ato de impiedade. Enquanto os que trabalham são caros aos deuses, os que não trabalham e vivem de trocas escusas são detestados. Contudo, não é qualquer trabalho que é valorizado. Tanto para Hesíodo como para Platão, o comércio, aparentemente, não é uma prática justa e digna, por gerar e estimular a busca desenfreada pela riqueza.

Ainda que Platão também queira que os cidadãos sejam camponeses vivendo em uma comunidade agrícola como é o caso de Hesíodo, as funções dos cidadãos são diferentes das exortadas pelo poeta. Os cidadãos da nova cidade- estado apresentada pelo Ateniense devem cuidar do campo, da segurança (enquanto guardiões), mas principalmente, da *pólis*. O trabalho específico destinado aos cidadãos, acima de todos os outros, é o trabalho na política (*Leis*, 846 d), isso porque “assegurar e manter a ordem na cidade, o que exige muita prática e muito estudo, não devendo ser relegada para o rol das atividades secundárias”(Leis, 846 d). Portanto, é o trabalho na *pólis* que distingue o homem livre do escravizado.

Assim, para o Ateniense, diferente de Hesíodo, a especialização é algo de suma importância, pois ninguém é capaz de exercer com excelência mais de uma função. Hesíodo, por outro lado, tem como objetivo depender o mínimo possível de terceiros (*Erga*, v. 407-09) e por esse motivo, nos exorta à prática de várias atividades, sem as quais, acabaríamos dependendo do saber e da boa vontade dos vizinhos. Como o próprio poeta diz “a cada obra, sua hora” (*Erga*, v.422).

Outra questão importante sobre o trabalho, é que a segunda Luta apresentada por Hesíodo seria muito problemática para Platão. Isso porque ao defender e estimular a competição agonística e a emulação pela abundância e riqueza conquistada com o próprio trabalho, ele estaria gerando, de acordo com o Ateniense, inimizade, conflito, desigualdade e, portanto, brechas para que a corrupção, a injustiça e o caos ocorram. O espírito agonístico platônico está circunscrito na política, na *agóra*. No caso de Platão, inclusive, caso algum vizinho demonstre adquirir bens excessivamente, isso precisa ser relatado e denunciado (*Leis*, 745 a), ou seja, o excesso de bens não deve gerar emulação como em Hesíodo, mas sim denúncia.

Todavia, para eles, as condições de trabalho só seriam plenamente realizadas com a presença de um rei justo, que proporcione melhores condições de trabalho, paz e amizade. Mas isso não é o suficiente. Por isso, a necessidade de pessoas escravizadas.

Tanto Hesíodo como Platão parecem concordar com o fato de que o cidadão trabalhador não é aquele que faz tudo com as próprias mãos, mas aquele que assume o gerenciamento do trabalho das pessoas escravizadas. Para eles, é somente através da coordenação e do bom gerenciamento do trabalho dessas pessoas que a vida doméstica e pública é possível. O camponês apresentado por eles, não é aquele que apenas com a participação da esposa e dos filhos é capaz de promover as condições básicas de subsistência. E sim o que, mesmo tendo o auxílio familiar, conta com o trabalho penoso de pessoas escravizadas. Quando Hesíodo exorta as pessoas a trabalharem no campo, pois o cultivo da terra é em si um ato de piedade com a deusa *Deméter*, devemos entender que, ainda que haja participação do cidadão, a enxada não necessariamente estará em suas mãos, ou em suas mãos somente. Portanto, *ergon*, deve ser entendido tanto como o trabalho duro, quanto produção pelo trabalho. Mas não podemos cair no extremo oposto e pensar que para eles, bastaria delegar funções e tarefas, “pois aqueles que obtêm riqueza e prestígio do trabalho sem se cansar são na realidade rentistas que vivem do trabalho alheio”. (CARRIÈRE, 1996, p.6), e não é isso o que Platão, muito menos Hesíodo quer propor.

Ao tratar do tema “A Metade é Maior que o Todo”, notamos que a grande diferença entre Hesíodo e Platão é sobre a posse privada da terra. Aparentemente, Hesíodo não faz nenhuma crítica à privatização da terra. Sendo uma deusa, para o Ateniense seria um contrassenso possuí-la. Para ele, isso é de suma importância, pois a verdadeira arte política visa interesses públicos, gerais, nunca os particulares (*Leis*, 875 a-b). A não ser por esse ponto, e talvez alguns poucos detalhes, as semelhanças entre Hesíodo e Platão imperam a todo momento.

Para eles, a partilha era mais importante do que a posse egoísta do todo. As pessoas que dividem recebem muito mais em troca. Essas pessoas merecem ser honradas e respeitadas por seus concidadãos. Enquanto isso, o oposto da partilha seria justamente o acúmulo e a riqueza desenfreada causadas pela ganância. Uma *pólis* que valoriza, estimula e dá condições para que as pessoas sejam gananciosas, terá como consequência, a infelicidade se seus cidadãos, além do abandono e partida de *Aidôs* e *Nêmesis*..

O contexto reflexivo de Platão, permitiu que ele propusesse leis sobre a partilha. Não só a terra deve ser dividida (ainda que pertencente ao Estado), mas também os frutos devem ser repartidos (*Leis*, 847 e). Platão compreende que o apelo de divisão através da sensibilização de seus concidadãos, não é o suficiente. É necessário fazer da divisão e da partilha leis muito bem estabelecidas, trazendo, inclusive, graves punições no descumprimento delas. Por isso que o Ateniense propõe um sistema onde a desigualdade entre os cidadãos seja minimizada ao máximo, “Pois, sob tal sistema, é impossível fazer muito dinheiro” (741 e). Para o Ateniense, em condições como essa, não há espaço para insolência e injustiça causadas pela distribuição desigual, rivalidade e competitividade entre os cidadãos. Nesse ponto, há uma diferença com relação à Hesíodo, que chega até mesmo a elogiar não só a competitividade e emulação, mas também a riqueza: enquanto a fome acompanha o homem indolente, “sucesso e glória acompanham a riqueza” (*Erga*, v.313).

Entretanto, ambos estão de acordo ao afirmarem que enquanto em uma comunidade justa os homens podem desfrutar de uma felicidade comparável à da idade de ouro hesiódica, a cidade injusta sofrerá todas as dores e misérias causadas pela injustiça.

A justiça para eles, é um ato de piedade e por esse motivo, as pessoas justas são queridas e agraciadas pelos deuses. Por isso que para o Ateniense, ao obedecer às leis estaríamos na realidade obedecendo a razão (*Leis* 713 e-714 a). Por esse motivo, as pessoas justas deveriam também ser mais queridas por seus concidadãos, enquanto as injustas não. Como o próprio Ateniense afirma, não vivemos mais no tempo de Cronos, onde tínhamos que legislar para deuses. Somos humanos e nossas leis devem ter os homens como parâmetro, não os deuses (*Leis*, 853c). De fato, na Idade de Ouro hesiódica não havia necessidade de leis, pois eles “viviam como deuses” (*Erga*, v. 111) e por esse mesmo motivo, “partilhavam os bens” (*Erga*, v. 119) sem a necessidade de leis para isso. Diferente dos homens da Idade de Ouro, dos deuses e heróis, a natureza humana pode ser muito hostil e perigosa. Esse é o motivo pela qual as leis precisam ser muito bem elaboradas, trazendo consequências para os que optarem por descumpri-la.

O fio dourado, mencionado por Platão ao falar do teatro das marionetes (*Leis*, 644 d-e), por nítida influência do Mito das Cinco Raças apresentado por Hesíodo, diz que esse fio deve conduzir nossas vidas, pois ele representaria a leis divina. Por isso que o homem deve obedecer ao fio condutor sagrado da avaliação, e esta deve ser assumida como lei. Esse fio

condutor, flexível e uniforme, visto que é de ouro leva o homem ao rumo correto da ação, pois é capaz de assegurar que a raça áurea dentro de nós possa derrotar as outras raças.

Os outros fios, por sua natureza diversa do ouro, são duros e não maleáveis. Por isso, é necessário que os demais fios cooperem no sentido e direção das leis. “Fica, assim, justificada a fábula relativa à virtude, que nos compara a bonecos, ao mesmo tempo que se torna compreensível o que significa ser superior ou inferior a si mesmo” (645 b). As pessoas ao terem o conhecimento dos fios que nela existem, deveriam “viver de acordo com a sua linha de tração” (ibid). As cidades e pessoas, portanto, devem elevar o conhecimento advindo desse fio de ouro à categoria de lei e pautar sua legislação de acordo com a mesma.

Por esse motivo, talvez possamos dizer que tanto para Hesíodo como para Platão, ser justo é tornar-se servidor das leis, pois aquele que serve a lei, serve também à divindade, e nesse sentido, se aproxima do divino da Idade de Ouro, e afasta-se do bestial. Sendo a lei, uma criação divina, desrespeitá-la nada mais é do que agir impiamente, e desse modo, injustamente.

Todavia, isso não é tarefa fácil, e nesse sentido, “a maioria aprova a sabedoria de Hesíodo, naquilo de” (*Leis*, 718 e), “perante a virtude suor ordenaram os deuses imortais. É longa e inclinada a subida até ele, espinhosa no início, mas quando se chega ao topo mais fácil se torna, ainda que seja difícil. (*Erga*, v.290). Como pode ser observado, não há em Hesíodo ou em Platão a promessa de um caminho cômodo, fácil e confortável. Eles são enfáticos em apontar para as dificuldades apresentadas pelo caminho da virtude. Justamente por isso, é que uma minoria decide caminhar por essa trilha. Contudo, não se trata de um destino fadado à dor, renúncia e sofrimento. Isso porque passamos a resignificar nossos prazeres, e aquilo que era dor, se torna prazer, enquanto aquilo que era prazer, se torna dor. Com isso, a trilha da justiça e da virtude vai se tornando, aos poucos, mais alegre e prazerosa, ainda que no início seja bem difícil.

Aparentemente, o elemento ético presente em Hesíodo foi atraindo Platão cada vez mais no decorrer de suas obras. Embora Hesíodo seja um representante da tradição mítico-poética e Platão da tradição filosófica, ambos parecem concordar com alguns pontos estruturantes. Talvez por isso, na Antiguidade os poetas eram tidos com frequência

na conta de filósofo, ainda que de forma mais implícita do que explícita. Este enquadramento talvez fique mais visível quando se leva em conta o modo como tanto Platão quanto Aristóteles comparam Hesíodo àqueles que hoje consideramos como filósofos pré-socráticos. Platão, por exemplo, na passagem 178b do Banquete, o compara a Parmênides, e Aristóteles o cita como um dos primeiros a filosofar em Metafísica 984b. (MANTOVANELI, 2013, p.35)

Interessa aqui observar que os próprios gregos, principalmente os que antecederam Aristóteles, já sinalizavam pontos de convergência entre os poetas e filósofos, pois identificaram elementos filosóficos em seus poemas. Até porque, como sinaliza Most (1999), um dos grandes temas trabalhados pelos filósofos na Antiguidade foram os mitos, isso porque era algo muito prestigiado pela sociedade de seu tempo, e suas teorias sobre o assunto contribuíram para o surgimento de uma disciplina filosófica, isto é, o exame da natureza e objetivos da poesia, que posteriormente recebe o termo “poética”. Desse modo, a filosofia, que refletia sobre a poesia da mesma forma que o faz sobre a divindade ou o conhecimento, tem uma poética da mesma forma que tem uma teologia ou a epistemologia. Por isso que alguns dos critérios fundamentais que os primeiros filósofos foram obrigados a tentar satisfazer em suas reflexões sobre o cosmos e em sua comunicação dessas reflexões para seus ouvintes e leitor inevitavelmente carregam uma notável afinidade às características mais proeminentes das obras de Homero e Hesíodo.

Esse encontro entre o poeta e o filósofo talvez nos ajude a perceber que, em certa medida, eles também são poeta-filósofo e filósofo-poeta. Isso porque as semelhanças entre ambos, da mesma forma que podem apontar para uma herança mítico-poética no pensamento filosófico, também podem sugerir a presença da filosofia nos mitos. E desse modo, uma postura filosófica por parte de Hesíodo. Com isso, não pretendemos emitir um juízo de valor entre o pensamento mítico e o filosófico, atribuindo um suposto “valor” ao pensamento hesiódico, mas somente mostrar que da mesma forma que o pensamento filosófico é carregado de mitos, o pensamento mítico também pode ter a presença da filosofia. E por que não poderia?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOYS-STONES, G.R.; HAUBOLD, J.H. *Plato and Hesiod*. New York: Oxford University Press Inc. 2010

BRANDÃO, Jactyntho José Lins. *Antiga Musa: (arqueologia da ficção)*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2005.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. *Mitologia grega, vol. I*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

BURKERT, Walter. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Oxford: Blackwell Publishing, 1985.

CARRIÈRE, J-C. *Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la Cité-État*. In Blaise, F; Judet de la Combe, P.; Roussaeu, P. *Le Métier du mythe : Lectures d'Hésiode*. Lille : Presses Universitaires du Septentrion. 1996

CLAY, J. S. (2003) *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

COULOUBARITSIS, L. *Genèse et structure dans le mythe des races*. In Blaise, F; Judet de la Combe, P.; Roussaeu, P. *Le Métier du mythe : Lectures d'Hésiode*. Lille : Presses Universitaires du Septentrion. 1996

DETIENNE, M. *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

FORD, A.L. *Plato's two Hesiods*. In Boys-Stones, G.R.; Haubold, J.H. "*Plato & 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, E. A. (1978) *The Greek Concept of Justice: From Its Shadow in Homer to Its Substance in Platon*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 1978.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução e estudo de Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli. São Paulo: Odysseus, 2011.

_____. *Os Trabalhos e os Dias*. [primeira parte]. Introdução, tradução e notas de Mary de Camargo Neves Lafer. Ed. bilingüe. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. *Teogonia: a origem dos deuses*. Tradução e estudo de Jaa Torrano. Iluminuras, 2015.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. [primeira parte]. Introdução, tradução e notas de Mary de Camargo Neves Lafer. Ed. bilingüe. São Paulo: Iluminuras, 2002.

HOMERO. *Ilíada: vol. I*. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.

_____. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2015.

_____. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2015.

_____. *Odisseia*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

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

LOURENÇO, Frederico. *Introdução*. In: Homero. *Ilíada*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2013.

MALTA, André. *Homero Múltiplo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

MANTOVANELI, Luis Otávio de Figueiredo. *Mitologar é uma forma de filosofar: a mitologia política de Hesíodo em os trabalhos e os dias e a genealogia do homem bom*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

_____. *Hesíodo e a conquista do discurso humano: alethéa e etétyma, os*

dois modos de dizer a verdade. Tese (Doutorado em Filosofia) Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

MILLER, M. H. “First of All”: On the Semantics and Ethics of Hesiod’s Cosmogony’, *Ancient Philosophy* 21, 2001.

MORROW, G. *Plato’s Cretan City. A historical interpretation of the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

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

_____. *The poetics of early greek philosophy*. In LONG, A. A. *Early greek philosophy*. Cambridge University Press. New York. 1999

NAGY, G. *Aurorité et auter dans la Théogonie*. In Blaise, F; Judet de la Combe, P.; Roussaeu, P. *Le Métier du mythe : Lectures d’Hésiode*. Lille : Presses Universitaires du Septentrion. 1996

NESCHKE, A. Dikè. La philosophie poétique du droit dans le « mythe des races » d’Hésiode. In Blaise, F; Judet de la Combe, P.; Roussaeu, P. *Le Métier du mythe : Lectures d’Hésiode*. Lille : Presses Universitaires du Septentrion. 1996

OLIVEIRA, C. E. S. P. “Metade vale mais que tudo”: Trabalho e Terra em Hesíodo. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2008.

PANGLE, Thomas. *L. Translated with notes and a interpretative essay. The Laws of Plato*. Chicago: The University of Chicago press, 1980.

Platão. *As Leis: da legislação e epinomis*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2021.

Platão. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Bélem: ed.ufpa, 2016.

Platão. *Laques/ Eutífron*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Bélem: ed.ufpa, 2015.

Platão. *Leis e Epínomes*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 1980.

PRIOU, Alex. Hesiod: Man, Law and Cosmos. *Polis, the journal for ancient greek political thought* 31. Netherlands, 2014.

ROSA, Alexandre. *A areté na aristocracia homérica*. In: *Revista Calíope: Presença Clássica*, número 32. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

ROUSSEAU, P. *Instruire Persés : L'Ouverture des Travaux*. In Blaise, F; Judet de la Combe, P.; Roussaeu, P. *Le Métier du mythe : Lectures d'Hésiode*. Lille : Presses Universitaires du Septentrion. 1996

HUNTER, Richar. *Hesiodic Voices: Studies in the Ancient Reception of Hesiod's Works and Days*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

TAVARES, Renata. *Do silêncio à liberdade - Uma Aprendizagem ou O livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012.

Van NOORDEN, H. *Hesiod's races and your own: Socrates' hesiodic project*. in Boys-Stones, G.R.; Haubold, J.H. "*Plato & Hesiod*". Oxford University Press. 2010

VERGADOS, Athanassios. *Hesiod's Verbal Craft: Studies in Hesiod's Conception of Language and its Ancient Reception*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

VERNANT, J-P; VIDAL-NAQUET, P. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Tradução Marina Appenzeller. Campinas. SP. Papirus, 1989.

_____. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. *Mito e religião na Grécia antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

VIEIRA, Trajano. Introdução. In: *HOMERO. Ilíada: vol. I*. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2003.

XENOFONTE. *Econômico*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

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