

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CAMILA DO ESPÍRITO SANTO PRADO DE OLIVEIRA

**“METADE VALE MAIS QUE TUDO”:
A SABEDORIA HESIÓDICA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO**

BELO HORIZONTE

2013

CAMILA DO ESPÍRITO SANTO PRADO DE OLIVEIRA

“METADE VALE MAIS QUE TUDO”:
A SABEDORIA HESIÓDICA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Jacyntho Lins Brandão

BELO HORIZONTE

2013

Ficha Catalográfica

Oliveira, Camila do E. S. P. de

“Metade vale mais que tudo”: A Sabedoria Hesiódica na *República* de Platão/
Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira– 2013, pp.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Belo
Horizonte, 2013

Área de Concentração: Filosofia Antiga

Orientação: Prof. Dr. Jacyntho Lins Brandão

1. Filosofia Antiga. 2. Platão. 3. Hesíodo. I. Título.

CAMILA DO ESPÍRITO SANTO PRADO DE OLIVEIRA

“METADE VALE MAIS QUE TUDO”:
A SABEDORIA HESIÓDICA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia Antiga.

Orientador: Prof. Dr. Jacyntho Lins Brandão

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jacyntho Lins Brandão (Orientador)
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques
Universidade Federal de Minas Gerais

Prof. Dr. Mary Macedo de Camargo Neves Lafer
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Maria das Graças de Moraes Augusto
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Alice Bitencourt Haddad
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

À República Comunista Cristã dos Kariri Aikidocas,
um Retiro.

Agradecimentos

À minha mãe, Inez, por sua crença na Educação-Viva da Escola-Vida. Seu apoio, suas casas, sua companhia e sua atenção foram decisivos para o parto deste texto.

Ao meu pai, Douglas, pela confiança nos diversos tempos da vida.

À Graça, por, na *phília* do *oîkos*, ter me ofertado sua obra como testemunho de um belo caminho.

Ao Jacyntho, por aceitar orientar este trabalho e ser exemplo do que de melhor se pode fazer com a seriedade das palavras: rir. Pelo bom-humor com que, em respeito ao *kairós*, formulou a melhor das orientações: relaxe!

Ao Marcelo Marques e ao Antonio Orlando por terem sido sempre generosos com meu trabalho e por terem lido com cuidado o texto de qualificação desta tese. As sugestões, dicas e questões que não fui capaz ainda de incorporar neste trabalho, permanecerão como desafio ao seu desenvolvimento pós-tese.

Ao Gilvan, por dizer; “conhecer é criar”.

Aos colegas do Pragma, pela troca sempre fraterna de achados nos caminho da pesquisa, pelo Ifcs, Itatiaia ou Delfos.

Aos estudantes do Curso de Filosofia da UFCA, especialmente Otacilio, Andrea, Alex, Sarah, João, Giordano, Andressa e Angelica, por me ajudarem a ver e a acreditar na boa professora que posso vir a ser.

Aos colegas e amigos da UFCA, especialmente à Aura, à Valéria, ao Tiago e ao Roberto, pelo compartilhar carinhoso de crenças e descrenças no saber.

Aos meus amados interlocutores essenciais: Renata, Flora, Lethicia, Germano, Eduardo, Tatiana, Marco Antonio, Elvis, Wagner, Flaviana: o que neste trabalho houver de belo é nosso.

À Laura, que sabe bem que cor-ação é pulso de luz e sombra, pelo 8 e ½, infinitos e metades.

Ao Libanio, sempre re-cor-dação de que, para o pensamento, o Outro é dádiva e tarefa.

À Michelle, que ri porque troco as palavrinhas de lugar e me desafia a perscrutar os abismos de onde surge a força criadora da vida.

Você nunca pode comer a maçã inteira no mesmo instante. Tem que dar mordiscadas. Enquanto come, você tem uma parte. Deve saber que o pedaço que mastiga não é a maçã inteira. Você nunca pode ter a maçã inteira na boca porque por maior que seja a sua boca, não pode caber nela o fruto que é parte da árvore nem a árvore que é parte da terra. A tela é a sua boca. Ali entram pedaços. Partes do acidente. Não tente trabalhar com planos absolutos. Não creia que existe o plano melhor. Pode-se morder a maçã em qualquer lugar. Se a maçã é doce, não importa onde você comece a comê-la. Preocupe-se com a maçã, não com a sua boca. Cineasta! Antologia de fragmentos, você também tem um fragmento, seu filme inconcluso, você é parte, é continuação. Não há encerramentos. Mate a palavra fim. Você começará um filme no dia em que se der conta que você simplesmente continua.

(Alejandro Jodorowsky, *Como fazer cinema*, nona lição)

RESUMO

São três as hipóteses que se desenvolvem neste trabalho: 1. Estudar a presença de Hesíodo na obra de Platão é relevante para a compreensão de seu pensamento; 2. Platão dialoga especificamente com *Os Trabalhos e os Dias* na *República*, sendo uma marca fundamental deste diálogo a citação do verso 40 do poema no passo 466c de sua obra; 3. A conquista da herança hesiódica pela filosofia platônica exige a busca pelo fundamento do comedimento do poeta beócio, que o filósofo determina como conhecimento da ideia de Bem. Para realizar a primeira tarefa, após breve revisão bibliográfica, faz-se um levantamento dos passos da obra de Platão em que se pode encontrar, explícita ou implicitamente, diálogo com temas ou estruturas hesiódicas. Evidencia-se, a partir daí, que Hesíodo é um interlocutor importante do filósofo, estando presente na maior parte de seu trabalho. Apostando na segunda e principal hipótese desta tese, lê-se a *República* I-V, tendo como focos os pontos de contato entre esta obra e *Os Trabalhos e os Dias*, mirando, sobretudo, na construção dos sentidos de totalidade que permitem interpretar o verso hesiódico citado por Platão: “a metade vale mais que tudo”. A terceira hipótese, desenvolvida através da leitura dos passos dos livros V e VI da *República* - em que se definem a figura do filósofo-governante, e seu conhecimento próprio -, sustenta que a filosofia, dando um passo a mais em relação à sabedoria hesiódica, mais a enraíza. Se a ideia de Bem determina o modo de agir que permite às coisas serem o que são, conhecê-la significará ver e seguir a ordenação que faz cada qual ser o que é, nas suas múltiplas articulações com outros. Por isso, é o mesmo o filósofo e o governante. Porque o filosofar é atividade de discernimento, que permite tornar visível a estrutura da totalidade que cidade e alma precisam guardar. Se na poesia de Hesíodo o trabalho próprio é aquele que se orienta pela medida da totalidade, honrando, através da obra que lhe cabe, o lote que herdou; na *República*, a herança discursiva, para ser propriamente realizada, exige a busca e a explicitação de seu fundamento, o Bem, que, entretanto, como medida das medidas, transcende cada medida, sendo o princípio de determinação de qualquer medida.

Palavras chave: Platão. Hesíodo. Parte. Todo.

ABSTRACT

This work develops three hypotheses: 1. The study of the Hesiod's presence in Plato's work is relevant to understanding of his own thought ; 2. Plato engages specifically with *Works and Days* in the *Republic*, one hallmark of this is the quote of verse 40 of the poem in 466c of the dialogue; 3. The conquest of Hesiod's inheritance by Platonic philosophy requires the search of the foundation of the wisdom of the Boeotian poet, with the philosopher determines like knowledge of the Idea of the Good. To accomplish the first task, after a brief literature review, it is exposed one series of allusions to Hesiod in Plato. It is evident, from there, that Hesiod is an important presence in the dialogues, being cited in the most part of Plato's work. Betting on the second and main hypothesis of this thesis, we read *Republic IV*, with the focus points in the contact between this work and *Works and Days*, aiming in the construction of all the senses that allow us to interpret the hesiodic verse quoted by Plato: "half worth more than everything". The third hypothesis, developed by reading the steps of Books V and VI of the *Republic* – in which it defines the figure of the philosopher-king, and his own knowledge - maintains that philosophy, taking a step further in relation to wisdom Hesiodic, grounds it. If the Idea of Good determines the course of any action that allows things being what they are, so, to know it means to see and follow the ordering that makes each one what it is, in its multiple connections with others. It is why the philosopher is the ruler: because the activity of philosophizing is to make visible the structure of the entire city and soul that needs to be saved. If, in Hesiod's poetry, virtue is, guided by the measure of all, honors the work that is your own, in the *Republic*, the traditional discourse, to be properly performed, requires to explicit its foundation, the Good, which, however, as measure of the measures, transcends each measure, being the principle of determining any measure.

Keywords: *Republic*. Hesiod. Part. All.

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| 1. INTRODUÇÃO | 09 |
| 2. HESÍODO EM PLATÃO | 26 |
| 2.1. Estado da Questão | 26 |
| 2.2. Estudo de Ocorrências | 29 |
| 2.2.1. O valor do poeta | 29 |
| 2.2.2. O discurso das Musas | 33 |
| 2.2.3. Etimologias e Genealogias | 35 |
| 2.2.4. Origem | 36 |
| 2.2.5. Parricídios e filicídios | 38 |
| 2.2.6. O valor da justiça | 40 |
| 2.2.7. A dificuldade da excelência | 41 |
| 2.2.8. Trabalho | 42 |
| 2.2.9. Mito das raças | 43 |
| 2.2.10. Prometeu e Pandora | 47 |
| 2.2.11. Luta | 51 |
| 2.2.12. Parte e todo | 53 |
| 2.2.13. Hesíodo astrônomo | 55 |
| 3. “METADE VALE MAIS QUE TUDO” NA REPÚBLICA | 57 |
| 3.1. Herança | 57 |
| 3.2. Érgon | 70 |
| 3.3. Pólis | 81 |
| 3.4. Lógos | 90 |
| 3.5. Políteia | 104 |
| 3.6. Bem | 117 |
| 4. CONCLUSÃO | 127 |
| REFERÊNCIAS | 131 |
| APÊNDICE: Ocorrências de <i>hólon</i> , <i>pân</i> , <i>hémisy</i> e <i>méros</i> | 139 |

1. Introdução

Proóimion

A questão que me levou à filosofia foi: como encontrar, em meio a tantos discursos e concepções de mundo que orientam, sustentam e justificam vontades, escolhas, gostos e ações, um caminho verdadeiro. Não que eu não tivesse certas crenças, frutos já dos primeiros afetos, palavras e experiências pelos quais fui modelada na infância, que me levavam a direções determinadas: creio que é melhor tentar ser bom do que não tentá-lo, mas creio também que é bom perdoar-se quando não se consegue ser bom; creio que é melhor buscar a justiça social, mas também creio que é preciso para isto reconhecer em cada um de nós as dificuldades que nos impedem de construí-la e não atribuir estas dificuldades a algum Outro; creio que é melhor amar, pensar, conversar, trabalhar livremente, isto é, vendo sentido na alegria das próprias ações; e, principalmente, creio que é melhor ver/saber do que não ver/saber.

Esta última crença transforma todas as outras e a si mesma em questões: o que é ser bom? Como reconhecer que estou sendo bom? Por que é melhor tentar ser bom? O que é a justiça social? Por que buscá-la? O que nos impede de alcançá-la? O que é liberdade? Há liberdade? É possível amar, pensar e trabalhar livremente? O que é amor? O que é pensamento? O que é trabalho? O que é saber? O que posso saber? Como posso saber?

A pergunta 'Em que se sustenta a verdade do caminho que eu já trilho?' torna-se, então: Em que se sustenta a verdade do caminho que procuro? Como construo a travessia entre o que já sou e o que busco ser? E, se o que já sou é herança, e se me movo em meio a outras e múltiplas heranças, a questão passa a ser: como lidar com o que herdo?

Um dia (não uma data precisa no calendário nem a sequência de 24 horas, mas mudança de tempo marcada a partir de nossa percepção do movimento da natureza, alternância de luz e escuro e experiência de obrar e repousar), entre dormir e acordar, eu descobri que o lidar com estas questões tinha, na história ocidental, um nome: filosofia. Lá fui eu tentar herdá-la, conversando com mortos e vivos para ver/saber melhor.

Talvez por estar inclinada a olhar para isso, o que mais me chamou a atenção no estudo da filosofia foi a relação que os pensadores estabeleciam com os pensamentos anteriores, o modo como eles liam e se rebelavam contra seus antecessores. A história da

filosofia é um problema para a própria filosofia: como um saber que aspira ser verdadeiro e imutável pode ter uma história? Ou, por outro lado, em que medida a história é o modo próprio da filosofia ser universal e atemporal? Para mim, neste princípio, os tons do problema eram mais existenciais: como os filósofos lidam com sua herança? Há um modo filosófico de herdar?

Há dez anos, quando estava no quinto período do curso de graduação em filosofia da UFRJ, fiz minha primeira disciplina com a professora Maria das Graças de Moraes Augusto. Estudávamos o livro III da *República* de Platão. Sócrates e seus interlocutores investigavam como deveria ser a educação dos guardiões da cidade justa, construída no discurso. Essa empreitada envolvia discutir a educação tradicional da cidade grega de seu tempo. A poesia é - junto com a ginástica, e depois a medicina e o sistema judiciário - colocada em questão e são estabelecidos critérios formais e de conteúdo para o poeta. A filosofia se posiciona em relação à herança poética. Ao fim do livro III, Sócrates narra um mito que justificará a divisão da cidade em três classes e persuadirá os cidadãos da necessidade de obedecer a essa divisão. O mito das raças é recriação da narrativa hesiódica em *Os Trabalhos e os Dias*.

Graça apresenta a filosofia de Platão ressaltando sempre a relação do pensamento do filósofo com a tradição grega. Aliás, a relação entre filosofia e tradição é tema fundamental do trabalho de pesquisa e docência da Graça; mas isto eu só soube depois. No primeiro momento, assustei-me e encantei-me com o fato de que éramos constantemente convidados a nos transpormos ao elemento grego, à língua grega, à Grécia. Uma das tarefas exigidas pelo curso era a apresentação de um seminário sobre um dos textos com os quais Platão dialogava no livro III da *República*. Coube a mim e a Lethicia Ouro apresentar *Os Trabalhos e os Dias* e buscar esclarecer sua interlocução com o diálogo platônico.

O título da obra, primeiro na versão em português, chamou a minha atenção pela sua simplicidade e cadência. *Os Trabalhos e os Dias* anunciam um discurso sobre vida, sobre o estar-aí lançado no tempo com necessidade de agir. Ler e discutir com Lethicia a tradução do poema, a introdução e os comentários da Prof. Mary de Camargo Neves Lafer foi um excelente encontro! O que mais me surpreendeu neste primeiro contato foi como, tal qual o poema se apresenta, a questão familiar exigia do poeta um discurso sobre a origem da condição humana, seguido de preceitos, fábula, exortações. A tradição foi chamada e reescrita pela necessidade de resolver com o irmão um problema sobre a herança paterna. Hesíodo diz que o trabalho é o que nos permite, a nós mortais, honrar a

herança recebida.

No seminário que apresentamos, o foco era o uso do mito hesiódico por Platão. O meu desafio era tentar compreender como a diferenciação entre as classes era requerida para sustentar a unidade da cidade (será que a partir daí eu poderia compreender melhor o que é justiça social?). Como todos eram irmãos, mas não iguais?

Depois investi em pensar o diálogo mesmo entre a filosofia constituída na obra platônica e a poesia, que aparece como tradição. Só consegui caminho para tentar articular estes dois temas quando recebi de graça da Graça, na disciplina seguinte, em que discutíamos o livro IV, uma prova em que ela (educadora platônica que é) indicava a citação do verso hesiódico “a metade vale mais que o todo” no livro V da *República* como pista para a compreensão da discussão sobre parte e totalidade da cidade e da alma, que acontece no livro IV. Hesíodo volta à cena da *República* quando não se trata mais de contar uma nobre mentira aos jovens, mas de fundamentar a relação de cada parte com a totalidade. O espaço que Platão deu a Hesíodo exigia que eu olhasse mais atentamente o poeta.

Desde então, minha pesquisa e minha identidade acadêmica têm girado em torno desses dois autores, do seu diálogo, das suas aproximações e distâncias. Desvendar sua(s) língua(s), seus vocabulários, ouvir quem já conversou com eles, apresentá-los a outros, brigar com eles, e, mais que tudo, perguntar a eles o que têm a dizer sobre as tarefas que me trazem os dias é o que tenho feito. Esta tese pretende ser testemunho dessa história.

Seguem, doravante, algumas reflexões, decisões metodológicas e hipóteses interpretativas que serão esclarecidas adiante. Trata-se aqui apenas de apresentar, de forma proemial e livre, o encontro do qual o texto é fruto.

Se podemos dizer que, em sua obra, Platão tenta delimitar a especificidade da filosofia, distinguindo-a dos outros discursos existentes na tradição grega, ele está, ao mesmo tempo, inaugurando uma nova tradição discursiva, na qual todos nós, que pretendemos fazer filosofia, estamos de alguma forma inseridos.

Mas, se na figura do Sócrates platônico a filosofia se expressa como um saber da ignorância, um saber negativo, amor ao saber, aspiração que surge da falta, como é possível uma tradição filosófica positiva? Como se dá a passagem da postura negativa da filosofia (sua postura crítica, sua postura irônica) para a construção de um saber positivo, de uma história de pensadores e pensamentos?

A leitura da *República* surge como oportunidade para pensarmos esta passagem:

da desconstrução dos discursos da tradição para a construção da nova tradição, que não se manteve como a pura negação de qualquer saber. Pelo contrário, a tradição inaugurada por Platão aparece, geralmente, como uma coleção de discursos, teses, doutrinas, sistemas, pura positividade. Isto espanta! Por que Platão não permaneceu não sabendo? Por que a necessidade de fundar nova tradição?

Poderíamos compreendê-lo da seguinte forma: Sócrates, mestre de Platão, diagnosticou uma doença da cidade grega, uma doença que passava por condutas e discursos, e, por ter tornado público seu diagnóstico, foi condenado à morte. Pois bem, Platão, bom discípulo, viu na morte de Sócrates a comprovação da doença dos homens, a comprovação de um desvio de seu povo. E, então, para responder a esse desvio, para tratar a doença, Platão resolveu forjar um medicamento: o discurso filosófico. Uma droga mais poderosa do que a cicuta. Uma droga capaz de curar a doença, reenviar o desviado. Tudo isso muito justo.

Mas, pode-se perguntar: por que, então, munidos de tal remédio, ainda não purgamos a doença, não cicatrizamos a ferida? Simplesmente ainda não compreendemos a posologia? Será isto um fracasso de Platão: dar-nos o remédio sem a receita? Será isto um fracasso nosso: a incapacidade de seguirmos a receita?

Talvez Platão não tivesse a desmedida pretensão de consertar Atenas, ou a nós, seus herdeiros. Quem sabe viu na morte de Sócrates a confirmação de que a cura precisa ser conquistada a cada vez? Sócrates conquistou a dele, como nos conta Platão. Deixou a seus discípulos e a cada um de nós a tarefa de conquistar a sua. Como se conquista a cura? Como Platão conquistou a sua? Qual foi o papel da tradição nessa conquista? Que relação se deve necessariamente estabelecer com a tradição para que se conquiste a cura? O que é a cura? O que sempre precisa ser curado?

Foi dito que Platão desconstrói os discursos da tradição e constrói uma nova tradição discursiva. Mas, se olharmos bem, essa construção mais parece uma reconstrução. Isto porque se, por um lado, o Sócrates platônico se contrapõe às posturas da poesia, dos sofistas e da maioria frente às questões levantadas, por outro, as teses a que ele e seus interlocutores dão assentimento ao longo dos diálogos não rompem de todo com a tradição. Ainda: apesar da crítica ao estilo dos outros discursos, em especial ao da poesia, Platão, como autor, e Sócrates, como o personagem que orienta a investigação filosófica, utilizam-se da imitação poética.

O que me parece mais desconcertante na obra platônica como um todo é a ausência de Platão. Onde está o filósofo? Quem fala pelo filósofo? Quando fala o filósofo?

Silêncio. Se não é Platão quem fala, quem fala? Essa questão pode ser vista como uma questão ingênua, despropositada. Há quem diga que Platão apenas segue a tradição dos diálogos socráticos. Outros dizem que essa suposta ausência do autor é, na verdade, uma artimanha utilizada por um hábil escritor para apresentar críticas aos seus concidadãos e incríveis teses metafísicas de maneira palatável. Diz-se, ainda: que os diálogos foram escritos para os não-iniciados e que, portanto, só continham parte da doutrina platônica, sua parte mais fácil (sim, mais fácil!?). O fundamental, Platão teria dito aos seus discípulos da Academia, somente. Quem sou eu para teimar em que não foi assim?

Não teimo. Aceito o que temos: os diálogos. Vejo neles o que eles mostram: a cena. Platão se ausenta e deixa em seu lugar a cena, a cidade, os discursos, a vida mesma se desenrolando. Não se quer, com isto, dizer que Platão era simplesmente um cronista fiel que expressava os fatos tais quais aconteciam. Não, o que tento dizer é mais que isso. Platão era ele mesmo o palco desses acontecimentos, o meio pelo qual a cidade se encontrava, os cidadãos conversavam. Se a filosofia é a conversa da alma consigo mesma, como diz Sócrates no *Teeteto*, é na alma de Platão que acontece a cena, ela é o palco dos encontros.

Vale a ressalva de que não nego a relação entre os personagens dos diálogos platônicos e as “pessoas reais” que viveram na Grécia há vinte e cinco séculos. Nem digo que é irrelevante, para a compreensão da obra, o momento histórico em que o filósofo viveu, a morte de Sócrates, a crise religiosa, a crise política. Pelo contrário, segundo creio, estes são elementos essenciais para a compreensão dos diálogos. Então, o que de fato está sendo dito?

Não parece que a cena seja, na obra platônica, um artifício da criação literária, um modo de dizer algo que poderia ser dito de outras formas, uma escolha estilística neutra (existirá isso?) de um autor. Por outro lado, não parece também que a ausência de Platão, seu silêncio, seja um distanciamento diante do que está sendo contado; ele não está simplesmente reproduzindo a luta de discursos que o cercam. Ele não é totalmente ativo, definindo a seu bel-prazer o que será dito e como será dito, e nem é totalmente passivo, apenas descrevendo fatos. O silêncio de Platão é um silêncio de quem tem muitas vozes. É um silêncio que ouve e dá corda. Enfim, é um silêncio que muito diz.

O diálogo mostra a cena. Quem está em cena? Os personagens da cidade grega: jovens, sofistas, poetas trágicos, cômicos, políticos, retóricos, médicos, escravos, estrangeiros, sábios, a poesia épica, a lírica, a pintura, a artesanaria... e um demônio:

Sócrates. É ele quem atormenta a vida dos cidadãos. Ele, com suas perguntas, com sua ironia, com sua divindade. Ele paralisa, envolve, seduz. Ele marca, desenvolve, conduz. Não me parece que Sócrates represente Platão, que ele seja seu porta-voz. Sócrates é a figura do interesse próprio à filosofia. Ele não é a própria filosofia, mas a sua disposição, seu demônio e um bom demônio (“*eudaímon*”).

A cidade, então, é tomada por Sócrates e chamada a falar, a pensar. O diálogo platônico, filosofia: luta de discursos inspirados por esse afeto; a cidade tendo que responder por si, tendo que ser refeita. Tudo isso numa mesma alma: Platão. Por isso, ler Platão precisa ser deixar-se tomar por esse demônio e entrar também nessa luta: ouvir o mundo, perdê-lo, ganhar outros mundos, participar deles, unindo-os, ser um que dia-loga.

E a *República*? Pode-se dizer que a questão central da *República* é a questão do bem. Ela será repetida ao longo de todo diálogo e, através dessas repetições, vai ganhando intensidade, profundidade. Dos bens de Céfalo à ideia de bem, tudo gira em torno do bem viver e do bem morrer. A justiça (*dikaíosýne*) vai aparecer, e para ela procurar-se-á uma definição, porque ela é a excelência humana e, por isso, apenas sendo justos os homens poderão viver bem.

Será, pois, para tentar tornar visível o que é o homem, ou o que ele pode e, portanto, deve ser para viver e morrer bem, que Sócrates e seus interlocutores construirão uma cidade justa. Formada no e pelo discurso, a bela cidade será tomada como imagem ampliada da alma. Talvez sendo possível ver a justiça (o que ela é e qual o seu poder) na cidade, seja possível vê-la na alma.

Não compreendo a cidade ideal (já que é para ser vista), lógica (já que é feita de *lógos*), utópica (já que não está em lugar nenhum) como uma aspiração política, uma doutrina para ser posta em prática. A cidade é a construção de uma ordem onde a natureza do homem possa se realizar, onde o homem possa vir a ser homem. É isso o que ouço do filósofo: para ser homem é preciso conquistar um mundo (*kósmos*), é preciso cumprir uma tarefa.

Foi proposto que filosofar é ser tomado por certo demônio: Sócrates. Quem é Sócrates? Como e por que ele nos toma? Ah, se eu soubesse responder esta questão... O que nos mostra Platão: Sócrates é aquele que passa a vida tentando interpretar e seguir o oráculo. Sócrates é aquele que não pode deixar de defender a justiça na medida de suas forças, sob pena de ser acusado de impiedade. Sócrates está em direta relação com os deuses. E é ele quem lembra o tempo todo que essa relação não pode afrouxar, sob pena de os homens decaírem, deixarem de ser justos, e, portanto, deixarem de ser

homens (por isso os deuses não podem enganar os homens, nem os homens podem comprar os deuses). Sócrates é aquele que é condenado à morte pela cidade. Sócrates é aquele que morre feliz.

O filósofo fala, então, porque está tomado por essa visão: vê, porque Sócrates lhe aponta, que o homem precisa “conhecer-se a si mesmo”, e que isso é ouvir e interpretar os deuses. Vê que, para isso, nessa busca (que tira o homem da preguiça), cada um precisa criar sua cidade (que será sempre a mesma, diferentemente). Vê que para criar sua cidade é preciso enfrentar a morte. Vê que cumprir o seu destino é dar voz aos outros, passados, presentes e futuros. Vê que fugir desse destino é decadência. Por isso a alma do filósofo fala, em silêncio.

Télos

Trata-se de interpretar a citação do verso hesiódico “a metade vale mais que o todo”¹ (*pléon hémisy pantós*) no livro V da *República* de Platão². Para realizar esta tarefa, seguimos uma indicação metodológica de Nightingale (1995:6), que, na trilha de Bakhtin (1984:189)³, diz: se, em uma obra híbrida, isto é, quando há intertextualidade, um só discurso carrega várias vozes, então ouvir bem esse discurso depende de atentar para o que diz cada uma delas. No presente caso temos a voz de Hesíodo, em *Os Trabalhos e os Dias*, e a voz de Platão, que, através de Sócrates, cita o poeta, na *República*. O percurso de nossa pesquisa foi, portanto, investigar, no mestrado, o sentido do verso no poema⁴, e agora, no doutorado, a sua apropriação no diálogo platônico.

Antes de dar este segundo passo, no entanto, é preciso mostrar que a presença de Hesíodo nos diálogos de Platão, e particularmente a de *Os Trabalhos e os Dias* na *República*, constitui exemplo de intertextualidade e possui, portanto, relevância para a compreensão da obra.

Há, pois, três hipóteses cumulativas a serem desenvolvidas ao longo do texto:

1. O estudo da presença de Hesíodo na obra de Platão é relevante para a compreensão de seu pensamento. Esta não é uma hipótese original, como se verá. Apresentar-se-á, pois, o “estado da questão” e serão apontados indícios desta relevância

¹ Será utilizada, de início, a tradução de Mary Camargo Neves Lafer (2002). Discutir as possibilidades de tradução deste verso é uma das tarefas a que se dedicará este texto.

² *República* 466c.

³ Cf. ainda Bouvier (2004).

⁴ Conforme minha dissertação de mestrado: “*Metade vale mais que tudo*”: *Trabalho e Terra em Hesíodo*, defendida em 2008, junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ, sob orientação da Prof. Dr. Maria das Graças de Moraes Augusto. Então propus uma interpretação do verso hesiódico que articulava a *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*.

em diversos diálogos platônicos;

2. A *República* dialoga especificamente com *Os Trabalhos e os Dias* em um aspecto central da obra, a saber, na relação estabelecida entre justiça, medida, natureza e trabalho. Esta hipótese também tem sido elaborada por alguns estudiosos⁵. Aqui mostrar-se-á que o verso hesiódico citado no livro V da *República*, “a metade vale mais que o todo”, pode ser tomado como ponto culminante deste diálogo. Dito de outro modo, a formulação enigmática da questão da medida e sua relação com os sentidos de totalidade e parte, no verso de Hesíodo citado por Platão, é uma marca da herança hesiódica no diálogo;

3. Quando Platão apresenta a tarefa própria da filosofia como sendo o conhecimento daquilo que pode dar medida às medidas, no livro VI da *República*, ele mostra a necessidade de fundamentar o “comedimento” hesiódico, presente no verso “a metade vale mais do que o todo”. A filosofia se constitui, pois, como uma obra discursiva que, herdando e reconquistando a questão pela origem da totalidade, tem como tarefa, a um tempo, ver e realizar o princípio do todo em cada parte.

Métodos

Escrever uma tese de doutorado sobre o pensamento de Platão envolve a pretensão de entrar em uma prosa que começou *há muitos e muitos anos, em um reino muito distante*, e que é composta por inúmeras vozes. Recorrer à fórmula utilizada para iniciar os contos de fada serve, aqui, para chamar a atenção para o caráter extraordinário desse movimento – a tradição interpretativa – que atravessa séculos, unindo mortos e vivos de todo o mundo em torno à obra de um homem.

Participar de uma conversa em andamento depende de alguns procedimentos. O primeiro é inteirarmo-nos sobre qual é o teor da discussão. O segundo é compreender de que modo a questão está posta e como ela vem se desenvolvendo. O terceiro procedimento, caso haja algo a dizer, é elaborar a contribuição e enunciá-la.

A pauta desta *confabulação* foi dita acima numa formulação bastante abrangente para comportar a grande diversidade do que aparece como questão: o pensamento de Platão. Esta determinação pode, além de vaga, parecer artificial. Talvez haja vozes que participam desta conversa e que não se reconheçam interessadas no “pensamento de Platão”. Pode-se ir à obra platônica, por exemplo, buscando testemunhos de uma posição que já se considera como sendo o legado do filósofo: o idealismo, o realismo, a metafísica

⁵ Cf., por exemplo, Van Noorden (2010); Havelock (1978).

ocidental, por exemplo. Nestes casos, por vezes importa mais apontar as consequências (historicamente construídas) de certas teses atribuídas a Platão do que tentar esclarecer como se constitui seu pensamento. Admite-se, diante disso, o artifício. Consideremos que o “nosso” diálogo, sobre o pensamento de Platão, acontece em meio a muitas outras falas (centradas em outras questões) e que, assim, eventualmente, vazam rumores de lado a lado que “contaminam” o desenrolar das histórias.

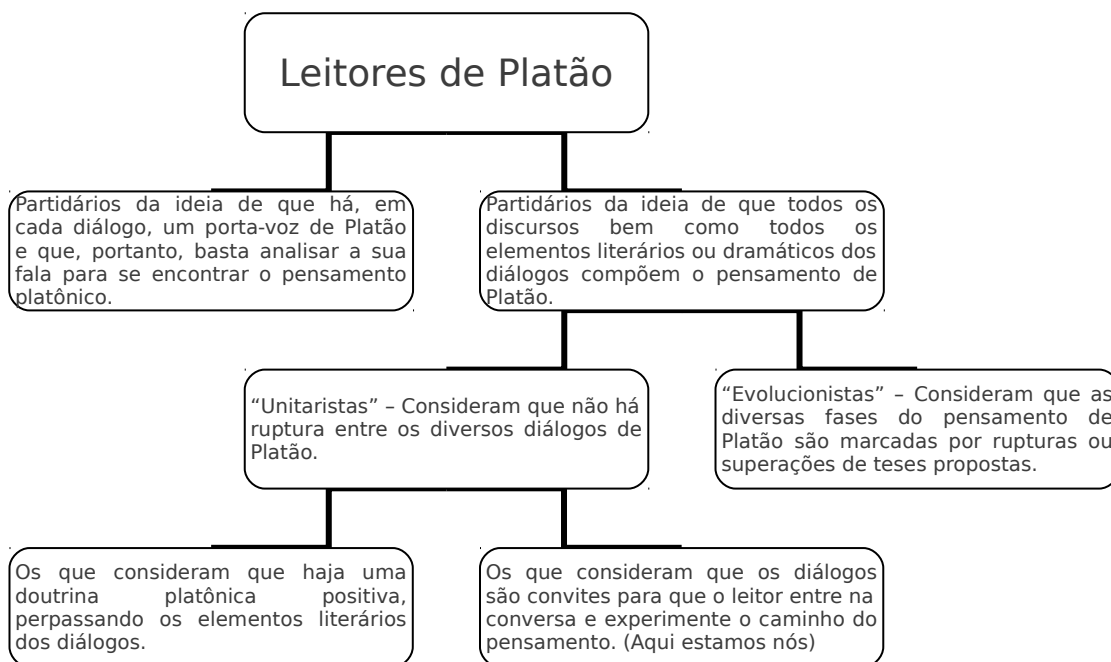
O que está em jogo em uma conversa não é nunca só o que é enunciado pelos interlocutores *como* questão. Isto parece ser assim na conversa que forma a tradição interpretativa, bem como nos encontros entre discursos que acontecem na obra platônica; ou ainda – e talvez seja para isto que Platão aponta nos seus diálogos – em qualquer conversa. Trazer à fala o que está realmente em questão é a tarefa da interpretação.

Mas não partimos da assunção de que toda interpretação é também partícipe de uma conversa? Que confusão! Retomemos o fio da meada: pretendemos entrar em uma conversa cujo tema é “o pensamento de Platão”. Foi dito, no entanto, que talvez esta não seja a única questão, ou ainda, não seja propriamente o que está em questão. Como descobrir o que está propriamente em questão? Se, como se pode suspeitar, os diálogos de Platão nos convidam a experimentar a passagem dos problemas enunciados ao que está em questão sem vir à fala, então “cair na conversa” de Platão pode ser uma boa maneira de aprendermos a ouvir o que está propriamente em questão no diálogo sobre o pensamento de Platão.

Prossigamos: de que modo está posta a questão pelo que se denominou “pensamento de Platão”? Este é o ponto para o qual converge toda esta conversa sobre conversa. Há muitos modos de perguntar pelo pensamento de Platão, ou ainda, há muitos modos de percorrer a obra platônica em busca de seu pensamento. Estes muitos *métodos*, que, talvez, rigorosamente, sejam tão inumeráveis quanto são inúmeras aquelas vozes, precisaram ser agrupados por semelhanças para permitir, a quem chega depois, uma localização inicial na conversa. Quando nos aproximamos, já ouvimos alguns participantes, que chegaram antes, falarem em correntes interpretativas ou estilos de leitura⁶, fornecendo, assim, um guia geral dos muitos modos pelos quais se tem perguntado pelo pensamento de Platão.

Aplicando o método da divisão (*diáíresis*) aos estilos de leitura elencados por Gill (2005), com o intuito de nos localizarmos, teríamos o seguinte mapa:

⁶ Cf. Ausland (1997), Rowe (2011) e Gill (2005), por exemplo.



O que se quer aqui não é apresentar um mapeamento completo das possibilidades interpretativas, mas dizer, levando em conta as linhas gerais ofertadas, desde onde falo. Isto pode ser dito também em termos de pressupostos metodológicos.

Este trabalho parte dos três seguintes:

1. Tudo em Platão é importante (como diriam Proclo e Heidegger, entre muitos). Isto é, a leitura que aqui se empreende leva em conta a construção literária ou dramática dos diálogos e não considera que haja um porta-voz de Platão, em cada diálogo, que expressa a doutrina platônica, ou encaminha para ela, restando analisar seus argumentos. Argumento, em Platão, é *como* argumento no cinema: trama trançada por todos os elementos do texto⁷;

2. Os diálogos de Platão podem conversar entre si. Ainda que as questões sejam postas em níveis diversos ao longo dos diálogos e que, por vezes, uma mesma questão receba propostas de soluções diferentes, há uma unidade em toda obra platônica que é, justamente, o fato de que as questões não se esgotam nas soluções e os interlocutores sempre podem ser convidados a questionar e reformular as teses propostas. A estrutura é tão espiral⁸ que acredito que poderíamos ver refletida uma questão, tal como formulada em um diálogo "de juventude", na conversa entre os interlocutores dos diálogos "de velhice". Em outras palavras, juventude e velhice conversam o tempo todo, em todos os

⁷ A metáfora cinematográfica é leiga, nada entendo de teoria do cinema. Ela serve, no máximo, como uma sugestão a ser futuramente aprofundada.

⁸ Cf. Araújo (2008:18).

níveis (dramático e intertextual), na obra de Platão;

3. Se o diálogo, que é a obra platônica, inclui também os “velhos” gregos, isto é, as obras da tradição grega, então ouvir bem a voz desses interlocutores permite compreender melhor a conversa que se desenrola.

Minimamente localizados quanto ao modo de aproximação, cabe perguntar: há o que dizer? Por necessidade de, em público e ao público que me vem suportando, prestar contas do que estudo há alguns anos, formulei algo sobre a presença de Hesíodo na *República* de Platão, “não como quem sabe, mas como quem entende em consentir dizer aquilo que pensa”.⁹ Se assim corre-se o risco de ser acusado por Sócrates de andar cego, emitindo opiniões sem saber, já é uma satisfação, ainda que através de provável vergonha, trazer “o homem mais justo de seu tempo”¹⁰ à conversa.

Arkhé

Na abertura do livro IV da *República* (419a), Adimanto toma a palavra e pergunta a Sócrates se o modo de vida dos guardiões da cidade, que acabara de ser acordado, fará deles homens felizes. Vale recordar: a classe dos que serão responsáveis por guardar a cidade fundada no discurso viverá em comunidade, como soldados em campanha, compartilhando suas refeições, sem ter nenhum bem próprio, nem tocar em ouro ou prata e recebendo apenas os haveres suficientes para viver¹¹.

Sócrates responde que não seria de admirar se eles fossem muito felizes vivendo assim, mas que a cidade não estava sendo fundada tendo em vista a felicidade de uma de suas partes, mas de toda a cidade. Esta resposta diz: é preciso que o todo (a cidade) seja feliz e não a parte (uma das classes), pois é o todo que determina o que cada parte é, isto é, é em função do bem do todo que cada uma das partes recebe uma tarefa e deve cumpri-la.¹² A felicidade do todo vale mais que a felicidade da parte. O todo vale mais que a parte.

Na retomada deste argumento, entretanto, no livro V, 465e5, Sócrates cita o verso de Hesíodo, em que o poeta diz que “a metade vale mais que o todo”, não apenas classificando o poeta como sábio, mas tomando o verso por equivalente ao que antes havia sido dito sobre a felicidade do guardião:

⁹ Cf. Platão. *República* 506c.

¹⁰ Cf. Platão. *Fédon* 116a e *Carta VII*.

¹¹ Cf. Platão. *República* 416d-e.

¹² Será o desenvolvimento do livro IV que fundamentará esta relação. Até este momento o que Sócrates pode dizer é que é a cidade boa e, portanto, feliz que eles estão fundando.

Lembras-te – perguntei eu – de que anteriormente alguém, não sei quem [Adimanto, em 419a], nos censurou por não tornarmos os guardiões felizes (...). E nós lá dissemos que, se se oferecesse uma oportunidade, tornaríamos a observar a questão. Por agora queríamos fazer dos guardiões verdadeiros guardiões, e tornar a cidade o mais feliz que pudéssemos, em vez de nos limitarmos a visar uma única das suas classes para moldarmos a sua felicidade. (...) o que eu nessa altura afirmei, será ajustado repeti-lo aqui: que, se o guardião tentar ser feliz de uma maneira que não faça dele um guardião, e se não lhe bastar uma vida assim moderada e segura, mas que é, como dissemos, a melhor; se, sob o império de uma opinião insensata e acriançada acerca da felicidade, for impelido (porque tem esse poder) a assenhorar-se de tudo quanto existe na cidade, perceberá como Hesíodo foi realmente sábio ao afirmar que “metade é mais do que o todo”.¹³

Mas como a metade - uma parte - pode ser mais que o todo, se o valor da metade é determinado pelo valor do todo do qual ela é metade, a saber: o todo dividido por dois? Como podemos compreender a relação entre parte e todo, nestes passos? Como saber de quem é a prioridade – da parte ou do todo –, quem vale mais? Como, enfim, entender esta dupla contradição: 1. a contradição hesiódica citada e aprovada por Sócrates; e 2. a equivalência contraditória desta contradição com seu enunciado oposto?

Que um poeta arcaico pronuncie uma impossibilidade pode não produzir grande espanto. Que Platão cite esta impossibilidade, concordando com o que ela diz, dá o que pensar. Mas que ele diga que “metade é mais que o todo” significa o mesmo que o argumento anterior, apresentado no livro IV, o qual, salvo engano, vimos resumir-se em “o todo vale mais que a parte”, isto é inevitável enfrentar.

Uma solução possível seria: o primeiro argumento, condensado em “o todo vale mais que a parte”, apresenta-se aos fundadores da cidade (Adimanto, Gláucon e os outros interlocutores), àqueles, portanto, que veriam a cidade como um todo. Do ponto de vista da cidade, do todo, o todo vale mais que a parte. Já o segundo argumento, resumido pelo verso hesiódico “a metade é mais que o todo”, se apresentaria aos guardiões, que, para se manterem guardiões, precisam respeitar os limites de sua tarefa. Do ponto de vista desta classe, “parte”, a parte vale mais que o todo.

Não podemos esquecer, entretanto, que os guardiões são aqueles que cuidam da unidade da cidade, ou seja, são os que olham pela unidade do todo. Entre eles, aliás, estará o futuro rei-filósofo, que não só governará a cidade, por compreender seu fundamento, mas conhecerá a verdade de todo o ser. Parece estranho, portanto, que Platão esteja dizendo que os guardiões, de seu ponto de vista limitado, de parte, precisam

¹³ Cf. Platão. *República* 466b4- c3. Utiliza-se aqui a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

pensar que a parte vale mais que o todo.

Atente-se ao texto grego. Quando Sócrates diz, na primeira apresentação de seu argumento, no livro IV, que é preciso que a cidade inteira seja feliz e não só uma de suas partes, o termo usado por Platão para dizer “inteira” é “*hóle*”. O termo aparece aí duas vezes referindo-se à cidade e ainda uma vez quando ele compara a cidade a uma escultura, a qual, como aquela, deve formar um todo belo (*hólon kalón*). Na seqüência desse argumento, Sócrates diz que ao guardião não se pode atribuir uma felicidade tal que o transforme em tudo, menos em guardião. O termo traduzido por “tudo” é “*pân*”. Aparecem, então, neste trecho, dois termos que exprimem ideia de totalidade: “*hólon*” e “*pân*”. A prioridade sobre a parte é dada ao “*hólon*”, o “*hólon*” vale mais que a parte. “*Pân*”, tudo quanto há, é o que os guardiões não devem ser, sob pena de não serem o que são.

No livro V, quando o argumento reaparece na citação do verso hesiódico, é de “*pantós*” que se trata. A metade vale mais que “*pantós*”. O que os guardiões são, a parte que lhes cabe é maior que “*pantós*”, que os faria não serem o que são. Mas se eles são algo, eles o são em função do “*hólon*”, do todo que é a cidade inteira, a que vale mais que a parte.

O princípio da tese é retomar, portanto, a questão enunciada por Sócrates no final do *Teeteto* 204a11: “*tò pân*” e “*tò hólon*” são a mesma coisa, ou algo diferente cada um dos dois?¹⁴ – no contexto da *República*, buscando, através do estudo das ocorrências desses termos e de seus derivados, compreender quais sentidos de totalidade eles encerram e, principalmente, como o seu uso por Platão permite que o filósofo afirme, nos passos citados, que “*hémisy*” (metade) vale mais (*pléon*) que “*pantós*” e menos que “*hólon*”.

Verity Harte (2002:01), em seu estudo do tratamento platônico da relação entre um todo e suas partes, afirma que, apesar de Sócrates proceder, no livro IV da *República*, à divisão da alma humana em três partes, não há ali discussão sobre o que significa algo ser parte de algo, nem sobre a natureza da relação das partes com o todo. Colocar-se-á em questão tal afirmativa, mostrando que a *República* expõe duas concepções de

¹⁴ Em *Teeteto* 204a11, Sócrates pergunta a seu jovem interlocutor se “*tò pân*” e “*tò hólon*” são a mesma coisa, ou algo diferente cada um dos dois. Teeteto, declaradamente confuso, responde, em primeiro lugar, que são diferentes, mas, adiante, em 205a, seguindo a argumentação de Sócrates, volta atrás e afirma que não há nenhuma diferença entre eles. Em um artigo intitulado “*Tò pân, tò hólon e la confutazione della terza definizione di epistémē: alcune considerazioni su Teeteto 203a1-208b10*”, Emanuele Maffi (2007) diz que a identificação entre *tò pân* e *tò hólon* no *Teeteto* serve para Sócrates refutar a ideia de que seja possível um composto cognoscível de elementos incognoscíveis. No entanto, afirma a autora, ao tratar nesta obra dos conceitos de *pân* e *hólon*, Platão faz emergir a noção de estrutura que permite a distinção entre os dois sentidos de totalidade. Não será examinado aqui o argumento do artigo; apenas ficará indicado que não é unânime a ideia de que a “posição final” do *Teeteto* seja a identificação entre *tò hólon* e *tò pân*.

totalidade e determina a relação da parte com cada uma delas¹⁵.

É preciso, pois, investigar como se distinguem os termos “*pantós*” e “*hólon*” e, principalmente, como o uso desta distinção por Platão permite que Sócrates considere Hesíodo sábio ao dizer que “*hémisy* vale mais que *pantós*”.

De acordo com Chantraîne (1968), “*pās*” significa “todo, cada um” (no plural, “*todos*”). Tem um campo semântico mais extenso que “*hólos*”, que exprime totalidade, mas não multiplicidade. “*Hólos*” significa “inteiro, intacto, completo, todo”, por vezes, “*são*”.

A diferença semântica, tal como apresentada pelo léxico, aponta para uma diferença gramatical: “*pās*” tem função pronominal, enquanto “*hólos*” tem função adjetiva. Pode-se, a partir disto, encontrar, na língua portuguesa, dois termos que equivalem, se não unívoca, ao menos freqüentemente, a estes termos gregos e às suas funções¹⁶.

“Tudo” é um pronome indefinido e diz “todas as coisas”, “todas as coisas de que se trata”, “tudo o que há”, “a totalidade das coisas”. “Todo” pode ser adjetivo e dizer “completo, inteiro, total”, “que não deixa nada de fora”, ou pode ser um pronome indefinido, quando diz “qualquer, cada”. Pode ainda ser um advérbio, dizendo “inteiramente, totalmente”¹⁷.

Como se pode perceber, “tudo” e “todo” podem ser, ambos, em alguns casos, pronomes indefinidos e “tudo” pode, então, substituir “todos”. Por exemplo: “quantos bens o guardião quer?” “ele quer tudo” ou “ele quer todos”. Neste caso, “tudo”, sempre singular, diz o mesmo que “todos”, no plural. A singularidade deste “tudo”, portanto, dá-se pela totalização, pela soma, de muitos.

O “todo” adjetivo, entretanto, diz uma unidade que pode ter partes, mas da qual não falta nenhuma parte. As partes do todo são múltiplas *em* um. A diferença é a diferença entre “tudo” (ou “todas as coisas”) e “a coisa toda”. No primeiro caso há uma soma de unidades; no segundo, há unidade de partes.

Sendo assim, o verso de Hesíodo “*pléon hémisy pantós*” diz: “A metade vale mais que tudo”. Mas será que, traduzindo “*pantós*” por “tudo” e “*hólon*” por “todo”, elimina-se o

¹⁵ Apesar de Harte não analisar a *República* em seu estudo, concentrando-se em argumentos do *Teeteto*, *Parmênides*, *Sofista*, *Filebo* e *Timeu*, em que as noções de parte e totalidade são claramente tematizadas, a hipótese de trabalho que será desenvolvida aqui é consistente com as suas conclusões, como será exposto adiante.

¹⁶ O convite para pensar a distinção entre “*pās*” e “*hólos*”, bem como para os traduzirmos respectivamente por “tudo” e “todo”, chegou a mim através da tese de doutorado do prof. Cláudio Oliveira (2000): *Do Tudo e do Todo ou De uma nota de rodapé do parágrafo 48 de Ser e Tempo: Uma discussão com Heidegger e os Gregos*. Fica registrada a dívida.

¹⁷ *Médio Dicionário Aurélio* (1980).

problema e desfazem-se as contradições? Que relação há entre todo e tudo, entre todo e parte, entre tudo e parte? Por que Hesíodo pôde dizer e Sócrates concordar que “metade vale mais que tudo”? Em vista de que a metade vale mais que tudo?

O que dá unidade para o que se reúne por meio do termo “tudo” (pronome) não precisa ser “todo” (adjetivo)? Onde mais estaria a unidade que permite a junção de múltiplos, senão em cada um deles? Da mesma maneira se deve perguntar: o que dá multiplicidade ao todo? Como o todo, que é um, pode ser formado de partes, e por que cada parte é ela mesma uma?

Se houver uma unidade do tudo (pronome) para além dos muitos que o compõem e se, por outro lado, houver uma unidade de cada uma das partes que compõem algo todo (adjetivo), será que a distinção entre tudo, como soma de unidades, e todo, como unidade de partes, se sustenta como uma distinção real? Ou será que as partes enquanto *consideradas* em sua interdependência, como partes necessárias para a constituição de um todo, são partes do todo (inteiro), mas, se *consideradas* como independentes, como unidades autônomas, são unidades que, se somadas, formam “tudo”?

Pode-se fazer dois movimentos contrários que talvez ajudem a pensar estas questões: 1. As partes de um todo podem ser elas mesmas todos, formados por outras partes. É possível, portanto, decompor sucessivamente os todos em partes, buscando encontrar a parte mínima, o elemento, ele mesmo indivisível. Mas o que determina o fim das divisões? E o que determina que estas sejam as divisões adequadas para buscar a parte mínima? 2. E os todos não podem ser partes de outros todos? Onde isto para? Qual é o todo que dá conta de todos os todos?

Parece que “parte”, “todo” e “tudo” são relativos, mas a quê? Segundo Platão, no argumento da *República* que apresentamos, é o todo que é prioritário em relação à parte, que é ela mesma prioritária em relação a tudo. A primeira parte desta hierarquia parece simples: determinado um todo, as partes serão por ele determinadas. Mas como a parte pode ser prioritária em relação a tudo? Por que tudo não é medida para medir a parte?

A hipótese que será investigada¹⁸ é a seguinte: “tudo” é uma soma de unidades, que podem ser realmente idênticas às partes de um todo, mas que não estão assim determinadas, ou seja, não têm sua função determinada pela unidade de um todo. Assim, “tudo” será sempre indeterminado e, como tal, incapaz de dar aos elementos que o

¹⁸Cf. Hawtrey (1983). No artigo, o autor mostra que o uso que Platão faz do prefixo *pan-* expressa, usualmente, pluralidade, excesso e variedade.

compõem um sentido, uma identidade. “Tudo” é, então, um modo múltiplo, indeterminado e, desta maneira, imperfeito de ver um todo. “Tudo” não é nada porque quando se perpassa de sentido uma multiplicidade, esta passa a ser una e toda. “Tudo” é a soma do que ainda não, ou do que já não é *visto* como parte de nenhum todo. É este sentido de “tudo” que nos parece estar no verso de Hesíodo e em seu uso por Platão.

O problema não se resolve, todavia, porque se pode replicar a Hesíodo, e a Platão, que, quando algo, mesmo múltiplo, aparece como valioso é porque já está articulado em um sentido. Porque aparecem como bens, as muitas coisas, das quais estarão privados os guardiões, são consideradas por Adimanto como constituindo a felicidade. Sempre que alguém quer tudo, quer uma totalidade de algum modo determinada. Se a medida são os bens, valem mais todos os bens (tudo) que metade deles; se a virtude é a medida, vale mais toda a virtude (tudo) que metade dela; se a força é a medida, vale mais toda a força (tudo) que metade dela¹⁹.

O que não sabemos – e por isso somos néscios, segundo Hesíodo – é por que a medida pode aparecer como bens, virtude ou força, por exemplo. O que não perguntamos é como o que quer que seja pode ser medida. Em outras palavras, não perguntamos pela possibilidade de articulação de múltiplas coisas em um sentido. Platão faz isto. Precisamos segui-lo.

Este trabalho aposta em que os conceitos de totalidade e parte são construídos, na *República*, a partir da estrutura de relações estabelecidas entre os termos “*pân*”, “*hólon*”, “*hémisy*”, “*méros*”. Isto não é feito por Platão tematicamente, através de definições e, por isso, buscar-se-á seguir a “genealogia” dos conceitos através do uso dos termos no diálogo.

Se a história da filosofia começa pela apropriação da palavra poética que se apresenta como enigma a ser interpretado, criticado e fundamentado, recuperar e seguir este movimento é aprender o que é uma interpretação filosófica. A presença de Hesíodo na *República* parece não se restringir a citações eventuais, aprovações ou reprovações. A herança que o poeta beócio deixa à filosofia platônica inclui a relação estreita entre

¹⁹Uma versão preliminar desta introdução foi apresentada no XV Encontro Nacional da Anpof, em Curitiba, 2012. A professora Rachel Gazolla questionou, naquela ocasião, o sentido de se falar em “totalidade indeterminada”. Então, assumindo a dívida, respondi que este era mesmo o problema que a tese procuraria desenvolver, a saber: por um lado, qualquer totalização depende de alguma determinação, que permite a unidade do todo; por outro, Platão aponta para o perigo de tomarmos, como Adimanto faz, uma totalidade a partir dos muitos que parecem compô-la, sem atentarmos para se se trata, de fato, de um todo articulado ou apenas de um amontoado de múltiplos. Isto é, ao contarmos com a totalização sem conquistarmos a sua determinação própria, temos uma totalidade indeterminada. O que significa “conquistar a sua determinação própria” o trabalho tentará esclarecer.

natureza, trabalho, justiça e medida.

Além disso, a sabedoria hesiódica, citada no centro da discussão sobre a totalidade na *República*, indica, como se procurará demonstrar, que o diálogo com o poeta pode fazer ver melhor a constituição da filosofia, na obra platônica, como trabalho discursivo que tem como tarefa ver e realizar o princípio articulador do todo em cada parte, fundamentando assim a justiça.

2. Hesíodo em Platão

2.1. Estado da questão: A presença de Hesíodo em Platão.

Antes de empreender a tarefa a que se propõe este capítulo, é necessário fazer duas observações: 1. Dizer que o estudo da presença de Hesíodo na obra de Platão é relevante para a compreensão de seu pensamento pode dar a falsa impressão de que se pretende defender que o poeta seja o interlocutor privilegiado do filósofo. Não é isto. Os diálogos platônicos trazem à cena muitos gêneros, autores e obras da tradição grega, anterior e contemporânea a eles, e não é possível nem preciso, ao menos para este trabalho, estabelecer um ranque de protagonistas²⁰; 2. Sendo o “segundo poeta da Grécia”, Hesíodo está muito presente nas obras de poetas, historiadores, nos discursos de oradores e no ensino dos sofistas, por exemplo. Assim, o diálogo de Platão com seus poemas não acontece *apenas* de maneira direta. Seria preciso, pois, para acompanhar esta conversa em toda a sua complexidade, estudar a recepção de Hesíodo anterior a Platão e compará-la às referências que o próprio filósofo faz ao poeta. Isto não será realizado aqui²¹. Acredito que seja possível, através da análise das referências e apropriações platônicas de Hesíodo, mostrar que há uma tentativa de resgate do que é próprio ao legado hesiódico, ainda quando se quer determinar o limite desta herança.

Não é fácil encontrar um comentário à obra de Platão que não fale, mesmo que de passagem, sobre Hesíodo. Mais difícil ainda é encontrar uma interpretação da obra de Hesíodo que, em algum momento, não toque no nome de Platão. Isto coloca uma revisão bibliográfica em meio a dezenas de milhares de vozes. No entanto, não há muitos estudos dedicados especificamente à relação entre as obras de Hesíodo e Platão. Esta escassez parece estar chegando ao fim. Seguindo o caminho aberto por Solmsen em seu artigo intitulado *Hesiodic Motifs in Plato*, publicado em 1962, vários helenistas vêm desenvolvendo pesquisas sobre a presença hesiódica na filosofia platônica. Como resultados destas empreitadas, muitos artigos estão sendo publicados e, há alguns anos, uma coletânea de textos, apresentados em um evento dedicado à presença de Hesíodo na obra de Platão, foi lançada pela Oxford, sob o título *Plato and Hesiod* (2010).

²⁰ Concordo com a posição de Van Noorden (2010: 176) que considera que: "é insuficiente agrupar Hesíodo com Homero no que diz respeito à sua importância na construção platônica do discurso 'filosófico'" (trad. nossa).

²¹ Isto é realizado parcialmente por Barbara Graziosi (2010): *Hesiod in classical Athens: Rhapsodes, orators, and Platonic discourse*.

Os trabalhos publicados nesse volume dividem-se em dois grupos: 1. Aqueles que, a partir do estudo de todas as citações e referências de Platão a Hesíodo, buscam identificar padrões no tratamento de sua poesia nos diálogos. 2. Aqueles que analisam a presença de Hesíodo, em diálogos específicos, seja através de citações e referências, seja através da ocorrência de temas e estruturas que podem ser reconhecidas como tendo influência hesiódica.

No primeiro grupo está, por exemplo, o artigo de G. W. Most, *Plato's Hesiod: An acquired taste?*, em que ele responde afirmativamente à questão do título, mostrando que há, em Platão, uma tendência a citar mais positivamente o poeta nas obras de maturidade e velhice e, nestas, a endossar mais *Os Trabalhos e os Dias* do que a *Teogonia*. É claro que tal conclusão depende de que se aceite a cronologia dos diálogos proposta, que se levem em conta apenas as referências explícitas de Platão a Hesíodo e que se concorde com os valores - positivo ou negativo - atribuídos pelo autor a essas referências.

Naoko Yamagata, em *Hesiod in Plato: Second fiddle to Homer?*, pergunta pela função desempenhada por Hesíodo nos diálogos, que o distingue do Homero platônico. A conclusão a que a autora chega, analisando quais personagens, em que momentos e com que pretensões, referem-se aos poetas, é a de que Sócrates é apresentado como um amante de Homero, enquanto seus interlocutores citam mais freqüentemente Hesíodo. Assim também, Hugo Koning, em *Plato's Hesiod: not Plato's alone*, argumenta que Hesíodo é apresentado algumas vezes por Platão como antecessor dos sofistas, sobretudo de Pródico, por sua preocupação com a correção dos nomes, e de Protágoras, por seu ensino da virtude. Contraposta à erística de inspiração hesiódica, representada pelos sofistas, Platão fundaria sua erótica filosófica. Deste modo, Hesíodo representaria menos alguém cujo legado se quer herdar do que alguém de cuja influência é preciso se preservar. Ambos os artigos terminam lembrando o papel fundamental do mito das raças hesiódico recontado na *República*, o que poderia contradizer suas conclusões. Yamagata chama a atenção para o fato de que Sócrates apresenta o mito como uma mentira fenícia, minimizando, portanto, o legado hesiódico, enquanto Koning diz que a reelaboração do mito mostra a necessidade platônica de superar a herança do poeta.

A estas análises gerais do "uso" de Hesíodo por Platão contrapõem-se, de certo modo, os artigos do segundo grupo, que mostram, em diálogos específicos, a importância da presença hesiódica, explícita ou velada. Vered Lev Kenaan, em *The seductions of Hesiod*, argumenta que o retrato de Sócrates no *Simpósio* imita traços da figura de Pandora, tal como apresentada em *Os Trabalhos e os Dias*. Como a primeira mulher, o

filósofo apresenta contrastes entre exterior e interior, aparência e essência, que desafiam o pensamento e ensinam a desconfiar dos fenômenos. A filosofia, como a mulher, inspira amor e exige trabalho. As citações explícitas da *Teogonia* e a ideia de que Hesíodo, junto com Homero, é exemplo de geração de filhos imortais através do amor, no discurso de Diotima, servem de indícios à autora para propor que há um modelo de recepção como forma de genealogia erótica que se desenvolve no *Simpósio*, sob a inspiração do poeta beócio. O diálogo intertextual seria uma relação amorosa. Assim aquela “erótica filosófica”, da qual fala Koning, seria também devedora da poesia hesiódica.

Helen Van Noorden, em *Hesiod's races and your own: Socrates' 'Hesiodic' project*, pretende sustentar que há uma interlocução fundamental entre a *República* e *Os Trabalhos e os Dias*. São marcas desta conversa: 1. O desafio aceito por Sócrates – diferentemente de Homero e Hesíodo, elogiar a justiça em si e não apenas pelas suas conseqüências; 2. a presença do mito das raças como mentira nobre que persuadirá os cidadãos da necessidade de manterem a distinção das classes e 3. o discurso das Musas sobre a inevitável decadência da cidade. A autora argumenta que Platão não apenas reformula a narrativa hesiódica das cinco raças, mas lê sua contribuição para *Os Trabalhos e os Dias* como um antecedente e modelo. A analogia homem-cidade, proposta por Sócrates para ver melhor a justiça em si e as suas conseqüências, parece estar presente em Hesíodo sem ser explicitada ou questionada. Como o Sócrates, da *República*, Hesíodo cria imagens da cidade bela e boa e das muitas formas de cidade corrompida. Assim, Platão, na *República*, desenvolveria e esclareceria o movimento hesiódico de defesa da justiça.

Alguns outros artigos - como o de Andrea Capra, *Plato's Hesiod and the will of Zeus: Philosophical rhapsody in the Timaeus and the Critias*, em que ele diz que, imitando a rapsódia hesiódica, Platão assinala sua ambição de criar um novo e filosoficamente melhor tipo de canto, e o de E. E. Pender, *Chaos corrected: Hesiod in Plato's creation myth*, que procura mostrar como Platão retoma e transforma oposições categoriais centrais da *Teogonia*, como um x muitos, macho x fêmea, criação x nascimento, no *Timeu* – focalizam a reelaboração platônica de elementos estruturais da obra poética de Hesíodo.

Este aspecto: a estrutura formal que Hesíodo lega à filosofia posterior – vem sendo apontado por alguns estudiosos que se debruçaram no problema da origem do pensamento filosófico, como Snell (2001/1946), Havelock (1996/1963), Vernant

(2002/1964) e Cornford (1989/1971), por exemplo, e, foi bastante explorado por comentadores da poesia hesiódica, como Philippon (1966), Pucci (1977), Clay (2003), entre outros.

Como se pode perceber por esta breve e pontual revisão bibliográfica, é muito difícil responder univocamente às perguntas: Quem é o Hesíodo de Platão? Que lugar o filósofo dá ao poeta na construção de seu pensamento? O que da sua poesia quer preservar, de que quer se livrar? De que modo e em que medida a presença de Hesíodo pode ajudar a compreender como se constitui a filosofia na obra de Platão?

O que se segue é um inventário do que foi possível reconhecer como presença hesiódica em Platão. As passagens foram divididas por temas. Procura-se apresentar, ainda, o contexto e os personagens envolvidos, bem como, em alguns casos de citações ou referências a passagens específicas, o texto original. Breves comentários serão feitos a cada grupo de passagens. Algumas delas reaparecerão na sequência da tese e serão mais bem exploradas.

2.2. Referências diretas e indiretas de Platão a Hesíodo:

Há, em toda obra platônica, incluindo textos considerados duvidosos ou espúrios, trinta e nove referências nominais a Hesíodo: *Apologia de Sócrates* 41a6, *Crátilo* 396c4, 397e5, 402b6, 406c7, 428a1, *Teeteto*, 207a3, *Banquete*, 178b3, 178b8, 195c2, 209d1, *Cármides* 163b4, 163c6, *Lysis* 215c7, *Protágoras* 316d7, 340d1, *Íon* 531a2, 531a5, 531a8, 531b3, 531c2, 532a5, *República* 363a8, 377d4, 377e8, 466c2, 468e8, 546e1, 600d6, 612b2, *Timeu*, 21d1, *Minos* (duvidoso) 318e2, 319a9, 320c8, *Leis* 658d7, 677e2, 690e2, 718e1, *Carta XI* 359a2 (espúria). Além destas, serão apresentadas as passagens em que versos hesiódicos são citados sem referência explícita e outras, em que temas ou estruturas dos poemas parecem ser retrabalhados por Platão²².

2.2.1. Homero, Hesíodo e o valor do poeta

Como aponta Yamagata (2010), grande parte das referências nominais de Platão a Hesíodo colocam-no ao lado de Homero, e por vezes ao lado de outros poetas e figuras míticas, atribuindo a seus discursos os mesmos elogios e críticas.

²²Tas as citações das obras platôniocas serão feitas a partir das traduções de Carlos Alberto Nunes dos *Diálogos*, à exceção da *República*.

Apologia 41a

Sócrates: “Quanto não daria qualquer de vós para estar na companhia de Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero?”

Esta primeira passagem serve de argumento para Sócrates justificar por que não lhe parece ser necessário temer a morte. Pelo que podemos antecipar, ou bem ela é um sono sem sonhos, o que a todos agrada, ou bem ela é uma continuação e, sendo assim, nós nos encontraríamos com ilustríssimos mortos no Hades, com quem poderíamos ter as melhores conversas. Levada a sério a fala do réu, Hesíodo está entre estes interlocutores privilegiados. Talvez possamos compreender melhor por que, seguindo a conversa entre Platão e o poeta.

Simpósio 209d

Discurso de Sócrates: Diotima fala: “Não há quem não prefira os filhos dessa natureza aos da geração humana, quando olha com virtuosa inveja para Homero, Hesíodo e outros excelentes poetas, e reflete nos produtos que nos legaram e lhes granjearam glória e memória imperecíveis.”

Na lição de Diotima, aprendida e repetida por Sócrates, diz-se do amor, o desejo de alcançar a imortalidade através da criação no que é belo, que ele enseja a geração de filhos do corpo, por união sexual, e também de filhos da alma. Quando em contato com a beleza, de corpo ou alma, uma alma grávida pode dar à luz sua obra. A sacerdotisa da Mantinéia recorre, então, como prova de que esta é de algum modo uma experiência conhecida, à inveja virtuosa experimentada quando se tem em vista os poemas de Homero, Hesíodo e outros; obras imortais e gloriosas geradas pelo amor da alma à beleza. Tal inveja virtuosa assemelha-se à boa luta que, em *Os Trabalhos e os Dias* (vv. 20-26) leva o homem ao trabalho quando vê o vizinho trabalhar e bem dispor sua casa?

Protágoras 316d

Protágoras para Sócrates: “Aliás, sou de opinião que a arte do sofista é muito antiga, mas que os homens das outras eras que a praticavam, com medo dos percalços da profissão, recorriam a subterfúgios para escondê-la, valendo-se alguns, como Homero, Hesíodo e Simônides, da poesia; outros mais, como Orfeu e seus discípulos, dos mistérios e oráculos.”

República 600d

Sócrates para Gláucon: “Mas supões, ó Gláucon, que se Homero fosse, na realidade, capaz de educar os homens e de os fazer melhores, como pessoa que podia não ser imitador, mas bom conhecedor dessas matérias, não criaria numerosos discípulos que o honrassem e estimassem, ao passo que Protágoras de Abdera e Pródico de Ceos e tantos outros podem, em conversas particulares, convencê-los de que não serão capazes de administrar a sua casa nem a sua cidade, se não se

submeterem à educação deles, e são estimados com tal veemência, devido a esta arte, que só lhes falta que os discípulos andem com eles aos ombros? E os que viveram no tempo de Homero, se realmente ele era capaz de ajudar os homens a serem virtuosos, e de Hesíodo, haviam de os deixar andar de um lado para o outro a recitar, e não se apegariam mais a eles do que ao dinheiro, e não os forçariam a ficar com eles nos seus lares, ou, se não os convencessem, não se teriam transformado em pedagogos, para os seguirem onde quer que fossem até que se saciassem do seu aprendizado?”

As duas passagens acima parecem conversar entre si. Na primeira, Protágoras apresenta, para justificar seu ofício, Hesíodo, Homero e outros como seus antecessores que, por medo dos percalços da profissão, ensinavam a excelência sem se declararem sofistas. A poesia, bem como os mistérios e os oráculos, seriam subterfúgios, aparências para o que, em essência, é sofisticada. Sócrates, por outro lado, diz a Gláucon que a prova de que Homero e Hesíodo não eram capazes de educar os homens, tornando-os excelentes, é que eles não tinham discípulos, capazes de cativá-los ou segui-los, além de honrá-los e remunerá-los por seus ensinamentos, como fazem os homens com Protágoras e Pródico, por exemplo.

O modo platônico de apresentar a relação entre a poesia - Hesíodo sendo um seu representante - e a sofisticada é bastante complexo. Se, por um lado, o sofista Protágoras reconhece em Hesíodo um de seus precursores, um homem capaz de educar os homens, por outro, Sócrates parece responder dizendo que, contrariamente aos sofistas, os poetas não têm discípulos e, portanto, não recebem salários para torná-los melhores. Aparentemente, na passagem da *República*, Sócrates está coroadando a crítica à poesia elaborada em momentos cruciais da obra. Entretanto, se os sofistas e seus salários aparecem como exemplos e provas de efetivas lições de excelência, então o leitor de Platão desconfia. E, se, como propõe Most (2010), Protágoras e Pródico são os sofistas que maior afinidade parecem ter com a poesia hesiódica, não pode passar despercebido que sejam estes os nomes aos quais Sócrates se refere naquele momento.

O que está sendo dito, afinal, sobre a relação entre poesia e sofisticada? Estará Sócrates desautorizando os sofistas a se considerarem discípulos dos poetas? Será que o que se quer preservar é a possibilidade de que a poesia diga algo outro do que dizem dela Protágoras e Pródico? Há outro modo de educação, que não a sofisticada, que precisa ser conquistado? Será que este modo, filosófico, implica repensar e criticar o que disseram os poetas? Será que Platão se candidata, assim, a herdeiro legítimo das obras imortais de Homero e Hesíodo?

Timeu 21d

Crítias citando Crítias: “Em verdade, Aminandro, se ele [Sólon] não houvesse composto poesias por mero passatempo, mas a cultivasse como fazem tantos, e tivesse concluído a história que trouxera do Egito, sem ser forçado a abandoná-la por causa das sedições e outras calamidades que aqui veio encontrar quando de seu regresso, a meu parecer, nenhum poeta, nem Hesíodo nem Homero, houvera alcançado maior fama do que a dele.”

Quem faz esta declaração é Crítias, avô de Crítias. Mas Crítias, neto de Crítias, é quem fala a Sócrates, Timeu e Hermócrates, sobre a ocasião em que a declaração é feita. Quando o avô estava beirando os noventa anos, em uma festa em que se celebrava a apatúria, as crianças declamavam poemas e recebiam prêmios por isso. Muitas delas recitavam poemas de Sólon que, por serem novidade à época, faziam sucesso. Aminandro, pensando agradar Crítias, parente do poeta, disse que Sólon, além de ser sábio sobre os acontecimentos, era também o mais livre dos poetas. É então que, contente, o ancião afirma que Sólon teria superado Hesíodo e Homero se tivesse podido se dedicar à poesia, concluindo a história que trouxera do Egito. Tal história, que não pôde ser escrita, foi contada por Sólon ao pai do avô (Crítias) de Crítias. E, após sucessivas lembranças, ela é narrada em duas etapas no par *Timeu-Crítias*²³.

O que nos interessa aqui é levantar a questão: por que a comparação com Sólon é desfavorável a Hesíodo e Homero? Será, como propõem Nagy (2002) e Capra (2010), que *Timeu-Crítias* recriam o ambiente rapsódico, ambicionando, no dizer do mesmo Capra, e também no de Morgan, a superação dos poetas tradicionais por um mais nobre, porque sábio e livre, poeta? Sabedoria e liberdade atribuídas a Sólon teriam então a ver com a sua dupla atividade de legislador e poeta, a qual tornaria seu discurso sobre a virtude política verdadeiro porque baseado em conhecimento próprio.

Além destes aspectos, salienta Haddad (2008), dois outros devem ser notados: em nenhum de seus fragmentos conhecidos, Sólon utiliza a imitação, o que convém às recomendações quanto ao estilo (*léxis*) da poesia que educaria os guardiões, determinadas no livro III da *República*; além disso, a cadeia de transmissão da narrativa não é caracterizada como dependente de uma inspiração divina (como no *Íon* de Platão, por exemplo), mas da memória e da reconstituição. Estaria, então, Platão utilizando a afirmação da superação possível de Hesíodo e Homero, para propor o Sólon do

²³Para uma discussão sobre o gênero do discurso de Crítias, cf., por exemplo, Gill (1977), Morgan (1998), Haddad (2008). Sobre a presença de Hesíodo no *Timeu-Crítias*: Capra (2010).

Timeu-Crítias como candidato a poeta da cidade justa? Esta é a tese defendida por Haddad.

Leis 658d

Ateniense fala a Clínias: “Porém o rapsodo que recitasse com perfeição a *Ilíada* ou a *Odisséia* ou qualquer trecho de Hesíodo, nós outros, os velhos, certamente ouviríamos com o maior deleite e o proclamariamos vencedor incontestado. Depois disso, caberia perguntar quem merecera, com justiça, alcançar a palma da vitória? (...) a quem obtivesse o voto das pessoas de nossa idade, pois dos juízes indicados somos nós os de gosto mais apurado, no conceito de todos e também no das cidades.”

Se diante do poema não escrito de Sólon, na opinião do velho Crítias, os poemas hesiódicos e homéricos perderiam a competição; segundo o Ateniense, os mais velhos, experientes e de gosto apurado e, por isso, melhores juízes, preferem Homero e Hesíodo aos trágicos e aos cômicos, bem como às apresentações de marionetes. É proposta uma gradação no apuro do gosto: enquanto os mais velhos preferem Hesíodo e Homero, os jovens, as mulheres educadas, o público em geral premiaria os trágicos, os garotos mais jovens ficariam com os cômicos, e as crianças, com marionetes. Como compreendê-la? Parece servir aqui, também, a classificação dos gêneros poéticos conforme a *República*: tragédia e comédia são imitações puras, enquanto em Homero e Hesíodo temos o gênero misto.

Mas será que também nesta classificação dos gêneros não temos um diálogo com os velhos poetas? É o que será discutido a seguir.

2.2.2. O discurso das Musas

Hípias Menor 367c

Sócrates: “Logo, uma e a mesma pessoa é capaz de mentir e de dizer a verdade a respeito do cálculo. (...)”

Então, Hípias, quem poderá mentir em matéria de cálculo, a não ser quem for bom? E essa é a pessoa capaz, como é ainda, a pessoa verdadeira. (...) Não reconhecemos há pouco que os que mentem voluntariamente são melhores do que os que o fazem sem querer?”

O mote da conversa entre Sócrates e Hípias é uma comparação entre os heróis homéricos Aquiles e Odisseu. Como Hípias caracteriza Odisseu como mentiroso e Aquiles como veraz, Sócrates pergunta: É o mesmo o que mente e o que diz a verdade ou são dois? O polivalente sofista é levado a afirmar que quem pode dizer a verdade é também quem pode mentir: o conhecedor. O nome de Hesíodo não é nem uma vez citado ao

longo do diálogo; no entanto, a palavra que as Musas dirigem ao aedo, na *Teogonia* (vv. 26-28), parece estar aqui presente:

“Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só,
sabemos muitas mentiras (*pseúdea pollà*) dizer (*légein*) símeis (*homoîa*)
aos fatos (*etýmoisin*)
e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações (*alethéa*).”²⁴

Assim se apresentam as deusas: podem mentir, mas sabem também dizer verdades, se quiserem. O verso 27 reproduz com pouquíssima diferença o verso 203 do canto XIX da *Odisseia*, em que o aedo diz que Odisseu é capaz de fazer aparecerem numerosas mentiras semelhantes a realidades:

“No discurso (*légon*) de Odisseu, fatos (*etýmoisin*) e invencionices (*pseúdea pollà*) se assemelhavam (*homoîa*)”²⁵

Não é demais, portanto, ver, na discussão sobre o poder ambíguo de Odisseu, uma reflexão sobre as Musas hesiódicas e a palavra poética. Afinal, podem as deusas, que, sendo deusas, são boas, segundo o Sócrates da *República* (379a), mentir? Não, diria o modelo estabelecido, no livro II, para a poesia que educará o guardião na cidade construída no discurso: não se deve apresentar um deus enganando. Mas, se as deusas são sábias (o que também é necessário admitir), não serão capazes, se quiserem, de mentir, como os governantes?

O poder mentir permanece em discussão na *República*:

República 389b

Sócrates: “Portanto, se a alguém compete mentir, é aos chefes da cidade, por causa dos inimigos ou dos cidadãos, para benefício da cidade; todas as restantes pessoas não devem provar deste recurso.”

Nesta altura do diálogo, ainda não se distinguiram mentiras em palavras de mentiras na alma, mentiras nobres de verdadeiras mentiras. Isto acontecerá em seguida, quando for examinado o estilo (*léxis*) do discurso. Acompanharemos este exame, adiante. Por ora, o intuito é apenas mostrar que, por mais que as conclusões perversivas, a que Hípias acaba, contra sua vontade, por assentir, sejam aparentemente antissocráticas – por ligarem o saber ao poder mentir (e, por consequência, ao poder fazer o mal) – a ordenação dos elementos desta equação, arrolados por Homero e Hesíodo: verdade, mentira, semelhança, saber, poder e querer – permanece em discussão na obra platônica.

²⁴ Tradução de JAA Torrano.

²⁵ Tradução de Carlos Alberto Nunes com modificações.

Timeu 47d

Timeu: “E a harmonia, cujos movimentos são aparentados com as revoluções da alma dentro de nós, é presente das Musas para os homens que mantêm com elas um comércio inteligente, não com vista ao prazer irracional – única utilidade que presentemente lhe reconhecem – mas para ajudar-nos a combater a desarmonia interna que se estabeleceu na revolução da alma e deixar esta em consonância consigo mesma.”

Nesta passagem do *Timeu*, contrapõe-se à utilidade que se reconhece na harmonia proporcionada pelas Musas, a saber, o prazer irracional, o seu verdadeiro poder: harmonizar a alma consigo mesma. Diz o cantor da *Teogonia* que as filhas da Memória (*Mnemosýne*) e de Zeus foram geradas para o esquecimento dos males e a pausa das aflições (vv. 55 e 56). Males e aflições são, então, discordâncias da alma consigo mesma?

2.2.3. Etimologias e Genealogias

Crátilo 396c

Sócrates para Hermógenes: “Se eu pudesse relembrar a genealogia de Hesíodo e os antepassados mais remotos dos deuses, não acabaria de mostrar como foram acertados os nomes atribuídos a todos eles, até ver se tem algum valor e para que serve essa ciência que caiu repentinamente sobre mim não sei de onde.”

Crátilo 406c

Sócrates para Hermógenes: “Quanto a Afrodite, não haverá necessidade de contradizer Hesíodo; concordemos com ele, quando nos diz que a deusa recebeu o nome de Afrodite por haver nascido da espuma (*aphrós*).”

Crátilo 402b

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

Teeteto 155d

Sócrates para Teeteto: “Não tem outra origem a filosofia. Ao que parece, não foi mau genealogista quem disse que Íris era filha de Taumante.”

Leis 943e

Ateniense: “Em todos os julgamentos é preciso ter sempre a preocupação de não infligir em ninguém voluntariamente ou sem o querer, castigo imerecido. Com razão se diz que a Justiça é filha do Pudor.”

Minos 318e

Discípulo: “O que dizem de Radamanto, Sócrates, é que foi um homem justo; porém Minos, segundo contam, foi algum tanto violento, mau e injusto. (...)”

Sócrates: “Não Homero nem Hesíodo, muito mais dignos de crédito do que todo o bando de poetas trágicos com quem aprendeste isso que acabas de relatar. (...) Agora com relação a Minos, vou mostrar-te como Homero e Hesíodo o elogiam, para que não aconteça que, na qualidade de homem, filho de homem, venha a exceder-te em tuas expressões contra um herói, filho de Zeus. (...) Com relação a Minos, Hesíodo se vale também de expressões parecidas. Ao mencionar o seu nome, acrescenta: “Foi dos monarcas da estirpe dos reis o mais real, com certeza, tendo o comando de inúmeros povos das terras vizinhas. Com o cetro de ouro de Zeus dominava as cidades de em torno.” Ora, isso a que Hesíodo dá o nome de cetro de Zeus significa, nada mais nada menos, do que os ensinamentos de Zeus com que Minos governava Creta.”

Diz célebre passagem da *História* de Heródoto (II, 53) que Hesíodo e Homero deram nomes aos deuses. Como os estudiosos mostram, a natureza de um deus, na poesia de Hesíodo, é caracterizada tanto por seu nome, quanto pela sua posição na grande árvore genealógica que compõe a realidade (de quem ele é filho, quem são seus filhos). As passagens de Platão citadas acima mostram que o filósofo reconhecia estas “leis” nos poemas. Isto não significa, necessariamente, dizer que o assentimento dado por seus personagens aos nomes e às genealogias hesiódicas não esteja inserido sempre em uma problemática discussão de fundo sobre: 1. o que significa nomear; 2. o que o nome significa; e 3. como se conhece a *gené* de algo. Parece relevante, no entanto, considerarmos que, de todo modo, nomes e filiações são também na obra platônica elementos que muito dizem a respeito dos personagens, e, quiçá, dos conceitos.

2.2.4. Origem

Simpósio 178b

Discurso de Fedro: “O fato de [Eros] ser o mais velho dos deuses, já constitui prerrogativa excepcional. A prova disso é não ter pais, que, de fato, nunca são mencionados pelo vulgo nem pelos poetas. Narra Hesíodo: Antes o Caos existiu, vindo a Terra a seguir e Eros. Parmênides também diz a respeito da geração: Eros nasceu em primeiro lugar; nenhum deus antes dele. Neste ponto Acusilau está de acordo com Hesíodo.”

Timeu 40d

Timeu: “Quanto às outras divindades, expor e conhecer suas relações é tarefa acima de nossas forças; neste particular, precisamos dar inteiro crédito aos que falaram antes de nós; na qualidade de descendentes dos deuses, conforme eles mesmos os declaram, devem conhecer muito bem seus antepassados (...) Aceitamos, pois, como fidedigna sua palavra e digamos que a geração dos deuses se processou da seguinte maneira. Da Terra e do Céu nasceram o Oceano e Tétis; destes, Fórcides, Crono, Réia,

Zeus, Hera com seus irmãos e irmãs, cujos nomes todos nós conhecemos, além dos descendentes destes.”

Timeu 48a

Timeu: “Voltamos, então, para o começo, da seguinte maneira. Urge encontrar outro princípio relacionado com a origem dessas mesmas coisas, e estudá-lo do começo (...) O novo começo de nossa descrição do universo exige uma divisão mais ampla do que a anterior. (...) Para o discurso anterior bastavam aqueles [gêneros]: um, postulado como modelo, inteligível e sempre o mesmo; o segundo, cópia desse modelo e sujeito ao nascimento. (...) Mas agora, segundo parece, o tema nos obriga a tentar esclarecer por meio da palavra uma espécie difícil e obscura. Como devemos, então, conceber sua natureza e a maneira por que ela opera? Desta, principalmente: é o receptáculo, por assim dizer, a matriz de tudo o que devém.(...) Por último, há um terceiro gênero, o espaço: por ser eterno, não admite destruição, enseja lugar para tudo o que nasce e em si mesmo não é apreendido pelos sentidos, mas apenas por uma espécie de raciocínio bastardo.(...) Ora, a matriz do devir, tornando-se úmida e inflamada, e recebendo as formas da terra e do ar, e passando por todas as modificações que se lhes seguem, apresentava-se sob os mais variados aspectos; e por estar cheia de forças que nem eram iguais nem contrabalançadas, não mostrava equilíbrio em nenhuma de suas partes; (...) Até esse momento, tudo isso carecia de proporção e medida. (...) Que deus os coordenou da maneira mais perfeita possível, o que antes não acontecia, é uma assertiva a que nos atemos em todo decurso de nossa exposição.”

As três passagens acima parecem fazer referência, explícita (no caso do *Simpósio* 178b), genérica (no caso de *Timeu* 40d) ou implícita (no caso de *Timeu* 48a), à *Teogonia* hesiódica. Como cantor da *arkhé*, Hesíodo é convocado como autoridade seja sobre Eros, seja sobre as gerações dos demais deuses.

A última passagem (*Timeu* 48a), embora seja a que pode gerar mais dúvidas quanto à interlocução com Hesíodo, parece também ser a mais interessante. Trata-se aí da *khóra*. Aristóteles, em *Física* D, 208b29-33, liga *khóra* a *Kháos* – o que veio a ser primeiro, segundo a *Teogonia* (v. 116). Diz o estagirita que Hesíodo está correto ao afirmar que *Kháos* é o primeiro *como se a khóra* devesse sustentar a totalidade do real, pois tudo precisa vir a ser em um lugar. Interessa-nos explorar um pouco a relação estabelecida por Aristóteles, chamando a atenção à estrutura do discurso em que a *khóra* é apresentada.

Timeu propõe uma volta ao começo da narrativa (*arkhêi ton legoménon*) sobre a origem do universo (*arkhê peri tou pantôs*). Novas invocações aos deuses são feitas. Neste retorno, um outro princípio (*hetéran arkhên*) se faz necessário, o receptáculo (*hypodokhên*), nutriz (*tithénen*), que recebe e abriga tudo o que vem a ser (*pâses genéseos*).

Em *Chaos corrected*, Pender (2010) mostra como a introdução do terceiro princípio (no que se gera), junto aos outros dois anteriormente assertados (o que gera, à semelhança de que se gera), na explicação da gênese de tudo (o que se gera), traz, para a narrativa do *Timeu*, a estrutura familiar básica (pai, mãe, filho) que suporta as gerações da *Teogonia*. É interessante notar, no entanto, que o elemento feminino no *Timeu* apresenta características tanto do *Kháos*, em sendo abertura indeterminada, o espaço primeiro a partir do qual tudo pode surgir, quanto da Terra, sede e nutriz de deuses e homens.

A modelagem a que o demiurgo do *Timeu* submete a “mãe”, tendo em vista a forma do “pai”, depende de que tudo e cada coisa possa vir à luz através da potência de *Khóra* de, em sendo informe, a um tempo, abrir-se e sediar o que vem a ser, nas suas múltiplas diferenças.

Na *Teogonia*, apenas o corte crônico (vv. 180 e 181) permite que os filhos da terra-mãe sejam expostos, libertos da indiferenciação a que os submetia seu pai, Urano. A ação ordenadora de Zeus, por outro lado, dá a cada qual o seu lugar. A “vida familiar” do *Timeu* é mais polarizada: de um lado o poder masculino de ordenação, de outro o poder-passividade feminino de acolhimento de tudo. Estaria assim a divindade livre de ser protagonista de grandes crimes?

2.2.5. Parricídios e filicídios:

Eutífron 6a

Eutífron: “(...) Acontece que os homens que admitem ser Zeus o melhor e mais justo dos deuses são os mesmos a aceitar que ele acorrentou o pai porque devorava criminosamente os filhos, e que este, por sua vez, mutilou o seu por motivos semelhantes, e os mesmos a indignar-se comigo por estar processando meu pai por seu crime; assim, eles próprios dizem uma coisa quando se trata dos deuses e outra quando se trata de mim.”

Simpósio 195c

Discurso de Agatão: “O que eu digo é que ele [Eros] é o mais jovem dos deuses, de eterna mocidade, e que as velhas querelas entre os deuses, a que Hesíodo e Parmênides se referem, foram provocadas pela Necessidade, não pelo Amor, admitindo-se que tivessem falado a verdade. Aquelas castrações, o se encadearem os deuses uns aos outros e tantas outras violências, jamais teriam ocorrido se Eros vivesse no meio deles. Ao invés disso, haveria paz e amizade, como há agora, desde que Eros passou a reinar entre os deuses.”

República 377d

Sócrates: “As que nos contaram Hesíodo e Homero – esses dois e os restantes poetas. (...) a maior das mentiras e acerca dos seres mais elevados, que foi feita sem nobreza, é que Uranos tenha tido o

procedimento que Hesíodo lhe atribuiu, e depois como Cronos se vingou dele. E os atos de Cronos e o que sofreu por parte do filho, ainda que supuséssemos ser verdade, não deviam contar-se assim descuidadamente a gente nova, ainda privada de raciocínio, mas antes passar-se em silêncio; mas, se fosse forçoso referi-lo, escutá-lo-iam em segredo, o menor número de pessoas, depois de terem sacrificado não um porco, mas uma vítima enorme e impossível de encontrar, a fim de que fosse dado ouvi-lo a muito poucos.”

Minos 315c

Discípulo fala a Sócrates: “Entre nós, por exemplo, não vige o costume de fazer sacrifícios humanos; seria uma prática abominável; ao passo que os cartagineses consideram tais sacrifícios coisa santa e legal, chegando a ponto de alguns imolarem a Crono seus próprios filhos, do que decerto já ouviste falar.”

Eutífron usa os parricídios dos deuses, cantados na *Teogonia*, como argumento a favor do processo que move contra seu próprio pai. Este perigo – tomar a ação dos deuses como modelo – é o que Sócrates pretende evitar impedindo que se cante aos jovens, na cidade fundada no discurso da *República*, más ações divinas. Estas narrativas são consideradas mentiras porque dizem, dos deuses, os quais são bons, que fazem o mal. Mas, ainda que fossem verdades, não deveriam ser contadas, para com isso evitar que homens (como é o caso de Eutífron) nelas encontrem exemplos e excusas.

Em *Minos* (espúrio), diz-se que os cartagineses sacrificavam os próprios filhos a Cronos, seguindo seu modelo infanticida. Para Agatão, no *Simpósio*, os parricídios e filicídios servem como prova de que Eros não estava entre os deuses desde o começo. O tragediógrafo dá ao belo deus o papel harmonizador e ordenador que, na *Teogonia*, é desempenhado por Zeus. Hesíodo poderia, ademais, defender-se da crítica socrática com argumento análogo ao de Agatão: todos aqueles atos violentos entre os deuses aconteceram antes da ascensão de Zeus, antes de o deus pôr “ordem na casa” – antes de os lotes serem divididos.

No entanto, em *Os Trabalhos e os Dias* (vv.108-201), à ordenação do mundo divino parece corresponder uma decadência não linear das raças dos homens. Zeus colocará fim à raça de ferro quando filhos desonrarem os velhos pais, censurando-os e insultando-os, sem lhes retribuir os alimentos (vv.185-188). A degradação das relações familiares aparece também em dois momentos fundamentais da *República*: no discurso de Céfalo sobre os males atribuídos à velhice, que incluem ser maltratado pelos parentes (329b), e na degeneração das constituições e dos homens, marcada pelo desrespeito dos filhos para com os pais (550a, 559e, 563a).

2.2.6. O valor da justiça

República 363a8:

Adimanto: “Mas esses homens ainda encarecem as vantagens do renome. Atiram para a balança o favor dos deuses, e ficam com um sem número de bens para apregoar, que afirmam serem outorgados pelos deuses aos homens piedosos. Como dizem o bom do Hesíodo e Homero. Aquele, afirmando que para os justos fazem os deuses com que os carvalhos “dêem glandes lá no cimo e abelhas no meio” e acrescenta que “as lanígeras ovelhas se carregam com o seu velo (...)”.

República 612b2:

Sócrates: “Não conseguimos, na nossa argumentação, refutar as acusações contra a justiça, e, especialmente, abster-nos de trazer à liça as recompensas e fama que lhe são atinentes, como vós dizeis que fizeram Hesíodo e Homero? Não descobrimos que a justiça era, em si mesma, a coisa melhor para a alma, e que esta devia praticar a justiça, quer fosse possuidora do anel de Giges quer não, e, além desse anel, do elmo de Hades?”

Em 363a8, primeira aparição do nome de Hesíodo na *República*, os poetas são citados por Adimanto como testemunhos de que a justiça é elogiada por suas consequências, e não como um bem que se quer por si mesmo. A distinção entre bens que se quer por si mesmos, bens que se quer pelas consequências e bens que se quer por si mesmos e pelas consequências, proposta por Gláucon na abertura do livro II da *República*, parece não existir na poesia de Hesíodo. Solmsen vê nisto exemplo da simplicidade moral de *Os Trabalhos e os Dias* frente à complexidade do diálogo platônico.

No entanto, três aspectos permitem questionar esta ideia: 1. O poema hesiódico é uma admoestação a Perses, que se beneficiou de ações injustas. Assim, ele já parte da assunção de que um mal pode aparentemente trazer um bem. A relação entre o bem e os benefícios não parece ser, pois, tão pouco problemática; 2. Também os reis “comedores de presentes” são advertidos por Hesíodo de que seus julgamentos devem obedecer à justiça de Zeus e não ter em vista as vantagens (os presentes) que deles advêm; 3. Hesíodo não precisa elogiar a justiça como um bem em si mesmo porque ele diz que a justiça foi dada aos homens por Zeus e este parece ser o maior elogio que o poeta pode fazer. Se Zeus dá aos homens a justiça, parece que ela deve ser tomada como determinante da condição humana e, por isso, constitui um bem próprio que se deve querer por si mesmo. Os versos 265 e 266 de *Os Trabalhos e os Dias* podem corroborar essa ideia:

A si mesmo um homem faz mal, a um outro o mal fazendo:
para quem a intenta a má intenção malíssima é.

Aí temos uma versão da posição socrática frente a Polo no *Górgias* 470c: "... direi que é melhor quando alguém procede com justiça, sendo um mal, quando se trata de um ato injusto." Seja como for, o desenvolvimento da *República* segue, a partir daí, o programa exigido por Gláucon e Adimanto: contra o que é feito por Homero e Hesíodo, entre outros, elogiar a justiça em si mesma e pelas suas consequências.

Na segunda passagem, em que os poetas reaparecem, Sócrates considera que a empreitada foi bem sucedida. Ele reestabelece, então, a relação entre o bem em si mesmo e as vantagens que dele advêm. Depois de provado (aos e pelos interlocutores do diálogo) que a justiça é um bem em si mesma, pode-se falar de suas recompensas. Não aquelas aparentes, que decorrem das ações injustas, mas as verdadeiras. Sócrates está agora liberado para, como Hesíodo e Homero, elogiar os benefícios da justiça. E assim ele faz, na narrativa final de Er.

2.2.7. A dificuldade da excelência

Protágoras 340d1

Sócrates para Pródico, Protágoras e a audiência: "Decerto Pródico poderia dizer como muitos outros, citando Hesíodo, que é difícil tornar-se homem de bem, pois diante da virtude os deuses colocaram o suor; porém se alguém chega a atingir o cume, fácil é conservar o que foi difícil conseguir."

República 364c

Adimanto para Sócrates: "Mendigos e adivinhos vão às portas dos ricos tentar persuadi-los de que têm o poder, outorgado pelos deuses devido a sacrifícios e encantamentos, de curar por meio de prazeres e festas, com sacrifícios, qualquer crime cometido pelo próprio ou pelos seus antepassados, e, por outro lado, se se quiser fazer mal a um inimigo, mediante pequena despesa, prejudicar com igual facilidade justo e injusto, persuadindo os deuses a serem seus servidores – dizem eles – graças a tais ou quais inovações e feitiçarias. Para todas estas pretensões, invocam os deuses como testemunhas, uns sobre o vício, garantindo facilidades, como: 'Mal, pode colher-se em abundância e com facilidade. O caminho é plano, e mora junto de nós. Mas ante a virtude puseram os deuses suor' e um caminho longo, escarpado e íngreme."

Leis 718e1

Ateniense para Clínias: "Pois nem são fáceis de encontrar nem muito numerosos os que se dispõem a ficar melhores no menor tempo possível, sendo que a maioria aprova a sabedoria de Hesíodo, naquilo de ser plano o caminho da maldade, que o homem percorre sem suor, e eminentemente curto, ao passo que no da virtude, conforme declara: os imortais colocaram 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."

Carta XI 359a2 Carta de Platão a Laodamas.

É preciso que Laodamas vá a Atenas. Ou que Platão ou Sócrates vão até ele.

Sócrates está sofrendo de estrangúria: eliminação lenta e dolorosa da urina em consequência de espasmo uretral ou vesical (bexiga). Platão acharia decepcionante não poder pôr em prática aquilo a que Laodamas o concita. “Dito por mim, parece muito simples, segundo aquilo de Hesíodo; mas, em verdade é bastante difícil de conceber.”

Os versos hesiódicos que aparecem referidos em todas estas passagens são os seguintes (*Os Trabalhos e os Dias* vv. 287-292):

Adquirir a miséria (*kakóteta*), mesmo que seja em abundância é fácil (*reidíos*); plana é a rota e perto ela reside. Mas diante da excelência (*aretés*), suor puseram os deuses imortais, longa e íngreme é a via até ela, áspera de início, mas depois que atinges o topo fácil (*reidíe*) desde então é, embora difícil (*khalepé*) seja²⁶.

A dificuldade ou facilidade do caminho que se percorrerá é o mote da conversa entre Sócrates e Céfalo, no início da *República*, 328e. Os versos são citados por Adimanto, mais tarde, no diálogo, como testemunhos de que a injustiça é elogiada como menos penosa do que a justiça. O uso feito pelo jovem é claramente parcial; sinal disso é que o mesmo verso é aprovado pelo Ateniense, nas Leis, como uma posição sábia de Hesíodo.

Esta possibilidade de citar o mesmo discurso para dizer coisas contrárias parece ser denunciada pelo Sócrates no *Protágoras*. Dizer que a excelência é difícil não significa dizer que ela não é um bem. Ou seria o belo, difícil para o Sócrates do *Hípias Maior*, um mal? O caminho de trazer de volta ao diálogo presente o dito é árduo e exige suor e trabalho embora belo possa ser.

2.2.8. Trabalho

Cármides 163b4

Crítias a Sócrates, quando este lhe pergunta se são o mesmo ‘fazer’ e ‘compor’: “De forma alguma, respondeu; como não se equivalem trabalhar e fazer. Aprendi isto com Hesíodo, quando diz: Trabalhar não é vergonha. Pensas, então, que se ele tivesse considerado trabalho o que há pouco disseste, compor e fazer, teria afirmado não ser vergonhoso para ninguém cortar sapatos, vender peixe salgado ou ficar sentado numa casa de má fama? Não devemos acredita-lo, Sócrates; a meu ver, para ele, fazer era diferente de trabalhar e de compor, como ele era de parecer que por vezes fazer alguma coisa pode ser vergonhoso, quando a essa atividade não está aliada a beleza, ao passo que o trabalho nunca é vergonhoso. Dava o

²⁶ Sobre a importância dos adjetivos "*khalepós*" e "*radíos*" em Homero, Hesíodo e na *República*, cf. Lopes (1996).

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.”

Leis 901a6

Ateniense para Clínicas: “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? Clínicas: A comparação do poeta é muito apropriada.”

A primeira passagem será analisada adiante, quando discutirmos a herança hesiódica na definição de justiça da *República*, relacionando-a à definição defendida por Crítias nestes passos do *Cármides*. A passagem é apresentada, aqui, junto à das *Leis*, como testemunho de que o elogio que Hesíodo faz ao trabalho e sua condenação da preguiça são trazidos à cena por Platão e colocados em discussão por seus personagens. Se, por um lado, a ligação estabelecida por Sócrates entre o discurso de Crítias e a prática sofística de distinção de termos – ensinada por Pródico – parece ser uma crítica severa ao uso que se faz da autoridade do poeta, por outro, a ideia hesiódica de que o trabalho (contraposto à preguiça) é o que permite a conquista do próprio parece ser aceita pelo filósofo. Tentaremos mostrar que é assim pelo menos no contexto da *República*.

2.2.9. Mito das raças

Como já foi dito, o estudo do mito das raças na *República* foi o que deu início a este trabalho sobre a presença de Hesíodo na filosofia platônica. Deste modo, a articulação entre esta narrativa e o verso hesiódico citado no livro V será realizada a seguir, na leitura do diálogo platônico tendo em vista sua interlocução com o poeta. Aqui se quer oferecer um panorama das vezes em que as raças de Hesíodo são debatidas pelos personagens das diversas obras de Platão.

República 414 d:

Sócrates: “Falarei, pois – e contudo não sei de que coragem nem de que palavras me servirei para me exprimir – e tentarei persuadir, em primeiro lugar, os próprios chefes e os soldados, e seguidamente também o resto da cidade, de que quanta educação e instrução lhes demos, todas essas coisas eles imaginavam que a experimentavam e lhes sucediam como em sonhos, quando, na verdade, tinham sido moldados e criados no interior da terra, tanto eles, como as suas armas e o restante equipamento; e que, depois de eles estarem completamente forjados, a terra, como sua mãe que era, os deu à luz, e que agora devem cuidar do lugar em que se encontram como de uma mãe e ama, e defendê-la, se alguém for contra

ela, e considerar os outros cidadãos como irmãos nascidos da terra. (...) “Vós sois efetivamente todos irmãos nesta cidade” - como diremos ao contar-lhes a história - “mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices. Uma vez que sois todos parentes, na maior parte dos casos gerareis filhos semelhantes a vós, mas pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata, uma áurea, e assim todos os restantes, uns dos outros. Por isso o deus recomenda aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que aquilo em que devem ser melhores guardiões e exercer mais acurada vigilância é sobre as crianças, sobre a mistura que entra na composição das suas almas, e, se a sua própria descendência tiver qualquer porção de bronze ou de ferro, de modo algum se compadeçam, mas lhes atribuam a honra que compete à sua conformação, atirando com eles para os artífices ou lavradores; e se, por sua vez, nascer destes alguma criança com uma parte de ouro ou de prata, que lhes deem as devidas honras, elevando-os uns a guardiões, outros a auxiliares, como se houvesse um oráculo segundo o qual a cidade seria destruída quando um guardião de ferro ou de bronze a defendesse.”

O “mito das raças” é apresentado, no final do livro III, 414d-415e, como uma mentira (*pseúdos*) nobre (*gennaíon*) que se forja pela necessidade (*déonti*). A necessidade pela qual esta mentira é forjada é a de convencer os cidadãos, sobretudo os chefes, de que o modo de vida que segue o “princípio de especialização” e o mantém é o melhor e que é função do governante e de seus auxiliares guardá-lo contra seus possíveis inimigos internos ou externos.

Sócrates diz que é preciso, em primeiro lugar, persuadir os cidadãos de que a educação que lhes foi dada sucedeu como em sonhos. E que, na verdade, eles tinham sido moldados no interior da terra, tanto eles quanto suas armas e equipamentos. Aqui parece haver referência à origem mítica dos tebanos. Ao chegar ao local onde fundaria Tebas, Cadmo, o fenício, manda seus companheiros buscarem água na fonte de Ares, guardada por uma serpente. Essa serpente mata os homens do grupo; Cadmo vence o monstro e semeia seus dentes por toda a planície, seguindo conselho de Atena. Ali brotam homens adultos, completamente armados. Apenas nascidos, travam entre si luta mortal; perecem sob os seus próprios golpes, com exceção de cinco sobreviventes, antepassados da aristocracia tebana.

A origem autóctone não é privilégio dos tebanos. Os atenienses também são nascidos da terra. Mas Sócrates afirma que se trata de uma velha mentira fenícia. O fato de eles nascerem adultos e armados talvez justifique esta atribuição.

Depois de forjados, a terra os dá à luz. E, então, esses cidadãos devem cuidar da terra como de uma mãe e de seus conterrâneos como irmãos. Porém, além da terra há,

na composição de cada um, um metal que determinará a sua função na cidade. Aqui a herança hesiódica aparece, embora o poeta não seja ainda citado.

Sócrates reconta o mito das raças que aparece em *Os Trabalhos e os Dias* (vv. 106-201). Ao recontar o mito, ele parece estar reavivando certa sabedoria de Hesíodo. Esta passagem marca uma mudança no modo como o poeta será tratado na *República*. Depois de fazer a crítica à educação poética, Sócrates fundamenta a distinção entre as classes, necessária à preservação do princípio da cidade, utilizando uma narrativa hesiódica. Como interpretar essa mudança?

Crátilo 397e

Sócrates para Hermógenes: “Em verdade, Hermógenes, que pensas a respeito desse nome, demônio? (...) Sabes, por certo, o que disse Hesíodo a respeito de demônios? (...) Nem te lembras, também, que ele disse ter sido de ouro a primeira raça de homens? (...) A seu respeito exprime-se da seguinte maneira: “Logo, porém, que o destino fatal essa raça escondeu, foram chamados demônios sagrados, da terra habitantes, bons, desviadores dos males, dos homens mortais protetores.(...) O que eu digo é que ao referir-se à raça de ouro, não queria dar a entender que ela fosse, de fato, feita de ouro, mas que era boa e nobre. E a prova é que a nós outros dá a denominação de raça de ferro. (...) E não achas que, se houvesse alguém bom entre os homens de hoje, ele incluiria na raça de ouro?”

República 468e:

Sócrates: “Ora, daqueles que morrerem em campanha, quem cair gloriosamente, não diremos que pertence à raça de ouro? (...) E não acreditamos em Hesíodo, ao afirmar que, depois de morrerem, os homens dessa raça “acabarão como gênios puros sobre a terra, nobres, afastando os males como guardiões dos mortais”?

A narrativa das raças em Hesíodo é marcada pela referência ao princípio e ao fim de cada raça. A sucessão de princípios e fins faz com que se a leia, na maior parte das vezes, linearmente. Uma raça termina e a posterior começa. No entanto, a cada raça o poeta também atribui um destino pós-morte. A raça de ouro, apesar de ter sido criada no tempo de Cronos, se transformará, por desígnios de Zeus, em guardiã dos mortais (*phýlakes thnetôn anthrópon*), depois de coberta pela terra.

É a isto que Sócrates se refere na passagem citada acima. O contexto do diálogo é a honra que se deve aos que morrerem gloriosamente em campanha: serem ditos da raça de ouro. Isto representaria uma “promoção” para os auxiliares, considerados, anteriormente, da raça de prata. A sua coragem e excelência diante da morte faria deles não mais simples guerreiros mortais, mas guardiões de mortais.

Político 269a

Hóspede para Sócrates, o moço: “Como também ouvimos muita gente falar do reinado de Crono (...) e não dizem também que antigamente os homens nasciam da terra, em lugar de provirem uns dos outros? (...) Então, para começar, a própria divindade dirigia e vigiava o movimento do conjunto, e, tal como agora, eram divididas as diferentes partes do Universo em secções governadas por divindades inferiores. Os animais, também, ficaram repartidos em gêneros e rebanhos, sob a direção particular de demônios ou pastores divinos, que individualmente proviam, sob todos os respeitos, às necessidades de suas ovelhas, a ponto de não haver rês em estado selvagem nem se devorarem umas às outras. Guerras, também, eram desconhecidas, ou qualquer forma de revolta, além de haver mil outras bênçãos que poderiam ser enumeradas, decorrentes dessa organização. As tão decantadas facilidades da vida humana poderão ser explicadas do seguinte modo. A própria divindade os pastoreava e dirigia, como fazem presentemente os homens – os quais, comparativamente, são seres divinos – com a criação de raças inferiores a eles. Sob sua proteção não havia formas de governo nem posse particular de mulheres e crianças, pois todos provinham da terra, imêmore do que lhes acontecera antes. Careciam de tudo isso, é fato, porém colhiam frutos em abundância das árvores e de outras plantas que dispensavam cultivo e brotavam espontaneamente da terra. Desprovidos de vestes e sem possuírem leitões, vivam a maior parte do tempo ao ar livre, pois graças ao bom equilíbrio das estações não sofriam nenhum incômodo, sobre disporem de leitões macios na abundante relva que nascia da terra. O que ouves, Sócrates, é a vida dos homens sob o império de Crono; a atual, presidida por Zeus, conforme dizem, conhece-a por experiência própria.”

Esta narrativa retoma alguns elementos que aparecem em *Os Trabalhos e os Dias*, tanto na descrição da vida dos homens de ouro, do tempo de Cronos (vv. 108-126), quanto na da cidade justa (vv. 225-237): a paz, a abundância de frutos, a simplicidade da vida. Estes mesmos elementos aparecem também quando Sócrates e seus interlocutores criam a sadia e verdadeira cidade de porcos no livro II da *República*. A herança hesiódica, lá e aqui, será discutida mais detidamente na sequência do texto. É interessante notar, desde já, que a mudança de tempos de Cronos a Zeus é tomada como signo de uma mudança na condução da vida humana que se expressa como necessidade de o homem conquistar a medida de seu governo próprio.

República 546e:

Sócrates: “Dentre eles serão investidos os chefes que não têm espírito para guardião, nem para discernir as raças de Hesíodo, nem a de ouro, de prata, de bronze e de ferro que haverá no meio de vós. Misturando-se o ferro com a prata, e o bronze com o ouro, surgirá uma desigualdade e anomalia desarmônica, que, uma vez constituídas, onde quer que apareçam, produzam sempre a guerra e o ódio. É desta geração que devemos dizer que surge a discórdia, onde quer que apareça.”

A profecia da destruição da cidade é anunciada em 545d como resposta das Musas

à pergunta pelo começo da contenda, dirigida por Sócrates às deusas, como se vê em Homero. Tudo o que vem a ser degenera-se, é o veredito. A decadência aparece como falha na guarda do princípio. No caso da cidade criada no discurso, bastará que os chefes não consigam discernir as raças de Hesíodo e que, assim, elas se misturem. O princípio do fim é o fim do princípio.

Leis 713a

Ateniense fala a Clíncias: “Chegou até nós antiga tradição de como eram felizes os homens de antanho; viviam na abundância e sem despender esforço. Contam que a causa disso era o seguinte: Sabendo Crono, conforme já explicamos, que a natureza do homem não se compadece com a direção perfeita dos negócios humanos, sem vir a inflar-se de arrogância e injustiça, imaginou colocar com reis e dirigentes das cidades, não homens, porém seres de uma raça superior e divina, demônios, em suma, tal como atualmente fazemos com os rebanhos de ovelhas e outros animais gregários. De fato, não pomos bois à testa de bois, nem cabras como dirigentes de cabras; nós somos os que dirigimos, por pertencermos a uma raça superior. Assim fez a divindade, em seu amor aos homens, determinando que nos dirigisse uma raça superior a nós, demônios, os quais, com facilidade para eles e maior ainda para nós, assumem a direção de tudo, concedendo-nos paz, pudor, boas leis e o sentido da justiça, o que deixou a raça humana livre de dissensões internas e sumamente feliz. Afirma, ainda, nosso conto, com o que não se afasta da verdade, que a cidade não governada por um deus, mas por homens, não consegue livrar-se dos trabalhos e das desgraças, e que devemos procurar imitar por todos os meios a vida tal como se diz ter sido no tempo de Crono, e a obedecer ao que em nós houver de imortal, tanto nas relações públicas como na vida privada, na administração de nossas casas e da cidade, e dando o nome de lei ao que a razão determinar. Mas, se um indivíduo ou qualquer governo, oligárquico ou democrático, tiver a alma propensa para os prazeres, consumida de desejos e ávida de satisfazê-los; se estiver sofrendo de algum mal sem cura e insaciável: alguém nessas condições, quando chegar a dirigir a cidade espezinhará as leis e – torno a insistir nesse ponto – não oferecerá nenhuma esperança de salvação.”

Novamente, trata-se de contrapor a vida próspera, regida pelo bom governo de guardiões divinos, à decadência da cidade governada pelos homens, marcada pela necessidade de trabalho. Há possibilidade de superação se imitarmos o tempo de Cronos, entregando à nossa parte divina a tarefa de nos dirigir.

2.2.10. Prometeu e Pandora

Protágoras 320c - 322d

Protágoras: “Houve um tempo em que só havia deuses, sem que ainda existissem criaturas mortais. Quando chegou o momento, determinado pelo Destino, para que estas fossem criadas, os deuses as plasmaram nas

entranhas da terra, utilizando-se de uma mistura de ferro e de fogo, acrescida dos elementos que ao fogo e à terra se associam. Ao chegar o tempo certo de tirá-los para a luz, incumbiram Prometeu e Epimeteu de provê-los do necessário e de conferir-lhes as qualidades adequadas a cada um. Epimeteu, porém, pediu a Prometeu que deixasse a seu encargo a distribuição. Depois de concluída, disse ele, farás a revisão final. Tendo alcançado seu assentimento, passou a executar o plano. Nessa tarefa, a alguns ele atribuiu força sem velocidade, dotando de velocidade os mais fracos; a outros deu armas; para os que deixara com natureza desarmada, imaginou diferentes meios de preservação (...) Depois de haver providenciado para que não se destruíssem reciprocamente, excogitou os meios de protegê-los contra as estações de Zeus (...) Como, porém, carecia de reflexão, despendeu sem o perceber todas as qualidades de que dispunha. E, tendo ficado sem ser beneficiada a geração dos homens, viu-se, por fim, sem saber o que fazer com ela. Encontrando-se nessa perplexidade, chegou Prometeu para inspecionar a divisão e verificou que os animais se achavam regularmente providos de tudo; somente o homem se encontrava nu, sem calçados, nem coberturas, nem armas, e isso quando estava iminente o dia determinado para que o homem fosse levado da terra para a luz. Não sabendo Prometeu que meio excogitasse para assegurar ao homem a salvação, roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com o fogo (...) Assim, foi dotado o homem com o conhecimento necessário para a vida; mas ficou sem possuir a sabedoria política; esta se encontrava com Zeus, e a Prometeu não era permitido penetrar na Acrópole, a morada de Zeus, além de serem por demais terríveis as sentinelas de Zeus. Assim, a ocultas penetrou no compartimento comum em que Atena e Hefesto amavam exercitar suas artes, e roubou de Hefesto a arte de trabalhar com fogo, e de Atena a que lhe é própria, e as deu aos homens. Desse modo, alcançou o homem condições favoráveis para viver. (...) Providos desse modo, a princípio viviam os homens dispersos; não havia cidades; por isso, eram dizimados pelos animais selvagens, dada a sua inferioridade em relação a estes; as artes mecânicas chegavam para assegurar-lhes os meios de subsistência, porém eram inoperantes na luta contra os animais, visto carecerem eles, ainda, da arte da política, da qual faz parte a arte militar. (...) quando se juntavam, justamente por carecerem da arte política causavam-se danos recíprocos, com o que voltavam a dispersar-se e a serem destruídos como antes. Preocupado, Zeus, com o futuro de nossa geração, não viesse ela desaparecer de todo, mandou que Hermes levasse aos homens o Pudor e a Justiça, como princípio ordenador das cidades e laço de aproximação entre os homens. Hermes, então, perguntou a Zeus de que modo deveria dar aos homens Pudor e Justiça. (...) Entre todos, disse-lhe Zeus, para que todos participem deles, pois as cidades não poderão subsistir, se o pudor e a justiça forem privilégio de poucos, como se dá com as demais artes.”

Protágoras 361b-d

Sócrates: Quanto a mim, Protágoras, percebendo a terrível confusão a que chegamos, sem que tivesse ficado pedra sobre pedra, tenho grande empenho em esclarecer estas questões e desejaria que, depois de as discutirmos particularmente, voltássemos a considerar a própria virtude, para sabermos o que ela seja, e examinar de novo se pode ou não pode ser ensinada; receio muito que aquele Epimeteu nos tenha preparado algum passa-moleque no decurso de nossas investigações, como já de outra vez se esqueceu de nós, conforme disseste, na distribuição. Naquela fábula agrado-me muito mais de Prometeu do que de Epimeteu. E porque

decidi tomá-lo como modelo e prometer a mim mesmo seguir a vida inteira a sua previsão, é que me dedico a essas indagações; se for do teu agrado, conforme declarei no começo, com muito gosto voltarei a examinar contigo essas questões.

Se, na *República*, a velha mentira socrática que fundamenta para os cidadãos a distinção e articulação das classes, princípio da justiça, é uma reelaboração do mito das raças hesiódico, no *Protágoras*, o poeta também é chamado à cena, na voz do sofista, para fundamentar o princípio democrático da justiça, a igualdade frente ao pudor e a justiça. A narrativa de Prometeu, que aparece na *Teogonia* (vv.521-616) e em *Os Trabalhos e os Dias* (vv.42-105), é reescrita.

Além desta primeira oposição, a saber, entre a justiça baseada na distinção e a justiça baseada na indistinção, outras parecem relevantes: 1. Nas versões hesiódicas, a condição humana tem sua origem em uma diferenciação em relação à vida divina. No discurso de Protágoras, os homens são criados junto aos outros animais, e distinguem-se destes pela sua insuficiência, gerada por uma má distribuição dos atributos por Epimeteu; 2. Na versão hesiódica, Prometeu é desmedido e tenta enganar Zeus e isto é a causa dos males, recebidos por Epimeteu, que advêm aos homens. Na versão platônica de Protágoras, é a incúria de Epimeteu a responsável pelo desamparo humano. Prometeu tenta, então, ressarcir os homens, furtando o fogo divino, legando as técnicas como remédios. O titã é castigado por isto. Zeus precisa ainda dar aos homens a excelência política, cuja falta os fragilizava. A apresentação da figura prometeica parece ser mais positiva no diálogo do que no poema. Será prova disso a segunda passagem que citamos acima, em que Sócrates assume como guia o olhar adiante de Prometeu?

Górgias 523d

Sócrates: “Em primeiro lugar, disse ele [Zeus], será preciso tirar dos homens o conhecimento da morte, pois presentemente eles têm notícia dela com antecedência; nesse sentido, já foram dadas instruções a Prometeu.”

No mito escatológico do *Górgias*, o julgamento dos mortais precisou passar por uma transformação que incluiu a perda da ciência da morte. É o titã de olhar previdente o responsável por tirar dos homens a capacidade de saber do próprio destino mortal. Por que um homem será melhor julgado se não souber quando vai morrer? A ciência da morte será tida como responsável pela vestimenta que engana com a aparência a verdade da alma? Terá a sua ignorância relação com a espera que resta guardada no vaso de

Pandora? É o que diz o *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo (vv.334-337), a outra versão da narrativa a que Platão poderia aludir: o titã livrou os homens do medo da morte pondo em seus corações vãs esperanças. Será o filósofo o único que, pelo seu exercício em vida, encara a morte desnudo, conforme conta-nos o *Fédon*? Pode ser um sinal a mais destas interlocuções a fala de Céfalo, no livro I da *República*, colocando como possibilidades para a velhice, por um lado, a experiência do medo da morte, e, por outro, a doce esperança pindárica?

A ambiguidade da figura da Pandora hesiódica é notória: ela é um belo mal, plasmado pelos deuses, com forma divina. Recebida com alegria, é portadora de palavras sedutoras e enganadoras, desejos e preocupações. Traz aos homens a necessidade do trabalho, as doenças e a morte; mas também a possibilidade de geração de filhos. E, ainda, em seu vaso fica (fora do alcance dos homens ou a seu dispor?) a espera, não se sabe se boa ou má, não se sabe de quê.

Simpósio 215b

Alcíbiades: “Afirmo eu então que é ele [Sócrates] muito semelhante a esses silenos colocados nas oficinas dos estatuários (...) os quais, abertos ao meio, vê-se que têm em seu interior estatuetas de deuses. Por outro lado, digo também que ele se assemelha ao sátiro Mársias. (...) Tu, porém, dele diferes apenas nesse pequeno ponto, que sem instrumentos, com simples palavras, fazes o mesmo. (...) Quando com efeito os escuto, muito mais do que aos coribantes em seus transportes bate-me o coração, e lágrimas me escorrem sob o efeito dos seus discursos, (...) Ainda agora tenho certeza de que, se eu quisesse prestar ouvidos, não resistiria, mas experimentaria os mesmos sentimentos. Pois me força ele a admitir que, embora sendo eu mesmo deficiente em muitos pontos ainda, de mim mesmo me descuido, mas trato dos negócios de Atenas. A custo então, como se me afastasse das sereias, eu cerro os ouvidos e me retiro em fuga, a fim de não ficar sentado lá e aos seus pés envelhecer. (...) E muitas vezes sem dúvida com prazer o veria não existir entre os homens; mas se por outro lado tal coisa ocorresse, bem sei que muito maior seria a minha dor, de modo que não sei o que fazer com esse homem. (...) Uma vez porém que fica sério e se abre, não sei se alguém já viu as estátuas lá dentro; eu por mim já uma vez as vi, e tão divinas me pareceram elas, com tanta aura, com uma beleza tão completa e tão extraordinária que eu só tinha que fazer imediatamente o que me mandasse Sócrates. (...) E ainda mais, o estado do que foi mordido pela víbora é também o meu. Com efeito, dizem que quem sofreu tal acidente não quer dizer como foi senão aos que foram mordidos, por serem os únicos, dizem eles, que o compreendem e desculpam de tudo que ousou fazer e dizer sob o efeito da dor. (...) os seus discursos são muito semelhantes aos silenos que se entreabrem. A quem quisesse ouvir os discursos de Sócrates pareceriam eles inteiramente ridículos à primeira vez: tais são os nomes e frases de que por fora se revestem eles, como de uma pele de sátiro insolente!”

Pareceu-me muito reveladora a proposta de Kanaan (2010) de relacionar o Sócrates descrito por Alcibíades à Pandora hesiódica. Os elementos apresentados para justificar essa comparação estão na passagem acima. O filósofo é descrito como uma estátua, um artefato como Pandora. Sua aparência engana, como a da primeira das mulheres, apresentando um contraste entre interior e exterior. Em ambos, a associação tão grega entre belo (*kalós*) e bom (*agathós*) desfaz-se: Pandora é um belo mal, Sócrates é feio e bom. As palavras de uma e outro são ditas enganosas e sedutoras.

Se Platão tinha em vista a poesia de Hesíodo não é possível afirmar. Mas, talvez, a ambiguidade da figura do filósofo-amante, que não tem mais a oferecer com seu encanto do que o aclaramento do limite e da necessidade de trabalhar de cada um de nós, tendo em vista o que de imortal podemos gerar, permita uma melhor compreensão da portadora de tudo (*pân*) o que é dom (*dora*).

2.2.11. Luta

Se, como salientado por Koning, pode-se ver na erística sofística, como desenhada nos diálogos platônicos, uma herança da *Éris* hesiódica, podemos encontrá-la em quase toda a obra. A contraposição entre dois tipos de lutas entre discursos (a erística sofística e a dialética filosófica) pode também ser vista como herança hesiódica? Será a dialética a boa erística?

Vamos a uma passagem em que a boa *Éris* aparece.

Lísis 215c7

Sócrates diz para Lísis: “Eu ouvi alguém dizer um dia – é uma lembrança que me vem – que o semelhante é o maior inimigo do semelhante e as pessoas de bem das pessoas de bem; ele apelava ao testemunho de Hesíodo, de quem ele citava esta passagem: “o oleiro inveja o oleiro, o aedo, o aedo, o mendigo, o mendigo”. Ele afirmava que era necessariamente assim em todas as coisas e que os seres os mais semelhantes são os mais repletos de inveja, de hostilidade e de raiva uns pelos outros, e os seres mais dessemelhantes, os mais repletos de amizade recíproca, e que assim o pobre é fortemente amigo do rico e o fraco do forte, por causa da segurança que esperam deles, como o doente é amigo do médico, como também o ignorante procura e ama o sábio.”

Hesíodo aparece no *Lísis* para colocar em questão as ideias de que o semelhante é amigo do semelhante (conforme se depreende de *Odisseia* XVII, 218) e de que o semelhante é útil ao semelhante (já que o amigo aparecia até então como o que é útil). São citados, então, alguns dos versos em que o poeta caracteriza a boa Luta (*Éris*), *Os Trabalhos e os Dias* vv.20-26:

Esta desperta até o indolente para o trabalho:

pois um sente desejo (*khatídzei*) de trabalho tendo visto
o outro rico apressado em plantar, semear e a
casa beneficiar; o vizinho inveja (*dzeloĩ*) ao vizinho apressado
atrás da riqueza; boa Luta para os homens esta é;
o oleiro ao oleiro cobiça (*kotéei*), o carpinteiro ao carpinteiro,
o mendigo ao mendigo inveja (*phthonéei*) e o aedo ao aedo

Não cabe aqui decidir qual é o papel desta referência a Hesíodo no intrincado argumento do *Lísis*. Mas é preciso chamar a atenção para alguns pontos:

1. Sócrates cita alguém que cita Hesíodo. Será esta distância reveladora de que o que será dito não é o que o próprio filósofo aprendeu diretamente do poeta?;
2. Hesíodo utiliza quatro verbos diferentes para dizer o que o semelhante sente a partir de sua relação ao semelhante, conforme indicado acima. Enquanto os dois primeiros acentuam o ardor desejanste que experimenta aquele que se compara ao outro que trabalha, os dois últimos acentuam a rivalidade. Esta ambiguidade própria da Luta que é boa (*agathé*), mas que é experimentada como animosidade (*kótos*) em relação ao semelhante, talvez seja aquilo para que Sócrates queira chamar a atenção;
3. O benefício da Luta boa é o ardor ao trabalho que ela incita, o que trará riquezas. O olhar para o semelhante tem em vista, pois, a utilidade. Isto será uma questão no *Lísis*: se a amizade tem sempre em vista a utilidade, não haveria um regresso ao infinito? Sou amigo do que me traz benefício, mas sou mais amigo do benefício que ele me traz. Mas, se sou amigo pela utilidade, este benefício que traz o amigo me traz outro benefício e assim por diante.

Para sair disso, é preciso admitir que o primeiro amigo é o próprio bem em vista do qual todo outro amigo é amigo. Desta maneira, rigorosamente falando, o amigo não seria o semelhante, mas o bem, em vista de que se unem os semelhantes. Mas se desejamos o bem é porque dele somos privados; se desejamos o bem é porque de algum modo dele temos nostalgia, a ele somos aparentados. Será, pois, o que temos ou o que não temos o determinante para a amizade?;

4. No início da conversa com os amigos, Sócrates quer mostrar a Hipotales como devemos tratar os amados, não os inflando com elogios, mas apontando-lhes seus próprios limites, como ele demonstra no diálogo com Lísis. Complexa que seja esta passagem, ela relembra a relação ambígua que a boa Luta inspira entre os semelhantes. Um, vendo através do outro o seu limite, sente desejo de obrar. O princípio da amizade seria, assim, o não acabamento de cada um e a necessidade do outro para ir em direção a sua própria perfeição?

2.2.12. Parte e todo

Crátilo 428a1

Crátilo: “Achas que é muito fácil ensinar ou aprender com essa rapidez seja o que for, principalmente um assunto como este, que é considerado dos mais importantes?”

Hermógenes: “Não, por Zeus; não penso assim. Mas dou razão a Hesíodo, quando diz: Sempre é de alguma vantagem pouquinho a pouquinho juntar. Por isso, se estás em condições de contribuir com alguma coisa, por menor que seja, para nosso conhecimento, não te esquives e presta esse serviço a Sócrates aqui presente, e também a mim, como te cumpre.”

Hermógenes cita os vv. 361-362 de *Os Trabalhos e os Dias* concordando com o que aí dizia Hesíodo: se Crátilo juntasse um pouco de conhecimento a outro pouco de conhecimento, isto seria um bem. É interessante notar, entretanto, que o contexto em que os versos aparecem no poema é diverso. Cito vv. 359-362:

Confiando na impudência, quem para si próprio furta,
mesmo sendo pouco, deste se enrijece o coração,
pois se um pouco sobre um pouco puseres
e repetidamente o fizeres logo grande ficará.

Não se trata, pois, de aumentar o conhecimento, mas de aumentar o mal, roubando, ainda que de pouco em pouco. Por mais que formalmente se possa considerar que é o mesmo que está sendo dito: pouco + pouco = muito, ou, entre nós, “de grão em grão a galinha enche o papo” – é determinante, para avaliar se se quer ou não o pouco que se acrescenta, saber se ele é conhecimento ou vício. Mas como saber se o pouco é conhecimento se não se tem o conhecimento que permitiria avaliá-lo? Como saber a natureza do que juntamos de pouco em pouco sem a visão da totalidade que determina esta natureza? É possível conquistar a visão da totalidade de pouco em pouco?

Teeteto 207a3

Sócrates: “Por exemplo: Falando de um carro de guerra, diz Hesíodo: Carro de um cento de peças. Ora, tantas eu nunca poderia enumerar, nem tu, segundo creio; dar-nos-íamos por satisfeitos se a quem nos perguntasse o que é um carro de guerra, pudéssemos mencionar as rodas, o eixo, a mesa, o parapeito e o jugo (...) A este modo, dirá também que formamos opinião certa a respeito do carro de guerra, mas que só quem estiver em condições de acompanhar a essência do carro com a enumeração completa das cem peças de sua fabricação é que pelo fato mesmo desse conhecimento, adicionou a explicação racional à opinião verdadeira, trocando, assim, sua condição de simples entendido pela de técnico da essência do carro, visto haver percorrido o todo com a enumeração de suas partes.”

Sócrates diz: conhece a totalidade quem sabe enumerar todas as partes de que ela

se compõe. Se a soma do pouco ao pouco resultasse na totalidade completa, sem faltar nenhuma parte, aí teríamos o *lógos* que acrescido à opinião verdadeira resultaria, segundo a definição em exame neste passo do diálogo, no conhecimento. Conhecer o carro seria ser capaz de listar todas as peças de que ele é feito. Parece importante ressaltar que esta referência ao poeta beócio aparece bem em meio à discussão sobre a possível distinção entre *tó hólon* e *tó pân*. Tudo leva a crer, portanto, que Hesíodo viria testemunhar a favor da indistinção dos termos. Desconfiemos e deixemos falar *Os Trabalhos e os Dias*, 455-457:

O homem de mente fértil diz que vai fazer seu carro.
Tolo (*népios*)! Nem sabe que cem são as peças que fazem um carro
e que precisa (*meléten ekhémen*) primeiro (*prósthén*) juntá-las (*thésthai*)
em casa (*oikéia*).

Certo, o néscio não sabe com quais peças se faz o carro. Mas também não sabe que antes de construir o carro deve cuidar de tê-las (*meléten ekhémen*), justapondo-as (*thésthai*), em casa. Não parece bastar a enumeração das peças, nem simplesmente tê-las. É preciso o cuidado com a sua justaposição. De que adianta saber com quais peças se faz um carro, se não sabemos como dispô-las? É o que Sócrates dirá a Teeteto, na sequência (208a e ss.), não mais em relação ao carro do poeta, mas às letras que formam as sílabas e às sílabas que formam os nomes. A definição do conhecimento restará problemática, mas não vamos correr o risco de tomar o cantor da ordenação do mundo como néscio que confunde catalogar com listar desordenadamente.

República 466c 2 :

Sócrates: “(...) o que eu nessa altura afirmei, será ajustado repeti-lo aqui: que, se o guardião tentar ser feliz de uma maneira que não faça dele um guardião, e se não lhe bastar uma vida assim moderada e segura, mas que é, como dissemos, a melhor; se, sob o império de uma opinião insensata e acriançada acerca da felicidade, for impelido (porque tem esse poder) a assenhorar-se de tudo quanto existe na cidade, perceberá como Hesíodo foi realmente sábio ao afirmar que “metade é mais do que o todo””.

Leis 677e2

Ateniense para Clínias: “(...) pois entre vós outros ele [Epimênides] deixou longe todos os homens por seu espírito inventivo; e tudo aquilo que, há muito, Hesíodo pressagiu nos seus escritos, ele efetivamente realizou, conforme declarastes.”

Leis 690e2

Ateniense para Clínias: “Inicialmente, considera conosco em que os reis de Argos e Micenas violaram esses princípios, para se perderem e, com eles, o poderio dos helenos, tão admirável naquele tempo. Não será porque

desconheciam quanto é justo aquilo de Hesíodo, de que muitas vezes a metade é maior do que o todo? Quando a metade é suficiente e o todo pode prejudicar, era de opinião de que o bastante é mais do que o excedente, por valer mais do que este. (...) Clíncias: É mais provável, por mais frequente, que se trate de uma doença de reis, tornados arrogantes pela vida luxuosa que levam.”

As três passagens acima trazem à cena os versos 40 e 41 de *Os Trabalhos e os Dias*, protagonistas desta tese:

Néscios, não sabem quanto a metade vale mais que o todo
nem quanto proveito há na malva e no asfóledo.

Nas *Leis*, em 677e, vemos o Ateniense ligar o nome de Hesíodo ao de Epimênides, um dos sete sábios que, conforme se dizia, alimentava-se apenas de uma mistura das ervas malva e asfóledo. Ele teria, pois, seguido à risca a prescrição de frugalidade do poeta, encontrando um modo de bastar-se com pouco. Em *Leis* 690, aparecerá explicitamente o verso 40 (de *Os Trabalhos e os Dias*). Dele o Ateniense fornecerá sua interpretação: quando a metade é suficiente, a totalidade é excessiva – prejudicial, pois. No contexto, discute-se a desmedida de reis causada pela vida luxuosa que levam.

Na *República* 466c é exatamente para prevenir os guardiões quanto a essa “doença” que os versos de Hesíodo são lembrados. O contexto em *Os Trabalhos e os Dias* é semelhante; trata-se de admoestar Perses e os reis “comedores de presentes” sobre os perigos de não reconhecer a suficiência como medida, buscando sempre mais.

2.2.13. Hesíodo astrônomo

Epinomis 990a9

“Com efeito, muita gente ignora que o verdadeiro astrônomo necessita de uma grande ciência, não a de quem pratica a astronomia à maneira de Hesíodo e seus seguidores, contemplando o nascer e o pôr dos astros, à semelhança de quem observou sete das oito revoluções celestes, sendo que cada uma delas completa seu ciclo de tal modo, como nenhum estará em condições de acompanhar facilmente, a menos que seja dotado de dons excepcionais. Foi isso o que afirmamos há pouco que era preciso aprender, como vamos dizer agora, repito-o, por que meios e como será preciso levar a cabo tal aprendizagem.”

Apesar do *Epinomis* não ser considerado um diálogo autêntico de Platão, sendo provavelmente de algum de seus alunos, interessa-nos esta referência pelo que ela faz ecoar do que é dito na *República* sobre a astronomia como uma das ciências a que o pretendente a filósofo deve dedicar-se. Cito:

–Ora bem. [diz Sócrates] E vamos pôr a astronomia em terceiro lugar? Ou não te parece?

–Parece-me, sem dúvida, porquanto convém não só à agricultura e a navegação, mas não menos a arte militar, uma perfeita compreensão das estações, meses e anos. [responde Gláucon]

–Divertes-me, por pareceres receoso da maioria, não vá afigurar-se-lhes que estás a prescrever estudos inúteis. (...)

–O verdadeiro astrônomo (...) há de entender que da maneira mais bela por que podiam ser executados, assim foi que o demiurgo do céu o formou, a este e a tudo o que ele contém. Mas, quanto à proporção entre a noite e o dia, e entre estes e o mês, e entre o mês e o ano, e entre os outros astros e estes, e uns com os outros, não achas que ele considerará absurdo que alguém julgue que são sempre assim, e nunca conhecem nenhum desvio, apesar de serem corpóreos e visíveis e que procure de toda maneira apreender a verdade deles?

Quando Gláucon fala da utilidade da astronomia para a agricultura, a navegação e a guerra, ele parece concordar com o que é dito em *Os Trabalhos e os Dias*. Mas esta não é a astronomia a que se refere Sócrates. Não basta observar os fenômenos celestes em busca de regularidades. Isto seria como as competições sobre a ordem das sombras, na alegoria da caverna. A ciência do verdadeiro astrônomo vê no movimento celeste, como em tudo o mais, a oportunidade de olhar para a regularidade da regularidade. Hesíodo é sábio, olha para o céu, percebe regularidades, trabalha segundo a medida que percebe. Mas isto não parece bastar ao filósofo. É preciso o conhecimento da medida, a medida da medida.

3. “Metade vale mais que tudo” na *Republica*?

O objetivo deste capítulo é desenvolver a hipótese de que a *República* dialoga especialmente com *Os Trabalhos e os Dias*, sendo o verso citado no livro V o ponto culminante desta interlocução. Para isto será apresentada uma leitura da obra platônica (dos livros I a VI) que, aparentemente, tem dois focos sobrepostos: 1. buscar indícios da presença de temas, questões, estruturas e citações da poesia de Hesíodo; 2. explicitar os sentidos de totalidade construídos ao longo do diálogo que permitem interpretar a citação do verso hesiódico.

O que se propõe é que estes focos são convergentes e formam uma unidade de visão. Cabe apresentar, pois, o resultado do exame da *República* através das lentes “Hesíodo” e “totalidades e parte”. Não custa, ainda que redundantemente, ressaltar: apesar da pretensão de vir a ser uma, esta leitura não quer ser única. A meta principal é chamar a atenção para alguns pontos que por vezes passam despercebidos.

3.1. Herança

Se o que se investiga aqui é a herança hesiódica em Platão, nada mais adequado do que começarmos pelo tema da herança. Haverá uma herança hesiódica na relação estabelecida por Platão entre o modo de lidar com a propriedade (herdada) e a prática da tarefa própria?

Desçamos ao Pireu e entremos na casa de Céfalos. Ouçamos a conversa que já se desenrola entre Sócrates e o anfitrião; este, momentos antes, pedira ao amigo para aparecer mais vezes pois (328d): “na medida em que vão murchando para mim os prazeres físicos (*sôma hedonai*), nessa mesma aumentam os desejos (*epithymíai*) e os prazeres (*hedonai*) da conversa (*lógous*)”.

Sócrates diz então (328d-e):

Com certeza, ó Céfalos (...), pois é para mim um prazer (*kháiro*) conversar (*dialegómēnos*) com pessoas de idade bastante avançada. Efetivamente, parece-me que devemos informarmo-nos junto deles, como de pessoas que foram à nossa frente num caminho (*hodón*) que talvez tenhamos de percorrer, sobre as suas características, se é áspero (*trakheía*) e difícil (*khalepé*), ou fácil (*raidía*) e transitável (*eúporos*). Teria até gosto em te perguntar qual é o teu parecer sobre este assunto – uma vez que chegaste já a esse período da vida (*helikías*) a que os poetas chamam estar “no limiar (*oudôî*) da velhice” - se é uma parte custosa (*khalepôn*) da existência ou que declarações tens a fazer.

O perguntador Sócrates, propondo a seu velho anfitrião a primeira questão da conversa, usa termos hesiódicos. Vimos (2.2.7) que os versos 287-292 de *Os Trabalhos e os Dias* são citados e interpretados de diversas maneiras pelos personagens platônicos no *Protágoras*, nas *Leis* e, adiante, na *República*. Aqui não há referência explícita, mas não parece difícil ouvir seus ecos. Relembremos os versos:

Adquirir a miséria (*kakóteta*), mesmo que seja em abundância, é fácil (*reidíos*); plana (*leíe*) é a rota (*hódos*) e perto ela reside. Mas diante da excelência (*aretês*), suor puseram os deuses imortais, longa e íngreme é a via até ela, áspera (*trekhús*) de início, mas depois que atinges o topo (*ákron*) fácil (*reidíe*) desde então é, embora difícil (*khalepé*) seja.

A pergunta é por um caminho (*hodós*) que pode ser fácil (*raídios*) ou difícil (*khalepós*). Hesíodo fala dos caminhos para a virtude ou para a maldade. Sócrates quer saber da velhice, desde seu limiar. Nos versos 214-218, o poeta também usa a imagem do caminho. Vejamos:

O Excesso (*hýbris*) é mal (*kakè*) ao homem fraco e nem o poderoso facilmente (*reidíos*) pode sustentá-lo e sob seu peso desmorona quando em desgraça cai; a rota (*hodós*) a seguir pelo outro lado é preferível: leva ao justo (*dikaia*); Justiça (*díke*) sobrepõe-se a Excesso (*hýbrios*) quando se chega ao final (*télos*): o néscio aprende sofrendo (*pathôn*).

Não mais se trata de caminhos fáceis ou difíceis, mas de que sejam facilmente ou penosamente percorridos. E ainda que apareçam duas vias, no fim (*télos*), uma sobrepõe-se à outra. Diante do fim, a distinção entre homens fracos ou fortes, que poderia parecer decisiva para suportar o peso do caminho do excesso, não é relevante. Nem a força nem a fraqueza determinam o modo de trilhar o caminho, mas o excesso (*hýbris*) ou a justiça (*díke*).

De volta ao Pireu, vemos Céfalos, que não está no fim, mas à sua porta, afirmar (329d): quanto aos problemas enfrentados pelos velhos, há uma só causa (*mia tis aítfa estín*), não a velhice (*ou tò gêras*), mas o caráter dos homens (*all' hó tropos tòn anthrópon*).

Sócrates, dando voz aos muitos (*hoí polloí*) desafia: não por seu caráter (*ou dià tòn trópon*), mas pelas muitas propriedades adquiridas (*allà dià to pollèn ousían kektésthai*), levamos facilmente a velhice (*rádios tò gêras phéreín*), Céfalos.

Na sequência o ancião responde: nem o caráter nem a riqueza são, isoladamente, condições suficientes para a boa velhice. A resposta parece, à primeira vista, uma revisão da posição inicial de Céfalos. Acrescenta-se ao caráter, que seria a única causa –

suficiente, pois –, outra, as propriedades; ambas, agora, tornam-se necessárias para a suavidade da velhice. Vale atentar para a analogia que aparece então (329e-330a) como argumento para o papel necessário, mas não suficiente das posses: assim com Temístocles não é célebre por ser de Atenas, visto que outros atenienses não o são, assim também fosse ele de Serifo e não atingiria tal celebridade. A cidade de onde se é aparece na analogia como comparável à riqueza que se tem na determinação de um aspecto da vida: ambas necessárias, mas não suficientes. Note-se que é a primeira vez no texto em que o tema da relação homem-cidade surge explicitamente, pela boca de um meteco.

Aquela aparente duplicação das causas é colocada em questão, adiante, quando Sócrates, em 330b-c, justifica a pergunta feita a Céfalo sobre o modo como este adquiriu a maior parte de sua riqueza (*tá pleío*), recebendo-a (*parélabes*) ou conquistando-a (*epektéso*). A justificativa é: Céfalo não parece prezar excessivamente suas riquezas (*édoxas ou sphódras agapân tà khrémata*). Disto podemos inferir que o caráter de Céfalo aparece no seu modo de lidar com as posses?

Talvez o caráter e a riqueza não sejam duas causas que podem, ou não, se coordenar e engendrar uma boa velhice. Talvez a marca do caráter seja o modo de lidar com os haveres, o apego excessivo que se tem ou não a eles. De todo modo, Sócrates diz que o desapego (rigorosamente, o não-apego-excessivo) de Céfalo é típico dos que não adquirem suas riquezas por si mesmos (*hoi ktésontai*), mas que herdaram de outros. Os que adquirem por si mesmos (*hoi ktesámenoi autá*) são como os poetas em relação a seus poemas (*hoi poietai tà autôn poiémata*) e os pais em relação aos seus filhos (*hoi patéres toùs paídas*): ocupam-se com suas riquezas como obra sua (*tà khrémata spoudádzousia hos érgon heautôn*).

Interessa chamar a atenção para o uso de “*hos érgon heautôn*” e sua associação com a atitude excessivamente apegada dos pais e dos poetas (que reaparece em outras passagens da obra platônica). Céfalo não lida com a sua propriedade como sua própria obra, ainda que ele tome para si a responsabilidade de deixá-la para seus filhos um pouco maior do que a recebeu (*brakheî gé tini pleío è parélabon*). O caráter do velho sensato e bem-disposto (*eúkoloι kai kósmioι*) realiza-se na mediação entre a propriedade que recebeu e a que deixará, não como obra sua (*ouk hos érgon heautôn*), mas ligeiramente mais plena (*brakheî pleío*). Há que se saber herdar, há uma relação justa entre a herança e o trabalho: seria este um legado hesiódico?

O cantor de *Os Trabalhos e os Dias* anuncia ao irmão Perses, entre os versos 35 e 39, o que pretende com a invocação às Musas para cantarem a justiça de Zeus:

Decidamos (*diakrinómetha*) aqui nossa disputa (*neîkos*)
com retas sentenças (*itheieisi díkeis*), que, de Zeus, são as melhores
(*áristai*).
Já dividimos (*edassámetha*) a herança (*kléron*) e tu de muito mais
(*pollá...mêga*) te apoderando (*harpádzon*)
levaste roubando (*ephóreis*) e o fizeste também para seduzir (*kydaínon*)
reis (*basilêas*)
comedores-de-presentes (*dorophágous*), que este litígio (*díken*) querem
(*ethélousi*) julgar (*dikássai*).

Trata-se da herança paterna. Perses se apoderou da maior parte do lote; mais tarde, insatisfeito e tendo desperdiçado o que havia recebido, voltou para reclamar mais. O poema é, diante desta situação, uma reprovação à ambição desmedida, à busca por bens sem limite que só pode trazer malefícios. A esta atitude Hesíodo contrapõe a ação justa, concorde com Zeus: o cuidado com o trabalho, com a terra, com o que é próprio. É neste contexto que, no verso 40, aparece a afirmação de que “metade vale mais que tudo”. No poema, como no diálogo, a questão da herança articula-se às questões da medida ou desmedida e da facilidade e/ou da dificuldade da via que se vai percorrer.

O termo utilizado por Hesíodo e traduzido por “herança” é “*kléros*”, trata-se de um termo com campo semântico bastante extenso passando por “objeto por meio do qual se tira a sorte” e, por derivação, “sorteio”, “sorte”, “lote”, chegando a “haveres” e, aqui, no contexto agrícola em que o poema se insere, significando “lote de terra herdado”.

Na conversa de Sócrates com Céfalo, a palavra que aparece para falar das propriedades do anfitrião é, em primeiro lugar, “*ousía*”, termo ainda mais complexo, significando desde “bens”, “riqueza” e “propriedade”, até, em sua apropriação filosófica, “essência”, “substância”, “ser”.

Em que esta comparação nos ajuda? Nas duas obras, o que aparece como questão, segundo proponho, é: o que fundamenta o discernimento do que é próprio? Se no início da *República* o que os muitos veem de imediato como determinando a suave velhice de Céfalo é sua riqueza: sua fábrica, suas posses, seu dinheiro - o que o ancião questiona, atribuindo grande papel ao caráter moderado -, na narrativa de Er, que encerra a obra, fazem parte da distribuição dos modelos de vida tanto o sorteio (*kléros*), quanto a escolha de cada alma segundo a sua capacidade de discernimento, sendo esta o mais importante segundo o profeta.

Discernimento parece ser o que Sócrates demanda do rico ancião quando lhe pergunta qual é o maior bem (*mégisthon agathón*) que Céfalo atribui à sua riqueza (*ousían*). É uma pergunta decisiva, ela delinea o que se costuma chamar “metafísica platônica” em um domínio bastante prático. Da sua resposta decorre a investigação que guia o resto da obra: o que são a justiça e a injustiça em si mesmas e quais suas consequências? Se lembrarmos de que, na Atenas histórica, a família de Céfalo havia perdido tudo para os trinta tiranos, que mataram inclusive Polemarco, o filho do anfitrião que arrastou Sócrates à casa, a pergunta ganha toda a sua dramaticidade. Que bem seus bens podem trazer se a qualquer momento eles podem ser usurpados de você?

Antes de responder, Céfalo diz que não convencerá (*peísaimi*) a muitos e reafirma o ponto de vista de onde fala: o limiar da velhice, o lugar do caminho em que se aproxima o fim (*teletésein*). Neste ponto a pessoa preocupa-se com o que antes não aparecia como questão e tem sua alma (*psykhén*) abalada com as histórias (*mythoi*) que ouviu contar sobre o Hades, sobre o ter que pagar (*didónai díken*) as injustiças (*adikésanta*), temendo que sejam verdadeiras (*aletheís*). Então, examina-se (*skopeî*), faz conjecturas (*analogídzetai*). Aquele que cometeu muitas injustiças atemoriza-se com más expectativas (*kakês elpídos*), enquanto quem considera que não cometeu injustiças, tem, junto a si, uma agradável esperança (*hedeía elpis*).

A figura da esperança (*elpís*), fundamental na narrativa hesiódica sobre a criação de Pandora (vv. 54-105 de *Os Trabalhos e os Dias*), como vimos anteriormente (2.2.10), aparece aqui em sua ambiguidade. Segundo Céfalo, ela pode ser má ou prazerosa (com o aval do verso pindárico) a depender de se a vida que se levou parecer justa ou injusta a quem faz o autoexame. Aquela interpretação da esperança que aparece no *Prometeu Acorrentado* e no *Górgias*, a saber: a esperança que resta guardada como ignorância sobre a morte e, no diálogo platônico, permitindo o julgamento correto das almas - parece poder ser posta em questão aqui.

De algum modo, ao envelhecer - diz o velho Céfalo - um homem vê que está se aproximando da morte e com isso lhe vêm os temores sobre o Hades. Será esta previsão da morte, ainda que não seja uma ciência dela, algo que pode fazer o homem injusto querer travestir-se de justo? Será isto o que acontece ao nosso rico anfitrião que, sem se preocupar em ser justo ou injusto durante a vida, no limiar da velhice sairá logo do diálogo, apesar de ter se declarado desejoso de discursos, para os sacrifícios, buscando apaziguar a justiça divina? Esta é uma das leituras possíveis da figura do negociante meteco.

A ela contrapõe-se a que considera Céfalo como um homem pio e moderado, que fez seu trabalho e vive uma suave velhice, acompanhado da doce esperança, ficando a meio caminho (*mésos*) entre o avô e o pai, deixando uma herança mais plena a seus herdeiros. Se assim o considerarmos, podemos entrever neste homem pio, dedicado a bem administrar seu patrimônio (*oikos*), a imagem do poeta beócio e do modelo de vida por ele cantado em *Os Trabalhos e os Dias*?

Em 331a-b, diz o ancião: devemos prezar a riqueza (*khremáton*), mas não para todos (*pantí*) os homens, apenas para o comedido (*epieikeî*). Esta é a segunda ocorrência de um derivado de “*tó pñn*” na obra. O seu uso assemelha-se ao que ocorre na primeira passagem, em 329b, em que também é Céfalo quem fala: se a velhice fosse a culpada por estes sofrimentos, todos (*pántes*) os velhos os experimentariam. Em ambas, os termos expressam uma totalização genérica (todos os homens e todos os velhos), apontando para a exceção. Nem todos os velhos (Céfalo, por exemplo, não, assim como Sófocles) experimentam os sofrimentos dos quais os velhos (de maneira geral) reclamam. Não para todos os homens a riqueza é boa, mas apenas para o que tem medida (por exemplo, Céfalo e Hesíodo?).

Voltemos à conversa. Sócrates havia perguntado pelo maior bem que advém das posses de Céfalo. A resposta por fim (331b):

(...) Não ludibriar (*eksapatêsai*) ninguém nem mentir (*pseúsasthai*), mesmo involuntariamente (*ákontá*), nem ficar a dever (*opheílonta*), sejam sacrifícios aos deuses (*theôi thysías*), seja dinheiro a um homem (*anthrópoi khremata*), e depois partir para o além sem temer nada – para isso a posse das riquezas (*khremáton ktésis*) contribui (*sympálletai*) em alto grau (*méga méros*).

O ilustre visitante diz-se maravilhado com a resposta, mas a problematiza perguntando pela justiça (*dikaíosýnen*), se ela seria simplesmente (*haplôs*) dizer a verdade (*alétheian phésomen*) e restituir (*apodidónai*) o que se tomou de alguém. Céfalo não havia falado até então em *a justiça* (*dikaíosýne*). Ele falou de *didónai díken* (dar conta, pagar pena, expiar), *dikaíos* (justo), *adikésanta* e *adikémata* (injustiças cometidas). Assim também, o que traduzimos por “justiça” em Hesíodo é “*díke*”. A passagem da concepção de Céfalo à investigação socrática seria a ultrapassagem da justiça cantada pela tradição poética pela justiça pensada pela filosofia?

Para saber se o que foi dito é simplesmente a justiça, Sócrates propõe um contraexemplo, uma exceção, bem como fizera Céfalo em seu argumento sobre a velhice. É *sempre* justo dizer a verdade e restituir o que se tomou? Se pegamos a arma (*hópla*) de

um amigo (*phílou*) em perfeito juízo (*sophronoúntos*) e este amigo vem nos pedir a arma de volta tomado de loucura (*ei maneis apaitoî*), é justo restituir-lhe a arma e dizer-lhe toda (*pánta*) a verdade? Esta é uma questão fundamental, segundo me parece. Sócrates diz que todos diriam que não é necessário nem justo restituir sua arma a um amigo louco, nem dizer-lhe toda a verdade. O que faz assim tão evidente a resposta à questão? Que elementos entram no problema que complicam o que parecia a bela concepção de Céfalo?

Trata-se de um amigo, do que se deve ou não a ele, de arma (poder para), de temperança e loucura (domínio de si ou não), e, por fim, da totalidade da verdade. Parece-me que estes elementos estão subjacentes à discussão ao longo da obra e são decisivos para a concepção de vida política que nela é construída.

Céfalo concorda com o que Sócrates apresenta como sendo o parecer geral. Parecer, aliás, que não será assim tão evidente a Kant (*Sobre um suposto Direito de Mentir por amor à Humanidade*) e nem tão inequívoco a Sartre (*O Muro*). Mas a concordância entre os amigos apenas acentua a necessidade de se perguntar: sob que condições a justiça para com um outro inclui a mentira e o impedimento de que ele retome sua arma? A *philia* (amizade) parece ser a relação que suporta esta complexidade da justiça. Mas o que é *philia*? Por que ela exige de um homem que tome sobre si a responsabilidade por outro quando este outro não está em condições de se cuidar? Por que ela torna comum o que em princípio seria próprio?

Aparecerão estas questões no poema hesiódico? Hesíodo canta para seu irmão Perses, por um problema com a herança. Hesíodo adverte seu irmão de que o modo como este lida com o seu lote não é justo. O canto é a arma do cantor que reconhece no outro, que lhe é aparentado, uma insanidade (Perses é néscio!). Toda advertência não é uma suposição de poder sobre algo que estaria em princípio no domínio do outro? Para nos aproximarmos do texto (vv. 293-297):

Homem excelente (*panáristos*) é quem por si mesmo tudo (*pánta*) pensa, refletindo (*phrassámenos*) o que então e até o fim (*télos*) seja melhor (*ameíno*); e é bom (*esthlós*) também quem ao bom conselheiro (*eû eipónti*) obedece (*píthetai*); mas quem não pensa por si (*autòs noéei*) nem ouve (*állou akoúon*) o outro é atingido no ânimo (*en thymôi bálletai*); este, pois, é homem inútil (*akhréios*).

É claro que a obediência não implica nem a loucura de quem obedece, nem a mentira de quem manda. Mas certamente dizer que quem obedece ao bom conselheiro é

bom significa dizer que o caminho de um, o seu discurso, pode conduzir outro à excelência. Em que se baseia esta ideia?

Esclarecendo: temos, a partir da complexificação produzida pelo exemplo socrático, um questionamento sobre o que é justo fazer quando está sob seu poder proteger um amigo (e os outros e a si mesmo) do que ele pode fazer com o que é dele mesmo. O que se deve a este amigo? O que se deve dizer a ele?

Se o objetivo do Hesíodo de *Os Trabalhos e os Dias* não for conseguir de volta suas terras, mas conduzir Perses ao justo caminho, então, seu discurso é um exemplo desta pretensão considerada por Céfalo justa. Se para isto ele precisará mentir e o que significa mentir são problemas com os quais lidar-se-á adiante.

Retomemos o caminho. O velho anfitrião concorda com Sócrates em que não se deve restituir a um amigo louco sua arma nem dizer-lhe toda a verdade. A definição (*hóros*) de justiça, conclui o filósofo, não pode ser esta. Polemarco, filho de Céfalo, intervém então tomando a defesa do que disse o pai, chamando a autoridade do poeta Simônides.

Neste momento, o discurso (*lógos*) é legado por Céfalo, que diz ter que tratar dos sacrifícios, ao que o filho responde (331d): “não sou eu o teu herdeiro (*kleronómos*)?”. O discurso passa a ser o lote recebido pelo legítimo herdeiro do rico negociante. A herança é discurso?

É como herdeiro do discurso que Sócrates recebe Polemarco na conversa e pergunta o que disse tão acertadamente Simônides sobre a justiça. “Que é justo (*díkaios*) restituir (*apodidónai*) a cada um o que se lhe deve (*tà ophelómēna*)” (331e). Mas o que isto quererá dizer? Novamente o exemplo do amigo entra em questão e Polemarco também concorda em que o sábio e divino (*sophòs kai theîos*) poeta não poderia querer dizer que a um amigo deve-se um mal, isto é, sua arma quando ele não está em são juízo (*mè sophrónos*). O que se deve a um amigo é o bem (*agathón*), nunca o mal (*kakón*).

A equação: restituir o que se deve a alguém é justo parece não ser suficiente para definir a justiça, pois, a depender de quem é o alguém a quem se deve, o sentido da dívida será diferente. Deve-se a um inimigo o que lhe convém (*prosékei*), o mal; e a um amigo o que lhe convém, o bem (332b). Simônides falou, pois, enigmaticamente (*einíksato*), à maneira dos poetas (*poietikós*), ao dizer que justo é restituir, a cada um, o que se lhe deve, quando pensava que justo é restituir, a cada um, o que lhe convém. O primeiro exercício exigido do herdeiro do discurso é, portanto, interpretar a palavra enigmática do poeta.

Para bem encaminhar este exercício, Sócrates chama o próprio Simônides à fala: “Ó Simônides, a arte a que chamam de medicina, a que é que dá o que é devido e conveniente?” (332c) – exigindo que Polemarco seja capaz de especular o que responderia o poeta. Não basta citar um sábio e divino (*sophòs kai theîos*) homem (331e). É preciso saber responder pela posição que se defende. É preciso saber herdar.

A pergunta socrática a Polemarco-Simônides parece ter em vista apurar a interpretação da definição enigmática do poeta. Restituir o que convém não é determinação específica da justiça. A medicina e a culinária dão ao corpo e aos alimentos, respectivamente, o que lhes convêm. E a arte da justiça (*tékhne dikaiosýne*) – pergunta Sócrates – a que ela dá o que lhe convém? Não será discutida aqui a problemática e temporária assimilação da justiça à *tékhne*. Concentremo-nos por ora na definição a que se chega ao testá-la: a justiça consiste em fazer bem aos amigos e mal aos inimigos (332d). Bem e mal é o que se restitui; a amigos e inimigos, a quem se restitui.

É interessante notar que o justo, que esteve nas palavras de Céfalos ligado aos sacrifícios que se devem aos deuses e ao dinheiro que se deve aos homens, passou inteiramente para o domínio das relações entre os homens. E ainda, neste domínio, não se trata mais da riqueza ou das posses que se devem ou não a outro, mas do benefício ou do malefício que convém a quem está em uma relação amigável ou não conosco.

Se vamos a *Os Trabalhos e os Dias*, encontramos nos conselhos de Hesíodo a Perses vestígios destas posições. Entre os versos 336 e 341 o poeta fala nos sacrifícios que convêm fazer aos deuses para torná-los, no ânimo (*thýmón*) e no coração (*kradíen*), propícios. Na sequência (342-355), as admoestações dizem respeito à relação com os outros homens:

Convida quem te ama (*philéonte*) para comer e deixa quem te odeia;
sobretudo convida aquele que mora próximo (*eggúthi*) de ti,
pois se alguma coisa estranha acontecer em teu lugar
os vizinhos sem atar o cinto acorrem, os parentes, não.
Flagelo é um mau vizinho (*kakós geíton*), quanto a um bom (*agathós*)
vantagem é.
Tem fortuna quem tem a fortuna de um bom vizinho ter;
nem um só boi morreria se mau não fosse teu vizinho.
Mede bem (*eu metreísthai*) o que tomas de teu vizinho e devolve bem (*eu apodoúnai*)
na mesma medida, ou mais ainda, se puderes,
para que precisando depois o encontres mais generoso.
Não faças maus ganhos, maus ganhos granjeiam desgraça.
Ama a quem te ama (*tòn philéonta phílein*) e frequenta quem te frequenta
(*tôi prosiónti proseînai*);
dá a quem te dá e a quem não te dá não dês.
Ao que dá se dá e ao que não dá, não se dá.

A ideia de que o que convém dar a alguém depende das relações amistosas ou não que se estabelecem com ele aparece muito claramente neste trecho do poema. O justo é pensado como retribuição bem medida dos benefícios que advieram ou advirão da relação com o outro. É preciso atentar, no entanto, para que Hesíodo começa falando em chamar à proximidade o amigável e, na sequência, ele insiste em que se torne o próximo amigável. A amizade é, pois, o princípio da justa e benéfica retribuição. Mas ao inimigo é justo fazer o mal? A pergunta restará em suspenso.

Sócrates insiste no questionamento a partir da assimilação da justiça à arte. A justiça, foi acordado, é a arte de retribuir ao amigo o que lhe convém, o bem, e ao inimigo o que lhe convém, o mal. Mas em relação a quê? Pois, no que diz respeito à saúde, por exemplo, o médico saberá beneficiar o amigo melhor do que o justo. Qual é, pois, o domínio do justo, em que atividade (*práxei*) e para que tarefa (*érgon*) ele é mais capaz (*dynatótatos*) de beneficiar o amigo e prejudicar o inimigo (332e)?

Polemarco responde: no combate contra uns (*prospolemeîn*) e a favor de outros (*symmakheîn*). O domínio bélico em que o jovem circunscreve a justiça é coerente com a sua concepção de que a justiça varia a depender da posição daquele a quem a ação justa se direciona (se amigo ou inimigo). Sócrates, como para acusar a parcialidade de tal circunscrição, pergunta se há utilidade da justiça em tempos de paz (*en eirénei*), e, havendo, qual é (332e).

Para os contratos (*pròs tà ksumbólaiá*), especificamente para as parcerias (*koinonémata*) (333a). A determinação ainda não é suficiente, pois, em cada atividade, não o justo, mas o experto no que se vai fazer parece ser o melhor parceiro. Em quê, persiste Sócrates, a parceria com o justo é melhor? Na de dinheiro (*eis arguríon*) (333b). Voltamos de repente a ver em cena a problemática relação entre a justiça e a riqueza.

Novamente (como Céfalo fez na conversa anterior) o movimento é apontar para o que se faz com o dinheiro. Quando se utiliza o dinheiro, o melhor parceiro parece não ser o justo, mas aquele que entende daquilo em que se vai empregar o dinheiro (333c). Sendo assim, não é em uma parceria em que se usa algo que a justiça é requerida, mas naquela em que se guarda (333d). Realcemos dois pontos do encaminhamento da conversa:

1. A parceria em relação ao dinheiro, em que Polemarco havia encerrado a utilidade da justiça em tempos de paz, é ampliada por Sócrates e, assim, volta-se a discutir em termos de bens em geral (instrumento de poda, lira e escudo são os exemplos). No passo 333d,

aparece a seguinte formulação: “Em tudo o mais (*tálla dè pánta*) e para cada coisa (*hekástou*), a justiça é inútil, quando nos servimos dela (*en mèn khrései ákhrestos*), e útil, quando não nos servimos (*en dè akhrestíai khrésimos*)”.

2. À generalização do campo de atuação da justiça alia-se à estranheza desta atuação, que é inútil no que é feito útil e útil no que é feito inútil. Ainda que Sócrates considere a justiça, assim concebida, como não séria (*spoudaíon*), nesta contraditória determinação, surge a questão do guardar (*phylásson*), que é tema fundamental da investigação sobre a justiça que se empreende na obra. Não basta saber como utilizar tudo e cada coisa. É preciso também saber guardar. O que é esta guarda?; Como ela se torna uma arte?; O que ela guarda?; Qual é sua relação com a justiça? - estas são questões que serão discutidas na sequência do texto.

Até aqui, então, a partir da interpretação do discurso de Simonides pelo herdeiro Polemarco, a justiça está sendo concebida como arte que guarda, nas parcerias, o que não está sendo utilizado. Desta maneira, o justo é o que é capaz de guardar. Mas o mais capaz (*deinótatos*) de guardar não é também o mais capaz de roubar? – pergunta Sócrates, utilizando-se do exemplo da espionagem na guerra (334a). Polemarco aceita. Logo, se o justo é o hábil guardião (*deinòs phýlaks*), ele será também o hábil ladrão.

Homero é acusado por Sócrates de ter ensinado isto ao jovem anfitrião. Na *Odisseia*, o poeta revelaria apreço pelo avô materno de Odisseu, que, segundo ele, excedia a todos (*pántos*) os homens em roubar e fazer juras (*kekásthai kleptosúnei th 'hórkoi te*). Assim, conclui o hóspede, Homero, Simônides e Polemarco concordam em que a justiça é uma arte de roubar (*kleptiké*) para benefício de amigos e prejuízo de inimigos.

O filho do moderado Céfalo não se reconhecerá nesta posição, mas, tendo se perdido no caminho, não abrirá mão da direção que o levou a este lugar (334b): “(...) ainda continua a parecer-me (*émoige dokeí*) que a justiça (*he dikaiosýne*) é auxiliar os amigos (*opheleîn mèn toùs philous*) e prejudicar os inimigos (*bláptein dè toùs ekhthroús*)” – diz ele.

A intervenção socrática, na sequência, quer lembrar a um Polemarco – o qual, embora não consiga sustentar o que lhe parece, não quer rever sua posição – que nem tudo o que parece é. Ele pergunta (334c): os amigos são os que parecem honestos ou os que são embora não pareçam? Os que parecem, dirá o jovem. Mas não se enganam os homens quanto às aparências? Sim. Logo, seguindo as aparências, Polemarco terá que

afirmar que, para os que se enganam, a justiça é prejudicar os bons e auxiliar os maus (334d).

O herdeiro do discurso novamente não admite a conclusão perversa a que chega o diálogo. Mas, desta vez, propõe uma reformulação (335a): “amigo é o que parece (*tòn dokoûnta*) e é na realidade (*tòn ónta*) honesto”. Do mesmo modo, é preciso parecer e ser desonesto para ser considerado inimigo. O passo de volta dado por Polemarco aparentemente não muda em nada a insuficiência de sua definição de justiça. Ela continuará merecendo refutação. É inútil, do ponto de vista do acerto da definição, esclarecer quem é o amigo e quem é o inimigo. Mas importa, e muito, fazer a distinção entre parecer e ser. O ser da justiça, assim como o ser do amigo, não pode ser medido apenas pelo que parece a Polemarco.

Como foi dito anteriormente (2.2.6), Solmsen considera que a justiça cantada no poema hesiódico não suporta a complexidade de questões que Platão coloca em cena na *República*. O primeiro aspecto desta complexidade seria a distinção entre ser e parecer. Este aspecto aparece no diálogo, neste momento da conversa entre Sócrates e Polemarco, é retomado no diálogo entre Sócrates e Trasímaco, reaparece no desafio proposto por Gláucon, e é tema privilegiado na parte central e final da obra, em que se determinam a dialética e a poesia. O segundo aspecto, derivado do primeiro, é a distinção feita por Gláucon entre o ser da justiça e suas consequências.

Ainda que o poeta não tematize explicitamente estas distinções, elas aparecem em *Os Trabalhos e os Dias*. Na situação dramática, percebe-se a distinção entre a justiça e suas consequências. Hesíodo admoesta Perses a ser justo ainda que o irmão tenha se beneficiado de uma ação considerada injusta. Na narrativa de Pandora, surge a distinção entre aparência e realidade. A primeira mulher é um belo mal, promotora de enganos. A pergunta: como é possível o engano? – não se faz no poema. Talvez por isso, o herdeiro do discurso comedido, que se assemelha ao do poeta, precise da refutação socrática para aprender a interpretar os enigmas poéticos.

Dissemos que é justo fazer bem aos amigos bons e fazer mal aos inimigos maus – retoma Sócrates, em 335a. Mas é justo fazer o mal a quem quer que seja? Antes de prosseguir, vamos lembrar o percurso do discurso legado. Polemarco defende a definição que Sócrates extrai da fala de Céfalo, citando Simônides. Segundo ele, é justo retribuir a cada um o que lhe é devido. O questionamento socrático incide sobre o que se deve a um amigo. Polemarco compreende que é necessário vincular o que se deve a

quem se deve. Então, cabe distinguir o que convém ao amigo do que convém ao inimigo, o bem e o mal, respectivamente.

Neste momento (335b), no entanto, Sócrates pede a Polemarco que examine apenas a própria ação do justo. Pode ser uma ação justa fazer mal a quem quer que seja? Aos inimigos malvados, diz o jovem. Mas, fazendo mal a alguém, torna-se este alguém pior, ou melhor, em relação à sua excelência (*aretén*) própria? Pior. E a justiça não é a excelência dos homens? – propõe Sócrates, rompendo de vez com a assimilação da justiça à arte. Polemarco acquiesce, sem questionamento. Sendo assim, fazer mal a um homem torna-o menos justo. Se fazer mal ao inimigo mau é a justiça, então, a conclusão é que a justiça torna o inimigo menos justo. Todavia, como é possível pela ação da justiça tornar alguém menos justo?

Se o homem justo é bom, ele não faz o mal. Sócrates conclui (335d): “Logo, ó Polemarco, fazer mal não é a ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é a ação de um homem injusto”. O jovem diz que lhe parece que em tudo e por tudo (*pantápassi*) é verdade (*alethé*) o que Sócrates disse.

Se, como se propôs, podemos ver na questão inicial pelo caminho, que o hóspede faz ao anfitrião, ecos da poesia hesiódica, um elemento fundamental de *Os Trabalhos e os Dias* não havia aparecido até então: a articulação entre a justiça e a excelência. Segundo Hesíodo, o caminho da excelência precisa ser percorrido com justiça porque Zeus deu a justiça aos homens. Neste passo do diálogo, Sócrates parece radicalizar esta relação: a justiça é *identificada* à excelência dos homens. Um longo e árduo caminho de discurso é trilhado, em seguida, para fundamentar esta identificação.

O exercício de interpretação da sentença de Simônides, feito por Polemarco, mostrou-se revelador de que aquilo que parecia ao jovem que o poeta queria dizer – que se deve fazer bem aos amigos e mal aos inimigos – não pode ser sustentado. Sócrates conclama Polemarco a lutar (*makhoúmetha*) em conjunto (*koinêi*) contra quem disser que tal opinião seria de um sábio (*sophôn*). Ao contrário parece a de um homem rico (*plousíou andrós*) que se supõe muito poderoso (*dýnasthai*).

Sendo ao legado de um sábio poeta que o herdeiro do discurso quer honrar, é preciso que se purgue o elemento tirânico de sua interpretação. Para isto, repete-se diferentemente a questão feita ao pai (336a): “Mas, uma vez que parece que a justiça e o que é justo não eram nada disso, que outra coisa poderá dizer-se que são?”.

Saber herdar é apropriar-se do que se tem, sem apegar-se demasiadamente ao que se conquistar. Se Platão é herdeiro de Hesíodo, esta apropriação da herança dá-se pelo trabalho (*érgon*). Sigamos por aí.

3.2. *Érgon*

Vimos (2.1) que Platão expõe em alguns de seus diálogos as referências que os sofistas fazem às palavras dos poetas. Como mostra Yamagata (2010), Hesíodo é especialmente citado quando se trata de colocar em cena esta utilização. Foi proposto também (2.2.1) que o filósofo estaria se contrapondo à interpretação sofística do legado poético, apresentando-se como seu legítimo herdeiro.

A violenta (e cômica) irrupção de Trasímaco na conversa entre Sócrates e Polemarco no livro I da *República* pode ser indício de que o exercício de interpretação, que o jovem herdeiro precisa realizar para conquistar a fala moderada do pai, terá que enfrentar a difícil e rigorosa interferência do discurso sofístico.

Não acompanharemos passo a passo a discussão. Passaremos apenas pelos aspectos realçados pelas lentes através das quais lemos. Trasímaco acusa Sócrates e Polemarco de mal conduzirem o discurso, cedendo lugar um ao outro. A acusação ao filósofo é ainda mais grave: Sócrates limita-se a perguntar, em vez de responder, buscando celebridade ao refutar os outros. O filósofo pede que o sofista não seja difícil (*khalepós*) com eles porque, se não esclareceram a questão, foi por não terem forças (*ou dynámetha*). Trasímaco, sendo hábil (*deinós*), não deveria irritar-se (*khalepaínesthai*), mas dar a sua resposta (337a).

Sócrates é acusado, então, de fingir ignorância, fazendo de tudo (*pánta*) para não responder. Estaria ele realmente mentindo sem querer entregar a arma a um insano? Ou a resposta socrática é a pergunta? O sofista considera ingrata a posição de quem aprende por aí, sem nunca retribuir (337b), e oferece, em troca da remuneração - que será paga indeterminadamente por todos (*pántes*) - e da glória, uma resposta para além de todas (*pásas*) as que tinham sido dadas (338c): “Afirmo que a justiça (*tò díkaion*) não é outra coisa (*ouk állo ti eînai*) senão a conveniência do mais forte (*kreíttonos ksymphéron*)”.

A definição de Trasímaco é como a fala do gavião ao rouxinol em *Os Trabalhos e os Dias* (207-211), que Hesíodo endereça aos reis como exemplo de ação sem justiça:

“Desafortunado, o que gritas? Tem a ti um bem mais forte (*pollýn areíon*);
Tu irás por onde eu te levar, mesmo sendo bom cantor;
Alimento, se quiser, de ti farei ou até te soltarei.
Insensato quem com mais fortes (*kreíssonas*) queira medir-se,
De vitória é privado e sofre, além de penas, vexame.”

Sócrates pergunta: 1. quem está sendo considerado o mais forte, o que tem mais força física? 2. o que será a conveniência do mais forte, o que ele deve comer, por exemplo? (338c). Ao que Trasímaco responde: o mais forte em cada cidade é o que detém o governo e a sua conveniência é o que ele ordena aos seus governados. O domínio em que se circunscreve a justiça não é mais nem o da relação com os deuses, nem o da parceria entre particulares. A justiça é política.

A definição formulada pelo sofista é duplamente rigorosa: 1. diz do que está sendo definido o que é, distinguindo-o do que ele não é; e 2. como o próprio Trasímaco aponta (339a), afirma que é um mesmo (*tó autó*) o justo em todo lugar (*pantakhoú*).

Neste momento Sócrates reinsere a questão do engano, perguntando se os governantes nunca erram. Sim, em geral (*pantós*), são capazes de errar (339c). Quando se enganam ao promulgar as leis, ordenam o que não lhes convém. E, neste caso, a justiça será não o que convém, mas o que não convém ao mais forte (339e).

Polemarco e Clitofonte intervêm. O primeiro, já treinado pelo movimento dialógico socrático que distingue ser e parecer, concorda em que as consequências extraídas das posições de Trasímaco são inconsistentes (340a). O segundo defende um esclarecimento da posição do sofista: justo não é o que é conveniente ao mais forte, mas o que *parece* conveniente ao mais forte (340b). Interessa notar que enquanto Polemarco, anteriormente refutado, reformulou sua definição reunindo ser e parecer, o discípulo de Trasímaco reformula a sua excluindo o ser e restringindo-a ao parecer. Polemarco ensaia um rigorismo a que Sócrates se contrapõe, dizendo que tanto faz o que disse então Trasímaco, importa como ele se exprime agora (340c).

O mestre de Clitofonte, entretanto, acusando Sócrates de má fé, emenda: rigorosamente, nenhum artífice, sábio ou governante se engana, como tal, mas todos (*pás*) dirão - é um modo de falar - que o médico errou ou o governante (341a). A disposição com que Trasímaco encara a conversa é evidente, trata-se, para ele, de uma luta de discursos que tem como objetivo dominar o outro através da argumentação. Sócrates, por outro lado, diz que não seria insensato de querer tosquiar um leão. Se o sofista dá voz ao gavião da fábula hesiódica, o filósofo não entrará na disputa como se

fosse um rouxinol cantor. A erística sofisticada precisa ser substituída pela amizade filosófica, desmontando a estrutura gavião-rouxinol.

Sócrates pergunta a Trasímaco: rigorosamente falando, cada arte procura e fornece àquilo de que se ocupa a sua conveniência (341c)? Sim. Mas a própria arte – conclui –, se o for de verdade, não tem defeitos ou necessidades, é inteiramente (*hóle*) o que é (342b). Esta é a primeira ocorrência de um derivado de “*hólon*” na obra. Ela é fundamental, pois marca a diferença entre as concepções de arte (*tékhne*) do sofista e do filósofo. Para o filósofo, sendo *toda* (completa) a arte, ela tem em vista o bem daquilo de que se ocupa e que dela necessita. Assim, o governante, sendo rigorosamente governante, ocupa-se do bem do governado.

Com isto, a definição de justiça do sofista vira-se ao contrário, o que fica evidente a todos (*pási*) (343a). Não para Trasímaco, que reprova Sócrates por julgar que os pastores guardam as ovelhas para o bem delas e não deles mesmos ou de seus patrões. Da mesma maneira, não é para o bem do governado que o governante olha, mas para sua própria vantagem. A justiça, sendo obediência ao governo do mais forte, não é um bem próprio, mas alheio. Enquanto a injustiça, sim, traz benefícios e felicidade para quem a pratica. Por isso, em toda parte (*pantakhoû*), a justiça fica por baixo da injustiça (343d).

Diz ainda o sofista: de todas (*pánton*), a maneira mais fácil (*râista*) de aprender isto é chegando à perfeita (*teleotáten*) injustiça (344a). Note-se que enquanto Hesíodo e Céfalo consideram que o acabamento (*télos*) evidencia o mal que é a injustiça, para Trasímaco quanto mais acabada a injustiça melhor e mais potente ela se torna. Se um homem é pego tomando parte (*méreí*) em qualquer injustiça é castigado e chamam-no ladrão, mas se ele, além de se apropriar do que é dos outros, escraviza-os e torna-os servos, é qualificado feliz e bem-aventurado por quem souber que ele cometeu esta injustiça completa (*hólen*). *Toda* a injustiça vale mais do que a *parte*. Ela é mais forte (*iskhyróteron*), mais livre (*eleutherióteron*) e mais despótica (*despotikóteron*) do que a justiça (*dikaíosýnes*) (344c).

O argumento tirânico de Trasímaco supõe uma separação radical entre governantes fortes e governados fracos. Para um governado, capaz apenas de cometer injustiças parciais, que serão penalizadas, vale mais ser justo, obedecendo à lei do governante. Este, por seu lado, pode e deve sustentar a injustiça completa, tornando-se assim ainda mais forte e feliz. A justiça é, pois, como desde o começo (*eks arkhês*) defendeu Trasímaco, o interesse do mais forte. Apesar de esta definição querer da conta

da unidade da justiça, ela supõe que o governante, quanto mais forte for, mais estará fora do domínio da justiça, determinando-o, desde a sua completa injustiça, como queira.

Feito o discurso compacto e abundante (*hathróon kai polýn*), que retoma no fim seu começo, o sofista faz menção a retirar-se (344d). Não como Céfalo, que deixa em aberto a discussão e entrega o discurso como herança, mas encerrando a conversa. Os presentes, entretanto, forçam-no a ficar. Sócrates pede que o sofista não se retire antes de ter ensinado, e eles aprendido, suficientemente se é assim como disse ou não, pois o que está em questão é o curso de toda (*hólon*) vida que se vai seguir (*diagogén*).

O filósofo não está convencido de que a injustiça é melhor do que a justiça, mesmo que se deixe aquela solta, sem penalidades e entraves (345b). Trasímaco não tem mais o que dizer e responde que o único jeito de convencê-lo seria pegar os argumentos e enfiá-los na alma de Sócrates.

Para encontrar uma brecha no discurso de seu interlocutor e convidá-lo a continuar o exame, Sócrates retoma a discussão sobre a arte, fazendo a distinção entre o que é próprio a cada arte, e a arte do lucro. Cada arte tem uma utilidade (*ophelía*) específica que a caracteriza, que não é a vantagem de quem a exerce. Nenhuma arte proporciona o que é útil ao artífice, mas a seu objeto, isto é, àquele de quem a arte cuida. Assim também o governante não se beneficia da sua arte, se não, seria desnecessário dar-lhe um salário (347a). O salário do bom governante não será dinheiro ou honrarias, mas a necessidade, o risco do castigo que é ser governado por alguém pior. Em uma cidade de homens de bem, haveria competições para não governar. Conclui Sócrates (347d): “De tal maneira que todo (*pãs*) aquele que fosse sensato (*gignóskon*) preferiria receber benefícios de outrem a ter o trabalho de ajudar ele aos outros”.

O filósofo pede, então, o parecer de Gláucon, jovem que o acompanhou em sua descida ao Pireu, sobre a questão: será a injustiça mais vantajosa do que a justiça? Se era Polemarco, no começo, o jovem herdeiro do discurso, ameaçado em sua conquista pela intempérie do sofista; neste momento, quando o domínio da discussão sobre a justiça passou a ser político, não há mais apenas um herdeiro, o legado é comum. O companheiro de Sócrates não foi convencido pelos argumentos de Trasímaco. Sócrates convida-o, pois, a reexaminá-los para demonstrar que o sofista está errado. Tendo sua proposta aceita, o filósofo distingue dois métodos pelos quais se pode proceder (348b):

Se, por conseguinte – continuei –, fazendo força contra ele, opondo um argumento a outro argumento (*lógon parà lógon*), enumeramos quantos benefícios traz o ser justo, e ele falar por sua vez, e nós respondermos, será necessário contar (*arithmeîn*) os bens e medir (*metreîn*) o que cada

um disser em cada um de seus argumentos, e até já precisaremos de juízes (*dikastôn*) para resolverem (*diakrinoúnton*) a questão. Se, porém, como há momentos, examinarmos as coisas chegando a um acordo (*anomologoúmenoí*) um com o outro, seremos nós mesmos simultaneamente juízes e causídicos (*rétores*).

Esta é uma passagem importante. Apesar de não haver aqui ocorrência dos termos “*pãn*” e “*hólon*”, julgo que há dois sentidos de totalidade em relação ao discurso que estão sendo contrapostos. No primeiro caso, opondo argumento a argumento, temos a erística, que faz os argumentos andarem paralelamente, sem nunca se tocarem. Por isto, para medi-los e dar-lhes resolução una, são necessários dois elementos de fora: uma quantificação somatória abstrata – por não levar em conta a pertinência dos argumentos - e um juiz, que resolva a questão.

De outro modo, se a investigação se dá através de acordos sobre os passos que se dão, então, dispensam-se medidas externas e juízes. Os participantes do diálogo, que se põem em comum acordo, são simultaneamente defensores de seus discursos e juízes. A unidade é formada pela articulação entre os discursos que se entrecruzam, tornando-se um mesmo caminho.

Entre os versos 34 a 39 de *Os Trabalhos e os Dias*, logo após ter feito a distinção entre as duas Lutas, Hesíodo propõe a Perses que eles decidam o litígio com justas sentenças, que vêm de Zeus, deixando de lado os reis comedores-de-presentes, que se dispõem a dar o veredito. O esforço do poeta é, pois, por - a partir do discurso das filhas de Zeus que cantam sua justiça - criar, com o irmão, uma comunidade de julgamento. A proposta, feita anteriormente, de que a contraposição entre erística e dialética seja herdeira da distinção entre as duas Lutas hesiódicas ganha, então, força.

A Gláucon, irmão de Platão, agrada a maneira dialética de proceder, em que se cria um caminho comum de discursos. O sofista é, pois, chamado por Sócrates a voltar a responder desde o começo (*eks arkhês*): “a perfeita (*teléan*) injustiça (*adikian*) é mais útil (*lysitelestéran*) do que a perfeita (*teléas*) justiça (*dikaíosynes*)?” (348b).

Em suma, o caminho percorrido é o seguinte: Trasímaco reafirma que a injustiça é a mais útil. Sócrates pergunta se ele considera a justiça excelência e a injustiça maldade; o sofista diz que ao contrário, a justiça é nobre ingenuidade (*gennaían euétheian*) e a injustiça é boa deliberação (*eubolían*). Se bem deliberam, são prudentes (*phrónimoí*) e bons (*agathoí*) os injustos? Sim, quando são capazes de serem perfeitamente injustos. Se bem que qualquer injustiça seja vantajosa. A injustiça faz parte (*méreí*), segundo o sofista, da excelência, sabedoria, beleza e força; o que, em geral, se atribui à justiça. A perversão

empreendida por Trasímaco naquilo que é a opinião da maioria não desanima Sócrates porquanto o sofista parece estar sendo sincero.

A questão que permitirá ao filósofo reverter a posição do sofista é a da medida da ação justa: “(...) um homem justo quereria exceder o homem justo em qualquer coisa (*ho díkaios toû dikáiou dokeî tí soi na ethélein pléon ékhein*)?”(349b). Dado que a justiça é considerada sublime ingenuidade pelo sofista, faz sentido que ele diga que o justo, sendo educado e de boa índole, não quer exceder outro justo. Mas ao injusto, o justo quer exceder, apesar de não o conseguir, diz Trasímaco. Já o injusto consideraria digno exceder todos (*pánton*), independente de serem justos ou injustos, lutando para ter mais que todos (*hapánton*). Sócrates sintetiza (349c): “o justo não quer exceder o seu semelhante, mas o seu oposto; ao passo que o injusto quer exceder tanto o seu semelhante quanto o seu oposto”. Adiante, após conseguir a concordância de Trasímaco quanto a que os homens que têm as mesmas qualidades sejam semelhantes, o filósofo dirá:

Observa, relativamente a toda (*páses*) a espécie de ciência (*epistémes*) ou de ignorância (*anepístemosýnes*), se te parece que qualquer sábio (*epistémon*) quereria exceder os atos (*práttein*) e palavras (*légein*) de outro sábio, e não fazer (*práxin*), em caso igual, o mesmo que o que é semelhante (*homoíoi*) a ele.

Se o justo não quer exceder o justo é porque, contrariamente ao que tinha afirmado o sofista, a justiça assemelha-se à sabedoria e bondade. Se o injusto quer exceder a todos é porque a injustiça assemelha-se à ignorância e maldade. Não há, para o injusto, medida para sua ação. Enquanto para o conhecedor a ação de outro conhecedor é medida, pois ambos estão submetidos ao conhecimento. Diante desta reviravolta, Trasímaco, que concorda (*homológese*) não com facilidade (*ou raidíos*), surpreendentemente cora, trazendo ao encontro aquele que, segundo *Os Trabalhos e os Dias* (v. 200), é um dos companheiros da justiça: o pudor (*Aidós*).

A conversa continua, pois Sócrates retoma a questão da ligação da injustiça com a força (350d). O sofista não está satisfeito com o que foi acordado, mas diz querer agradar seu interlocutor. Esta amabilidade permite que o diálogo prossiga o exame de se a injustiça é mesmo força. Sócrates retoma o exemplo da cidade tirânica que se apodera do que é dos outros, dominando-os. Para fazer isto, pergunta, é preciso justiça? Trasímaco condiciona sua resposta: é preciso conhecimento para subjugar outros estados; se a justiça é sábia, precisa-se de justiça, se a injustiça é sábia, precisa-se de injustiça (351c).

Chegamos ao centro da questão: é possível agir sem justiça? Sócrates considera que nenhuma cidade, ou exército, ou bando de ladrões poderia realizar nenhum plano em comum sem justiça porque a injustiça produz dissensões e inimizades, enquanto a justiça produz concórdia e amizade (351c). Também nas parcerias sobre as quais falava Polemarco, a injustiça impede a ação. E, mesmo em um só homem, a injustiça produz desacordo, fazendo-o perder sua força própria (351e), tornando-o inimigo de si mesmo, dos homens justos e dos deuses.

O discurso de herança vira banquete e Sócrates se regala com a ceia (352b):

Porque os justos (*díkaioi*) mostram (*phainontai*) ser mais sábios (*sophóteroi*), melhores (*ameínous*) e mais capazes de atuar (*dynatóteroi práttein*), ao passo que os injustos (*ádikoi*) nem sequer são capazes de atuar em conjunto (*práttein met' allélon hoîoi*); mas, se dissermos injustos aqueles que levaram a cabo solidamente uma empresa em comum (*koinêi práksai*), estamos a fazer uma afirmação (*légomen*) que de modo algum é verdadeira (*alethés*); pois não se poupariam uns aos outros, se fossem totalmente injustos (*komidêi ádikoi*); pelo contrário, é evidente que havia neles qualquer vislumbre de justiça (*dikaíosýne*), que os obrigava (*epoíei*), pelo menos, a não praticarem injustiças (*adikeîn*) uns com os outros, enquanto atacavam suas vítimas, e graças a qual faziam o que faziam (*en épraksan â épraksan*); e, ao lançarem-se em atos injustos, eram semi-maus na sua injustiça (*adikíai hémimókhtheroi óntes*), uma vez que os que são completamente maus (*pampóneroi*) e inteiramente injustos (*teléos ádikoi*) são também inteiramente incapazes de atuar (*práttein adýnatoi*) – assim é que eu entendo que é, e não como tu expuseste de início.

A posição inicial de Trasímaco era de que no que diz respeito à injustiça, uma injustiça completa, que a nada se limita, é mais forte e valorosa do que uma injustiça parcial. Sócrates argumenta que devido à obra (*érgon*) própria da injustiça - produzir discórdia - uma injustiça completa não só não é mais forte, como torna o completo injusto incapaz de atuar, sendo, pois, a maior fraqueza possível. Por outro lado, uma injustiça parcial, aliada a limites dados pelos vestígios de justiça, é o que permite a ação injusta.

O justo será mais feliz do que o injusto? – ainda cabe examinar, pois “a discussão (*lógos*) não é à deriva (*ou gàr perí toû epitykhóntos*), mas sobre a regra de vida que devemos adotar (*allà perí toû hóntina trópon khрэ dzên*)” (352d). Mais uma vez (como em 328e e 344e) Sócrates relembra a importância da conversa enfatizando a relação estreita entre o que está sendo discutido e o modo como se deve viver. Em 344e, ele disse a Trasímaco que o curso de toda (*hólon*) a vida era o que estava sendo definido. Agora, retomando o que foi herdado de Céfalos, ele determina esta totalidade da vida como o caráter (*trópon*) necessário.

Para bem orientar o exame deste caráter necessário, Sócrates liga o *érgon* (função, trabalho, obra) próprio de cada coisa, àquilo que apenas (*mónon*) ela executa (*apergádzetai*) ou ela melhor (*kállista*) do que as outras (353a), sua excelência (*areté*), graças a qual cada coisa é capaz de realizar bem sua obra (*tò autôn érgon kalós*) (353b). E prossegue, englobando todas as outras coisas (*tálla pánta*) no mesmo raciocínio (*tòn autôn lógon*) (353d): “A alma (*psykhês*) tem uma função (*érgon*), que não pode ser desempenhada (*práksais*) por qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender (*epimeleísthai*), governar (*árkhein*), deliberar (*bouleúesthai*) e todos (*pánta*) os demais atos da mesma espécie”. Assim, se a excelência própria da alma é a justiça (353e), e, sem sua excelência própria, a alma não é capaz de cumprir bem sua função, logo apenas a alma do homem justo executará bem suas tarefas e este homem será feliz e venturoso, enquanto o injusto viverá mal (354a).

Sócrates se reconhece um glutão, pois, antes de determinar o que é a justiça, passou a investigar se ela é sabedoria e excelência e, em seguida, se ela é proveitosa ou não. Interessa, aqui, atentar para relação que se estabelece, nestes saltos, entre “*érgon*” e “*areté*” para examinar se aí encontramos Hesíodo. Tragamos ao palco a cena do *Cármides*.

É Crítias quem invoca, no *Cármides*, um verso de Hesíodo. Enredado na defesa de sua definição de temperança (*sophrosýne*), a saber: praticar o que é próprio (*tà heautoú práttein*) – exposta por Cármides à refutação socrática, ele propõe, à maneira de Pródico, uma distinção entre os termos “o produzir” (*tò poieîn*) e “o praticar” (*tò práttein*) e diz que aprendeu isto do poeta beócio.

Cármides (o belíssimo adolescente que sofre de dores de cabeça matinais), alguns momentos antes, viu serem consideradas insuficientes as duas primeiras definições de temperança por ele propostas ao considerar-se a si mesmo (*seautòn emblépsas*). A primeira definição: “agir em tudo com moderação e tranquilidade” (*to kosmiois pánta práttein kai hesykhê*) (159b). Aqui vale ressaltar duas coisas: 1. Que a qualidade *kosmiois* é a mesma atribuída por Céfalo ao caráter do homem que terá uma velhice moderadamente penosa, no livro I da *República*; 2. Que a refutação socrática incide sobre o outro adjetivo “*hesykhê*”, que será interpretado como lentidão. Este é um termo importante para toda a tradição grega significando “tranquilidade”, “quietude”, estando, em geral, ligado aos momentos de paz e confraternização entre amigos, como os banquetes.

Se vamos a *Os Trabalhos e os Dias*, encontramos uma única ocorrência, nos versos em que se descreve o modo como viviam os homens da raça de ouro (vv. 111-119):

Eram do tempo de Cronos, quando no céu este reinava;
Como deuses viviam, tendo despreocupado coração,
Apartados, longe de penas e misérias; nem temível
Velhice lhes pesava, sempre iguais nos pés e nas mãos,
Alegravam-se em festins, os males todos afastados,
Morriam como por sono tomados; todos os bens eram
Para eles: espontâneos a terra nutriz fruto
Trazia abundante e generoso, e eles, contentes,
Tranquilos (*hésykhoi*) nutriam-se de seus pródigos bens.

A tranquilidade em questão é, pois, a da abundância, quando não se tem necessidade de trabalhar. Talvez, por isso, Sócrates recuse esta definição de temperança. O temperante precisa obrar, respeitando o ritmo próprio de sua tarefa, sem esperar que os frutos venham em abundância.

Sócrates refuta também a segunda definição elaborada por Cármides (160e): “o mesmo que vergonha” (*eínai hóper aidôs*) - citando um verso atribuído à *Odisséia* de Homero (17, 347), mas que também aparece em *Os Trabalhos e os Dias* (v.317) de Hesíodo: “Vergonha não boa ao homem indigente acompanha” (*aidòs oûk agathè kekhreménon ándra komídzei*). Se estão certos os poetas, a temperança não pode ser vergonha, pois esta nem sempre é boa, e a temperança sempre é.

Refutadas, pois, as duas primeiras definições, Cármides apresenta uma terceira, não mais uma definição própria, mas que ele herdou de alguém. Sócrates reconhece neste alguém Crítias que, apesar de negar a autoria da definição, denuncia-se ao ficar zangado com Cármides, como ficam os poetas – aqueles mesmos que prezam demasiadamente sua obra – ao verem seus poemas serem mal declamados pelos atores.

O mau desempenho do adolescente é causado pela interpretação que Sócrates dá ao próprio (*heautoû*) presente na definição de temperança. Só para lembrar: a temperança seria a prática do que é próprio (*tà heautoû práttein*) (161b). O próprio é interpretado, na refutação socrática, como o que é de uso privado. A discussão acaba por enveredar-se pela questão da autarquia. No passo 162a, Sócrates pergunta:

Considerarias bem administrada a cidade (*pólis eû oikeísthai*) regida por uma lei (*toû nóμου*) que obrigasse cada um (*hékaston*) a tecer e lavar suas próprias roupas, a fabricar seu próprio calçado, seus frasquinhos de unguento e suas raspadeiras de banho, e tudo o mais, de acordo com o mesmo princípio (*katà tòn autòn lógon*), a saber o de não pôr nunca as mãos no que é dos outros (*allotríon mê háptesthai*) e só fazer e

confeccionar (*ergádzesthai te kai práttein*) cada um o que lhe é próprio (*heautoû hékaston*)?

Cármides, assim como Adimanto no segundo livro da *República*, não considera bem administrada esta cidade de homens autárquicos (como Hípias se apresenta), tendo, então, que desistir da definição da temperança como prática do próprio.

Quando Crítias toma a defesa da sua obra, destituindo Cármides, o problema persiste, com novos elementos. Sócrates evoca os artesãos (*demiourgoi*). Eles fazem alguma coisa (*poieîn ti*)? Sim. Eles fazem só o que lhes é próprio, ou também o que é dos outros (*tà heautôn mónon poieîn è kai tà ton állon*)? É claro que o demiurgo tem que produzir o que é dos outros. E os demiurgos não podem ser temperantes? Sim. Então, a temperança não é mais a prática (*pratteîn*) do que é próprio do que a prática do que é do outro.

Em vez de atacar diretamente o sentido que Sócrates está dando ao termo próprio, Crítias resolve fazer uma distinção entre os verbos que indicam a ação: *pratteîn* e *poieîn*. O demiurgo temperante pratica (*pratteîn*) o que é próprio, embora produza (*poieîn*) o que é do outro. Há uma diferença entre praticar e produzir e esta diferença, diz Crítias, ele aprendeu com Hesíodo.

Ao falar desta diferença de verbos que indicam a ação, citando Hesíodo, Crítias faz corresponderem-se *pratteîn* e *ergádzesthai* (termo amplamente utilizado pelo poeta), diferenciando-os de *poieîn* (que também aparece em menor escala nos poemas de Hesíodo).

Se vamos ao dicionário, encontramos alguma dica da diferença entre os termos. *Poiéo* é fazer, fabricar, produzir. Diz-se dos objetos, construções e obras de arte. *Prásso* na poesia épica diz ir até o fim de, atravessar. Em geral significa cumprir, trabalhar, praticar. Chantraïne adverte: “em todos os casos o verbo implica o esforço em direção a um acabamento e apresenta, em princípio, uma orientação mais subjetiva, diferentemente de *Poiéo*”. *Ergádzomai* é trabalhar, obrar. Está ligado primeiramente ao trabalho no campo, e, depois, a todo trabalho manual ou artístico, ganhando por fim o sentido de ocupar-se de e causar. Em ático, *érgoi* se opõe a *lógoi*. A oposição subjetivo (*prásso*) x objetivo (*poiéo*) parece justificar a distinção que Crítias propõe. Fabricar (*poieîn*) o objeto do outro pode ser fazer (*práttein*) o que é próprio, isto é, realizar sua tarefa (*érgon*).

Conferindo os sentidos de *poieîn* e *ergádzesthai*, em Hesíodo, podemos notar que, enquanto o segundo é predicado de deuses e homens, o primeiro predica-se apenas de deuses, e não com muita freqüência. Em geral seu uso está relacionado a algo que é

produzido (Pandora, por exemplo) ou a algo que é tomado como (diz-se algumas vezes, na *Teogonia*, que um deus fez (*poiésate*) de alguém sua esposa.

Ao propor a distinção, Crítias afirma que *érgon*, que segundo Hesíodo não é vergonha alguma, não pode referir-se a qualquer atividade, mas apenas àquelas que têm em vista a beleza e a utilidade (*tá gár kalôs te kai ophelímos poioúmena érga ekátei*). Assim, e aí está o pulo do gato que a herança de Hesíodo autoriza, somente o que é feito assim, sendo a prática do trabalho que tem em vista a beleza e a utilidade, é próprio. O que é estranho é o que é prejudicial. Se voltamos ao final do livro I da *República*, percebemos que a relação gulosamente estabelecida por Sócrates, entre o realizar bem sua obra (*tò autôn érgon kalós*), a excelência (*areté*) e a capacidade de agir (*práttein*), é semelhante ao que Crítias diz ter herdado do poeta beócio.

No *Cármides*, o problema da temperança não está resolvido ainda porque Sócrates introduz a pergunta pelo conhecimento do que é um bem e do que é um mal, conhecimento que seria necessário para que se soubesse o benefício trazido pela prática do trabalho, que é o que determina a sua propriedade. Não examinaremos, por ora, o problema do conhecimento. Só chamaremos a atenção para que, ao herdar de Hesíodo o sentido da propriedade da ação, no *Cármides*, Platão acrescenta a seu legado, como condição necessária, a pergunta pelo conhecimento que precisa estar atrelado a esta ação própria, o conhecimento do bem.

Hannah Arendt (2001), em *A Condição Humana*, distingue, aristotelicamente, três atividades da *vita activa*: labor, trabalho e ação. Grossíssimo modo: o labor engloba aquelas atividades que servem para preservar o ciclo vital. O homem labora para viver. O trabalho é a atividade de produção das coisas que compõem o mundo humano, e que, em sua maioria, são úteis (exceção feita às obras de arte). A ação, a atividade de começar algo por nossa própria iniciativa, é a única atividade que é essencialmente acompanhada de discurso. O homem age e fala e, assim, manifesta a sua singularidade em meio à pluralidade dos homens.

A uma atividade pautada pela necessidade (o labor) opõem-se uma atividade pautada pela utilidade (o trabalho) e uma atividade livre (a ação). À atividade executada penosamente pelo corpo (o labor), opõe-se a atividade executada pelas mãos (o trabalho). À atividade no domínio da natureza (o labor), opõem-se as atividades no domínio do mundo (o trabalho e a ação). À atividade essencialmente privada (o labor), opõem-se a atividade que “cria” os objetos do mundo (o trabalho) e a atividade essencialmente pública (a ação). À atividade que consome seus resultados esgotando-se

ciclicamente (o labor), opõe-se a atividade que tem nos objetos úteis produzidos o seu fim (o trabalho). Às atividades cujos resultados são previsíveis (labor e trabalho), opõe-se aquela que se caracteriza pela sua imprevisibilidade (a ação).

Estas oposições são inadequadas para pensarmos os termos em Hesíodo e Platão. Apontar esta inadequação, no entanto, pode esclarecer o uso de Hesíodo no *Cármides* e na *República*. 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*). Este é, aliás, um aspecto salientado pelos estudiosos da relação entre Hesíodo e Platão. Penso aqui no artigo de Solmsen (1962) sobre os motivos hesiódicos em Platão, bem como no artigo de Jacyntho Lins Brandão, *O Filósofo Econômico* (2000), em que o autor relaciona Platão a Homero e Xenofonte a Hesíodo, através da preocupação dos primeiros com a *pólis* e dos últimos com o *oîkos*.

Mas o labor hesiódico, embora *oikonômico*, funda, como veremos, a cidade pacífica. E, ainda, o labor hesiódico, embora necessário, é a via para a excelência (*areté*). A acreditarmos em Platão, a prática do trabalho próprio que visa à beleza e à utilidade, funda o próprio. E o benefício do próprio cria a boa cidade.

3.3. *Pólis*

No livro II da *República*, Sócrates é desafiado por Gláucon, e em seguida por Adimanto, a verdadeiramente persuadi-los, e *não apenas* a parecer persuadi-los - contra as opiniões da maioria e dos poetas - de que em tudo (*pantí*) a justiça é um bem em si e por suas conseqüências, e *não apenas* por suas conseqüências e que, portanto, é preciso ser justo e *não apenas* parecer justo. Este desafio, em verdade um pedido, é digno de homens nobres, diz Sócrates. Quem, por tantos e tão “fortes” argumentos a favor da superioridade da injustiça sobre a justiça, não se deixa convencer, e mantém-se desejoso de ser persuadido do contrário, abriga em si algo divino (*theîon*). Sócrates fica, entretanto, no impasse: não tem mais palavras para defender a justiça, mas não pode deixar de fazê-lo, dentro de seus limites, sob pena de ser acusado de impiedade.

É interessante notar que nos argumentos de Gláucon e Adimanto os derivados de “*pân*” são utilizados muitas vezes e, em sua maioria, generalizam as opiniões apresentadas, formando assim um sentido de impessoalidade. “*Hólos*” é utilizado apenas

uma vez por Adimanto, em uma passagem crucial, que apresenta o avesso do que é dito na alegoria da caverna do livro VII. Diz o jovem (365c): “Portanto, “uma vez que a aparência”, como me demonstram os sábios (*sophoi*), “subjuga a verdade” (*alátheian biátai*) e é senhora da felicidade (*kýrion eudaimonías*), é para esse lado que devemos voltar-nos por completo (*hólos*)”.

O homem que passou toda a vida (*pánta*), segundo Adimanto, a examinar esta e apenas esta questão – o que é a justiça? – propõe a seus interlocutores contemplarem, no discurso, uma cidade vindo a ser, visto que a justiça não é só de um homem, mas da cidade toda (*hóles*) (368e). Nela poderiam, talvez, ver, em letras maiores do que aquelas que apareceram inscritas no homem, o surgimento da justiça e da injustiça. A analogia entre um homem e uma cidade é, pois, a base sobre a qual prosseguirá a investigação no diálogo.

Tal analogia, entretanto, já havia sido oferecida desordenadamente no banquete do livro I, como vimos. Em 351c-d, diz Sócrates para Trasímaco: “(...) parece-te que um estado ou um exército, piratas, ladrões ou qualquer outra classe, poderiam executar o plano ilegal que empreenderam em comum, se não observassem a justiça uns com os outros?”. E Trasímaco: “Certamente que não.” Em 352a, completa: “E se existir num só indivíduo, produzirá, segundo julgo, os mesmos efeitos que por natureza opera. Em primeiro lugar, torná-lo-á incapaz de atuar, por suscitar a revolta e a discórdia em si mesmo; seguidamente, fazendo dele inimigo de si mesmo e dos justos”.

Com estas passagens Sócrates defende que a justiça é excelência. E, a partir disso, que o homem justo vive bem e é feliz. Cito (353d):

A alma tem uma função (*érgon*) que não pode ser desempenhada por qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie (...) E quanto à vida? Não diremos que é função da alma? (...) a alma algum dia desempenhará bem suas funções se for privada da sua virtude própria ou é impossível? (...) A alma justa e o homem justo viverão bem, e o injusto mal.

Os filhos de Aríston, entretanto, não se satisfizeram verdadeiramente com esta refeição. Gláucon, o mais destemido (*andreiótatos*) acusa Sócrates de embriagar Trasímaco, como uma serpente. E segue dando o modelo de elogio à justiça que quer ouvir. O jovem propõe uma distinção entre tipos de bens: 1. que se quer por si mesmo, 2. que se quer pelas suas consequências, 3. que se quer por si mesmo e pelas suas consequências (357b). Depois, tenta fazer ver a origem (*génesis*) e a essência (*oúsia*) da justiça (358e); em seguida, através da imagem de Gíges, empenha-se, como o Prometeu

do *Górgias*, em pôr a nu o justo e o injusto, separando aparência de essência, para poder julgar a qual tipo de bens pertencem a justiça e a injustiça (361c). O parecer da maioria é de que não se quer a justiça em si, mas pelas suas consequências. A injustiça se quer por si, mas não pelas suas consequências, de modo que o melhor (individualmente, “*idíai*” aparece duas vezes em frases sequenciais) é parecer justo, mas não sê-lo. Citando Ésquilo, Gláucon conclui em 362c, que para a maioria “junto dos deuses e dos homens o homem injusto granjeia melhor sorte do que o justo”.

Ao descrever a vida do homem injusto que aparenta ser justo, Gláucon retoma alguns elementos da discussão precedente parecendo referir-se à família dos anfitriões: o injusto que parece justo leva vantagem sobre os outros, enriquece, faz bem aos amigos e mal aos inimigos, sacrifica aos deuses, sendo mais favorecido por deuses e homens do que o homem justo. A aparente moderação e piedade de Céfalo e sua herança a seu filho Polemarco são postas novamente em questão. Trata-se de justiça ou de aparência de justiça?

Adimanto vem em socorro ao irmão para afirmar que mesmo aqueles que elogiam a justiça e vituperam a injustiça (363a): “encarecem as vantagens do renome. Atiram para a balança o favor dos deuses, e ficam com um sem número de bens para apregoar, que afirmam serem outorgados pelos deuses aos homens piedosos. Como dizem o bom (*gennaíos*) do Hesíodo e Homero.”

Solmsen (1962) - concordando com Adimanto – afirma, como vimos, que, no tempo que passou entre as obras dos dois autores - Hesíodo e Platão -, os gregos descobriram que as realidades da vida política eram muito mais complicadas do que o poeta beócio havia imaginado. Um indício fundamental desta transformação, segundo me parece, é a necessidade de superação da opinião da cidade histórica (da realidade fática) através de um exame discursivo que busca contemplar, na produção de uma cidade, que não está em nenhum lugar da terra, o princípio (ontológico) da vida política. Desta maneira, a investigação platônica sobre a justiça se constituiria contrapondo-se ao elogio poético desta, realizado pela tradição.

Mas será que não podemos reconhecer em Hesíodo um movimento semelhante de superação da aparência da justiça, vista em sua realidade histórica, em direção a um esclarecimento do ser da justiça, como realidade cósmica? Será que a presença hesiódica na *República* de Platão não é um indício de que o filósofo reconhecia em Hesíodo tal movimento?

Van Noorden (2010) pretende sustentar que a analogia homem-cidade, proposta por Sócrates para ver melhor a justiça em si e as suas consequências, está presente em Hesíodo sem ser explicitada ou questionada. Como o Sócrates, da *República*, Hesíodo cria, ligadas às imagens dos homens justo e injusto, imagens da cidade bela e boa e das muitas formas de cidade corrompida. Assim, Platão, na *República*, mais do que contrapor-se ao poeta, desenvolveria e esclareceria o movimento hesiódico de defesa da justiça.

Vejam, então, alguns dos elementos textuais que podem ajudar a defender esta interpretação. Como Sócrates, Hesíodo precisa superar a concepção de justiça e as consequências que dela advém, na sua situação histórica. Nos versos 270-272, o poeta diz: “Agora (*nûn*) eu mesmo justo entre os homens (*ánthrôpoisin díkaïos*) não queria ser e nem meu filho, porque é um mal (*kakón*), homem justo (*ándra díkaion*) ser, quando se sabe que maior retribuição (*díkein*) terá o mais injusto (*adikóteros*)”. Os versos poderiam passar por um elogio à injustiça, nos moldes segundo os quais Gláucôn e Adimanto atribuem a todos. No entanto, como vimos, Hesíodo considera que a injustiça é um malefício a quem a pratica (vv.265 e266): “A si mesmo o homem faz mal, a um outro mal fazendo: para quem a intenta a má intenção malíssima é.”

E, ao “agora” corrompido, Hesíodo contrapõe o que pode e deve vir a ser, a cidade em paz e pródiga como dom de Zeus aos homens justos (vv. 225-237):

Aqueles que a forasteiros e nativos dão sentenças retas, em nada se apartando do que é justo, para eles a cidade cresce e nela floresce o povo; sobre essa terra está a paz nutriz de jovens e a eles não destina penosa guerra o longevidente Zeus: nem a homens equânimes a fome acompanha nem a desgraça: em festins desfrutam dos campos cultivados; a terra lhe traz muito alimento; nos montes, o carvalho no topo traz bálanos e em seu meio, abelhas; ovelhas de pelo espesso quase sucumbem sob sua lã; mulheres parem crianças que se assemelham aos pais; sem cessar desabrocham em bens e não partem em naves, pois já lhe traz o fruto a terra nutriz.

Muito semelhante a esta é a descrição feita por Sócrates da dieta da verdadeira cidade no livro II da *República* (372a):

Examinemos, pois, em primeiro lugar, de que maneira irão viver as pessoas assim organizadas. Será de outro modo que não seja produzir trigo, vinho, vestuário e calçado? E, depois de terem construído casas, trabalharão, no verão, quase nus e descalços, mas, no inverno, suficientemente vestidos e calçados. Alimentar-se-ão com farinha preparada, uma com cevada, outra com trigo, esta cozida, e aquela amassada; com isso farão uma boa massa e pães que serão servidos em juncos ou em folhas limpas, reclinar-se-ão em leitos de folhagem de alegre-campo e mirto; banquetear-se-ão, eles e os filhos, bebendo por

cima vinho, coroados de flores, e cantando hinos aos deuses, num agradável convívio uns com os outros, sem terem filhos acima da proporção de seus haveres com receio da penúria ou da guerra. (...) É evidente que hão de fazer cozidos com sal, azeitona, queijo, bulbos e legumes, coisas que há no campo. Havemos mesmo de servir-lhes sobremesa de figos, grãos-de-bico e favas, e torrarão ao fogo bagas de murta e bolotas, enquanto bebem moderadamente. E assim passarão a vida em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e transmitirão aos seus descendentes uma vida da mesma qualidade.

Nas duas cidades acima descritas, não há fome nem guerra. Os homens trabalham e festejam, são pios e morrem velhos, deixando descendência semelhante a si.

Gláucon diz que o que vê nisto é uma cidade de porcos. Diversos destes são os costumes dos homens. A eles, não lhes vai bem passarem sem camas, carnes e sobremesas. Sócrates não diz ao jovem, então, como faz em outras ocasiões ao longo do diálogo - a Gláucon e a Adimanto - que os costumes, quando inadequados, devem ser modificados, e que o que agora lhe parece infelicidade revelar-se-á a mais real felicidade: medida, ordem, saúde, paz -, se for visto desde a sua origem, a necessidade²⁷. Em vez disso, surpreendentemente, ele passa ao exame da cidade inchada de humores, conforme ao costume.

Será que de fato Sócrates abandona a cidade sã? Estarão os homens para sempre exilados da cidade saudável e verdadeira? Ou para nela viver terão os homens que abandonar suas necessidades habituais que lhes parecem naturais? Será necessariamente contra a natureza humana a saúde da cidade?

A objeção de Gláucon à fisionomia da cidade verdadeira é razoável. Há dois axiomas acordados que fundam a cidade construída no diálogo: 1. Os homens não são auto-suficientes (369b) 2. Os homens são diferentes por natureza, cada um para o exercício de sua tarefa (370b). Destes axiomas não se segue claramente a dieta descrita por Sócrates. A bem dizer, nem esta nem a que Gláucon quer preservar. Os axiomas fundadores da cidade parecem ser condições necessárias, mas não suficientes para a determinação do modo de vida dos cidadãos. Em outros termos, falta a mediação.

Ao compreender a objeção e passar ao exame da cidade inchada de humores, Sócrates parece mostrar que não se trata, neste momento, de convencer o jovem de que ser vegetariano, dormir em folhagens e abster-se da doçaria são os costumes que convêm. Tratar-se-á, antes, e, sobretudo, de fundamentar a possibilidade de que um modo de vida possa convir mais do que outro à natureza do homem. Isto significa:

²⁷ Cf., por exemplo, PLATÃO. *República*, 377b-379a, 420b-421c, 452b-452e, 462a, 497b-d, 502b-c.

tratar-se-á de demonstrar a possibilidade de conveniência entre *nómos* (costume, modo e, por estreitamento, costume correto, norma) e *phýsis* (natureza), fundamento do direito natural.

Em *Direito Natural e História*, Leo Strauss (1965:18) defende que a aceitação de princípios naturais e universais para o direito tem, a despeito das acusações de absolutismo e dogmatismo que a acompanham, caráter intrinsecamente revolucionário, perturbador e desestabilizador:

Pois o reconhecimento de princípios universais obriga o homem a julgar a ordem estabelecida, ou aquilo que é efetivo aqui e agora, à luz da ordem natural ou racional; e o que é efetivo aqui e agora tem grande probabilidade de não estar à altura da norma universal e imutável.

Será possível ver na reação de Gláucon à cidade sã uma recusa a rever e reprovar a ordem historicamente estabelecida? Será o jovem tão guloso que não pode abrir mão da sobremesa para habitar a idílica cidade verdadeira?

Não sejamos nós tão ferozes; sigamos os conselhos sábios de Strauss (1965:11): “Acautelemo-nos do perigo de buscar o objetivo socrático com os meios e a disposição de Trasímaco.” É preciso lembrar que o que, em primeiro lugar, levou Sócrates e seus interlocutores à construção da cidade foi a nobre desconfiança de Gláucon em relação à opinião da cidade histórica sobre a justiça (358e): ser um artifício convencional que nos dá, em troca de um bem maior e natural (cometer injustiças), um mal menor (não sofrer injustiças).

A tarefa de Sócrates: persuadir seus interlocutores, e não apenas parecer persuadi-los, de que a justiça é um bem em si que se quer por si mesmo e por suas consequências – a despeito do que a cidade histórica, suas opiniões, leis e costumes podem fazer ver e crer – possui caráter revolucionário.²⁸

Para cumpri-la, no entanto, é preciso que a cidade construída em/de palavras que, em letras grandes, permitirá ver a natureza e o poder da justiça não seja tão inverossímil e, portanto, invisível, quanto o homem justo que, de posse do anel de Giges, cujo poder permitiria que suas injustiças passassem despercebidas aos outros, continua sendo justo

²⁸ Vale aqui citar a observação de Strauss a respeito da tensão que há na posição filosófica de Sócrates entre tradição e ruptura: “Os filósofos clássicos fizeram inteira justiça à grande verdade que está por trás da identificação entre o bem e o ancestral. Contudo, eles não teriam podido descobrir essa verdade subjacente se não a tivessem antes rejeitado. Em particular, Sócrates foi um homem muito conservador no que se refere aos resultados práticos últimos de sua filosofia política. Ainda assim, Aristófanes não estava tão longe da verdade quando opina que a premissa fundamental de Sócrates poderia induzir um filho a bater em seu próprio pai, isto é, a repudiar na prática a autoridade a mais natural.” STRAUSS (1965: 100-101).

e é, ainda assim, e, por isto mesmo, feliz (359c). A cidade deve ser visivelmente uma cidade de homens – esta é a exigência de Gláucon.

A distinção entre *phýsis* e *nómos*, tão velha quanto a filosofia, segundo Strauss, é a base do convencionalismo apresentado por Gláucon na abertura do livro II, mas é também condição necessária para a defesa do direito natural empreendida por Sócrates. Que se possa dizer que tem que haver conveniência entre *phýsis* e *nómos* mostra que pode haver desacordo entre eles, que o *nómos* pode esconder a *phýsis*; que é possível que as convenções não deixem ver a natureza. É o que diz Strauss (1965:98): “A lei ou convenção tem a tendência ou a função de esconder a natureza; tendência alcançada na medida em que a natureza é, de início, vivida ou ‘dada’ exclusivamente como ‘costume’ ”.

Gláucon acusa a verdadeira cidade socrática de confundir a natureza dos homens com a de porcos. Mas ao esclarecer o que, de próprio à natureza humana, foi deixado de lado na dieta desta cidade, o jovem fala dos costumes históricos: camas, carnes, sobremesas (luxo). Será possível que a distinção entre *phýsis* e *nómos* não seja clara para Gláucon? Ou será que a *phýsis* do homem está ainda encoberta pelo *nómos* histórico?

Por outro lado, se não se vê homens, mas porcos, vivendo na cidade sã, será que é o modo de vida que se descreveu que não deixa ver a *phýsis* do homem? Por que Gláucon acredita que convêm mais à natureza do homem os costumes da cidade inchada do que a dieta proposta por Sócrates? A resposta parece estar no discurso anterior feito pelo irmão de Platão (359c): Gláucon, diz que toda (*pâsa*) criatura está por natureza disposta a procurar a abundância (*pleoneksían*) como um bem (*agathón*).

Gláucon está de acordo com o primeiro axioma fundador da cidade, a saber: o homem é necessitado e não auto-suficiente. Mas não está de acordo com a consequência extraída, mas não tematizada até o livro IV por Sócrates, de que a suficiência é a medida para as necessidades do homem. Não, diz o jovem, se é da natureza do homem ser necessitado, ele necessita de muitas, diversas e belas coisas, coisas que o tornarão feliz. Se a cidade e seus *nómoi* têm a função de prover a esta falta natural do homem, ela não pode ser pobre como o homem natural, mas precisa ser pródiga e luxuosa. Só a um porco bastará suficiência, mas porcos, pelo que nos é dado ver, não fundam cidades.

Vejamos o que diz Strauss. Em sua leitura da *República*, apresentada em *A Cidade e o Homem*, ele defende que Gláucon rejeita a cidade saudável não por sua gula por carne e sobremesa (os costumes da cidade histórica), mas por sua gula por excelência. O que faltaria à verdadeira cidade socrática para ser uma cidade de homens seria a

excelência. Isto porque a naturalização da justiça nesta cidade, que não tem governo, faz dela uma consequência automática da dieta e (Strauss, 1978:95):

(...) a virtude é impossível sem labuta, esforço e repressão do mal em cada um. Na cidade sã o mal está apenas dormindo (...) Porque a virtude é impossível na cidade sã, a cidade sã é impossível. A cidade sã ou qualquer outra forma de sociedade anárquica seria possível se os homens pudessem permanecer inocentes; mas é da essência da inocência que ela seja facilmente perdida; homens podem ser justos apenas através do conhecimento.

Há aqui ecos daquela dificuldade do caminho da excelência descrito no poema hesiódico? (vv. 289-292): “Mas diante da excelência, suor puseram os deuses imortais, longa e íngreme é a via até ela, áspera de início, mas depois que atinges o topo fácil desde então é, embora difícil seja”.

A cidade verdadeira não é uma cidade de homens porque não há governo e conhecimento: não há filosofia. E, sem filosofia, não há excelência. Sem excelência, o homem não é o que precisa ser. Este parece ser o veredito da grande maioria dos comentadores de Platão quando julgam o abandono do exame da cidade verdadeira por Sócrates e seus interlocutores. Estão quase todos de acordo com a posição de Gláucon, como compreendida por Strauss. Daí decorre que aquela cidade de homens de bem, a que Sócrates aludiu em 348d, em que todos concorreriam para não governar, é impossível? Ou será que se trata antes de formar os homens de bem?

Perguntemos ainda uma vez: por que Gláucon confunde sua fome de excelência com sua fome de sobremesa? O que têm a ver a cama, a carne e a sobremesa com o governo, a filosofia e a justiça? Nada e tudo. Há tão pouca razão para comer carne como para não comer carne se não nos aplicamos à busca das razões. E, vale a pena ressaltar, nada garante que haverá razões unívocas que possam fundamentar esta decisão. Sócrates vê que é disto que Gláucon o acusa: a dieta frugal da cidade sã parece arbitrária e não fundada na natureza do homem.

O que falta para fazer Gláucon ver a verdade da cidade, sua concordância com a natureza do homem? Falta o que permite esta concordância: falta o governo da filosofia. O que faz a filosofia? Mostra, a cada um, o que lhe convém. Faz visível o que de outro modo não se pode ver. Concordamos, pois, com Strauss: falta excelência porque falta filosofia. No entanto, não é à cidade saudável que falta filosofia, mas ao diálogo que a criou. Isto quer dizer, Gláucon ainda não pode ver, na moderação da cidade sã, a natureza humana realizada. Cabe ao diálogo filosófico tornar isto visível.

Estará Platão, com isto, apontando também para o risco de uma possível *hýbris* do comedimento? Parece que herdar o comedimento hesiódico não é suficiente, é preciso fundamentá-lo.

O jovem, então, será atendido: é cama que ele quer? Carne e sobremesa? Que tenha, pois. E ainda mais: perfumes, incensos, cortesãs, pintura, colorido, adereços femininos, e toda a variedade de coisas (*pantodapá*) (373a). O que satisfará Gláucon? O que convém à gula do homem? Tudo (*pánta*)? Então, dê tudo ao homem e deixa ver do que mais ele precisará. Ele precisará de médicos. Ele precisará de um exército todo (*hóloi*) (374a). Porque, então, o que lhe falta é consequência do que lhe sobra. E Gláucon verá, assim, a necessidade da medida.

O abandono do *exame* da cidade verdadeira e saudável não precisa ser o abandono da cidade verdadeira e saudável. O *nómos* desta cidade, sua dieta, não é necessariamente menos conveniente à natureza do homem do que o *nómos* da cidade purgada, guerreira, tripartida. Ele só é menos conveniente enquanto esconde que a suficiência e a medida são necessidades da natureza do homem. O exame da cidade inchada de humores e sua cura serão caminho para fazer ver de verdade o que já está desde o início à vista (433a):

O princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundamos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justiça. Ora nós estabelecemos, segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para qual sua natureza é adequada.

Há, pois, na fundação da cidade uma adequação entre *phýsis* e *nómos*. A insuficiência natural do homem e sua tarefa própria, determinada pela natureza, fundam a cidade. A justiça, que precisa ser guardada pelo *nómos* da cidade, é a realização plena desta natureza. Como bem lembra Strauss, a *República* não termina no livro IV. À cidade purgada e guerreira, o autor vê suceder-se a cidade bela e filosófica. A esta a narrativa da decadência das formas de governo. A multiplicidade das cidades fundadas no diálogo e seus diversos *nómoi*, que poderiam parecer um argumento a favor do convencionalismo, são, por fim, o caminho para a defesa de um princípio natural do direito, a justiça.

Determinar o que é a justiça permanece sendo a tarefa (*érgon*) do discurso (*lógos*).

3.4. *Lógos*

A cidade inchada, cheia de tudo, precisa ser purgada. Para isto ela terá um exército completo (*hóloi*) de guardiões. Estes guardiões devem ser modelados. Sua educação será realizada, conforme o costume, através da música e da ginástica. No entanto, não se podem manter inalterados os poemas que têm educado os jovens da cidade histórica, haja visto que, neles, Polemarco, Gláucon e Adimanto encontraram maus exemplos e pouca clareza a respeito do que seja a justiça e suas consequências. Não é isto o que se quer para os guardiões. Assim, deve-se procurar, acima de tudo (*pantós*), que as primeiras histórias que ouvirem sejam as mais nobres possíveis, obedecendo a excelência (378e).

Assim, faz-se uma reforma na poesia tradicional, em etapas: são examinados os modelos e os estilos do discurso. O primeiro modelo determinado: o deus não é causa de tudo (*pánton*), mas apenas dos bens (380c). O segundo modelo: os deuses são simples, não se metamorfoseiam de todas as maneiras (*pantoíoi*), nem mentem em palavras (*en lógoi*) ou atos (*en érgoi*) (383a).

Terminada a delimitação dos modelos (*týpoi*) a serem seguidos pelos poetas na produção dos mitos acerca dos deuses, das divindades (*daímonon*), dos heróis e das coisas do Hades (que saltamos aqui), Sócrates reconhece que só será possível regular aquilo que se dirá sobre os homens quando forem descobertas a natureza da justiça e suas consequências. Diz, então (392a):

Mas é impossível, meu amigo, regularmos esse assunto nas presentes circunstâncias. (...) Porque, segundo julgo, diríamos que os poetas e prosadores proferem os maiores dislates acerca dos homens: que muitas pessoas injustas são felizes, e desgraçadas as justas, e que é vantajoso cometer injustiças, se não forem descobertas, que a justiça é um bem nos outros, mas nociva para o próprio. Tais opiniões, dir-lhes-íamos que se abstivessem delas, e prescrever-lhes-íamos que cantassem e narrassem o contrário. Não achas? (...) Por conseguinte, chegaremos a acordo quanto ao que se deve dizer acerca dos homens, quando descobrirmos que coisa é a justiça e se, por natureza, é útil a quem a possui, quer pareça sê-lo ou não?

Parece haver nestes passos uma retomada de dois movimentos fundamentais do diálogo. Relembremos:

1. Em 331a, a vida do homem de caráter (*trópos*) sensato e bem-disposto (*eúkoloí kai kósmioi*), que terá velhice moderadamente penosa (*metríos epíponon*), é caracterizada por Céfalos como justa (*dikaíos*) e santa (*hosíos*). É esta caracterização que permite a

Sócrates orientar o diálogo para a busca da definição de justiça (*dikaíosýne*). É de se notar que até este momento do diálogo não se fale em excelência (*areté*). A justiça está ligada, em primeiro lugar, a um caráter (*trópos*) específico. Será durante a conversa de Sócrates com Polemarco, depois de uma primeira e aparentemente fracassada assimilação da justiça às artes (*tékhnai*), que surgirá o tema da excelência, em 335b10 e, então, a justiça será chamada a excelência dos homens (*anthropeía areté*). Pois bem, só esta assunção justifica a impotência agora confessada por Sócrates. Ele não pode definir os modelos que devem ser seguidos nos discursos sobre o homem enquanto não descobrir o que é a justiça *porque* a justiça é a excelência do homem. Isto significa dizer que só sendo justo o homem é *propriamente* homem e que, portanto, é o *mesmo* descobrir o que é a justiça e o que é o homem;

2. No livro II, Sócrates é desafiado por Gláucon, e em seguida por Adimanto, a verdadeiramente persuadi-los, de que a justiça é um bem em si e por suas consequências, e que, portanto, é preciso ser justo e não apenas parecer justo. Sócrates encontra-se no impasse: não tem mais palavras para defender a justiça, mas não pode deixar de fazê-lo, dentro de seus limites.

Quando, no livro III, nos passos que agora acompanhamos, Sócrates confessa-se novamente impotente, agora a respeito do que se deve dizer sobre os homens, o que aparece é a articulação entre o que foi estabelecido no passo 335c5, a saber: a justiça é a excelência do homem - e o impasse em que se encontrava Sócrates, em 368c, por ter que defender a justiça contra os argumentos da maioria e dos poetas, sem, entretanto, poder fazê-lo. Repete-se o impasse. Para determinar os modelos que devem seguir os discursos sobre o homem seria necessário conhecer a sua excelência própria, a justiça; entretanto, mesmo que não se possa dizer o que é a justiça, sabe-se que o que orienta a busca por ela é a desconfiança em relação ao que dizem dela a maioria e os poetas, por mais numerosos que sejam seus discursos.

Portanto, aqui (em 392a), como lá (em 368c) se não se sabe o que deve ser dito, sabe-se o que *não* deve ser dito. E aqui, como lá, a busca por aquilo que não se sabe - guiada pelo “não” que se sabe - passará da pergunta “o que é?” para a pergunta “como é?”.

Lá, em 369a, a pergunta “*qual é a natureza da justiça?*” torna-se, mediada pela possibilidade de ver uma imagem ampliada da justiça, a pergunta “*como surge na cidade a justiça e a injustiça?*”. Cito:

Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de

apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor. (...) Ora pois (...) se considerássemos em imaginação a formação de uma cidade, veríamos também a justiça e a injustiça a surgir nela?

Aqui, em 392c, a pergunta “*o que se deve falar sobre o homem?*” dá lugar à pergunta “*como se deve falar?*”. Cito:

Por conseguinte, chegaremos a acordo quanto ao que se deve dizer acerca dos homens, quando descobirmos que coisa é a justiça e se, por natureza, é útil a quem a possui, quer pareça sê-lo ou não? (...) Quanto às histórias, ponhamo-lhes termo. A seguir a isso, deve estudar-se a questão do estilo, em meu entender, e então teremos examinado por completo os temas e as formas.

Resta-nos pensar por que isto acontece. Por que, diante da impotência em dizer “o que é”, busca-se ver “como é”? Será que assumindo as impossibilidades, simplesmente muda-se de foco, em um caso do indivíduo (*henós andrós*) para a cidade (*pólis*), em outro dos modelos (*týpoi*) para o estilo (*léxis*)? Ou será que os objetos aos quais se dirigem as perguntas, a justiça e o homem, exigem que o seu “o que” apareça “como”?

É isto que se pretende investigar no livro III da *República*. As questões que nos guiam são: 1. por que o “mito das raças” permite a Sócrates falar sobre o homem, delimitando efetivamente estilo e modelo para isto, antes que se tenha definido a natureza da justiça, contrariando a impossibilidade por ele confessada? 2. De que maneira o exame do estilo, do “como”, faz aparecerem “o que são” a justiça e o homem? A interpretação que aqui se faz pretende sustentar que a interlocução com Hesíodo no livro III da *República* torna presente a concepção hesiódica de homem. Segundo nos parece é esta concepção que sustenta a necessidade de que “o que” o homem é apareça sempre em um “como”.

Diante daquela impotência circunstancial em delimitar os modelos (*týpoi*) que deverão ser seguidos para falar do homem antes que se tenha definido a justiça, inicia-se o exame do estilo (*léxis*). Sócrates propõe a divisão estilística em: 1. discursos que se executam por meio de narrativas simples (*haplé diegései*), 2. por imitações (*mimésis*) e 3. por ambas (*amphotéron*). Esta distinção não é clara para Adimanto, o que força Sócrates, sob o risco de converter-se em um professor ridículo (*geloíos*) e pouco claro (*asaphés*), a abandonar o todo (*hólon*) pela parte (*méros*), oferecendo ao jovem um exemplo.

É interessante notar que o caminho que Sócrates seguirá então é contrário àquele

que ele exige comumente que seus interlocutores percorram nos diálogos platônicos. Quando Sócrates pergunta a Mênon, por exemplo, o que é a excelência²⁹ e este responde com exemplos: a excelência do homem, a excelência da mulher, a excelência da criança, etc., ele o censura por estar oferecendo multiplicidade onde se quer unidade. Esta censura, exemplarmente socrática, repete-se em muitos outros diálogos³⁰ e esclarece o que a pergunta “o que é?” busca: não exemplos, mas definição. Esta diferença (entre exemplos e definição), que será entendida, contemporaneamente, como diferença entre denotação e conotação de um conceito, é considerada a base da filosofia platônica.

Se é assim, é de estranhar, e é de se pensar, que neste momento da *República* o diálogo conduza Sócrates ao caminho contrário: de uma distinção aparentemente formal (a separação dos discursos em três estilos) a um exemplo. A função pedagógica é explícita: Sócrates quer ser um professor claro e não risível. Mas por que o exemplo, que costuma confundir, fazendo tomar a parte pelo todo, o múltiplo pelo uno, servirá aqui para esclarecer³¹?

Será possível ver uma relação entre *o que* se está discutindo, “o como do discurso”, o estilo (*léxis*), e *como* se está discutindo? Será que o estilo do discurso pode *tocar* o tema - sendo, deste, exemplo - quando o que se discute é o estilo?³² Fiquem, por ora, as questões como questões e não nos percamos.

Sócrates cita para Adimanto um trecho da *Ilíada*, como exemplo de narrativa mista, e traduz este trecho para um outro estilo, a narrativa simples, dando assim desta também um exemplo. Mas ao citar Homero, Sócrates restringe-se à passagem onde é o próprio poeta quem fala. Não o imita imitando Crises. Lembra, *simplesmente*, que é isto o que o poeta faz em seguida: imita Crises, “levando nosso pensamento”, fazendo-nos crer que é o sacerdote quem fala e não ele próprio.

Sócrates também não dará nenhum exemplo de pura imitação. Este estilo, é de observar, Adimanto reconhece prontamente como aquele da tragédia. Tal pudor em imitar

²⁹ PLATÃO. *Mênon*, 71d3.

³⁰Cf., entre outros: PLATÃO. *Laques*, 191e-192b; *Eutífron*, 6d-e; *Hípias Maior*, 287e.

³¹ Poder-se-ia objetar: Sócrates costuma dar exemplos a seus interlocutores com intuito de esclarecer o que busca a pergunta “o que é?”. A que responderíamos: nestes casos os exemplos servem para, por analogia, esclarecer justamente aquela distinção de que falávamos. Eles não oferecem partes no lugar de todo, nem multiplicidade no lugar de unidade, eles oferecem um outro caso em que a relação entre parte e todo, um e múltiplo apareça mais claramente. Exemplo disto pode ser encontrado no *Mênon*, 74b., na analogia, proposta por Sócrates, entre excelência, figura e cor.

³²Bem se vê que o que está em questão aqui é: que relação há entre conteúdo e forma do discurso? Esta questão sempre esteve presente para a filosofia sob duas formas: 1. qual é a forma do discurso que permite ao discurso alcançar seu conteúdo, dizendo-o? e 2. a mais radical: qual é a forma do discurso que diz a forma do discurso?, ou seja, qual é a forma do discurso que permite ao discurso alcançar seu conteúdo quando seu conteúdo é a forma do discurso?

a imitação não tinha aparecido até então. Quando da discussão dos modelos que deveriam ser seguidos pelos que falassem dos heróis e das coisas do Hades, já no livro III, Sócrates, como exemplo do que não seria permitido na cidade, imita Homero imitando Aquiles e Hades (386c-d) e, adiante, Homero imitando Tétis (388c), e, em seguida, Zeus (388c-d), e ainda, Diomedes (389e) e mais uma vez Aquiles (389e), e Odisseu (390b) e Euríloco (390b), e novamente Odisseu (390d) e Aquiles (391a). Destas imitações de imitações, apenas duas - a de Diomedes e uma das de Odisseu - representam atitudes dignas de heróis.

Será apenas coincidência que Sócrates, quando define os estilos, já não imite mais as imitações? Ou será que, enquanto não pensa *como se deve falar*, mas apenas *o que se deve falar*, Sócrates pode imitar a imitação de Homero e, no entanto, quando entra em questão o estilo (*léxis*), já não é mais possível dizer as coisas “de qualquer jeito” porque aí evidencia-se a relação estreita entre “o que” e “como”? Ou seja, será que o exame do estilo, a tematização do estilo, é o que permite o reencontro do “como” com seu “o que”? Se é assim, por que isto acontece?

Depois de divididos os discursos em três estilos - narrativa simples, imitação e narrativa mista - Sócrates perguntará: quais deles aceitaremos em nossa cidade? Cito (394d):

- Ora, o que eu dizia era ser necessário decidir se consentiríamos que os poetas compusessem narrativas imitativas, ou que imitassem umas coisas e outras não, e quais de cada espécie, ou se não haviam de imitar nada.
- Adivinho já – disse ele – que queres examinar se havemos de receber na cidade a tragédia e a comédia, ou não.
- Talvez – declarei – talvez até ainda mais que isso. Ainda não sei ao certo; mas por onde a razão (*lógos*), como uma brisa, nos levar, é por aí que devemos ir.

O que Sócrates diz a Adimanto é que não se trata apenas de decidir expulsar, ou não, os poetas dramáticos. Mais que isso: é necessário seguir o discurso (*lógos*), o exame do estilo, vendo até onde ele pode levá-los. Sigamos, pois, o próximo passo de Sócrates (394e):

Considera pois, ó Adimanto, o seguinte: se os guardiões devem ser imitadores ou não. Ou resulta do que dissemos anteriormente que cada um só exerce bem uma profissão, e não muitas, mas, se tentasse exercer muitas, falaria em alcançar qualquer reputação?

Este passo é um passo atrás. O que está em jogo é a educação dos guardiões

(*phýlakas*), se eles poderão ou não ser imitadores (*mimetikoùs*). Mas o argumento rememorado por Sócrates não diz respeito apenas aos guardiões. O que reaparece aqui é o chamado “princípio de especialização” que determina a cidade desde a sua fundação, 370a, determinando assim o modo de vida de todos os cidadãos. Aliás, só se decidiu que haveria uma classe própria de guardiões, em 374a, porque este princípio estava sendo seguido.

Se é assim, o exame do estilo leva-nos de volta à fundação da cidade, ao princípio sobre o qual a cidade é fundada. O guardião não deve imitar nada, ou ao menos muito pouco, e somente atitudes nobres, *porque* o guardião não pode ser múltiplo, não pode ser *como* qualquer um, sob o risco de não ser mais *o que é*, guardião. Diz Sócrates (395b):

Por conseguinte, se conservarmos o primeiro argumento, de que os nossos guardiões, isentos de todos os outros ofícios, devem ser os artífices muito escrupulosos da liberdade do Estado, e de nada mais se devem ocupar que não diga respeito a isso, não hão de fazer ou imitar qualquer outra coisa. Se imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade e todas as qualidades dessa espécie. Mas a baixeza, não devem praticá-la nem ser capazes de a imitar, nem nenhum dos outros vícios, a fim de que, partindo da imitação, passem ao gozo da realidade. Ou não te apercebeste de que as imitações, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz, a inteligência?

Adiante (397e) conclui estendendo o mesmo argumento a todos os cidadãos:

Não é por esse motivo que só numa cidade assim encontraremos um sapateiro que é sapateiro, e não piloto, além da arte de talhar calçado, e um lavrador, lavrador e não juiz, além da agricultura, e um guerreiro, guerreiro, e não comerciante, além da arte militar, e assim por diante?

O que queremos, chamando atenção para esta volta ao “princípio de especialização”, é mostrar que o exame do estilo (*léxis*), o “como” do discurso, exigiu a volta ao “o que” do homem. Expliquemo-nos: este princípio que funda a cidade, ao qual Sócrates agora volta, foi explicitamente ligado por ele à natureza do homem. Cito (370a):

Por Zeus, que nada me admira! (...) Ao ouvir-te falar, penso também que, em primeiro lugar, cada um de nós não nasceu igual ao outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa. Ou não te parece?

Assim sendo, aquilo que não pôde ser dito anteriormente, “o que se deve dizer sobre os homens”, reaparece, através do exame do estilo, como aquilo que já se disse e que guiava a busca. Estamos afirmando que o que acontecerá explicitamente no livro IV,

432d-433b: a descoberta de que a justiça, cuja definição se busca, já estava definida no princípio sobre o qual se fundou a cidade - acontece também aqui, implicitamente. E mais: que o que permite que isto aconteça, que se reencontre o que parecia não poder ser dito, é o exame do estilo, do “como”.

O “mito das raças” recontado por Sócrates no final do livro III, *como* “uma nobre (*gennaíón*) mentira (*pseúdos*), daquelas que se forjam por necessidade (*déonti*)”, deve ser compreendido a partir deste reencontro acontecido entre “o que” e “como”, entre modelo e estilo; para coroa-lo, mas também para fundamentá-lo. Há nesta narrativa a delimitação efetiva de modelo e estilo que devem ser seguidos para que se fale dos homens. Isto é o que veremos a seguir.

Nos primeiros versos de *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo determina o objeto do canto e seu valor. Cito (vv. 1-2 e 9-10):

Musas Piérias que glórias com vossos cantos,
vinde! Dizei Zeus vosso pai hineando (...)
Ouve, vê, compreende e com justiça indireita sentenças
Eu a Perses verdades quero contar.

Hesíodo invoca as Musas para que cantem Zeus, seu poder, e a justiça a ele obediente. Para esclarecer em que consiste esta justiça, na primeira parte do poema, ele distinguirá duas Lutas (*Éris*) de qualidades opostas, contará a história de Prometeu e Pandora, o “mito” (*Iógos*) das Cinco Raças e a fábula do gavião e do rouxinol.

Mas, em primeiro lugar, o que exige atenção é o valor que Hesíodo reivindica a seu discurso: ele quer contar (*mythesáimen*) verdades (*etétyma*). A questão: qual é, ou melhor, quais são as concepções de verdade que estão presentes na obra hesiódica? - vem sendo discutida há muito. É pela comparação entre o verso 10 de *Os Trabalhos e os Dias* e os versos 24-28 da *Teogonia* que o problema se torna claro. Cito:

Esta palavra primeiro disseram-me as Deusas
Musas olímpides, virgens de Zeus porta-égide:
“Pastores agrestes, vis infâmias e ventres só,
sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos
e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações”

Como vimos em 2.2.2, alguns comentadores veem aí, nos versos 27 e 28, uma crítica à poesia de Homero e uma ruptura em relação a ela. Enquanto as Musas de Homero diriam mentiras verossímeis, as de Hesíodo diriam verdades. Há ainda estudiosos que compreendem esta referência à *Odisséia* não como uma ruptura em relação à poesia homérica, mas como a assunção de um duplo poder da poesia em

qualquer tempo: dizer mentiras verossímeis e verdades. Creio que há nestes versos não apenas duas possibilidades para a palavra, mas duas concepções de verdade. Seguiremos nisto a tese do cuidadoso estudo de Marie-Christine Leclerc (1993), intitulado *A palavra em Hesíodo*, sem entretanto acompanharmos na íntegra a sua demonstração.

Os versos em questão (27 e 28) parecem opor a mentiras semelhantes a fatos, verdades. Mas há na obra de Hesíodo dois termos que dizem “verdades”: *etétyma* (*Os Trabalhos e os Dias* v. 10) e *aléthea* (*Teogonia* v. 28). Portanto, é preciso compreender não apenas a relação entre as mentiras semelhantes a fatos (*pseúdea etúmoisin homoíã*) e as verdades (*aléthea*), na fala das Musas, mas também a relação entre estas mentiras verossímeis e as verdades (*etétyma*) contadas por Hesíodo a seu irmão Perses.

Vejamos o que diz Leclerc (1993:68) sobre esta última, a que aqui mais nos interessa:

Para dizer que um enunciado é verdadeiro, Hesíodo dispõe de dois termos. O primeiro, empregado duas vezes, se apresenta sob as formas “*étymos*” e “*etétymos*”, esta última variante comportando, segundo Chantraine, um redobramento expressivo. Estes termos designam as palavras conformes à realidade, a tal ponto que se supôs uma origem comum do termo com *eínai* e sugeriu-se um tipo de exatidão verificável na realidade sensível³³.

A primeira verdade (*etétymos*), que corresponde aos fatos, aparecerá expressamente em *Os Trabalhos e os Dias*. Liga-se etimologicamente a “*etýmōisin*” (aos fatos ou às realidades), que aparece no verso 27 da *Teogonia*. Portanto, é esta verdade (*etétymos*) que pode contrapor-se às mentiras (*pseúdea*) que as Musas sabem dizer.

A segunda, que aparece no verso 28 da *Teogonia*: “*alétheia*”, desvelamento, descobrimento, revelação, segundo as traduções que se tornaram célebres com Heidegger - não se pode opor à mentira, à falsidade. Isto porque o que se revela não é algo à semelhança de fatos, mas a própria estrutura que permite que haja fatos e que haja semelhança: o aparecimento. A oposição que parecia haver entre *aléthea* e *pseúdea* desfaz-se, então, em uma oposição entre *pseúdea* e *etétyma*, ambas relativas; enquanto *alétheia* é absoluta.

Cito ainda Leclerc (1993:71)

Contrariamente às *aléthea*, indeterminadas e assim absolutas, as “mentiras” se inscrevem no horizonte da verdade e se definem em relação a ela. Parece razoável atribuir-lhes o valor de “ficções” mencionado por Chantraine.³⁴

³³ Tradução minha de todas as citações desta obra.

³⁴ CHANTRAINE, P. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*, v.2, “*pseúdoma*”.

Assim, a primeira concepção de verdade guardada pelo termo “*etétymos*”, assemelhando-se a fatos, está subordinada à segunda, guardada pelo termo “*alétheia*”, que faz ver possibilidade de fatos. Para mostrar algo como algo (algo à semelhança de algo) é preciso mostrar, fazer ver, desvelar, revelar. Fazendo ver pode-se ainda não representar as coisas como parecem ser.

O que tentamos dizer com tudo isto é que as Musas dizem a Hesíodo, nestes versos da *Teogonia*, que o canto, “ficcional” ou “factual”, semelhante ou não aos fatos, guarda sempre a possibilidade de deixar ver a estrutura mesma dos fatos e a possibilidade mesma da semelhança verdadeira (*etétyma*) ou fictícia (*pséudea*).

Se é assim, quando Hesíodo diz em *Os Trabalhos e os Dias* que dirá *etétyma*, ele está, de certo modo, delimitando o valor e o alcance do seu discurso neste poema. Ele dirá verdades, mas não aquelas revelações que aparecem na *Teogonia*. Será que são os temas de um e outro poema que determinam esta mudança no valor do discurso? Quais são seus temas? Citamos as palavras de Mary Lafer (2002:13) que abrem a sua tradução de *Os Trabalhos e os Dias*:

Se na *Teogonia* Hesíodo mostra como se organiza o mundo dos deuses, apresentando-nos sua genealogia, mostrando sua linhagem e como foram distribuídos seus lotes e suas honras, em *Os Trabalhos e os Dias*, ele nos mostra algo diferente: a organização do mundo dos mortais, apontando sua origem, suas limitações, seus deveres, revelando-nos, assim, em que se fundamenta a própria condição humana.

Será que o discurso que trata do que são os homens é necessariamente relativo? Será que este discurso é determinado pela sua semelhança com a realidade, com os fatos, com a vida cotidiana dos homens? Se for assim, isto, esta limitação, incluirá a narração do “mito das raças”, com a qual passamos agora a ocupar-nos.

Hesíodo inicia seu discurso (*lógos*) dizendo que, com este, vai “coroar” o que o outro (sobre Prometeu e Pandora) já havia dito. Pois bem: o que é isto que dizem essas duas histórias? As duas narram a origem dos homens e a separação entre a vida de homens e a vida de deuses. E qual a diferença entre as duas? A diferença é que, em Prometeu, não aparecem os ciclos da vida dos homens, seus tempos, suas eras. Há decadência (com o roubo do fogo e a criação da mulher) e espera (possibilidade de obra). No mito das raças há idades e os homens pertencem a seus tempos.

Seguiremos, então, brevemente, a descrição destes tempos tais quais aparecem no “mito das raças”:

Os imortais criaram os homens mortais, no tempo de Cronos. Estes homens, da raça de ouro, viviam, então, com coração despreocupado, sem sofrimentos, não envelheciam e morriam como quem dorme. A terra, entretanto, cobriu esta raça. Zeus transformou-os em gênios, corajosos, curadores. Vestidos de ar (como a justiça, ou pela justiça) eles vagam pela terra, dando riquezas, dons. Este foi o privilégio real que lhes foi dado.

A segunda raça, criada de prata, era inferior à primeira. Os homens viviam como crianças por cem anos junto a suas mães e, então, ao chegar à adolescência, eram tomados de tal desmedida que padeciam de dores horríveis e não queriam cultuar os deuses. Assim, Zeus encolerizado escondeu-os sob a terra. Apesar de seu excesso, diz o poeta, honra ainda os acompanha.

A terceira raça, de bronze, foi criada em nada se assemelhando à anterior. Uma raça de desmedidos, violentos. Tinham duro o coração, eram fortes e inacessíveis. Esta raça se autodestruuiu. Por suas próprias ações, os homens de bronze desceram ao Hades, anônimos. A morte os tomou negra e sem a luz do sol eles ficaram.

A quarta raça é a dos heróis. Eles são criados por Zeus, mais justos e guerreiros. São nossos antecessores diretos. Foram destruídos pela guerra e Zeus os colocou, de corações tranquilos, na Ilha dos Bem Aventurados, onde a terra os nutre. Esses têm honra.

A descrição da raça de ferro começa com um lamento: Hesíodo lamenta não ter morrido antes ou nascido depois deste tempo. A raça de ferro trabalha pesadamente de dia e destrói-se à noite. Os deuses lhes dão muitas angústias e a esses males bens estão misturados.

A partir daí o que se faz é uma profecia. Hesíodo passa a falar no tempo futuro: Zeus destruirá os homens quando não houver entre eles nenhuma medida, nenhum amor, nenhuma semelhança, nenhuma gratidão, nenhuma piedade. Os vícios, então, serão mais valorizados que as virtudes, a inveja será companheira dos homens. O que Hesíodo anuncia é o fim dos homens, e a isto está ligada a retirada do Respeito (*Aidós*) e da Retribuição (*Némesis*). O discurso fecha-se com uma declaração apocalíptica (v. 201): *Contra o mal força não haverá.*

Uma primeira leitura do “mito” nos faz vê-lo como uma narrativa progressiva e linear da decadência do homem. Entretanto, Jean-Pierre Vernant (1973), em seu texto *O mito hesiódico das raças. Ensaio de análise estrutural*, chama a atenção para dois aspectos que exigem uma nova leitura, que coloque em questão a estrutura do mito. Cito

Vernant (1973:28):

1. O mito parece querer opor a um mundo divino, em que a ordem é imutavelmente fixada desde a vitória de Zeus, um mundo humano no qual a desordem se instala pouco a pouco e que deve acabar virando inteiramente para o lado da injustiça, da desgraça e da morte. Mas este quadro de uma humanidade destinada a uma queda fatal e irreversível não parece muito próprio para convencer Perses e os reis sobre as virtudes da *Díke* e os perigos da *Hýbris*.

2. Intercalada entre as gerações do bronze e do ferro, ela [a raça dos heróis] destrói o paralelismo entre raças e metais; além disso, interrompe o movimento de decadência contínuo, simbolizado por uma escala metálica com valor regularmente decrescente: o mito sublinha, com efeito, que a raça dos heróis é superior à de bronze, que a precedeu.

Por um lado, entender o “mito” como narrativa linear e irreversível da decadência do homem parece torná-lo incompatível com seu propósito declarado: instruir Perses. Por outro, esta decadência progressiva é quebrada explicitamente pela raça de heróis. Mas se a estrutura da narrativa não é linear, qual é sua estrutura? A proposta de Vernant, que recorre ao sistema de tripartição funcional dos indo-europeus, conforme os estudos de Dumézil, nos parece, no geral, bastante interessante³⁵. Ele se baseia na seguinte hipótese:

Cada raça possui uma temporalidade própria, uma idade, que exprime sua natureza particular e que, do mesmo modo que seu gênero de vida, suas atividades, suas qualidades e defeitos, define o seu *status* e a contrapõe às outras raças. (Vernant, 1973:31)

Assim sendo, não há uma temporalidade única no mito, mas muitas. Resta a Vernant determinar quais, ligadas a que gêneros de vida e a que funções. Resumamos aqui, de maneira bastante superficial, sua posição.

As duas primeiras raças (ouro e prata) representam a função real, jurídico-religiosa. O modo de vida da primeira opõe-se ao da segunda pela presença, respectivamente, da justiça (*díke*) e da desmedida (*hýbris*). A terceira e a quarta (bronze e heróis) representam a função guerreira. Quanto ao modo de vida, a terceira *está para* a quarta *como* a segunda *está para* a primeira. Isto quer dizer, elas são indiretamente proporcionais:

³⁵ A interpretação de Vernant foi duramente criticada por DEFRADAS, J. Le mythe hésiodique des races. Essai de mise au point. *L'information Littéraire*. 1965. n. 4. p. 152-156. A acusação principal do artigo é a de que Vernant teria, impropriamente, utilizado um esquema estrutural para interpretar o mito que, segundo Defradas, obedece claramente a um esquema cronológico. Para nós o interesse maior da análise de Vernant é justamente propor que a compreensão de tempo do mito não é apenas cronológica, mas também “kairológica”. Segundo nos parece, esta compreensão está suficientemente fundamentada na poesia hesiódica. Embora reconheçamos que o esquema estrutural possa nos cegar para alguns aspectos da narrativa, por ora, vemos nele mais vantagens do que desvantagens.

enquanto a raça de ouro apresenta o rei justo, a de prata apresenta o rei desmedido. Enquanto a raça de heróis apresenta o guerreiro justo, a de bronze apresenta o guerreiro desmedido.

Quanto à quinta raça, a de ferro, de Hesíodo, dos trabalhadores, Vernant diz que ela não é uma só, mas duas. A ambigüidade desta raça, já apontada na distinção entre as duas lutas, e explicitada no episódio de Prometeu e Pandora, reside no fato de que para ela bens e males estão misturados. Assim, o fim apocalíptico desta raça, narrado por Hesíodo, é apenas uma das possibilidades que ela tem. Há um modo de vida para o homem de ferro, para o homem comedor de pão, para aquele que é marcado pela necessidade de trabalhar, que é justo. O tempo da raça de ferro é o tempo do dia, da labuta diária, como observa Marta Mega (2002:55):

A raça de ferro vive no único dos ciclos cuja descrição parte de uma necessidade de cotidiano. Os homens têm que labutar, no dia e na noite; têm que realizar algo, fazer algo incessantemente, repetidamente, para garantir seu sustento (o alimento), sua descendência e mesmo seu lugar na ordem das coisas. O que é efêmero vive entre o dia e a noite. *Pot'êmar*: na duração temporal do dia, o homem labuta e pena, se esgota e se esforça.

Desta maneira, o propósito do “mito” não se perde. Hesíodo quer instruir Perses sobre o modo de vida que ele deve levar, sendo um trabalhador da raça de ferro, se não quiser ser destruído.

Cito Vernant (1973:55):

A lógica que orienta a arquitetura do mito, que nela articula os diversos planos, que regula o jogo das oposições e das afinidades, é a tensão entre *Díke* e *Hýbris*: ela não só ordena a construção do mito em seu conjunto, dando-lhe o seu significado geral, mas confere a cada um dos três níveis funcionais, no registro que lhe é próprio, um mesmo aspecto de polaridade.

O que mais interessa, para este trabalho, na leitura de Vernant, aqui reproduzida de modo bastante superficial, é o fato de que ele fala em vários tempos e no pertencimento de certos tipos de homens, com certas funções, a certos tempos. E fala da superioridade das raças que, em seu tempo, seguem a justiça no exercício de sua função: os de ouro fazem sacrifícios aos deuses e dão retas sentenças; os heróis lutam com medida, obedecendo à justiça de Zeus; aos homens de ferro cabe trabalhar, cuidar de sua terra.

Cada trabalho (*érgon*) tem seu tempo próprio (*kairós*). Ora, este é o argumento suplementar que Sócrates apresenta na *República* para defender o “princípio de

especialização” na formação da cidade. Cito (370b):

Mas julgo que é também evidente que, se alguém deixar fugir a oportunidade de fazer uma coisa, perde-a. (...) É que, creio eu, a obra não espera pelo lazer do obreiro, mas força é que o obreiro acompanhe o seu trabalho, sem ser à maneira de um passatempo. (...) Por conseguinte, o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras.

Os diversos tempos que poderiam parecer, a princípio, excludentes, no “mito” tal como contado por Hesíodo, convivem na *República* de Platão. Sócrates reconta este “mito” para fundamentar não apenas a diferença, mas principalmente a harmonia entre as raças, entre as classes, que só se dá pelo cumprimento da tarefa que cabe a cada uma, a justiça.

Se, respeitando o tempo próprio de sua obra, os homens fazem sua parte, dia a dia, como é preciso na idade de ferro, sendo guiados por reta justiça, a idade de ouro pode vir a seu encontro.

O legado de Hesíodo a Platão aparece, segundo esta interpretação, em três níveis: 1. na limitação do discurso sobre os homens; 2. no que diz efetivamente sobre os homens, a saber: que têm naturezas distintas, com funções distintas, em tempos distintos e que é preciso ser justo, isto é, cumprir sua tarefa; 3. na indicação de que é esta natureza, a cumprir, que determina que a verdade do discurso sobre o homem seja sempre relativa *justamente* a este cumprimento. É possível, portanto, segundo nos parece, entrever já em Hesíodo a articulação platônica entre o discurso (*lógos*) e o trabalho (*érgon*).

O “mito das raças” é apresentado, no final do livro III, 414d-415e, como uma mentira (*pseúdos*) nobre (*gennaïon*) que se forja pela necessidade (*déonti*). Estas mentiras são caracterizadas por Sócrates no livro II, 377a, como aquelas que são no todo (*hólon*) mentiras (*pseúdos*), mas que trazem também alguma verdade (*alétheia*). Segundo Leclerc (1993:312), a pedagogia estabelecida no livro III, baseada nas mentiras nobres, que contém alguma verdade, não se distingue em nada daquela de Hesíodo. As mentiras nobres seriam, segundo a autora, as mentiras verossímeis da *Teogonia*. Dessa maneira, quando Sócrates diz que ela não é uma mentira nova, haveria uma referência não apenas ao conteúdo da mentira, mas também à sua forma.

A necessidade pela qual esta mentira é forjada é a de convencer os cidadãos, sobretudo os chefes, de que o modo de vida que segue o “princípio de especialização” e

que o mantém é o melhor e que é função do governante e de seus auxiliares guardá-lo contra seus possíveis inimigos internos ou externos. O "mito" responde, pois, à pergunta "como disto convencer?".

Sócrates inicia essa tarefa dizendo que é preciso persuadir os cidadãos de que a educação que lhes foi dada sucedeu como em sonhos. E que, na verdade, eles tinham sido moldados no interior da terra, tanto eles quanto suas armas e equipamentos.

Os cidadãos da *polis logoi* surgem da terra já armados, já educados. Objetar-se-ia a Sócrates: se a educação deve convir à natureza de cada um e se a diferença entre as naturezas é justificada pelo "mito das raças", como é possível que a educação se dê antes destas naturezas estarem modeladas? Repetindo de outra maneira: se a educação é a modelagem das naturezas, que sentido há em dizer que a educação deve convir a cada tipo de natureza? De forma mais simples: só há distinção de naturezas depois que os homens são educados? Não. Esta não parece uma boa leitura. É Sócrates quem alerta no *Mênon* : só se aprende aquilo que já se sabe. O que pode ser lido: o molde de cada raça só serve para aqueles que por ele são moldados. O que a educação faz é tornar isto claro, mostrar que a delimitação da função já estava determinada por natureza. Esta a tarefa da educação: liberar o que é próprio a cada um, dar as armas que convém a sua tarefa.

Depois de forjados, a terra os dá à luz. E, então, esses cidadãos devem cuidar da terra como de uma mãe e de seus conterrâneos como irmãos. Todos são irmãos, nascem da terra e com ela foram moldados. Porém além da terra há, na composição de cada um, um metal que determinará a sua função na cidade. Os que tiverem ouro em sua mistura deverão governar, os que tiverem prata deverão ser auxiliares, guardando a cidade, os com bronze e ferro deverão ser artesãos e agricultores.

Os descendentes de cada raça nascerão, na maioria das vezes, com a mesma natureza de seus ascendentes. Mas o governante, por ordem do deus, deve estar atento, pois pode acontecer de os filhos não serem da mesma raça dos pais e aí cabe a ele dar a honra que lhes é devida: serem educados para a função que lhes é própria. Esta a maior vigilância exigida do governante: dar a cada um o que lhe é de direito por natureza. Ele deve cumpri-la como se houvesse um oráculo que dissesse que a cidade seria destruída se as funções fossem misturadas. Se lembramos de Hesíodo: há mesmo. Se o homem não cumprir o que lhe cabe, se ele não exercer sua função, ele deixará de ser homem, será destruído.

Apesar da distinção entre as raças ser tão radical que uma mistura entre as classes

pode levar à destruição da cidade, há uma irmandade entre elas, elas se diferenciam a partir de uma unidade primordial: a terra. Todos têm terra em sua composição. O que representa essa terra? O que perpassa todas as classes, todas as raças? Parece-nos claro que é o trabalho, a função de cada um na cidade. As funções são diferentes, mas todos têm uma função e todos precisam cumpri-la.

Sócrates reconta o mito das raças, seguindo o estilo estabelecido para a poesia: a narrativa simples. Ao recontar o mito ele parece estar reavivando certa sabedoria de Hesíodo: há naturezas diferentes ligadas a funções diferentes e a tempos diferentes. Ser justo é exercer aquela que lhe cabe, por natureza, no tempo próprio. Esta "sabedoria" hesiódica é aquele "princípio de especialização" que funda a cidade, e que será reencontrado no livro IV como definição da justiça, e que, como vimos, já havia sido reencontrado no próprio livro III quando se passou ao exame do estilo.

Leclerc (1993:302) diz, ainda se referindo a Hesíodo, que o que se encontra no caminho do canto é sempre a fundamentação do que já estava em vigor. Cito:

É ela (a palavra) que "está em primeiro lugar", sempre já em rota, não somente na ordem da narração, mas também no plano paradigmático e histórico: o poeta sempre já começou quando intervém sua legitimação; as Musas já começaram quando se revela sua verdadeira natureza; os aedos já teceram as fórmulas quando o poeta as transforma frente a novas representações.

Mas, se é assim, se o que se encontra é aquilo que já determina o caminho, como uma mentira velha transforma-se em verdade nova? Considere-se o que vimos até aqui: o exame do estilo, do "como" do discurso, permite estes reencontros com o princípio. O exame do estilo é o exame do discurso (*lógos*) "como" ação (*érgon*). Discurso "como" criador de cidade. Discurso "como" formador de cidadãos. Discurso "como" mantenedor da unidade. Assim, encontra-se a verdade possível ao homem porque assim revela-se a relação sempre já existente, embora velada, entre discurso (*lógos*) e obra (*érgon*).

3.5. *Politeía*:

Chegamos ao problema-origem deste trabalho. Adimanto pergunta a Sócrates na abertura do livro IV:

Que dirás então em tua defesa (*apologése*), ó Sócrates, se alguém afirmar que não tornarás estes homens nada felizes (*mè pány ti eúdaimonas*), precisamente por culpa deles, uma vez que a cidade (*pólis*) lhes pertence de fato, mas sem que eles usufruam qualquer bem (*agathón*) da sua parte, como os outros, que possuem campos e constroem casas bonitas e

grandes, para as quais adquirem mobiliário à altura, que fazem os seus sacrifícios aos deuses, recebem hóspedes e que têm, em especial, aquilo que há momentos referias, o ouro e a prata e quanto (*pánta*) se julgue que constitui a felicidade.

Sócrates é acusado de não tornar os guardiões da cidade felizes. Se os muitos haviam ligado a velhice moderada de Céfalo à sua riqueza - o que exigiu que o hóspede perguntasse qual era o maior bem que o ancião atribuía à sua propriedade - agora, novamente um acusador, a quem Adimanto dá voz, parece ligar bens à boa vida; não mais apenas ao conforto de uma velhice pouco penosa, mas à constituição da felicidade. Ademais, a formulação da acusação retoma elementos da conversa com o anfitrião: a riqueza serve para o conforto de uma vida boa, em que se podem realizar as despesas que aprouverem, mas também para o sacrifício aos deuses e a recepção dos amigos. Desta maneira, o que se objetaria a Sócrates é ter tornado os responsáveis pela cidade, assalariados, com uma vida inferior à dos homens bem sucedidos na cidade histórica.

Mais uma vez, como na intervenção de Gláucon no livro II, o costume parece ser o critério da objeção, e a abundância o valor que se quer preservar. Só que desta vez Sócrates não permitirá inchar-se o modo de vida dos guardiões, que afinal são os responsáveis por purgar a cidade inflamada, mas, ao contrário, argumentará, em sua defesa, que o valor que determina a felicidade da cidade justa não é o mesmo reconhecido na cidade histórica. Não são os bens que constituem a felicidade, mas o próprio. Não é a felicidade da cidade a soma da felicidade de suas partes, mas a felicidade das partes é que é determinada pela felicidade da cidade como um todo.

Diz o réu (420b - 421b):

Diremos que não seria nada para admirar, se estes homens fossem muito felizes (*eudaimonéstatoi*) deste modo, nem de resto tínhamos fundado a cidade com o fito de que esta raça (*éthnos*), apenas, fosse especialmente feliz (*diapheróntos eúdaimon*), mas que o fosse, tanto quanto possível (*málista*), a cidade inteira (*hóle he pólis*). (...) Ora, presentemente estamos a modelar, segundo cremos, a cidade feliz, não tomando à parte um pequeno número, para os elevar a esse estado, mas a cidade inteira (*hólen*). (...) Deve, portanto, observar-se, se estabelecemos os guardas tendo em vista proporcionar-lhes o máximo de felicidade (*pleíste autoís eudaimonía eggenéseai*), ou se se deve ter em consideração a cidade inteira (*pólin hólen*).

Opõem-se, entre acusação e defesa, a totalidade de bens que costumeiramente considera-se constituir a felicidade, isto é, multiplicidade e abundância de bens (*pantá*), e simplicidade e despojamento da vida da classe dos guardiões que, para velarem pela

cidade toda (*hóle*), devem viver de acordo com o que cabe à sua parte.

É preciso notar que, das 60 que aparecem nos dez livros da *República*, 17 ocorrências de derivados de “*tó hólon*” estão no livro IV. Isto indica, como buscaremos mostrar, que há, neste momento central da obra - quando se vai encontrar a definição da justiça, na cidade e na alma - uma tematização da distinção entre os dois sentidos de totalidade, crucial para a compreensão da divisão e da unidade da cidade, da alma e da virtude.

Sócrates, através da analogia com a pintura de uma estátua, defende-se argumentando que só é possível formar um todo belo (*hólon kalón*) se as partes que o compõem forem o que são. Não se devem pintar os olhos do homem representado na estátua de modo tal que não pareçam olhos. A identidade da parte depende da assunção, pela parte, daquilo que lhe cabe, seu limite, seu lugar e sua função no todo. Se todos (*pántas*) forem tudo (*pân*), a cidade se perde e não se forma um todo (*hólon*).

Por isso as imagens cômicas de artesãos em simpósios, banquetando e embriagando-se (de tudo), enquanto seu trabalho está posto de lado, só podem parecer uma cidade feliz a quem não percebe que, sem a ordenação das tarefas da qual se origina a cidade, não há cidade e nem, portanto, felicidade. Tornar os cidadãos, entre os quais os guardiões, felizes depende, pois, de manter o princípio da cidade, tornando-a bem administrada (*kalôs oikidzoménes*) e feliz; e, então, cada parte participará da felicidade do todo conforme a sua natureza.

Sócrates apresenta uma opinião irmã (*adelphón dóxo*) desta, tornando ainda mais claro que a felicidade da cidade depende do respeito à medida da suficiência. O que corrompe os artífices, tornando-os maus, são a riqueza (*plouutos*) e a pobreza (*penía*). Rico, um artífice torna-se preguiçoso e descuidado. Pobre, não tem o necessário para o exercício de sua obra. Em ambos os casos surge o gosto pelas novidades (*neoterismón*). Mas por que este gosto pela novidade? E por que é ruim gostar de novidades? Não sendo a parte que é, não realizando a tarefa que lhe é própria, o cidadão fica constantemente insatisfeito, buscando na multiplicidade, na frequente mudança de foco de desejo o contentamento que só lhe poderia vir da sua participação, pelo obrar, no todo da cidade. Por isso, os guardiões devem cuidar para que excesso e falta não se instaurem na cidade.

Adimanto pergunta, em seguida, a Sócrates, como sobreviverá uma cidade sem riqueza, caso lhe seja necessário guerrear (*polemeîn*). Se antes a riqueza aparecia, no discurso do jovem, como o que constitui a felicidade; neste momento, não será por tornar

os cidadãos felizes, mas como meio para dar segurança à cidade, que o excedente aparecerá como necessário.

A primeira tarefa da defesa socrática foi mostrar que só pode ser feliz o que participa da felicidade da cidade na sua medida, sendo o que é. Portanto, há aí a assunção de que o poder particular de escolha proporcionado pelos muitos bens é inferior à satisfação proporcionada por ser o que se é, fazendo a parte que lhe cabe na cidade. Na segunda objeção, no entanto, Adimanto já não está mais saindo em defesa dos particulares, mas da totalidade da cidade. Como se pode defender a cidade, em caso de guerra, se ela não tem mais do que aquilo que a mantém? Como ela poderá enfrentar outra cidade que tenha mais do que ela?

Para responder a isto Sócrates propõe uma distinção entre guerrear (*polemeîn*) e combater (*mákhomai*). A guerra é a arte própria dos guardiões da bela cidade. Sendo assim, esses guerreiros têm disposição e saber necessários para agirem com habilidade em caso de necessidade de guerrear. Para isso eles foram educados e testados. O combate, ao contrário, serve aos cidadãos ricos e inchados das outras cidades como esporte. Esses cidadãos não são guardiões e, portanto, sua habilidade de combate está desvinculada da ação política, da guarda da totalidade da cidade.

Os artesãos da guerra são capazes de lutar com o dobro, o triplo ou mais de cidadãos abastados de uma cidade populosa e rica: *metade, um terço ou até menos vale mais que tudo*. Em 422d, Sócrates inclui entre as habilidades do guardião a capacidade política de negociar e criar alianças, visto que, ao guerreiro da cidade construída no discurso (bom artífice que é), o que importa não são os espólios de guerra, mas apenas a defesa da sua cidade. Assim, se o interesse da cidade não inclui os bens de outras cidades, ela facilmente conseguirá aliados que lutarão ao seu lado, ficando com os espólios. Além disso, quem preferirá, indaga Sócrates, lutar contra cães esguios em vez de, junto a eles, lutar contra ovelhas gordas e ricas? (422d) O que já havia aparecido como poder da justiça no fim do livro I: criar acordo – aparece agora no exemplo da guerra.

A ordenação da cidade, isto é, a obediência de cada uma de suas partes ao limite da suficiência, não apenas torna a cidade toda feliz como também garante sua segurança frente às demais cidades, ainda que elas sejam injustas. Este é um ponto importante de ser ressaltado porque a posição defendida por Trasímaco ecoa ao longo do diálogo. Será a justiça mais potente do que a injustiça mesmo em um confronto extremo como a guerra? Garantirão mesmo os guardiões, quando justos, a liberdade da cidade?

Adimanto insiste: se a riqueza ficar concentrada em uma cidade, não será perigoso um ataque desta superpotência à cidade que não é abastada? Repare-se que o argumento é análogo ao do tirano apresentado por Trasímaco: o mais forte (o gavião) quando se torna perfeitamente forte parece capaz de subjugar seja quem for. Também análoga ao argumento anteriormente apresentado é a resposta que se desenvolve neste passo (422e). Uma cidade que não respeita o princípio da suficiência não é uma, mas muitas (*pámpollai*): ao menos duas, inimigas, a dos ricos e a dos pobres; e nestas muitas outras. Se em uma alma injusta a dissenção torna-a múltipla, inimiga de si mesma, impedindo-a de agir, nas cidades, da mesma forma: o excesso é responsável por sedição e fraqueza.

Voltando ao mito das raças em Hesíodo, levando em consideração um dos pares de opostos propostos pela leitura de Vernant, o que representaria a função dos guerreiros: bronze e heróis – vemos que, também no poema, a desmedida produz entre os bravos homens de bronze a autodestruição. Enquanto os justos heróis, apesar de enfrentarem a guerra (*polemós*), têm destino feliz e honra.

A cidade sem riqueza nem pobreza revela-se a única que mantém unidade capaz de merecer ser chamada propriamente *uma* cidade, tornando-se grande não numérica ou aparentemente, mas, verdadeiramente, é a maior das cidades entre gregos e bárbaros. O limite (*hóros*) que os guardiões devem impor à grandeza da cidade é este: que ela possa crescer enquanto mantenha-se unida, e não mais. Este princípio, fundamental na preservação da cidade, está presente em toda produção artesanal, em toda criação, em toda vida: a unidade do que é é o que permite que o que é seja o que é. Portanto, toda multiplicidade que se dê em algo deve estar articulada em, e submetida a uma unidade, sob pena de que, se isso se perder, perde-se o princípio de realização do que algo é.

No caso da cidade construída no discurso, unidade não é homogeneidade. As partes da cidade, que têm tarefas diferentes e complementares, distinguem-se por natureza e formação. Entretanto, só há cidade se as partes formarem um todo ordenado e uno (*hólou*).

Pois bem, se a cidade deve manter-se unida, é natural que suas leis (*nómoi*) também estejam submetidas à unidade. Estarão todas em acordo com seu princípio fundamental: serão poucas, suficientes e simples (423d):

Os preceitos que lhes impomos, meu bom Adimanto, não são, como poderia julgar-se, numerosos nem grandiosos, mas todos muito reduzidos, desde que guardem a grande norma proverbial, ou melhor, uma norma que

não é grande, mas adequada. (...) A instrução e a formação. Efetivamente, se tiverem sido bem educados e se tornarem homens comedidos, facilmente perceberão tudo isto, assim como outras questões que de momento deixamos à margem, como a posse das mulheres, casamentos e procriação, pois todas estas coisas devem ser, o mais possível, comum entre amigos, como diz o provérbio.

Os preceitos impostos podem ser resumidos em uns poucos, que convêm à boa ordem, e que devem ser capazes de acompanhar os guardiões por todas as múltiplas experiências e circunstâncias pelas quais vierem a passar. A observância às leis, a preservação da boa ordem (*eunomía*) é contraposta à subversão da ordem (*paranomía*). Nos passos 424a-d, Sócrates volta a relacionar o caráter dos homens, e, então, sua inclinação a preservar ou subverter a ordem, ao gênero musical. Os guardiões devem cuidar, portanto, principalmente da música que se faz na cidade. Música e leis estão intimamente ligadas através do caráter dos homens. Um novo modo musical pode introduzir, na cidade, a variedade, a multiplicidade excessiva, que faz com que a cidade deixe de ser ordenada, una, e, assim, deixe de ser propriamente cidade.

Pode-se compreender a discussão sobre a boa ordem (*eunomía*) como uma retomada e generalização para a ordenação da cidade do que foi dito sobre a formação (*paideía*) da alma dos guardiões nos livros II e III. Lá Sócrates afirmou (401c):

Devemos mais é procurar aqueles dentre os artistas (*demiourgoùs*) cuja boa natureza (*euphyôs*) habilitou (*dynaménous*) a seguir os vestígios da natureza (*phýsin*) do belo (*toû kaloû*) e do perfeito (*euskhémonos*), a fim de que os jovens, tal como os habitantes de um lugar saudável (*hygieinôî tópoi*), tirem proveito de tudo (*pantôs*), de onde quer que algo lhes impressione os olhos ou os ouvidos, procedente de obras belas (*kalôn érgon*), como uma brisa salutar de regiões sadias, que logo desde a infância, insensivelmente, os tenha levado a imitar (*homoiótetéá*), a apreciar (*philían*) e a estar em harmonia (*xymphonían*) com a razão formosa (*tôi kalôi lógoi*)? (...) E porque aquele que foi educado nela, como devia, sentiria mais agudamente as omissões e imperfeições no trabalho ou na conformação natural (*mè kalôs demiourgethénton è mè kalôs phýnton*), e, suportando-as mal, e com razão, honraria as coisas belas (*tà kalà*), e, acolhendo-as jubilosamente na sua alma (*psykhèn*), com elas se alimentaria (*tréphoit'*) e tornar-se-ia um homem perfeito (*kalós kagathós*).

Aqui (425a):

Quando, portanto, as crianças principiam por brincar belamente (*kalôs*), adquirem, através da música (*dià tês mousikês*), a boa ordem (*eunomían*) e, ao contrário daqueles, ela acompanha-os para toda (*pánta*) a parte, e, com seu crescimento, endireita (*epanorthoûsa*) qualquer coisa que anteriormente tenha decaído na cidade (*póleos ékeito*).

Adiante (425b):

“Parece-me, Adimanto, que o impulso que cada um tomar com a educação (*paideías*), determinará (*hormései*) o que há-de seguir (*hópoi*). Ou o semelhante não se agrega (*parakalei*) sempre ao semelhante (*hómoion*)?”

E (425d):

“Não vale a pena (*áxion*) estabelecer preceitos (*epitáttein*) para homens de bem (*andrási kalois kagathoís*), porque facilmente (*raidíos*) descobrirão (*eurésousi*) a maior parte das leis que é preciso formular (*nomothetésasthai*) em tais assuntos.”

Os que não preservarem a boa ordem, por outro lado, passarão a vida a fazer e corrigir as leis, como doentes que buscam inúmeros remédios para seus males, mas não querem modificar aqueles hábitos que lhes impedem de ter uma boa saúde. As cidades mal administradas fazem o mesmo: não deixam os cidadãos tocarem no todo (*hólen*) da constituição, no seu princípio ordenador, mas estabelecem e modificam amiúde as leis, sem perceberem que estão, assim, cortando as cabeças da Hidra.

Os políticos destas cidades preferem agradar a maioria a dar-lhe o que é necessário, como um médico que, em vez de curar, mima o doente. Ao desprezo de Adimanto por estes falsos políticos, Sócrates contemporizar que tais homens são ignorantes de medida e, por isso, sem poder medir por si mesmos, são convencidos por o que dizem os muitos (426e).

É preciso que se reflita aqui, dado nosso foco no diálogo da *República* com *Os Trabalhos e os Dias*, sobre alguns pontos que revelam diferenças importantes entre os dois textos:

1. Toda a segunda parte do poema de Hesíodo é dedicada à exposição de preceitos sobre o dia-a-dia do trabalho no campo. O poeta não parece crer que dado o arcabouço mítico e exortativo apresentado na primeira parte dos *Erga*, seguir-se-á naturalmente a dieta do homem justo que cuida de seu trabalho. Neste ponto, portanto, distingue-se de Sócrates;
2. Uma hipótese que podemos levantar para compreender esta diferença é a de que, enquanto a ordenação do trabalho modelar do agricultor, no poema hesiódico, depende da atenção constante aos sinais divinos do céu e da terra, a boa ordem dos cidadãos, na *República*, foi desenvolvida, pela formação, em suas almas;
3. O termo “*psykhé*” não aparece em Hesíodo e, como demonstrado por alguns estudiosos, a concepção arcaica de “alma” é bastante distinta da que é desenvolvida por

Platão, em diálogo com as tradições do orfismo, do pitagorismo e da lírica. Como propõe Snell (2001), na épica arcaica, não há a ideia expressa de um centro responsável pelas funções anímicas e pela identidade do indivíduo. Ao contrário, há uma multiplicidade de potências (consideradas posteriormente como sendo da alma) que são expressas independentemente por termos como “*thymós*”, “*phrén*”, “*noûn*”. Em Hesíodo, no entanto, o *thymós*, frequentemente referido pelo poeta, parece ter a função de garantir, ou não, a obediência à ordem divina, determinando algo como o caráter de homens e deuses. Há diversas passagens que mostram isto, como por exemplo:

“Ambas [as duas Lutas] têm ânimos (*thymón*) distintos.” (v. 13);

“Guarda isso em teu ânimo (*thymôi*): que a Luta que se alegra com o mal não te desvie o ânimo (*thymón*) do trabalho.” (vv. 27 e 28);

“Viviam [os homens da raça de ouro] como deuses, tendo o ânimo (*thymón*) isento de penas.” (v. 112);

“Nada de trigo comiam [os homens da raça de bronze] e tinham ânimo (*thymón*) duro como diamante, inflexíveis.” (vv. 146 e 147);

“(…) onde habitam [alguns heróis] com ânimo (*thymón*) livre de cuidados.” (v. 170);

“É bom também quem ouve o bom e obedece, mas quem não pensa por si, nem ouvindo o conselho não o guarda no ânimo (*thymôi*), este é homem inútil.” (vv. 295-297).

A força do bom ânimo não é, porém, em Hesíodo, garantir a ordenação da alma, mas manter, através do trabalho, a ordenação cósmica. O que preserva a ordem da totalidade não é nem uma alma bem ordenada, nem a constituição de uma cidade justa. A cidade justa é dádiva de Zeus àqueles que obedecem à sua ordem, bem dispendo a sua casa com seu trabalho. O homem justo é o que cuida do que é seu, de acordo com a determinação do ritmo cíclico do dia-a-dia cósmico. Nem alma, nem cidade aparecem expressamente como todos complexos mediando esta relação entre homem e cosmos.

Ainda assim, considero que a estrutura que determina a constituição de cidade e alma, e que sustenta a analogia entre homem e cidade na *República*, obedece ao mesmo princípio ordenador do cosmos hesiódico, a saber: a cada um cabe conquistar a sua parte através de seu trabalho participando da unidade do todo.

Deste modo pode-se entender a constituição da comunidade da cidade bem administrada explicitada no livro V do diálogo platônico (426c):

Portanto, também se comporta (*ékhei*) [a cidade mais bem administrada (*árista dioikeítai*)] de modo muito aproximado (*eggútata*) ao de um só

homem (*henòs anthrópou*)? Por exemplo, quando ferimos um dedo, toda a comunidade (*pāsa hē koinonía*), do corpo à alma (*katà tò sōma pròs tēn psikhēn*), disposta numa só organização (*mían sýntaxin*) (a do poder que a governa (*toû árkhontos*)), sente o fato, e toda (*pāsa*) ao mesmo tempo sofre em conjunto (*hóle*) com uma das suas partes (*mérous*). É assim que nós dizemos que ao homem lhe dói o dedo. E, sobre qualquer outro órgão humano, o raciocínio é o mesmo, relativamente a um sofrimento causado pela dor, e ao bem-estar derivado do prazer. (...) Penso, pois, que, se a um dos cidadãos acontecer seja o que for, de bom ou mau, uma cidade assim proclamará sua essa sensação e toda ela se regozijará ou se afligirá junto com ele.

A aproximação proposta é a seguinte:

| | | | | |
|-------------------------|---|-------|---|-------|
| Cidade bem administrada | – | Homem | – | Todo |
| Cidadão | – | Dedo | – | Parte |

Assim como ao homem lhe dói o dedo (quando este está machucado), a cidade bem administrada padece o sofrimento de um dos seus cidadãos, isto é, o todo é sujeito do que acontece às partes. É dita bem administrada a comunidade disposta na sintaxe uma (*mían sýntaxin*) do princípio que a origina (*toû árkhontos*). O termo grego “*sýntaxis*” diz, segundo Bailly : “ordenação, disposição (de um império, de um estado; de uma organização, de uma instituição; do mundo); ordem de batalha, exército arrumado para batalha; composição, obra, tratado; construção gramatical, sintaxe; convenção, pacto, tratado”.

Cabe, então, perguntar:

1. Qual é o princípio que governa a cidade bem administrada?;
2. Qual é o princípio “sintático” que rege a relação entre parte, tudo e todo e que permite o todo seja sujeito do que acontece às partes?;
3. De que modo este princípio dispõe toda a comunidade numa só “sintaxe”?;
4. De que modo o todo é sujeito do que acontece às partes?

Responder estas perguntas - e, desta forma, justificar a proposta de que a ordenação de alma e cidade na *República* é semelhante à ordenação cósmica hesiódica - exige que retomemos os passos do diálogo. Interessa-nos “traduzir formalmente” a estrutura que os interlocutores armam.

No livro IV, no momento em que a justiça acaba de ser caçada (433a), diz Sócrates:

O princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundamos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justiça. Ora nós

estabelecemos, segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada.

Deste modo, o princípio que governa a cidade bem administrada (a justiça: cada um ocupar-se da tarefa que lhe é própria) está fundado sobre os princípios que originam a cidade: (i) Os homens não são autossuficientes (necessidade da comunidade). (ii) Os homens têm naturezas diferentes para a execução de uma tarefa própria (distinção de funções).

O desafio da boa administração é, pois, estabelecer uma ordem que coordene a distinção de funções numa comunidade, isto é, que reúna a multiplicidade das naturezas na unidade da cidade. Isto significa dizer que a fabricação de uma *politeía* é a fabricação de um todo composto de partes diversas que precisam ser devidamente justapostas, como as peças do carro de boi hesiódico, lembrado por Sócrates no *Teeteto*.

O “princípio sintático” que rege a relação entre todo, tudo e partes é, como vimos, o seguinte: o todo determina o valor das partes que precisam limitar-se à sua função, abrindo mão de serem tudo, para serem o que são. Vale ressaltar, ainda, que este todo não é estático, mas dinâmico. Alma e cidade são bem dispostas quando cada uma das partes que as compõem *atua*, exercendo, no todo, o seu trabalho próprio. Isto significa dizer que a tarefa da fundação da cidade, assim como a tarefa da formação da alma, não é uma tarefa acabada. O limite desta tarefa é seu próprio princípio, como lembra Sócrates em 423b:

Este seria, portanto (...) o mais belo limite para os nossos chefes imporem à grandeza que a cidade deve ter (...) até onde puder aumentar permanecendo unida, até aí pode crescer; para além disso, não.

É, pois, a partir do exame desta unidade da cidade que se poderão explicitar as partes que a compõe em sua interação. Sócrates propõe este caminho a partir do passo 427d, quando busca, na delimitação dos aspectos da excelência da cidade, as funções e relações entre suas partes:

Temos portanto a tua cidade já fundada, ó filho de Aríston. (...) Creio que a nossa cidade, se de fato foi bem fundada (*orthôs ge óikistai*), é totalmente boa (*teléos agathên eīnai*). (...) É, portanto, evidente (*dêlon*) que é sábia (*sophé*), corajosa (*andreía*), temperante (*sóphron*) e justa (*dikaía*).

A investigação a respeito do que é a justiça na cidade construída no discurso (que foi proposta no livro II como imagem ampliada da alma) parte da assunção de que a sua

reta fundação fez dela uma cidade boa. O modo como a excelência da cidade aparece é, *evidentemente*, segundo Sócrates, múltiplo: ela é sábia, corajosa, temperante e justa. O caminho para encontrar a justiça será, pois, determinar cada um dos outros aspectos da boa cidade, esperando que o que sobrar neste exame seja a justiça.

Sócrates reconhece em primeiro lugar a sabedoria, em sua estranheza (*atopía*). Toda cidade é sábia na medida em que é ponderada (*eúboulos*). Sendo ponderada, possui ciência (*epistéme*). Não há, no entanto, apenas uma ciência na cidade, mas muitas e variadas (*pantodapai*). A sabedoria não é quaisquer destas, mas a ciência da totalidade (*hóles*), uma entre todas as diversas ciências, a que transforma a cidade toda (*hóle*) em sábia, permitindo que se delibere (*bouleúetai*) sobre a melhor (*árista*) maneira da cidade se comportar em relação a si mesma (*prós hautèn*) e às outras cidades (*pròs tàs állas póleis*) (428d).

Esta ciência, reconhece Gláucon, é a da guarda (*phylakiké*) e está presente na menos numerosa das partes (*mérei*) e classes (*éthnei*): a dos governantes. Note-se que Sócrates conclui que a única ciência (*epistéme*) que deve ser chamada sabedoria (*sophía*) é a daquela parte (*méros*) que delibera pelo todo (*hólou*) da cidade.

A coragem (*andreía*), em seguida, também se revela em uma parte (*méros*) da cidade: naquela que guerreia (*propolemeí*) e luta (*strateúetai*) por ela. Sua definição inclui a relação entre as múltiplas experiências e a unidade e simplicidade do que precisa ser salvo ao longo de todas (*pantós*) as circunstâncias: a opinião reta sobre o que deve ou não ser temido. Os guerreiros (*stratiótas*) foram educados e selecionados para que suas almas não perdessem a tinta da reta opinião, apesar dos inúmeros detergentes que a atacam (o prazer, o desgosto, o temor, o desejo). O corajoso não é apenas aquele que possui a opinião correta (o que animais e escravos são capazes), mas o que formou em si o poder de salvá-la, mantendo-a estável frente à oscilação das diversas experiências. Assim Sócrates define a coragem política (*politikén*).

Há ainda a serem buscadas a temperança (*sophrosýne*) e a causa (*héneka*) de toda (*pánta*) a investigação (*dzetoúmen*), a justiça (*dikaíosýne*). A primeira será como uma sinfonia (*xymphoníai*) ou uma harmonia (*harmoníai*), uma espécie de ordenação (*kósmos*), uma concordância entre todos os cidadãos sobre quem deve governar e quem deve ser governado. Assim (432a):

Não é como a coragem e a sabedoria, que, existindo cada uma só das partes (*mérei*) da cidade, a tornavam, uma sábia, a outra corajosa, que a temperança atua. Esta estende-se completamente por toda (*hóles*) a cidade, pondo-os todos (*pasôn*) a cantar em uníssono na mesma oitava,

tanto os mais fracos como os mais fortes, como os intermédios, no que toca ao bom senso, ou se quiseres, à força, ou se quiseres, à abundância, riquezas ou qualquer outra coisa desta espécie.

A temperança une os dois sentidos de totalidade que vinham aqui sendo distinguidos. A cidade é temperante porque todas as suas classes são temperantes concordando sobre quem deve governar e, assim, por este acordo, a cidade pode manter-se unida e ser toda, evitando a revolução (*stásis*).

Se a sabedoria é a ciência que permite a boa deliberação sobre o todo, pertencente à parte governante da cidade, e a coragem é a salvação da opinião reta através de todas as vicissitudes; a temperança é a harmonia entre todos gerada pelo acordo a respeito de quem deve governar: aqueles que bem deliberam pelo todo. Deste modo, em todos os aspectos pelos quais a excelência da cidade se evidencia, há uma submissão das múltiplas partes à unidade da totalidade.

A aparente localização das qualidades da cidade pode corresponder à aparente temporalização das raças hesiódicas colocada em questão pela leitura de Vernant que se apresentou aqui? Todos devem ser temperantes, alguns precisam ser politicamente corajosos e poucos podem deliberar bem sobre a totalidade da cidade. São qualidades que correspondem às funções exercidas positivamente, no caso da sabedoria (no governo), da coragem (na guerra), e de parte da temperança (no governo) ou negativamente, no resto da temperança (para os governados), como aponta Mangini (2013). A temperança política depende de que muitos não governem. Estes são como os bons que ao bom conselheiro obedecem (*Os Trabalhos e os Dias*, v.295). Mas como o que não delibera sobre o todo (o governado) acordará sobre quem deliberará sobre o todo (o governante)? Dito de outro modo: como o bom reconhecerá o bom conselheiro? Ou ainda: o que dá o tom da harmonia temperante?

Quanto à espécie (*eîdos*) que resta (*loipòn*), pela qual a cidade participa (*metékhoi*) ainda da virtude (*aretês*), que poderá ela ser? É evidente (*délon*) que será a justiça (*dikaíosýne*).

A justiça, finalmente, é a forma (*eîdos*) da excelência que a um tempo: 1. é a causa da totalidade da investigação (430d); 2. é o princípio que permitiu a criação da cidade, e, portanto o prosseguimento da investigação, a saber: fazer cada um o seu trabalho e não meter-se em todos os muitos outros (433a); e 3. o que dá a todas as qualidades (temperança, coragem e sabedoria) a força para se constituírem e se preservarem (433b).

A cena cômica do cerco à justiça (432b), e suas múltiplas referências intertextuais (Xenofonte, Aristófanes), permite algumas aproximações a motivos hesiódicos. A justiça é a que resta, como a Esperança (*Elpís*) hesiódica, e como esta aparece como presença ausente, ameaçando tornar-se invisível e desaparecer (vestir-se de ar? – como canta o poeta em *Os Trabalhos e os Dias* v. 223). A justiça é o que estava todo o tempo orientando a investigação e que agora ao se mostrar, confirma que sem justiça não há concórdia nem ação porque não há limite de cada parte à sua parte no todo. Assim, o que permite o negativo da temperança (não governar ou, como diz Hesíodo a Perses, não entrar em disputas e discursos na ágora) é o positivo da justiça: exercer seu trabalho próprio e não se meter nos dos demais. Na alma, como na cidade, as qualidades da excelência vão ser reconhecidas nas suas partes e funções, quando suas interações se dão propriamente, isto é, quando a alma é justa.

É importante ressaltar, ainda, que, assim como na interpretação funcional das raças hesiódicas, é a partir das suas funções que as partes dos todos são delimitadas na *República*, tanto na fundação da cidade quanto na tripartição da alma. No entanto, essa partição pretende corresponder a diferenças naturais das partes. Os homens são naturalmente diferentes – relembremos – *cada um para o exercício de um trabalho*. A ordem que se constrói deve tornar visível a potência própria de cada um. A relação entre todo e partes é, pois, de mútua determinação: as partes e suas funções são determinadas pelo todo, assim como o todo se determina pela “natureza” das partes que o compõem. Isto é, um todo só pode ser medida das partes que são as *suas* partes.

Por isso (466b):

Se o guardião (*phýlax*) tentar ser feliz (*eudaímon*) de uma maneira que não faça dele um guardião, e se não lhe bastar uma vida assim moderada (*métrios*) e segura (*bébaios*), mas que é, como dissemos, a melhor (*áristos*); se sob o império de uma opinião (*dóxa*) insensata (*anóetós*) e acriançada (*meirakiódes*) acerca da felicidade, for impelido (porque tem esse poder) a assenhorar-se de tudo (*hápanta*) quanto existe na cidade, perceberá como Hesíodo foi realmente sábio (*sophòs*) ao afirmar que “metade é mais que tudo” (*pléon eînaí pos hémisy pantós*).

O guardião, que guloso como Perses quiser tudo em vez de sua parte, aprenderá, como Gláucon e Adimanto, que sem limitar-se à sua parte não há todo, não há justiça, não há ação possível. Sócrates diz que Hesíodo é sábio e a sabedoria, como vimos, é a ciência que permite bem deliberar sobre a totalidade da cidade.

Voltemos, agora, ao exemplo do dedo machucado: assim como o homem sente a

dor de *seu* dedo machucado, a cidade toda, quando bem administrada sentirá o sofrimento de uma de suas partes. Mas o que isso significa? Acaso todas as partes do corpo doem quando machucamos o dedo? Não, fosse assim e seria difícil resistir a um machucado no dedo. No entanto, como diz o Sócrates no *Cármides*, a restituição da saúde da parte depende que se cure o todo, isto é, que o todo se rearmonize. Este equilíbrio das partes só é possível se o todo for sujeito do que acontece às partes. Se não, se indiferente ao que acontece às suas partes, um todo não poderia ser sujeito da cura. O que antes foi dito sobre a constituição injusta, que precisa ser no todo revista, e não reformada em suas múltiplas leis, vale também aqui.

Quando se perde em alguma parte o limite – seja no corpo, na alma, na casa, na cidade, no discurso, na constituição, no cosmos – é preciso que o todo se reordene. Por isso, em uma comunidade de amigos, a insanidade de um (de quem se emprestou uma arma, por exemplo) deve ser responsabilidade do todo. Justiça só há no todo. O que se deve a cada qual, o que convém a cada um, é aquilo que lhe é próprio, aquilo que lhe dá lugar no todo.

Assim o Zeus hesiódico ordena o cosmos. Seguindo a ordenação cósmica, o agricultor trabalha sua terra. Assim o fundador de constituições ordena a cidade. Seguindo a ordenação política, cada cidadão executa seu trabalho. Assim a educação forma a alma. Seguindo a ordenação anímica, o homem age bem.

3.6. Bem:

Hesíodo é sábio ao dizer que a parte vale mais que tudo. Hesíodo é sábio porque fundamenta seu comedimento em uma estrutura cósmica em que a ordenação da *totalidade* realizada por Zeus dá a *todos* um lugar próprio, a sua *parte*, e exige que se efetive a participação no todo através do cumprimento de sua tarefa. O trabalho do homem precisa, entretanto, ser dia-a-dia orientado pelos sinais que expressam o ritmo da terra e do céu. Desta maneira, o que o poeta recomenda a seu irmão é a atenção dedicada, cotidiana e laboriosa à medida, distribuída por Zeus na Terra. O poema é, ao mesmo tempo, uma indicação para e um exemplo de ação justa, oferecendo-se, pois, de guia para o bem agir.

Quando Sócrates, na *República*, apresenta a tarefa da educação na cidade como sendo a de cercar o jovem de harmonia, em todas as suas expressões, para que ele encontre, em si mesmo, o elemento harmônico que permitirá o seu bem agir, ele está

apontando para a *necessidade* de que seja formada na *alma* a capacidade de *reconhecer* a medida (401b). Medida esta que não é apenas cósmica ou divina, mas também humana. A construção da cidade seria o exercício desta formação. A tradição poética parece falhar em indicar e exemplificar a medida. Polemarco, sem se dar conta, e Gláucon e Adimanto, expressamente, apresentam os poemas como elogios da injustiça. Assim, urge encontrar outro guia, discurso capaz de tornar visível o que se escondeu - qual enigma - na palavra poética, capaz de ensinar os jovens a conquistarem suas heranças. Mas que discurso é este que será capaz de levar a alma a encontrar medida para ações e discursos?

Na leitura do “mito das raças” foi proposto que o discurso volta-se, nos livros II e III, sobre si mesmo, sobre a sua tradição, perguntando-se sobre o seu “o quê” e sobre o seu “como”, compreendendo-se, a partir daí, como ação. Como ação, o discurso não pode mais ser visto apenas como *poiema*, torna-se *érgon*. A tarefa socrática, no diálogo, é, então, discursivamente demiúrgica: fabricar no *lógos* uma cidade que torne visível o ser e a potência da justiça e da injustiça. Este foi o caminho que acompanhamos até aqui. E, nele, foi apontado, em muitos momentos, o quanto a construção discursiva platônica é um *diálogo* com a *poiésis* hesiódica, em seus elementos (temas como: o caminho, a esperança, a herança, a justiça, o trabalho, a cidade saudável, a verdade, a mentira, a tripartição das funções) e em sua estrutura (a sintaxe que ordena a relação entre parte, todo e tudo).

Encerrássemos a leitura no passo 471c, e consideraríamos que a cidade justa construída no discurso é apenas um artefato, manuscrito em maiúsculas, para fazer ver a ordenação, que a má interpretação dos poetas, velou. Mas, fosse assim, não viraria também o diálogo um *poiema*-guia, cuja interpretação ficaria a depender do exercício de formação da alma proporcionado ou não pela educação da cidade histórica? Isto é, virando uma obra a mais na tradição, não estaria a cidade justa submetida ao mesmo processo de deturpação pelo qual passa, por exemplo, a poesia de Hesíodo? Ou, se não, à mesma desconfiança que ameaça a cidade sadia: a de não ser uma cidade de homens?

É mesmo Gláucon quem, em 471c, lembra a Sócrates de que havia uma questão que ficara de lado: como a constituição da cidade justa se torna possível (*dýnaton*), como a cidade pode vir a se realizar (*génoito*)? Antes de aceitar mais este desafio, Sócrates rememora o sentido do percurso trilhado até ali: descobrir a natureza da justiça e da injustiça (472c):

Logo, foi para termos um paradigma (*paradeígmatos*) que indagamos o

que era a justiça (*dikaíosýne*) e o que era o homem perfeitamente justo (*ándra tôn teléos díkaion*), se existisse, e, uma vez que existisse, qual seria o seu caráter e inversamente, o que era a injustiça (*adikían*) e o homem absolutamente injusto (*tôn adikótaton*), a fim de que, olhando para eles, se tornasse claro que felicidade (*eudaimonías*) ou que infelicidade lhes cabia, e sermos forçados a concordar (*homologeîn*), relativamente a nós mesmos, que quem for mais parecido (*homoiótatos*) com eles terá a sorte (*moíran*) mais semelhante à sua; mas não foi por causa de demonstrarmos que era possível (*dýnata*). (...) Julgas então que falamos menos bem (*eû légein*), se não pudermos demonstrar que é possível fundar uma cidade tal como a que dissemos?

Será, então, para dar prazer ao jovem que gosta de sobremesas que se buscará dizer como e em que medida a cidade justa pode realizar-se. Sendo natural que as ações tenham menos aderência à verdade do que as palavras, Sócrates não pode ser forçado a mostrar perfeitamente realizado tudo (*pantápassi*) o que se disse, mas apenas do modo mais aproximado possível, explicitando através de qual modificação nas cidades históricas isto viria a se efetivar (473a).

Mas perguntemos: por que seria natural que as ações fossem menos aderentes à verdade do que as palavras? Pode-se justificar esta afirmação socrática a partir de uma compreensão geral de qual seria a posição da filosofia platônica: o *lógos* tem mais aderência à verdade do que a *praxis* porque a natureza da realidade é imutável e inteligível (sendo, pois, objeto de conhecimento e discurso) enquanto as ações estão circunscritas ao domínio do sensível, sendo, então, imperfeitas e decadentes. Esta justificativa parece, no entanto, uma interferência *ex-machina*, pois, do que se disse até aqui no diálogo, nada permite afirmar que o discurso tenha, por si mesmo, uma ligação privilegiada com a verdade. Ao contrário, na investigação sobre as formas do discurso, anteriormente empreendida no exercício de construção da cidade, a verdade do discurso dependia da sua relação com as coisas (*pragma*), as obras (*érga*) e a alma (*psykhé*). A separação entre *lógos* e *érgon*, que estaria suposta no privilégio do discurso em relação à verdade acordado por Sócrates e Gláucon, soa, então, artificial. Não são as palavras do diálogo construtoras de cidades e, portanto, ações?

Talvez Sócrates queira dizer algo diferente daquilo que supusemos: as obras discursivas não precisam, para serem verdadeiras, de que se efetive de fato, isto é, historicamente, aquilo que elas dizem. Sua efetividade dá-se na transformação que elas representam como obras (*érga*) na vida (*praxis*) da alma (*psykhé*) com as coisas (*pragma*). E se o diálogo se renderá novamente à exigência de Gláucon não será porque o dito é em si mesmo insuficiente, tendo que ser complementado por uma demonstração de sua

possibilidade efetiva, mas porque a formação da alma, representada pela harmonização dos desejos do jovem, é a medida da verdade desta obra. Assim, como *érgon* (como a escultura do mais belo homem), e não cegado pela realidade histórica aparente, o discurso precisa explicitar-se ainda mais, precisa dobrar-se novamente sobre si e tornar visível, à alma, seu fundamento.

Se os porcos da cidade saudável para tornarem-se homens, aos olhos de Gláucon, necessitaram do costume, e inchados de luxo, precisaram purgar-se para virem a ser homens justos; aqui, a cidade justa, para demonstrar sua possibilidade, partirá das cidades históricas e, com uma alteração, poderá vir a ser real. A alteração, ainda que não pequena ou fácil, é possível: os filósofos tornarem-se reis ou os reis filósofos (473c). Paradoxais e risíveis - o próprio proponente qualifica estas afirmações, mas, completa: sem esta alteração não há felicidade possível, particular ou pública (473e). Ora, a interrogação pelo bem viver, através do exame e da superação das opiniões da cidade histórica, trouxe a conversa até aqui. A afirmação socrática sobre a condição para a felicidade poderia encerrar a busca? A justiça efetivar-se-á se governantes forem filósofos ou filósofos governantes e, assim, e somente assim, pode-se ser feliz particular e publicamente.

Não são gargalhadas que a posição socrática receberá, segundo seu interlocutor. Muita gente partirá armada para cima de Sócrates, ouvindo isto. Gláucon, entretanto, apresenta-se como seu auxiliar, exortando-o a demonstrar que é como diz (474b). Vale atentar para como a suposta reação ao discurso paradoxal mostra a sua potência como ação. Por seu poder revolucionário a palavra de Sócrates deve ser calada. A violência esperada será entendida, no entanto, como resultado de malentendido. Cabe, em atenção a isso, esclarecer quem é o filósofo-governante e quem não é (474c).

Nos passos que se seguem, só merecerá atenção deste trabalho o papel que os sentidos de totalidade parece exercer na definição de quem é o filósofo. Não é objetivo desta leitura esclarecer a complexa distinção que será realizada entre os amantes das aparências e os amantes da verdade, o que exigiria uma discussão aprofundada sobre a relação entre imagem e ser, da qual não se pretende dar conta neste momento. O que realmente interessa aqui é apontar a pertinência da nossa questão (como se fundamenta filosoficamente a sabedoria hesiódica sobre a relação entre parte, todo e tudo?), no centro da discussão sobre o filósofo-governante, momento em que aparece na obra o arcabouço do que se costuma chamar “teoria das ideias” de Platão. Isto porque, como insisto, a conquista platônica da sabedoria hesiódica depende da busca pelo fundamento de seu

comedimento. Este fundamento não é apenas ético e político, mas ontológico. É muito revelador que a definição do filósofo parta do desejo que o caracteriza e chegue a uma determinação ontológica do objeto deste desejo. Sigamos.

Quem gosta de algo - pergunta Sócrates em 474c - gosta de tudo (*pân*) da coisa ou gosta de uma parte sim e de outra não? Os exemplos dados para ajudar Gláucon a lembrar de como ele mesmo, como amante, é: os apaixonados por jovens amam todos (*pântes*) os que estão na flor da idade (474d), arranjando todos (*pásas*) os pretextos para fazer todas (*pásas*) as declarações (475a); os amantes de vinho usam qualquer (*páses*) pretexto para saudarem todos (*pánta*) os vinhos; e os que amam honrarias, as desejam inteiramente (*hólos*) não importa de quem venham (475b).

É interessante ressaltar que aparecem para caracterizar o desejo dos amantes, nestes passos, os derivados dos dois termos que investigamos: os derivados de *pân* caracterizam o objeto do desejo, que pode ser de qualquer qualidade, e a circunstância do desejo, que pode ser qualquer uma; o derivado de *hólon*, por seu lado, aparece em função adverbial, caracterizando o próprio desejo, que não é parcial, mas inteiro.

Sócrates conclui: “se dissermos que alguém está desejoso de alguma coisa, afirmaremos que deseja todas da espécie (*pantòs toû eídous*), ou umas sim e outras não?” “*Pantós*”, responde o jovem (475b). Então, o filósofo é o desejoso da totalidade (*páses*) da sabedoria (*sophías*), querendo provar todos os conhecimentos (*pantòs mathématos*) (475c). Gláucon estranha tamanha extensão do conceito de filósofo: são muitos os que amam os espetáculos, alugando os ouvidos para qualquer um em todos (*pánton*) os lugares. Serão todos (*pántas*) estes filósofos? Não, estes são aparências (*homoíous*) de filósofos. Os filósofos amam não quaisquer espetáculos, mas o espetáculo da verdade (*aletheías*) (475e).

A explicação sobre o que quer dizer ser amante do espetáculo da verdade passa por explicitar qual é o objeto do desejo do filósofo: o ser (*óntos*), o que é em si (*kath' autò*), as ideias (*tõn eídôn*), em contraposição à totalidade múltipla e indefinida que desejam os amadores da aparência. Note-se que no momento em que caracterizava todo amante como amante da totalidade, Sócrates tenha dito que quem ama deseja a totalidade do *eídous* do que ama, isto é, a ideia já havia aparecido como aquilo que dá determinação ao objeto de desejo do amante. No entanto, o amante das aparências não reconhece esta determinação, pois não considera que há sobre a multiplicidade dos objetos de seu amor uma determinação una. Ainda assim, ele experimenta a força totalizadora do amor, mas como está dormindo, e não vê o que determina seu amor, busca realizar seu desejo não

no seu fundamento totalizador, a ideia, mas na multiplicidade de imagens do que ama.

O amor do filósofo, por sua vez, é total não por desejar indistintamente todo aprendizado, mas por desejar conhecer aquilo que faz o que quer que seja ser o que é. O contentamento prometido por este caminho é o que pode fundamentar qualquer comedimento. Não se perder no desejo por tudo depende de amar e desejar ver o que determina cada coisa a ser o que ela é. A isso Sócrates chama ideia. O espetáculo da verdade parece ser o drama das ideias. Drama porque a atividade da ideia é a determinação da multiplicidade de coisas, de tudo o que é. Sendo assim, a oposição entre tudo e todo se desfaz, na medida em que tudo vira cada coisa. De modo que se compreende por que Sócrates diz, em 486a, que a alma do filósofo pretende sempre alcançar a totalidade e a universalidade (*hólou kai pantòs*) do divino e do humano, contemplando (*teoría*) tanto a totalidade do tempo (*pantòs mèn khrónou*) quanto a totalidade das essências (*páses dê ousías*).

Este discurso, diz Adimanto, parece inquestionável. No entanto, tal aparência pode decorrer apenas da inabilidade argumentativa dos interlocutores. Talvez eles tenham sido conduzidos, por pequenos desvios, a um grande erro. Mas se “esfregarem” a conclusão a que chegaram – por meio do *lógos* – com os fatos (*érgoi*) perceberão que os filósofos, de fato, são perversos ou inúteis.

Em Hesíodo, a figura do rei também aparece em sua ambiguidade. Na *Teogonia*, Hesíodo nos diz que as Musas falam através de poetas e também de reis que com suas belas palavras encantam os homens e dão retas sentenças. Os comentadores têm chamado a atenção para a diferença entre o modo pejorativo como Hesíodo se refere aos reis em *Os Trabalhos e os Dias* e o modo como na *Teogonia* ele os caracteriza. Não parece, entretanto, que há na *Teogonia* uma tentativa de legitimar o poder dos reis que de fato estão exercendo o poder (os comedores de presentes que julgam o litígio entre Hesíodo e Perses, por exemplo), mas um reconhecimento de que os verdadeiros reis, ou seja, aqueles que exercem o poder legitimamente, o fazem por um dom das Musas.

Para provar que o diálogo não fez com que se perdessem, Sócrates terá que dizer - através da imagem (*eikónos*) da inutilidade do verdadeiro piloto em uma nau cujo armador é cego e surdo - por que é que tais fatos aludidos por Adimanto não contrariam aquilo que se tinha dito sobre a natureza dos filósofos, mas, fundam-se nela. O discurso novamente precisa não adequar-se aos fatos, mas *fazer ver* o fundamento do que aparece como fato.

O exame da causa da aparente inutilidade ou perversidade da natureza filosófica

chega à seguinte conclusão:

Nenhum dos atuais sistemas de governo (*toôn nýn katástasin póleos*) é merecedor da natureza de um filósofo (*philosóphou phýseos*). Por esse motivo é que ele se altera (*alloioústhai*) e deteriora (*stréphetai*); tal como uma semente estranha (*xenikòn spérma*), semeada em um terreno diferente (*em gêi álei*), costuma adular-se e se submete, adaptando-se ao local, assim também esta espécie, na atualidade, não pode reter (*ouk ískhein*) a sua força própria (*tèn hautoû dýnamin*), mas degenera num caráter diverso (*allótrion êthos*).

Os que não se pervertem, para sobreviver ao solo em que brotam, tornam-se distantes das questões políticas e, por isso, inúteis.

Se compararmos a objeção feita por Adimanto às naturezas filosóficas às que o jovem fez à posição da poesia em relação à justiça, podemos propor, a estas últimas, resposta análoga a que Sócrates formula para a primeira. Não é a poesia que é perversa, são as constituições das cidades que a pervertem.

Doravante o que se precisa é que a constituição da cidade justa trate a natureza filosófica como convém, nutrindo-a, em seu tempo próprio, e guardando-a da corrupção dos sofistas e das assembleias, que são regidos pelos múltiplos e desordenados desejos da multidão. O que os muitos não veem é a unidade necessária para a determinação de cada coisa. Assim, em 493e, conclui Sócrates: "(...) será possível que a multidão perceba e aceite que existe o belo, mas não as muitas coisas belas, que existe cada coisa, mas não a pluralidade das coisas particulares? (...) Por conseguinte (...) é impossível que a multidão seja filósofo."

Ser filósofo depende de *ver* não a multiplicidade indeterminada de coisas, mas a unidade que transforma tudo em cada coisa. As disposições necessárias, que a natureza filosófica provê, não são suficientes para isto porque, desenvolvendo-se em meio à desordem da multidão, a força e a inclinação grandiosas para o saber e o comandar perigam escravizar aqueles que delas são dotados (497d). Temos, pois, o problema: para o filósofo realizar plenamente sua natureza ele precisaria crescer em meio a uma cidade justa, mas, por outro lado, para a cidade ser justa ela precisaria ser governada por um filósofo.

Um feliz acaso, no entanto, poderia transformar um daqueles filósofos inúteis, resistentes à cidade histórica, em governante, ou, na outra direção, a paixão filosófica poderia tomar um dos governantes atualmente no poder (499c). Improvável mas não impossível. Se assim fosse, o governante-filósofo, conhecedor da constituição (*politeía*) justa, pintaria a cidade e os homens com os caracteres o mais possível semelhantes ao

que é divino, em um trabalho artesanal dedicado e atento às medidas (501b). O filósofo-governante é como o Zeus hesiódico, dando a cada qual aquilo que lhe é próprio e ordenando assim a totalidade.

Quando chegamos a este ponto, parece que temos a resolução da questão elaborada por Gláucon: a cidade justa criada no discurso se efetivará como obra quando a improvável coincidência entre filósofo e governante acontecer, o que é o melhor e não é impossível. Mas que saber permite ao filósofo o governo da bela e justa cidade? Se em um primeiro momento o desenho da *politeía* no *lógos* parecia suficiente e tornava visíveis a justiça, a sabedoria, a coragem e a temperança; agora, Sócrates diz que falta ainda medida. Este movimento é semelhante ao que acontece no *Cármides*: uma cidade em que cada um exerce seu trabalho próprio e não se mete nos dos demais não é suficientemente boa. Falta a esta cidade o conhecimento do bem, dirá Sócrates lá. Aqui também, para passar do esboço à obra, exige-se a medida das medidas.

Aqui vejo o “pulo do gato” de Platão em relação a Hesíodo. Não apenas à ordenação do mundo corresponde uma ordenação da cidade e da alma, mas o princípio ordenador precisa, para bem ordenar, conhecer, contrariamente aos sofistas, a diferença entre a natureza da necessidade e a do bem (493c). A boa ordenação que permite que cada qual haja bem, sendo o que é, não segue apenas a necessidade. Se, como vimos, a origem da cidade é a necessidade de comunidade e a diferença de naturezas, este princípio, no entanto, para ser bem realizado, precisará guiar-se pelo conhecimento da ideia de bem. Fosse a necessidade que governasse e não haveria possibilidade de medir o valor das coisas.

Diz Sócrates, em 505a:

Julgo que é mais por esta razão, uma vez que já me ouviste afirmar com frequência que a ideia do bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras se tornam úteis e valiosas. E agora já calculas mais ou menos que é isso que vos vou dizer, e, além disso, que não conhecemos suficientemente esta ideia. Se não a conhecemos, e se, à parte essa ideia, conhecemos tudo quanto há, sabes que de nada nos serve, da mesma maneira que nada possuímos, se não tivermos o bem. Ou julgas que vale de muito possuir tudo (*pãsan*) o mais, exceto o bem, e não conhecer nada de belo e bom?

A medida para tudo é o Bem. Tudo só se torna bom, em sendo o que é, a partir do Bem. Aquilo que toda (*ápasa*) a alma procura e por que faz tudo (*pánta*) o que faz, adivinhando-lhe o valor, mas sem saber: isto é o Bem. O Bem é, pois, aquilo que faz Perses querer os bens de seu pai, é o que faz Hesíodo cantar a justiça de Zeus, é o que

faz Céfalo temer ficar em dívida com homens e com deuses, é o que faz Polemarco defender a herança de seu pai, é o que faz Trasímaco louvar a força, o que faz Gláucon e Adimanto desejarem ser verdadeiramente persuadidos, é o que faz Sócrates defender a justiça nos limites de suas forças, é o que faz Platão escrever a *República* e o que nos faz lê-la e relê-la tanto tempo depois. O valor que prevemos nestas ações, e que nos permite medir os bens com que lidamos, é o Bem que elas nos pro-metem.

Entendo, pelo menos, que não vale muito a pena que as coisas justas (*dikaiá*) e as coisas belas (*kalá*), sem se saber onde está o bem (*agathá*), tenham um guardião (*phýlaka*), enquanto ele desconhecer essa relação, e profetizo (*manteúomai*) que, antes disso, ninguém conhecerá suficientemente (*hikanós*) nenhum deles. (506a)

O que é isto que estando presente em *tudo* o que fazemos, exige que o conheçamos para fazermos bem, sabendo, cada coisa? Adimanto oferece as possibilidades de compreender o Bem que estão disponíveis na tradição: será o bem prazer? Será o Bem conhecimento? Ou outra coisa? Mas o jovem quer ouvir a posição própria de Sócrates (506b), que se confessa ignorante. Ao que Gláucon responde, exigindo que ele faça sobre o Bem exposição semelhante a que fez sobre a justiça, a temperança e as outras qualidades (506d). Será, então, através de imagens, daquilo que lhe é semelhante e aparentado, que Sócrates exporá o que entende ser o Bem.

Não serão analisadas aqui as imagens apresentadas por Sócrates, o que seria objeto de outra(s) tese(s), mas se arriscará formular algumas hipóteses interpretativas que permitam pensar a relação desta medida das medidas (a ideia de Bem) com a medida totalizante que aqui se sustenta ter sido herdada por Platão de Hesíodo.

A construção da totalidade na cidade e na alma depende da obediência ao princípio de realização que é a justiça, mantenedora da unidade do que é múltiplo e diverso. No entanto, diz Sócrates, a justiça só é boa medida por causa do Bem. É preciso conhecer a ideia de Bem porque esta é a medida de toda ação.

A partir do que vimos sobre a construção dos sentidos de totalidade na *República*, levantemos as seguintes hipóteses sobre a natureza do Bem:

1. Será o Bem a unidade que perfaz o Todo de todos os todos, na medida em que é a causa do ser, do saber e da verdade de todas as ideias, que por sua vez são a causa do ser, do saber e da verdade de tudo o que é? Sendo assim, o Bem seria algo substantivo (o que parece que Platão faz acrescentando o artigo), determinado, podendo ser conhecido como as outras ideias. O filósofo seria, então, o possuidor do conhecimento

deste objeto supremo, e, munido de tal posse, mediria tudo o mais por esta medida;

2. Ou será a natureza do Bem indeterminada como o Tudo, sendo assim um princípio de geração a partir da diferenciação, mas que não contém nenhuma determinação unificadora, antes totaliza tudo o que é em sua máxima diferença, o que poderia ser defendido levando-se em conta que Sócrates diz que o bem transcende as essências (509b), não se determinando como elas? Deste modo, o filósofo seria aquele que é capaz suportar a maior variação possível de determinações, sempre aberto, mas impedido de medir e valorar as coisas por não haver nenhuma comensurabilidade entre o Bem e as essências;

3. Ou será o Bem, como princípio de determinação de cada ideia, diferente de todas elas, não sendo ele mesmo um Todo substantivo, mas, ainda assim, sendo medida para cada uma das ideias, enquanto limite entre elas, adjetivando-as como boas, na medida em que permanecem cada uma em seu limite? O filósofo seria então o conhecedor dos limites, aquele capaz de medir a qualidade das coisas pela sua adequação ou não aos seus próprios limites. Isto é, o bem não seria substantivo, mas as ideias seriam. Assim, conhecer o Bem seria conhecer cada uma das ideias em seus limites próprios;

4. Que tal se a natureza do Bem é a força do diferenciar, isto é, de todo gerar, de toda ação, e de todo trabalho, sendo o Bem, então, um advérbio, na medida em que ele qualifica não cada coisa, ou cada ideia, mas o determinar-se, através das relações, de cada coisa ou ideia. Assim, o filósofo não é nem o que possui a medida absoluta, nem aquele que não pode medir já que a realidade carece de unidade, mas o que busca e vê a unidade a cada vez em que algo se determina. O conhecimento do Bem, a filosofia, seria, então, a atividade de acolhimento e discernimento das relações de comunidade que determinam cada coisa, a cada vez, em sua diferença. Não é assim que se define a dialética?

Esta última possibilidade que compreende a filosofia como filosofar, como *érgon* e *lógos*, é a que permite ver melhor a importância da herança hesiódica na construção da filosofia por Platão. A filosofia não seria um conhecimento teórico e contemplativo da realidade, nem uma aspiração por saber irrealizável dada a incomensurabilidade entre discurso e realidade. Filosofar seria uma realização plena, a cada vez totalizante, embora parcial, na medida em que torna visível a ordenação em que o que se mostra se mostra tal como se mostra. Esta hipótese, tematicamente indemonstrada neste trabalho, é o bem que ele persegue, sua aposta. Estar apto a alcançá-lo depende de uma formação que aqui apenas se esboça.

4. Conclusão

As coisas que temos de aprender antes de fazer, aprendemo-las fazendo-as
Aristóteles, *Ética a Nicômacos* II, 1103 b

São três as hipóteses que se procurou desenvolver neste trabalho: 1. Estudar a presença de Hesíodo na obra de Platão é relevante para a compreensão de seu pensamento; 2. Platão dialoga especificamente com *Os Trabalhos e os Dias* na *República*, sendo uma marca fundamental deste diálogo a citação do verso 40 do poema no passo 466c de sua obra; 3. A conquista da herança hesiódica pela filosofia platônica exige a busca pelo fundamento do comedimento do poeta beócio, que o filósofo determina como conhecimento da ideia de Bem.

Para realizar a primeira tarefa, após breve revisão bibliográfica, fez-se um levantamento dos passos da obra de Platão em que se pôde encontrar, explícita ou implicitamente, diálogo com temas ou estruturas hesiódicas. Evidencia-se, a partir daí, que Hesíodo é um interlocutor importante do filósofo, estando presente na maior parte de seu trabalho. As ocorrências foram divididas por tópicos que anteciparam a conversa que veríamos se desenrolar na leitura da *República*: sobre o papel da poesia como tradição, as verdades e mentiras na palavra das Musas, a ordenação do cosmos na sucessão dos deuses, a excelência, o trabalho e a medida, por exemplo. O que se pretendeu mostrar não foram apenas as marcas hesiódicas, mas também a complexidade de sua interpretação, visto que a apropriação platônica do legado do poeta passa por uma depuração de seu sentido. Desta forma, não se trata de atribuir a Platão uma leitura positiva ou negativa de Hesíodo, mas de reconhecer que o próprio filósofo tomou para si a tarefa de resgatá-lo em meio aos múltiplos e desviantes usos de sua poesia.

Apostando na segunda e principal hipótese desta tese, leu-se a *República* I-V, tendo como focos os pontos de contato entre esta obra e *Os Trabalhos e os Dias*, mirando, sobretudo, na construção dos sentidos de totalidade que permitissem interpretar o verso hesiódico citado por Platão: “a metade vale mais que tudo”. Dividem-se as seções pelos temas articuladores das partes do percurso: herança, *érgon*, *pólis*, *lógos*, *politeía*.

Sócrates pede a Céfalo que adiante para ele e seus companheiros a visão da parte do caminho da vida que eles possivelmente ainda trilharão, dizendo se é boa ou penosa. O que o ancião vê e oferta como discurso, no entanto, não parece suficiente para o convidado. O *lote* precisa ser conquistado. Como vimos, a via da herança à justiça é

também o mote de *Os Trabalhos e os Dias*.

O filósofo acompanha e orienta o *trabalho* de interpretação do herdeiro, Polemarco, que reconhece no legado do pai a posição da poesia. Tal empenho é violentamente interrompido por Trasímaco, que circunscreve a justiça no domínio político, exigindo, então, uma discussão sobre o que caracteriza o trabalho próprio na relação entre os homens, na cidade. Ao elogio à completa injustiça feito pelo sofista, Sócrates contrapõe a obra (*érgon*) da injustiça que é discórdia e impedimento do agir. Também no poema de Hesíodo a desmedida é o que impede o exercício da tarefa própria.

Os jovens irmãos de Platão não se sentem verdadeiramente convencidos pelo que se disse até então sobre a justiça. Apresentam, pois, os testemunhos da maioria e da poesia, que a (de)formou, sobre a superioridade da aparência da justiça sobre a justiça mesma, exigindo de Sócrates um novo rumo para a investigação. A construção de uma *cidade* é o artifício utilizado para tornar visíveis a justiça e a injustiça em si mesmas e por suas consequências. A saudável cidade de porcos muito se assemelha à imagem da cidade pacífica delineada por Hesíodo como sendo resultado da boa ação dos reis justos.

No entanto, a dieta destas cidades não permite que se tornem visíveis a justiça e a injustiça, pois os homens não foram ainda formados para abrirem mão de sua busca pela abundância em prol da medida da suficiência. Será através do *lógos* que se estabelecerão os critérios para esta formação. O poder de ação do discurso passa a ser, então, examinado, retomando o tema hesiódico da relação entre palavra, verdade e mentira. A reelaboração da narrativa das raças por Platão, como justificativa da ordenação tripartida da cidade purgada, é o coroamento de uma apropriação pelo diálogo do papel educativo que o poeta dá a seu discurso.

Novamente o comedimento do modo de vida dos guardiões é colocado em xeque, desta vez por Adimanto, que diz: vivendo assim eles não serão felizes. Para salvar a comunidade, Sócrates explicitará a ordenação da *politeía* criada, mostrando que, como em tudo o mais, na cidade *a unidade da totalidade* prevalece sobre a *multiplicidade* dos que a compõem. O todo vale mais que as partes. Por isso, para serem o que são, as partes devem limitar-se a seu lugar no ordenamento da totalidade. Hesíodo é sábio: a metade vale mais que tudo.

A justa relação entre parte, todo e tudo é regida, pois, na cidade e na alma, pelo mesmo princípio segundo o qual o mundo é ordenado por Zeus e pelo qual o homem deve administrar a sua casa: cada um deve ocupar-se de sua tarefa, abrindo mão da totalidade múltipla e indeterminada e realizando sua participação no todo, respeitando a

medida.

Buscou-se apontar em quê uma interpretação da citação do verso hesiódico “a metade vale mais que tudo” no livro V da *República* poderia enriquecer-se se atentássemos, no trajeto anterior da obra, para a construção, seguida de constantes enfrentamentos, de dois sentidos de totalidade. No Apêndice, apresentamos um quadro das ocorrências de derivados de “*tó pãñ*”, “*tó hólon*”, “*hémisy*” e “*méros*”, que, como serviu de mapa para esta leitura da *República*, pode, talvez, servir a outros trabalhos.

A terceira hipótese, qual epílogo ao diálogo entre Platão e Hesíodo, desenvolvida através da leitura dos passos dos livros V e VI da *República* - em que se definem a figura do filósofo-governante, e seu conhecimento próprio -, sustenta que a filosofia, dando um passo a mais em relação à sabedoria hesiódica, mais a enraíza. Se a ideia de Bem determina o modo de agir que permite às coisas serem o que são, conhecê-la significará ver e seguir a ordenação que faz cada qual ser o que é, nas suas múltiplas articulações com outros. Por isso, é o mesmo o filósofo e o governante. Porque o filosofar é atividade de discernimento, que permite tornar visível a estrutura da totalidade que cidade e alma precisam guardar.

Se na poesia de Hesíodo o trabalho próprio é aquele que se orienta pela medida da totalidade, honrando, através da obra que lhe cabe, o lote que herdou; na *República*, a herança discursiva, para ser propriamente realizada, exige a busca e a explicitação de seu fundamento, o Bem, que, entretanto, como medida das medidas, transcende cada medida, sendo o princípio de determinação de qualquer medida.

Alma, cidade e mundo, múltiplos que sempre já são, precisam se tornar unos, todos. Tal unidade é tarefa de pensamento e discurso porquanto é discriminação dos elementos e de suas articulações. Como obra, cada trabalho feito é um bem que se herda, mas que não vale pelo que é, e sim pelo princípio de realização pelo qual foi feito, e que precisa, a cada vez, ser retomado. Por isto, o exercício do governo filosófico é formador e não doutrinador. Não há conhecimento filosófico que nos salve de nossa parcialidade. A filosofia, ao contrário de alçar alguém à universalidade absoluta, entrega a cada um a necessidade de trabalhar para conquistar sua propriedade, que é determinada pelo princípio da ordenação comum na qual se realiza. Ordenação esta que é antes uma relação que sustenta seus elementos do que um fato.

Relembrando a linha interpretativa a qual este trabalho se vinculou de início: ver os diálogos de Platão como convites para pensar e repensar as questões, para herdar e refazer o mundo no qual habitamos, através da luta de discursos - percebe-se que o que

se fez foi apenas buscar na obra e na conversa com Hesíodo, explicitar os elementos que poderiam justificar tal opção metodológica.

A própria tese surge, pois, em meio à multiplicidade de discursos sobre Platão, como exigência de determinação de um percurso de pensamento próprio, a partir da herança de uma orientação. Como obra, principiou pela soma de ocorrências desordenadas e pretendeu, ao longo do texto, ir realizando um movimento de leitura que fosse articulando as partes em uma totalidade, ainda que não se tenha chegado à unidade pro-metida. A renúncia à conclusão vem da evidência de que o que se fez precisa ainda esperar encontrar no trabalho através dos dias o seu sentido próprio.

Se retomamos o problema-origem do trabalho: qual é a relação entre partes e totalidade na *República* de Platão? – podemos concluir com base nos passos dados – que um todo não se identifica à simples soma de partes (o que se chamou “tudo”), mas também não é esta soma e mais alguma outra coisa, responsável pela sua unidade. Um todo é sempre a obra de um princípio unificador que organiza e compõe as partes, determinando-as não como quaisquer coisas, mas como *suas* partes, evidenciando o sentido de propriedade. O todo dos todos seria, pois, formado pelo fundamento de tudo o que é, que mostra a sua unidade articuladora quando se procura voltar-se ao impulso que move qualquer ação: o Bem.

No caso deste texto, o pensamento de Platão, sobre o qual me propus a opinar, resta como horizonte a guiar o desejo na volta que ele fará sobre si mesmo, para conquistar sua determinação própria.

O que sobra é a narrativa desta parte do caminho.

Referências Bibliográficas:

a) Edições e traduções de textos antigos:

ARISTÓTELES. (1990) *Metafísica*. Ed. trilingüe por V. G. Yebra. Madrid: Gredos.

_____. (1973) *Ética a Nicômaco*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural.

_____. (1984) *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural. [Col. Os Pensadores: Aristóteles II].

_____. (1957) *The Physics, Books I-IV*. Trad. P. H. Wicksteed and F. M. Cornford (Loeb Classical Library, No. 228).

ESQUILO. (1991) *Prometeo Encadenado*. Trad. Angel M. Garibay K. México D. F.: Porrúa.

HERÁCLITO. (1985) *Fragmentos*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural. [Col. Os Pensadores: Os Pré-Socráticos].

HERÓDOTO. (1988) *História*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB.

HESIOD. (1970) *Theogonia, Opera et dies, Scutum*. Edited by F. Solmsen. Oxford: Claridon Press.

_____. (2006) *Theogony, Works and days, Testemonia*. Edited and Translated by Glenn W. Most. Cambridge, Massachusetts, London: Harward University Press.

_____. (1999) *Theogony, Works and days*. A new translation by M. L. West. New York: Oxford University Press.

HÉSIODE. (1982) *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres.

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

_____. (2011) *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução e estudo de Luiz Otávio Mantovaneli. São Paulo: Odysseus.

_____. (2012) *Os Trabalhos e os Dias*. Edição, tradução, introdução e notas de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta.

_____. (1995) *Teogonia: A Origem dos Deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. Ed. bilingüe. São Paulo: Iluminuras.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, s/d.

_____. *Odisséia*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, s/d.

DIÓGENES LAÉRCIO. (1988) *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mario da

Gama Kury. Brasília: UnB.

PLATON. *Œuvres Complètes*. (1959-1960) Traduction et notes par L. Robin, avec la collaboration de J. Moreau. Pléiade. 2 vol. Paris : Gallimard.

_____. *Oeuvres complètes*. (1920-1956) Tomes I à XII. C.U.F. Paris : Les Belles Lettres.

PLATO. (1900-1907) *Platonis Opera*. Ioannes Burnet, Tomes I-V. Oxford : Clarendon Press.

PLATÃO. (2001) *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (2006) *A República*. Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2009) *A República*. Tradução, introdução e notas de Eleazar Magalhães Teixeira. 1ª ed. Fortaleza: Edições UFC.

_____. (1975-1980) *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Univ. Federal do Pará.

b) Léxicos e obras de referência:

BAILLY, A. (2000) *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette.

BOISACQ, E. (1950) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Étudiée de ses rapports avec autres langues indoeuropéennes*. Heidelberg: Carl Winter Universitäts Verlag.

CHANTRAINE, P. (1984) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.

CUNHA, A. G. (1992) *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H. S. (1990) *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

c) Comentários e outros textos:

AGAMBEN, G. (1993). *A Comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Presença.

ARENDT, H. (2001) *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

ARIETI, J. A. (1991) *Interpreting Plato: the dialogues as drama*. Savage: Rowman & Littlefield.

- ARRIGHETTI, G. (1975) *Esiado, letture critiche*. Milano: Mursia.
- BAKHTIN, M. M. (1984) *Problems of Dostoevsky's Poetics*. (Theory and History of Literature, v.8). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BLAISE, F., org (1996). *Le Métier du Mythe: Lectures d'Hésiode*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- BOUVIER, D. (2004) *Homère chez Platon: citations e construction d'un silence*. In: DARBO-PESCHANSKI, Catherine (Org.). *La Citation dans l'Antiquité*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- BOY-STONES, G. R. (2010). *Hesiod and Plato's history of philosophy*. In: Plato e Hesiod. Oxford: Oxford University Press.
- BRANDÃO. J. L. (2005) *A Antiga Musa: Arqueologia da Ficção*. Belo Horizonte: FAE/UFMG.
- _____. (2000) *O Filósofo Econômico*. In: Anais do III Simpósio Nacional de Filosofia Antiga: O Filósofo e suas Imagens. Pragma/UFRJ. Itatiaia.
- BURN, R. A. (1937) *The world of Hesiod*. New York: E. P. Dutton&Co.
- BURNET, J. (1963) *Early Greek Philosophy*. Londres: Adam & Charles Black.
- BRISSON, L; FROTTEROTTA, F., dir. (2006) *Lire Platon*. Paris: PUF.
- CANFORA, L. (1994) *Histoire de la Littérature Grecque: d'Homère à Aristote*. Trad. Denise Fourgous. Paris: Editions Desjonquères.
- CAPRA, A. (2010). *Plato's Hesiod and the will of Zeus: Philosophical rhapsody in the Timaeus and the Critias*. In: Plato e Hesiod. Oxford: Oxford University Press.
- CASTORIADIS, C. (2004) *Ce qui fait la Grèce*. [tome 1]. Paris : Seuil.
- CLAY. J. S. (2003) *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COLLI, G. (1992) *O nascimento da filosofia*. Trad. F. Carotti. Campinas: Unicamp.
- CORNFORD, F. M. (1989) *Principium Sapientiae – As Origens do Pensamento Filosófico Grego*. Trad. Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian.
- DEL VECCHIO, G. (1955) *La Justice – La Verité*. Paris: Dalloz.
- DETIENNE, M. (1967) *Les Maîtres de verité dans la Grèce archaïque*. Paris: Maspero.
- FOGEL, G. (1998) *Da Solidão Perfeita: Escritos de Filosofia*. Petrópolis: Vozes.
- FORD, A. (2010). *Plato's two Hesiod*. In: Plato e Hesiod. Oxford: Oxford University Press.

- FRANKEL, H. (1993) *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*. Trad. Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Visor.
- GILL, C. (2005) *The Platonic Dialogue*. In: Gill, Pellegrin P (eds) *Blackwell Companion to Ancient Philosophy*, Blackwell.
- GOLDSCHMIDT, V. (2002) *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo:Loyola.
- _____. (1963) *A Religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- GRAZIOSI, B. (2010) *Hesiod in classical Athens: Rhapsodes, orators, and Platonic discourse*. In: Plato e Hesiod. Oxford: Oxford University Press.
- HARTE, V. (2002) *Plato on Parts and Wholes: The Metaphysics of Structure*. New York: Oxford University Press.
- HAUBOLD, J. H. (2010) *Shepherd, farmer, poet, sophist: Hesiod on his own reception*. In: Plato e Hesiod. Oxford: Oxford University Press.
- 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.
- _____. (1963) *Preface to Plato*. Oxford: Blackwell.
- HEIDEGGER, M. (2002) *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão e outros. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEITSCH, Ernst, org. (1966) *Hesiod*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- JAEGER, W. (1986) *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes.
- JOLY, H. (1984) *Le Renversement Platonicien. Logos, Episteme, Polis*. Paris: Vrin.
- KENAAN, V. (2010) *The seductions of Hesiod: Pandora's presence in Plato's Symposium*. In: Plato e Hesiod. Oxford: Oxford University Press.
- KONING, H. (2010) *Plato's Hesiod: not Plato's alone*. In: Plato e Hesiod. Oxford: Oxford University Press.
- LECLERC, M. (1993) *La Parole chez Hésiode*. Paris: Les Belles Lettres.
- MANCINI, Augusto. (1973) *História da Literatura Grega*. vol.I. Trad. Giacinto Manuppella. Lisboa: Editorial Estúdios Cor.
- MEGA, M. (2007) *A Vida Comum: Espaço, cotidiano e cidade na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: DP&A.
- MOST, G. W. (2010) *Plato's Hesiod: An acquired taste?*. In: Plato e Hesiod. Oxford:

Oxford University Press.

MURR, D. (2010) *Hesiod, Plato, and the Golden Age: Hesiodic motifs in the myth of the Politicus*. In: Plato e Hesiod. Oxford: Oxford University Press.

NELSON, S. (1998) *God and Land: The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil*. NY and Oxford: Oxford University Press.

NIETZSCHE, F. (1983) *Aurora*. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores).

_____. (1996) *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras.

NIGHTINGALE, A. W. (1995) *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

NOORDEN, H. (2010) *'Hesiod's race and your own': Socrates's 'Hesiodic' project*. In: Plato e Hesiod. Oxford: Oxford University Press.

OSTENFELD, E. N., ed. (1998) *Essays on Plato's Republic*. Aarhus: Aarhus University Press.

PENDER, E. (2010) *Chaos corrected: Hesiod in Plato's creation myth*. In: Plato e Hesiod. Oxford: Oxford University Press.

PHILIPPSON, P. (1966) *Origini e forme del mito greco*. Trad. Angelo Brelich. Milão: Einaudi.

PUCCI, P. (1977) *Hesiod and the Language of Poetry*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

REGALI, M. (2010) *Hesiod in the Timaeus: The Demiurge addresses the gods*. In: Plato e Hesiod. Oxford: Oxford University Press.

ROWE, C. (2011) *Interpretando Platão*. In: Benson, org. *Platão*. Trad. de Marco Antonio Zingano. Porto Alegre: Artmed.

_____. (2010) *On grey-haired babies: Plato, Hesiod, and visions of the past (and future)*. In: Plato e Hesiod. Oxford: Oxford University Press.

SCHAERER, R. (1969) *La question platonicienne: étude sur le rapport de la pensée et de l'expression dans les dialogues*. 2a.ed. Neuchatel-Paris: Vrin.

SEDLEY, D. *Hesiod's Theogony and Plato's Timaeus*. In: Plato e Hesiod. Oxford: Oxford University Press.

SNELL, B. (2001) *A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva.

- SOLMSEN, F. (1995). *Hesiod and Aeschylus*. Ithaca : Cornell University Press.
- _____. (1962) *Hesiodic Motifs in Plato*. Fondation Hardt / Vandoeuvred, Genève.
- SOUSA, E. (2004) *Mito e História*. Lisboa: INCM.
- STRAUSS, L. (1965) *Natural Right and History*. Chicago: Paperback, 1965.
- _____. (1978) *The City and Man*. Chicago: University Chicago Press.
- REVERDIN, O. dir. (1962) *Hésiode et son influence. Entretiens sur l'antiquité classique*, tome VII. Genève: Hardt.
- TORRANO, J. (1988) *O sentido de Zeus: o mito do mundo e o modo mítico de ser no mundo*. São Paulo: Roswitha Kempft.
- VERNANT, J. P. (2002) *As Origens do Pensamento Grego*. Trad. Isis Lana Borges. Rio de Janeiro: DIFEL.
- _____. (1973) *Mito e Pensamento entre os gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: DIFEL.
- _____. (2001) *Entre Mito e Política*. Trad. Cristina Muraccho. São Paulo: USP.
- VIEIRA, T., ALMEIDA, G. (1997) *Três Tragédias Gregas*. Com a participação de Haroldo de Campos. São Paulo: Perspectiva.
- YAMAGATA, N. (2010) *Hesiod in Plato: Second fiddle to Homer?*. In: Plato e Hesiod. Oxford: Oxford University Press.

d) Artigos em periódicos:

- AUGUSTO, M. G. de M. (1989) "Mito e Política na *República* de Platão". *Boletim de Filosofia*. N. 7/8. Rio de Janeiro: Departamento de Filosofia – UFRJ.
- AUSLAND, H. W. (1997). "On Reading Plato Mimetically." *American Journal of Philology* 118.
- BRANDÃO, J. L. (2000) "As musas ensinam a mentir". *Ágora, Estudos Clássicos em Debate*. no. 2.
- BROWN, A. S. (1998) "From the Golden Age to the Isles of Blest". *Mnemosyne: A Journal of Classic Studies* series IV vol. LI fasc. 4. Danvers: Brill.
- CARDOSO, L. *Entre as Armas e a Vitória*. (2003) [texto inédito].
- CENTRONE, B. (2002) "Il concetto di *hólon* nella confutazione della dottrina del sogno (*Theaet.* 201d8-206e12) e i suoi riflessi nella dottrina aristotelica della definizione". G. Casertano (a cura di). *Il Teeteto di Platone: Struttura e Problematice*. Napoli: Loffredo Editore.

_____. (2005) “L’*eidos* come *hólon* in Platone e i suoi riflessi in Aristotele”. F. Fronterotta, W. Leszl (a cura di), *EIDOS-IDEA Platone, Aristotele e la tradizione platônica*. Sankt Augustin: International Plato Studies.

DEFRADAS, J. (1965) “Le mythe hésiodique des races. Essai de mis au point”. *L’information Littéraire*. n. 4.

DUMÈZIL, G. (1935) “Temps et Mythes”. *Recherches Philosophiques* V.

FONTEROSE, J. (1973) “Work, Justice and Hesiod’s Five Ages”. *Classical Philology*, LXVIII.

GILL, C. (1977) “The genre of Atlantis History”. *Classical Philology* 72.

HAWTREY, R. S. (1983) “PAN-Compounds in Plato”. *Classical Quarterly* 77. 7.

MAFFI, E. (2007) “Tò *Pân* e Tò *Hólon* e la confutazione della terza definizione di *epistème*: Alcune considerazioni su *Teeteto* 203a1-208b10”, *The Internet Journal of the International Plato Society*, 7.

MC KAY, K. J. (1963) “Ambivalent *Aidós* in Hesiod”. *American Journal of Philology*. Baltimore.

MORGAN, K. A. (1998) “Designer History: Plato’s Atlantis Story and Fourth-Century Ideology”. *Journal of Hellenic Studies* 118.

NUSSBAUM, G. (1960) “Labour and status in *The Works and Days*”. *The classical quarterly*, X.

OBSTEIN, K. (1977) “Pandora, Dike and the history of work in Hesiod’s *Works and Days*”. *Hélios*, vol. 5. Texas.

TORRANO, Jaa. (1997) “O conceito de mito em Homero e Hesíodo”. *Boletim do CPA* ano II no. 4. Campinas: IFCH – Unicamp.

_____. (1998) “Mito e verdade em Hesíodo e Platão”. *Letras Clássicas*. São Paulo: USP.

VERDENIUS, W. (1972) “Notes on the Proem of Hesiod’s *Theogony*”. *Mnemosyne* 4, 25.

VILLELA – PETIT, M. P. (2003) “Platão e a Poesia na República”. *Kriterion, Revista de Filosofia*. V.XLIV, n. 107. jan-jun. Belo Horizonte: UFMG.

WALCOLT, P. (1961) “Pandora’s Jar, *Erga* 83-105”. *Hermes*, vol. 89. Wiesbaden.

WALTZ, Pierre. (1914) “Notes sur la Théogonie, v. 22 e seq.”. *Revue des Études Grecques* 27.

e) Trabalhos acadêmicos:

ARAÚJO, C. (2000) *Da Arte: a Tékhne no Górgias de Platão*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.

_____. (2005) *O poder e o possível: a dýnamis na República de Platão*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.

AUGUSTO, M. G. M. (1989) *Politeia e Dikaiosýne: uma análise das relações entre política e utopia na República de Platão*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.

CARDOSO, L. (2009) *O Tempo entre Heidegger e Aristóteles*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.

HADDAD, A. B. (2008) *A narrativa de Crítias. Uma interpretação desde a discussão de seu gênero*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.

_____. (2003) *Sócrates e Trasímaco: Uma discussão acerca do olhar do artífice*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.

LOPES, A. O. D. (1996) *O fácil e o difícil no livro I da República de Platão: uma interpretação a partir dos poemas de Homero e de Hesíodo*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.

MANGINI, F. (2013) *Analogia e decifração: O modelo alfabético da cidade e da alma nos livros II e IV da República de Platão*. Monografia. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.

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

OURO, L. (2006) *Uma Leitura do Mito de Er: da relação entre imortalidade da alma, eternidade e vida*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.

SILVA, C. O. (2000) *Do tudo e do todo ou De uma nota de rodapé do parágrafo 48 de Ser e Tempo: uma discussão com Heidegger e os gregos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.

VALENTIM, M. A. (2002) *Khóra e Lógos: A Gênese do Mundo em Platão*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ.

Apêndice: Ocorrências de *hólon*, *pân*, *hémisy* e *méros*

| <i>República</i> | <i>Hol*</i> | <i>Pan* Pas*</i> |
|------------------|-------------|--|
| Livro I | | <p>□ 329b5 – Céfalos: Se a velhice fosse culpada destes sofrimentos, eu também os experimentaria, bem como todos (<i>pántes</i>) os outros que chegaram a esta fase da existência;</p> <p>□ 331b1 – Céfalos: Tenho grande apreço à posse de riquezas, não para todo (<i>pantí</i>) homem, mas para aquele que é comedido e prudente;</p> <p>□ 331c8 - Sócrates: Exemplo da arma – Não se deveria restituir as armas, nem dizer toda (<i>pánta</i>) a verdade a um amigo tomado de loucura que as pedisse de volta;</p> <p>□ 333d10 – Sócrates: E em tudo (<i>pánta</i>) mais a justiça é inútil quando nos servimos e útil quando não nos servimos?;</p> <p>□ 334b2 – Sócrates: Homero afirma que o avô materno de Ulisses excedia todos (<i>pántas</i>) os homens em roubar e em fazer juras;</p> <p>□ 337a6 – Trasímaco: Sócrates fingiria de ignorante e faria tudo (<i>pánta</i>) quanto há para não responder, se alguém interrogasse;</p> <p>□ 337d1 – Trasímaco: Se eu te revelar uma resposta para além de</p> |

| | | |
|--|---|--|
| | <p>□ 342b6 – Sócrates: A arte, tomada rigorosamente, é inteiramente (<i>hóle</i>) o que é;</p> <p>□ 344 c2- Trasímaco: O tirano é qualificado feliz e bem-aventurado por quem souber que ele cometeu essa injustiça completa (<i>hólen</i>);</p> <p>□ 344 e1- Sócrates: O que propuseste a definir - o curso de</p> | <p>todas (<i>pásas</i>) as que deste sobre a justiça, que pena mereces?</p> <p>□ 337d10 – Gláucón: Todos (<i>pántes</i>) contribuiremos para ajudar Sócrates a pagar Trasímaco;</p> <p>□ 339a3 – Trasímaco – o que eu quero dizer ao afirmar que há um só modelo de justiça em todo lugar (<i>pantakhoû</i>) – o que convém aos poderes constituídos;</p> <p>□ 339c3 – Trasímaco: De todo (<i>pántos</i>) modo são capazes de cometer algum erro;</p> <p>□ 340e6 – Trasímaco: Artífice, sábio ou governante nenhum se engana, como tal, mas todos (<i>pás</i>) dirão (é um modo de falar) que o médico errou ou o governante;</p> <p>□ 343a1 – Sócrates: Tornara-se evidente para todos (<i>pási</i>) que a definição de justiça se tinha voltado ao contrário;</p> <p>□ 343d3 – Trasímaco: O homem justo em toda parte (<i>pantakhoû</i>) fica por baixo do injusto;</p> <p>□ 343e7 – Trasímaco: O homem injusto pode contar com o inverso de tudo (<i>pánta</i>) isso;</p> <p>□ 344a3 – Trasímaco: De todas (<i>pánton</i>), a maneira mais fácil de aprenderes, é se chegares à mais completa injustiça;</p> |
|--|---|--|

| | | |
|--|--|--|
| | <p>toda (<i>hólou</i>) a vida que devemos seguir;</p> | <p>□ 345d6 – Sócrates: É forçoso que concordemos que todo (<i>pâsan</i>) governo, como governo, tem finalidade de velar pelo bem do súdito de que cuida;</p> <p>□ 346c5 – Sócrates: Se há uma vantagem de que gozam todos (<i>pântes</i>) os artífices em comum, ela deriva de alguma faculdade adicional;</p> <p>□ 346d5 – Sócrates: Todas (<i>pâsai</i>) as outras artes produzem cada uma seu efeito e são vantajosas àquele a quem se aplicam;</p> <p>□ 347d6 – Sócrates: De modo que todo (<i>pâs</i>) o que fosse sensato preferiria receber benefícios de outrem a ter o trabalho de ajudar ele aos outros;</p> <p>□ 348e10 – Sócrates: Dirás que a injustiça é bela e forte e todas (<i>pânta</i>) as demais qualidades que estávamos habituados a atribuir à justiça;</p> <p>□ 349c6 – Trasímaco: O homem injusto se considera digno de exceder todos (<i>pânton</i>);</p> <p>□ 349c8 – Sócrates: O homem injusto quererá exceder o homem injusto e a ação injusta e lutará</p> |
|--|--|--|

| | |
|--|---|
| | <p>para ser ele quem tem mais que todos (<i>hapánton</i>)?;</p> <p>□ 350a6 – Sócrates: Observa, relativamente a toda (<i>pásēs</i>) ciência ou ignorância, se te parece que qualquer sábio quereria exceder os atos e palavras de outro sábio, e não fazer, em caso igual, o mesmo que o que é semelhante a ele;</p> <p>□ 350c12 – Sócrates: Trasímaco concordou com tudo (<i>pánta</i>) isto;</p> <p>□ 352a3 – Sócrates: A injustiça incapacita a atuar de acordo consigo mesmo e torna inimigo de si e de todos (<i>pantí</i>) os que lhe são contrários e que são justos;</p> <p>□ 353b12 – Sócrates: E relativamente a todas (<i>pánton</i>) as outras coisas não é igual (cada uma tem uma função própria)?;</p> <p>□ 353d1 – Sócrates: Englobaremos todas (<i>pánta</i>) as outras coisas no mesmo raciocínio (sem a virtude própria funcionam mal)?;</p> <p>□ 353d6 – Sócrates: Deliberar e todos (<i>pánta</i>) os demais atos da mesma espécie são a função da alma;</p> <p>□ 353e5 – Sócrates: Quem tem uma alma má governa e dirige mal, quem tem uma alma boa faz tudo (<i>pánta</i>) isso bem;</p> |
|--|---|

| | |
|----------|---|
| Livro II | <p>□ 357b1 – Gláucon: Sócrates, tu queres aparentar que nos persuadiste ou persuadir-nos de verdade de que de todo (<i>pantí</i>) modo é melhor ser justo do que injusto?;</p> <p>□ 358c3 – Gláucon: Todos (<i>pántes</i>) os que praticam a justiça o fazem contra a vontade;</p> <p>□ 358d7 – Sócrates: (A proposta de Gláucon de louvar a justiça por si mesma apraz) mais que tudo (<i>pánton</i>);</p> <p>□ 359c5 – Gláucon: Apanharemos o justo a caminhar para a mesma meta que o injusto, devido ao excesso, coisa que toda (<i>pása</i>) criatura está por natureza disposta a procurar alcançar como um bem;</p> <p>□ 360c8 – Gláucon: Todo (<i>pás</i>) homem acredita que é muito mais vantajosa, individualmente, a injustiça do que a justiça;</p> <p>□ 361c3 – Gláucon: Deve despojar-se de tudo (<i>pánton</i>) menos da justiça e deve imaginar-se recebendo as conseqüências da aparência de injustiça;</p> <p>□ 362a1 – Gláucon: (As conseqüências da aparência de injustiça): tudo (<i>pánta</i>) de mau;</p> <p>□ 362b4 – Gláucon: O injusto em tudo (<i>pánta</i>) isto ganha e lucra por</p> |
|----------|---|

| | | |
|--|--|---|
| | <p>□ 365c3- Adimanto: A “aparência subjuga a verdade”, como esclarecem os sábios, por isso devemos nos voltar por completo (<i>hól_os</i>) a ela;</p> | <p>não se incomodar com a injustiça;</p> <p>□ 362e5 – Adimanto: Os pais e todos (<i>pántes</i>) os que têm alguém a seu encargo, recomendam aos filhos a necessidade de serem justos sem elogiarem a coisa em si, mas o bom nome que dela advém;</p> <p>□ 364a1 – Adimanto: Todos (<i>pántes</i>) (leigos e artistas) entoam hinos sobre a beleza da temperança e da justiça, embora difíceis e trabalhosas, ao passo que a intemperança e a injustiça são coisas suaves e fáceis de alcançar;</p> <p>□ 364b2 – Adimanto: De todos (<i>pánton</i>) os argumentos, os que tomam forma mais surpreendente são os que dizem respeito aos deuses ou à virtude;</p> <p>□ 364c5 – Adimanto: Para todas (<i>pásin</i>) essas pretensões, invocam os deuses como testemunhas;</p> <p>□ 365a4 – Adimanto: Tudo (<i>pánta</i>) isto se diz sobre a virtude e o vício;</p> <p>□ 366b7 – Adimanto: Segundo tudo (<i>pánton</i>) o que dissermos, como alguém quererá honrar a justiça?;</p> <p>□ 366d5 e 366d6 – Adimanto: A causa de tudo (<i>hapánton</i>) isso não é senão aquela da qual toda (<i>hápas</i>) essa discussão contigo, do</p> |
|--|--|---|

| | | |
|--|--|---|
| | <p>□ 368 e3- Sócrates: A justiça é só de um homem ou de toda (<i>hóles</i>) a cidade?;</p> <p>□ 374 a1- Sócrates: Será preciso uma cidade maior com exército completo (<i>hólōi</i>) para lutar por todas as propriedades da cidade;</p> | <p>meu irmão e minha, partiu;</p> <p>□ 366d7 – Adimanto: De todos (<i>pánton</i>) vós que vos proclamais defensores da justiça, ninguém jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça por outra razão que não fosse o que delas deriva;</p> <p>□ 367a1 – Adimanto: Se todos (<i>pánton</i>) vós nos falásseis assim desde o começo e nos persuadissem, cada um seria o melhor guardião de si mesmo;</p> <p>□ 367d8 – Adimanto: Tens passado toda (<i>pánta</i>) a sua vida (Sócrates) a examinar esta questão;</p> <p>□ 368c4 – Sócrates: Gláucon e os outros me pediram que acudisse a justiça de todos (<i>pantí</i>) os modos;</p> <p>□ 370e4 – Adimanto: Não seria de modo algum uma cidade pequena se tivesse isso tudo (<i>pánta</i>);</p> <p>□ 373a4 – Sócrates: Alargamento da cidade saudável – Acrescentar-lhes-á cada uma destas coisas em toda a sua variedade (<i>pantodapá</i>);</p> <p>□ 373a7 – Sócrates: Alargamento da cidade saudável – Deve adquirir ouro, marfim, preciosidades e tudo (<i>pánta</i>) que tal;</p> <p>□ 373b5 – Sócrates: A cidade sã não é bastante, enchemos de uma</p> |
|--|--|---|

| | | |
|--|---|---|
| | <p>□ 377a5- Sócrates: No conjunto (<i>hólon</i>) as fábulas são mentiras, mas com verdades também;</p> | <p>multidão de pessoas, como toda (<i>pántes</i>) a sorte de caçadores e imitadores;</p> <p>□ 374 a1- Sócrates: Será preciso uma cidade maior com exército completo para lutar por todas (<i>hapáses</i>) as propriedades da cidade;</p> <p>□ 375a8 – Gláucon: (O guardião como o cão de boa raça) precisa de tudo (<i>pánton</i>) isso (perspicácia, rapidez e força);</p> <p>□ 375b2 – Sócrates: Quando totalmente (<i>pása</i>) presente na alma (o ânimo), ela é em tudo (<i>pánta</i>) destemida e inconquistável;</p> <p>□ 376d1 – Sócrates: Avançaremos se examinarmos a questão, na descoberta do motivo de tudo (<i>pánta</i>) o que examinamos – o modo como a justiça e a injustiça vêm a ser na cidade?;</p> <p>□ 377a12 – Sócrates: Em todo (<i>pantós</i>) o trabalho o princípio é o mais importante;</p> <p>□ 378b4 – Sócrates: Não se deve dizer a um jovem que, ao castigar de todos (<i>panti</i>) os modos um pai que lhe fez mal, estaria a fazer o mesmo que os primeiros e maiores dentre os deuses;</p> <p>□ 378c5 – Sócrates: Não se devem</p> |
|--|---|---|

| | |
|--|---|
| | <p>contar às crianças lutas de gigantes e toda a variedade (<i>pantodapás</i>) de inimizades;</p> <p>□ 378e2 – Sócrates: Devemos procurar, acima de tudo (<i>pantós</i>), que as primeiras histórias que ouvirem sejam compostas com a maior nobreza possível, obedecendo a virtude;</p> <p>□ 379c2 – Sócrates: Deus uma vez que é bom não poderia ser a causa de tudo (<i>pánton</i>), como diz a maioria das pessoas;</p> <p>□ 380b7 – Sócrates: Que se diga que o deus, sendo bom, foi causa da desgraça para alguém, é coisa que se deve combater de todos (<i>panti</i>) os modos;</p> <p>□ 380c8 – Sócrates: Primeiro molde - Oradores e poetas deverão falar que deus não é a causa de tudo (<i>pánton</i>), mas só dos bens;</p> <p>□ 380d5 – Sócrates: Segundo molde - Ou deus é um ser simples e de todos (<i>pánton</i>) o que menos sai da própria forma?;</p> <p>□ 380e5 – Sócrates: Os melhores e mais fortes são os que menos se alteram, por exemplo, (...) toda (<i>pân</i>) planta;</p> <p>□ 381a6 – Sócrates: Todos (<i>pánta</i>) os objetos compostos em bom estado sofrerão menos alterações;</p> <p>□ 381b1 – Sócrates: Tudo (<i>pân</i>) o</p> |
|--|---|

| | |
|--|--|
| | <p>que se encontra em bom estado se altera menos;</p> <p>□ 381b4 – Sócrates: O deus e o que é divino não são em tudo (<i>pántei</i>) o melhor?;</p> <p>□ 381d4 – Sócrates: Citação da Odisséia XVII 485: “os deuses, semelhantes a forasteiros de outras terras, vêm a percorrer de todas as maneiras (<i>pantoíoi</i>) as cidades”;</p> <p>□ 381e4 – Sócrates: Que as mães, convencidas pelos poetas, não digam que os deuses andam com toda variedade (<i>pantodapoís</i>) de aparências, a fim de não blasfemar contra os deuses, nem tornar os filhos medrosos;</p> <p>□ 381e9 – Sócrates: Os deuses por si são tais que não se metamorfoseiam mas fazem-nos crer que aparecem sob toda a variedade (<i>pantodapoús</i>) de maneiras, por meio de ilusões ou feitiçarias?;</p> <p>□ 382a5 – Sócrates: A verdadeira mentira, por assim dizer, todos (<i>pántes</i>) os deuses e homens a detestam;</p> <p>□ 382a9 – Sócrates: Ninguém aceita ser enganado na parte principal de cada um, e sobre os assuntos principais, mas receia acima de tudo (<i>pánton</i>) que a</p> |
|--|--|

| | |
|-----------|--|
| | <p>mentira aí se instale;</p> <p>□ 382b4 – Sócrates: Todos (<i>pántes</i>) aceitam o mínimo possível ser enganados e ficar no erro em sua alma em relação à verdade, conservando a mentira e a detestam, sobretudo neste caso;</p> <p>□ 382e6 – Sócrates: O que é relativo a divindades e deuses é totalmente (<i>pántei</i>) sem mentira;</p> |
| Livro III | <p>□ 386c4 – Sócrates: Teremos de irradiar todas (<i>pánta</i>) as afirmações tais como estas: (<i>Odisséia</i> XI.489-491);</p> <p>□ 387b1 – Sócrates: Palavras como estas, e todas (<i>pánta</i>) as outras tais como estas, pediremos vênias a Homero para que as apaguemos;</p> <p>□ 387b8- Sócrates: Devem rejeitar-se todos (<i>pánta</i>) os nomes terríveis e medonhos relativos ao Hades;</p> <p>□ 389b9 – Sócrates: Se a alguém compete mentir é aos governantes, para benefício da cidade. Todos (<i>pásin</i>) os outros não devem provar desse recurso;</p> <p>□ 390a9 – Sócrates: O que não se deve dizer - Pôr o mais sensato dos homens a dizer que de tudo (<i>pánton</i>) o que lhe parece mais belo é banquetear-se;</p> <p>□ 390b7 – Sócrates: O que não se</p> |

| | | |
|--|--|--|
| | <p>□ 392 d9- Sócrates: Divisão das narrativas – Exemplo: Parte e não o todo (<i>hólon</i>);</p> <p>□ 393b4- Sócrates: Divisão das narrativas - Quase todo o resto da narrativa está feito assim (mimeticamente), sobre os acontecimentos em Ílion, em Ítaca e os sofrimentos em toda (<i>hólei</i>) a <i>Odisséia</i>;</p> | <p>deve dizer - Zeus se esqueceu de todos (<i>pánton</i>) os seus desígnios por causa do desejo amoroso;</p> <p>□ 391a6 – Sócrates: O que não se deve dizer - Citação da <i>Ilíada</i>: Apolo, o mais funesto de todos (<i>pánton</i>);</p> <p>□ 391e4 – Sócrates: Todos (<i>pás</i>) arranjarão desculpa para suas maldades acreditando que assim também procedem e procederam os descendentes dos deuses;</p> <p>□ 392d2 – Sócrates: Tudo (<i>pánta</i>) o quanto dizem os prosadores e poetas não é uma narrativa de acontecimentos passados, presentes ou futuros?;</p> <p>□ 393a4 – Sócrates: Divisão das narrativas (exemplo) - Citação da <i>Ilíada</i> “E dirigiu súplicas a todos (<i>pántas</i>) os Aqueus”;</p> <p>□ 393b3 – Sócrates: Divisão das narrativas - Quase todo (<i>pásan</i>) o resto da narrativa está feito de modo mimético;</p> <p>□ 393c11 – Sócrates: Divisão das narrativas - Se o poeta não se ocultasse em nenhum momento, toda (<i>pása</i>) sua poesia seria sem imitação;</p> <p>□ 394e5 – Sócrates: Se tentasse exercer muitas profissões falharia em tudo (<i>pánton</i>), e como seria</p> |
|--|--|--|

| | |
|--|--|
| | <p>elogiado?;</p> <p>□ 395b1 – Sócrates: Tudo (<i>pánta</i>) isso (comédia e tragédia) são imitações;</p> <p>□ 395b9 – Sócrates: Se conservarmos o primeiro argumento, de que os nossos guardiões, isentos de todas (<i>pasôn</i>) as outras artesanias, devem ser os artífices muito escrupulosos da liberdade da cidade...;</p> <p>□ 395c5 – Sócrates: ... se imitarem, imitem coragem, sensatez, liberdade e tudo (<i>pánta</i>) como tais;</p> <p>□ 396b7 – Sócrates: E os barulhos dos bichos, dos rios, mares e trovões, e tudo (<i>pánta</i>) uma vez mais como tais (deverão imitá-los)?;</p> <p>□ 397a2 – Sócrates: O (orador) que não for um desses, quanto maior for sua mediocridade, mais imitará tudo (<i>pánta</i>) e não considerará nada indigno de si;</p> <p>□ 397c5 – Sócrates: (A espécie mimética) comporta todas as formas de variações (<i>pantodapás</i>);</p> <p>□ 397c8 – Sócrates: Todos (<i>pántes</i>) os poetas e aqueles que querem contar alguma coisa não usarão uma ou outra dessas formas de expressão (narrativa</p> |
|--|--|

| | |
|--|--|
| | <p>simples, imitação) ou uma mistura delas?;</p> <p>□ 397d2 – Sócrates: Havemos de receber, na cidade, todas (<i>pántas</i>) estas (narrativas), ou uma e outra das formas puras ou a mistura?;</p> <p>□ 397e8 – Sócrates: encontraremos nessa cidade um sapateiro, sapateiro, e não piloto, um guerreiro, guerreiro, e não comerciante, e tudo (<i>pántas</i>) desta maneira?;</p> <p>□ 398a1 e 398a2 – Sócrates: Se chegasse à cidade um homem que parecesse capaz de, pela sua sabedoria, vir a ser em toda variedade de formas (<i>pantodapón</i>) e imitar todas (<i>pánta</i>) as coisas (...) mandá-lo-íamos embora;</p> <p>□ 398c4 – Sócrates: Não é evidente que todos (<i>pás</i>) descobririam logo o que devemos declarar sobre a maneira como há de ser o caráter do canto e da melodia, se quisermos estar de acordo com o que dissemos anteriormente?;</p> <p>□ 398c8 – Gláucon: Eu devo estar excluído de “todos” (<i>pánton</i>) que sabem dizer como deve ser o caráter do canto e da melodia;</p> <p>□ 399a7 – Sócrates: Deixa ficar aquela harmonia que for capaz de imitar um homem valente na guerra</p> |
|--|--|

| | |
|--|--|
| | <p>e em todas (<i>pásei</i>) as ações violentas ainda que mal sucedidas...;</p> <p>□ 399b2 – Sócrates: ... em tudo (<i>pási</i>) isso, se defenda do azar em formação (do exército) e fortemente;</p> <p>□ 399b8 – Sócrates: Comporta-se com bom senso e moderação em tudo (<i>pási</i>) isso, satisfeito com o que lhe sucede;</p> <p>□ 399c7 - Sócrates: – Não precisaremos de instrumentos de muitas cordas e muitas harmonias (<i>panarmoníou</i>);</p> <p>□ 399c10 – Sócrates: Não teremos que sustentar artífices para fabricar todos (<i>pánton</i>) os instrumentos de muitas cordas e harmonias;</p> <p>□ 399d4 – Sócrates: – Os próprios instrumentos de todas as harmonias (<i>panarmónia</i>) não são imitações da flauta?;</p> <p>□ 399e10 – Sócrates: Os ritmos não devem ter pés de toda a variedade (<i>pantodapás</i>);</p> <p>□ 400a6 – Gláucon: Existem três espécies de ritmos, tal como há quatro tons, a partir das quais se entretecem todas (<i>pásai</i>) as harmonias;</p> <p>□ 400e5 – Sócrates: A educação – Não devem os jovens procurar por todo lugar (<i>pantakhou</i>) estas</p> |
|--|--|

| | | |
|--|--|---|
| | <p>□ 404d11- Sócrates: Se comparássemos toda (<i>hólen</i>) esta qualidade de dieta (cheia de variedades) à melopéia e ao canto...;</p> | <p>qualidades, se querem executar o que lhes incumbe?;</p> <p>□ 401a1 e 401a3 - Sócrates: A pintura está cheia delas (das qualidades que os jovens devem procurar) bem como todas (<i>pâsa</i>) as artes desta espécie, a tecelagem, o bordado, a construção e toda (<i>pâsa</i>) manufatura dos outros objetos;</p> <p>□ 401c6 – Sócrates: Os jovens devem tirar proveito de tudo (<i>pantós</i>) que vêem e ouvem que seja procedente de obras belas, como uma brisa salutar de regiões sadias;</p> <p>□ 402b2 – Sócrates: Quando aprendemos as letras, não as desprezávamos, mas em todo lugar (<i>pantakhoû</i>) nos esforçávamos por distingui-las;</p> <p>□ 402c4 – Sócrates: Não é possível ser músico antes de conhecer as formas da temperança, da coragem, da generosidade, da grandeza de alma e irmãs e dos vícios, em todo lugar (<i>pantakhoû</i>) por que andem;</p> <p>□ 403a3 – Gláucon: (O prazer excessivo se relaciona) acima de tudo (<i>pántos</i>) (com a insolência e a licença);</p> <p>□ 403e4 – Sócrates: Um guardião deve menos que todos (<i>panti</i>)</p> |
|--|--|---|

| | |
|--|--|
| | <p>embriagar-se e não saber em que lugar da terra se encontra;</p> <p>□ 404c3 – Sócrates: É mais fácil em todo lugar (<i>pantakhoû</i>) assar na brasa do que carregar as panelas;</p> <p>□ 404c8 – Sócrates: Os outros experientes em exercícios sabem muito bem que um corpo que queira estar em forma tem de se abster de tudo (<i>hapánton</i>) isso (condimentos).</p> <p>□ 404d12 – Sócrates: – ...composto de toda a espécie de harmonias (<i>panarmoníoi</i>), era uma comparação correta?;</p> <p>□ 405b5 – Gláucon: (Recorrer a uma justiça importada por falta de justiça própria é) o mais vergonhoso de tudo (<i>pánton</i>);</p> <p>□ 405c1e 405c2 – Sócrates: Não será uma vergonha maior se a pessoa for levada a gabar-se de sua habilidade de cometer injustiças, de arquitetar todas (<i>pásas</i>) as partidas, de se escapar por todas (<i>pásas</i>) as saídas e de dobrar como uma cana para não apanhar o castigo?;</p> <p>□ 406b6 – Sócrates: Heródico atravessou a vida a ocupar-se em tudo (<i>pánton</i>) de tratar-se, sem ser</p> |
|--|--|

| | | |
|--|---|---|
| | <p>□ 411a9- Sócrates: Se alguém passa toda (<i>hólon</i>) a sua vida ouvindo músicas melosas, amolece;</p> | <p>capaz de curar-se;</p> <p>□ 406c3 – Sócrates: (Asclépio) sabia que em todas (<i>pási</i>) as cidades bem governadas incumbe a cada um uma tarefa, que é forçoso realizar, não sendo dado vagar para passar a vida doente a se tratar;</p> <p>□ 407b4 – Sócrates: De tudo (<i>pánton</i>) o que mais impede (que o rico se concentre em seu ofício) é esse excessivo cuidado com o corpo que ultrapassa o regime físico saudável;</p> <p>□ 407d5 – Sócrates: Quanto aos corpos todos (<i>pantós</i>) minados pela doença, Asclépio não tentou tornar a vida desses homens longa e dolorosa;</p> <p>□ 408d2 – Gláucon: Serão (bons) os juízes que tiverem convivido com toda variedade (<i>pantodapaís</i>) de naturezas;</p> <p>□ 408d12 – Sócrates: Os médicos atingiriam o cume da perícia se também eles mesmos sofressem de todas (<i>pásas</i>) as enfermidades;</p> <p>□ 409a3 – Sócrates: não convém à alma ter percorrido todas (<i>pánta</i>) as injustiças para ser juíza;</p> <p>□ 409c5 – Sócrates: Aquele habilidoso e desconfiado, que cometeu muitas injustiças e se considera pessoa apta a tudo</p> |
|--|---|---|

| | |
|--|---|
| | <p>(<i>panoûrgos</i>) e sábia, quando em companhia de semelhantes, revela a sua terrível astúcia, examinando à distância os paradigmas que existem nele mesmo;</p> <p>□ 411e1 – Sócrates: Uma pessoa assim que só dedica-se a ginástica e não toca na música ou na filosofia, vira inimiga do discurso e das Musas e leva a cabo todas (<i>pánta</i>) as suas ações pela violência;</p> <p>□ 412d10 e 412e1– Sócrates: Escolha dos guardiões – Aqueles que executam por toda (<i>pánta</i>) a vida como todo (<i>pásei</i>) empenho o que traz benefício à cidade;</p> <p>□ 413a1 – Sócrates: Toda (<i>pása</i>) opinião verdadeira abandona sem consentimento o pensamento;</p> <p>□ 413c4 – Gláucon: Parece-me que a impostura é tudo (<i>pánta</i>) quanto nos ilude;</p> <p>□ 413e2 – Sócrates: Provas aos guardiões - Ver se são difíceis de ludibriar e revelam compostura em tudo (<i>pási</i>);</p> <p>□ 414b2 – Sócrates: Diferenciação entre guardiões e auxiliares - Serão guardiões consumados (<i>panteleís</i>) os que cuidam dos inimigos externos e dos amigos internos, para que uns não queiram e os</p> |
|--|---|

| | |
|--|--|
| | <p>outros não possam fazer mal?;</p> <p>□ 414d5 – Sócrates: Mito das raças - Todas (<i>pánta</i>) essas coisas (a educação e a instrução) eles imaginavam que lhes sucediam como em sonhos;</p> <p>□ 415a2 – Sócrates: Mito das raças - “Vós sois efetivamente todos (<i>pántes</i>) irmãos nesta cidade”;</p> <p>□ 415a8 e 415b2 – Sócrates: Mito das raças – “Uma vez que sois todos (<i>pántes</i>) parentes, pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata, uma áurea, e assim todos (<i>pánta</i>) os restantes, uns dos outros;</p> <p>□ 416a3 – Sócrates: De tudo (<i>pánton</i>) o mais vergonhoso para os pastores é criar cães que devorem o rebanho;</p> <p>□ 416b1 – Sócrates: Devemos vigiar de todos (<i>panti</i>) os modos para os guardiões não se tornarem lobos;</p> <p>□ 416d7 – Sócrates: Os guardiões não terão depósito algum em que não possa entrar todos (<i>pás</i>) os que quiserem;</p> <p>□ 417b3 – Sócrates: Tendo bens próprios, os guardiões passariam a vida a odiar e serem odiados, injuriar e ser injuriados por tudo (<i>pánta</i>);</p> <p>□ 417b6 – Sócrates: Por todos</p> |
|--|--|

| | | |
|-----------------|---|--|
| | | <p>(<i>pánton</i>) estes motivos (eles não devem ter bens próprios) será necessário prover os guardas de habitação e do resto;</p> |
| <p>Livro IV</p> | <p>□ 420b8- Sócrates: Não fundamos a cidade com o objetivo de que apenas esta raça (dos guardiões) fosse feliz, mas, que o fosse ao máximo, a cidade inteira (<i>hóle</i>);</p> <p>□ 420c4- Sócrates: Agora estamos modelando a felicidade não de uma pequena parte, mas do todo (<i>hólen</i>);</p> <p>□ 420d4- Sócrates: A estátua de um homem - Atribuindo a cada uma (parte) o que lhe pertence, formamos um todo (<i>hólon</i>) belo;</p> <p>□ 420e7- Sócrates: Sabemos com contentar todos os artesãos para a cidade toda (<i>hóle</i>) ficar contente;</p> | <p>□ 419a9 – Adimanto: O ouro, a prata e tudo (<i>pánta</i>) o que se julgue constituir a felicidade;</p> <p>□ 420d6 – Sócrates: Não se deve atribuir aos guardiões uma felicidade tal que os transforme em tudo (<i>pân</i>) quanto há;</p> <p>□ 420e6 – Sócrates: Sabemos tornar a cidade toda feliz, revestindo lavradores com trajes suntuosos, e pondo os oleiros a reclinarem-se a beber para trabalhar o barro, quando desejarem, e todos (<i>pántas</i>) os restantes de maneira idêntica;</p> <p>□ 421a6 – Sócrates: Se os guardiões só o forem na aparência deitam a cidade toda (<i>pâsan</i>) a perder;</p> <p>□ 421b2 – Sócrates: Quem vier falar de lavradores e outros que se banqueteiam como se tivessem em</p> |

| | |
|--|---|
| <p>□ 421b6- Sócrates: Deve observar-se se estabelecemos os guardiões levando em conta dar a eles o máximo de felicidade ou à cidade inteira (<i>hólen</i>);</p> <p>□ 424c4- Sócrates: Mudando para uma nova espécie musical, arrisca-se na totalidade (<i>hólōi</i>);</p> | <p>um festival (<i>panegúrei</i>) não estará falando de uma cidade;</p> <p>□ 421e7 – Sócrates: Os guardiões têm que cuidar de todo (<i>pantí</i>) modo para que não se introduzam na cidade a riqueza e a pobreza;</p> <p>□ 423a2 – Sócrates: Se tratares as cidades que têm ricos e pobres como sendo uma só engana-te em tudo (<i>pantós</i>);</p> <p>□ 423c3 – Sócrates: Os guardiões devem velar de todo (<i>pantí</i>) modo para que a cidade não seja pequena nem grande só na aparência, mas suficiente e unida;</p> <p>□ 423e1 – Sócrates: Os preceitos são todos (<i>pánta</i>) muito reduzidos desde que guardem a norma proverbial: a instrução e a educação;</p> <p>□ 423e5 – Sócrates: se tiverem sido bem educados e se tornarem homens comedidos facilmente perceberão tudo (<i>pánta</i>) isso;</p> <p>□ 424a1 – Sócrates: Tudo (<i>pánta</i>) deve ao máximo fazer-se comum entre amigos;</p> <p>□ 424b5 – Sócrates: Que as tenham (as regras estabelecidas para a educação) em vigilância em tudo (<i>pánta</i>);</p> <p>□ 424e2 - Sócrates: Por último</p> |
|--|---|

| | | |
|--|--|---|
| | <p>□ 425b4- Sócrates: Preceitos – O silêncio que os mais novos devem guardar perante os mais velhos; o dar-lhes lugar e levantarem-se; os cuidados para com os pais; o corte de cabelo, o traje, o calçado e toda (<i>hólon</i>) a postura do corpo;</p> <p>□ 426b8- Sócrates: Não merece louvores a cidade que toda (<i>hóle</i>) procede como o doente que briga com o médico;</p> <p>□ 426c1- Sócrates: Agem assim as cidades que não deixam seus cidadãos tocarem no todo (<i>hólen</i>) da constituição;</p> | <p>subverte tudo (<i>pánta</i>) na ordem pública e na particular;</p> <p>□ 425a5 – Sócrates: A boa ordem acompanha-os (as crianças bem educadas) em tudo (<i>pánta</i>);</p> <p>□ 425a9 – Sócrates: Descobrirão as leis que pareciam pequenas e tinham sido todas (<i>pánta</i>) perdidas;</p> <p>□ 426a6 – Sócrates: Consideram o mais odioso de todos (<i>pánton</i>) quem lhes diz a verdade;</p> <p>□ 426e4 – Sócrates: Tais pessoas são as mais engraçadas de todas (<i>pánton</i>) quando estabelecem leis e as corrigem sem perceberem que estão tentando cortar as cabeças da Hidra;</p> <p>□ 427c3 – Sócrates: Apolo é o deus que nestes assuntos é o intérprete nacional para todos (<i>pâsin</i>) os</p> |
|--|--|---|

| | | |
|--|--|---|
| | <p>□ 428d1- Sócrates: Existe alguma ciência sobre a totalidade (<i>hólēs</i>) da cidade?;</p> <p>□ 428e8- Sócrates: Graças a menor classe a cidade é toda (<i>hóle</i>) ela sábia;</p> | <p>homens;</p> <p>□ 427d6 – Sócrates: se deve ter a justiça ou a injustiça se quiser ser feliz quer passe ou não despercebido a todos (<i>pántas</i>) os deuses e homens;</p> <p>□ 427e2 – Gláucon: Disseste que não seria piedoso de tua parte não socorrer a justiça com toda (<i>pantí</i>) a tua capacidade;</p> <p>□ 428b10 – Sócrates: Definição de sabedoria – Mas há na cidade toda a variedade (<i>pantodapai</i>) de ciência;</p> <p>□ 428e4 – Sócrates: Daqueles que tiram sua denominação de sua ciência, os guardiões são os menos numerosos de todos (<i>pánton</i>);</p> <p>□ 429b9 – Sócrates: A cidade é corajosa pela sua parte que preserva através de todas (<i>pantós</i>) as vicissitudes a sua opinião sobre as coisas a temer;</p> <p>□ 429c8 – Sócrates: Por salvação através de todas (<i>pantós</i>) as vicissitudes entendia eu o fato de uma pessoa a conservar no meio dos desgostos, dos prazeres, dos desejos e dos temores;</p> <p>□ 430a7 – Sócrates: O prazer de efeito mais temível do que toda (<i>pantós</i>) soda ou barrela;</p> |
|--|--|---|

| | | |
|--|---|---|
| | <p>□ 432a2- Sócrates: A temperança se estende por toda a cidade como um todo (<i>hólēs</i>);</p> | <p>□ 430b3 – Sócrates: A coragem é uma força de salvação em todas (<i>pantós</i>) as circunstâncias de opinião reta e legítima;</p> <p>□ 430d1 – Sócrates: A justiça, causa de toda (<i>pánta</i>) esta investigação;</p> <p>□ 430e10 – Sócrates: A temperança é uma espécie de ordenação e quando dizem “ser senhor de si” é um vestígio dessa virtude? Gláucon: Mais que tudo (<i>pánton</i>);</p> <p>□ 431b9 – Sócrates: Desejos, prazeres e penas, em grande número e de toda variedade (<i>pantodapás</i>), seria fácil de encontrar, sobretudo, nas crianças, mulheres, criados e nos muitos homens de pouca monta a que chamam livres;</p> <p>□ 431d7 – Sócrates: Chamaremos (a cidade) temperante devido a todos (<i>pánta</i>) estes fatos (ser senhor de seus prazeres e desejos e de si mesma);</p> <p>□ 432a3- Sócrates: A temperança se estende por toda (<i>pasôn</i>) cidade como um todo;</p> <p>□ 433a2 – Sócrates: O princípio que estabelecemos que deveria ser observado em tudo (<i>pantós</i>), ele ou uma de suas formas, é a justiça;</p> <p>□ 433b9 – Sócrates: O que restava na cidade além do que</p> |
|--|---|---|

| | | |
|--|---|--|
| | <p>□ 436b1- Sócrates: Cada ação realiza-se por meio de um elemento ou com a alma toda (<i>hólei</i>)?;</p> <p>□ 436d5- Sócrates: Os piões estão ao mesmo tempo todos (<i>hóloi</i>) parados e em movimento?;</p> <p>□ 437b7- Sócrates: Desejos - os apetites, no todo (<i>hólos</i>), o desejar e o querer...;</p> | <p>examinamos – a temperança, a coragem e a sabedoria – era o que dava a todas (<i>pásin</i>) essas qualidades a força para se constituírem;</p> <p>□ 434a6 – Sócrates: Se um carpinteiro trocar de trabalho com um sapateiro; ou se fizerem as todas (<i>pánta</i>) outras mudanças;</p> <p>□ 434b5 – Sócrates: quando o mesmo homem tentar exercer todos (<i>pánta</i>) estes cargos ao mesmo tempo – ruína da cidade;</p> <p>□ 435c3 – Gláucon: É em tudo (<i>pása</i>) necessário;</p> <p>□ 437a8 – Sócrates: Método - Ficarão anuladas todas (<i>pánta</i>) as conseqüências que tirarmos das premissas se alguma vez se apresentar de outro modo;</p> <p>□ 437b3 – Sócrates: Tudo (<i>pánta</i>) isso é contrário entre si (os modos de querer e recusar);</p> <p>□ 437b8 – Sócrates: ... tudo (<i>pánta</i>) isso está na classe que acabamos de referir;</p> <p>□ 438a3 – Sócrates: Todos (<i>pántes</i>) têm desejo do que é bom;</p> |
|--|---|--|

| | | |
|--|---|--|
| | <p>□ 442c7- Sócrates: Sábio em virtude da parte que possui ciência do que convém a cada um e ao todo (<i>hólōi</i>) comum;</p> <p>□ 444b3- Sócrates: A injustiça é uma sublevação de uma parte</p> | <p>□ 438c2 – Sócrates: Pesado/leve, quente/frio, mais/menos e todas (<i>pánta</i>) as outras coisas semelhantes a estas (são relativas umas às outras);</p> <p>□ 440c9 – Sócrates: Se uma pessoa se considerar vítima de uma injustiça, luta pelo justo quer passe fome ou frio e todos (<i>pánta</i>) os sofrimentos desta espécie;</p> <p>□ 441d2 – Sócrates: A cidade e o indivíduo se comportem do mesmo modo em tudo (<i>pánta</i>) o mais que à virtude diz respeito;</p> <p>□ 441d7 – Gláucōn: Também isso é em tudo (<i>pâsa</i>) necessário;</p> <p>□ 442b3 – Sócrates: O pensamento e a irascibilidade devem governar juntos cuidando para que o elemento concupiscível não tente escravizar e dominar uma parte que não lhe compete e subverta toda (<i>pánton</i>) a vida do conjunto (<i>sýmpanta</i>);</p> <p>□ 443a10 – Sócrates: Cometer adultério, faltar no cuidado com os pais, e no culto aos deuses diz respeito a qualquer outro homem do que ao homem bom? Gláucōn: A todo (<i>pantí</i>) outro;</p> <p>□ 443b1 – Sócrates: A causa de tudo (<i>pánton</i>) isso não está em que nele cada elemento executa a</p> |
|--|---|--|

| | | |
|--|---|---|
| | <p>contra o todo (<i>hólōi</i>);</p> | <p>sua tarefa própria, quer no que respeita a mandar, quer a obedecer?;</p> <p>□ 443d7 – Sócrates: Juntando e totalizando (<i>pantápasin</i>) todos (<i>pánta</i>) tornando-os, de muitos que eram, uma perfeita unidade, temperante e harmoniosa;</p> <p>□ 443e4 – Sócrates: Entendendo em todos (<i>pási</i>) esses casos e chamando de justa e bela a ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta ação;</p> <p>□ 444b8 – Sócrates: A sublevação da parte contra o todo causa toda (<i>pásan</i>) a maldade;</p> <p>□ 444c2 – Sócrates: Já é em tudo (<i>pánta</i>) necessariamente claro e evidente para nós o que seja cometer injustiças, ser injusto e praticar a justiça, se o é o que seja a injustiça e a justiça?;</p> <p>□ 445a8 – Gláucon: Se a vida é ruim quando o corpo decai mesmo tendo comida, bebida e toda (<i>pantós</i>) riqueza e todo (<i>pásēs</i>) poder, como seria suportável quando a alma decai?;</p> <p>□ 445b8 – Sócrates: Já que chegamos a este ponto onde é possível avistar com nitidez a verdade destes fatos, devemos prosseguir. Gláucon: Por Zeus, em</p> |
|--|---|---|

| | | |
|----------------|---|--|
| <p>Livro V</p> | <p>□ 449c2- Adimanto: Furtas-te a uma parte completa (<i>hólon</i>) da discussão sobre a comunidade;</p> <p>□ 449d3- Adimanto: Aguardamos que dissesse alguma coisa de toda (<i>hólen</i>) essa questão da comunidade de mulheres e filhos;</p> <p>□ 449d5- Adimanto: Supomos que arrastarás consigo alteração grande e no todo (<i>hólon</i>), se for corretamente ou mal constituída;</p> <p>□ 450b7- Gláucon: O limite para tais discussões são a vida toda (<i>hólos</i>) para quem tem entendimento;</p> | <p>tudo (<i>pánton</i>) devemos prosseguir;</p> <p>□ 449c5 – Adimanto: Não passará despercebido que disseste vagamente que seria evidente para todos (<i>pantí</i>) que em relação às mulheres e aos filhos é comum o que é dos amigos;</p> <p>□ 450a1 – Adimanto: Não te largaremos antes de explicar tudo (<i>pánta</i>) isto como o resto;</p> <p>□ 450a5 – Trasímaco: Não te aflijas e considera que esta é a opinião de todos (<i>pási</i>) nós, Sócrates;</p> <p>□ 450d8 – Sócrates: Estás a fazer todo (<i>pân</i>) o contrário de me dar coragem;</p> <p>□ 451d8 – Sócrates: As fêmeas dos cães devem ficar cuidando dos filhotes enquanto os machos têm a seu cargo todo (<i>pásan</i>) o cuidado dos rebanhos?;</p> <p>□ 451e1 – Gláucon: (Entre homens e mulheres) é tudo (<i>pánta</i>) em comum, exceto que utilizaremos seus serviços tendo em vista que elas são mais fracas e eles mais fortes;</p> |
|----------------|---|--|

| | | |
|--|---|---|
| | <p>□ 455d4 - Gláucon: Há muitas mulheres que são melhores que os homens em numerosas tarefas. Mas, no todo (<i>hólon</i>), é como tu dizes: as mulheres são inferiores aos homens nas artes;</p> | <p>□ 452d1 – Sócrates: Quando os gregos começaram a fazer ginástica nus, foi tudo (<i>pánta</i>) uma galhofa para os cidadãos de então;</p> <p>□ 452d4 – Sócrates: Depois lhes pareceu que desnudar-se era melhor em todos (<i>pánta</i>) estes atos;</p> <p>□ 452e3 – Sócrates: É tolo quem tenta alcançar o belo pondo o seu alvo em qualquer outro lado que não seja o bem. Gláucon: Absolutamente (<i>pantápassi</i>).</p> <p>□ 454c8 – Sócrates: Não supusemos então (ao estabelecer o “princípio de especialização”) uma natureza igual ou diferente em tudo (<i>pántos</i>), mas apenas observamos naquela espécie de diferença e semelhança que tem por alvo as ocupações;</p> <p>□ 454d6 – Sócrates: Mas o médico e o carpinteiro têm uma natureza diversa. Gláucon: De todo (<i>pántos</i>) modo;</p> <p>□ 455c4 – Sócrates: Sabes de alguma ocupação humana em que em tudo (<i>pánta</i>) os homens não sejam melhores do que as mulheres? (...) Ou vamos falar daquelas atividades em que quando a mulher é derrotada é de tudo (<i>pánton</i>) risível;</p> <p>□ 455d1 – Gláucon: Dizes a</p> |
|--|---|---|

| | |
|--|--|
| | <p>verdade ao afirmar que em tudo (<i>hápasin</i>) um gênero supera o outro;</p> <p>□ 455d9 e 455d10 – Sócrates: A mulher participa de todas (<i>pánton</i>) as atividades, de acordo com a natureza, e o homem também de todas (<i>pánton</i>), conquanto em todas (<i>pâsi</i>) elas a mulher seja mais fraca do que o homem;</p> <p>□ 455e4 – Sócrates: Mandaremos fazer tudo (<i>pánta</i>) aos homens?;</p> <p>□ 456d6 – Sócrates: Um homem é melhor e outro pior ou são todos (<i>pántas</i>) iguais?;</p> <p>□ 457b9 – Sócrates: Não ficamos de modo nenhum submersos ao estabelecermos que homens e mulheres devem cuidar de tudo (<i>pánta</i>) em comum;</p> <p>□ 457c10 - Sócrates: Estas mulheres todas (<i>pásas</i>) serão comuns a todos (<i>pánton</i>) esses homens;</p> <p>□ 458b5 – Sócrates: A causa de tudo (<i>pánton</i>) isso (não cometer adultério, cuidar dos pais, cultuar os deuses) é que no homem bom cada elemento executa a sua tarefa própria, quer no que respeita a mandar, quer a obedecer;</p> |
|--|--|

| | | |
|--|---|--|
| | <p>□ 462d2- Sócrates: Quando ferimos um dedo, toda a comunidade, do corpo à alma, disposta numa só organização (a do poder que a governa), sente o fato e toda ao mesmo tempo sofre como um todo (<i>hólē</i>);</p> | <p>□ 459a10 – Sócrates: Então fazes criação igualmente de todos (<i>hapánton</i>) (os animais) ou esforça-te para que seja antes dos melhores?;</p> <p>□ 459d1 – Sócrates: Todas (<i>pánta</i>) estas coisas (mentiras e dolos) eram úteis sob a forma de remédios;</p> <p>□ 459e2 – Sócrates: Se queremos que o rebanho se eleve às alturas e que tudo (<i>pánta</i>) isso se faça na ignorância dos outros exceto dos chefes;</p> <p>□ 460a4 - Sócrates: Os governantes devem manter o mais possível a mesma quantidade de homens, tendo em conta as guerras, doenças e tudo (<i>pánta</i>) isto;</p> <p>□ 460c9 – Sócrates: Levarão as mães quando tiverem dando leite ao aprisco, imaginando todos (<i>pásan</i>) os artifícios;</p> <p>□ 461c4 – Sócrates: Tudo (<i>pánta</i>) isto depois de termos dito para não darem à luz o fruto destas uniões;</p> <p>□ 461d4 – Sócrates: Todos (<i>pánta</i>) os que nascerem no décimo mês chamará filhos;</p> <p>□ 462a8 – Sócrates: Devemos perguntar qual é o maior bem que podemos apontar na organização da cidade? Gláucon: Mais do que</p> |
|--|---|--|

| | |
|--|---|
| | <p>tudo (<i>pánton</i>);</p> <p>□ 462c11 e 462d1 – Sócrates: Quando ferimos um dedo, toda (<i>pâsa</i>) a comunidade, do corpo à alma, disposta numa só organização (a do poder que a governa), sente o fato e toda (<i>pâsa</i>) ao mesmo tempo sofre em conjunto;</p> <p>□ 463a4 – Sócrates: (Governantes e povo) todos (<i>pântes</i>) se denominam cidadãos;</p> <p>□ 463c5 – Gláucon: Quando se encontrar com todos (<i>pantí</i>) eles (seus colegas guardiões) julgará que são irmãos ou irmãs ou pais ou mães ou filhos ou filhas, ou descendentes ou ascendentes;</p> <p>□ 463d1 – Sócrates: Legislarás para eles apenas quanto aos nomes de parentesco, ou para eles procederem em todos (<i>pâsas</i>) os seus atos de acordo com esses nomes?;</p> <p>□ 463d6 – Sócrates: São estes e outros os dizeres (que não ficarão bem colocados frente a deuses e homens se cometerem injustiças destratando os pais) que todos (<i>hapánton</i>) os cidadãos farão soar desde cedo aos ouvidos das crianças, quer sobre os pais quer</p> |
|--|---|

| | |
|--|---|
| | <p>sobre os demais parentes?;</p> <p>□ 463e3 – Sócrates: Nesta cidade, mais do que nas outras, todos (<i>pasôn</i>) em unísono dirão quando acontecer algo de bom ou de mal a qualquer um deles, que aconteceu algo de bom ou mal “comigo”;</p> <p>□ 464c2 – Sócrates: Os guardiões devem despende tudo (<i>pántas</i>) em comum se querem ser verdadeiros guardiões;</p> <p>□ 464d4 – Sócrates: Por terem uma opinião única, tenderão todos (<i>pántas</i>) para o mesmo, experimentando as mesmas penas e prazeres?;</p> <p>□ 465a5 – Sócrates: O mais velho terá a incumbência de mandar em todos (<i>pánton</i>) os mais novos e de castigá-los;</p> <p>□ 465b5 – Sócrates: Devido às nossas leis, os homens gozarão de paz por todo lado (<i>pantakhêi</i>) uns com os outros;</p> <p>□ 465c4 – Sócrates: Males de que os cidadãos estarão livres: (...) procurar dinheiro por todos (<i>pántos</i>) os meios...;</p> <p>□ 465d2 – Sócrates: De todos (<i>pánton</i>) estes trabalhos eles se libertarão e viverão uma vida mais feliz que a dos vencedores dos Jogos Olímpicos;</p> <p>□ 465d7 e 465d8 – Sócrates: A</p> |
|--|---|

| | | |
|--|---|---|
| | <p>□ 469c3- Gláucon: Importa no todo (<i>hólqi</i>) e em tudo poupar a raça grega da escravidão;</p> | <p>vitória que eles alcançam (os guardiões) é a salvação de toda (<i>sympásēs</i>) a cidade; eles mesmos e os seus filhos recebem, como coroa, a alimentação e todas (<i>pásin</i>) as demais coisas necessárias para a vida.</p> <p>□ 466a1 – Sócrates: Sendo (aos guardiões) ilícito possuir tudo (<i>pánta</i>) o que os outros tinham, nada tinham?;</p> <p>□ 466c3 – Sócrates: Hesíodo foi realmente sábio quando disse que “metade é” de certo modo “mais que tudo (<i>pantós</i>)” ;</p> <p>□ 466d1 – Sócrates: Concorda que (...) as mulheres participem em tudo (<i>pánta</i>), de todo modo (<i>pántēi</i>) junto com os homens, pois a natureza os criou para viverem em comunidade?;</p> <p>□ 467a1 – Sócrates: Os filhos dos guardiões além do espetáculo poderão ajudar e servir em tudo (<i>pánta</i>);</p> <p>□ 467a10 – Sócrates: Todo (<i>pân</i>) animal luta de forma excepcional se estiver presente a sua descendência;</p> <p>□ 468b12 – Sócrates: Os guardiões que se evidenciarem pela valentia poderão beijar e ser beijados por cada um? Gláucon: Concordo acima de tudo (<i>pánton</i>);</p> |
|--|---|---|

| | |
|--|---|
| | <p>□ 468d8 – Sócrates: Devemos honrar os valentes, na medida em que evidenciarem a sua valentia, nos sacrifícios e em todas (<i>pási</i>) as cerimônias dessa espécie;</p> <p>□ 468e7 - Sócrates: – Dos que morrerem em campanha quem cair gloriosamente não diremos que pertence à raça de ouro? Gláucon: Mais do que todos (<i>pánton</i>);</p> <p>□ 469c3 – Gláucon: Importa no todo e em tudo (<i>pantí</i>) poupar a raça grega da escravidão;</p> <p>□ 471a11 – Sócrates: Sendo gregos não proclamarão inimigos todos (<i>pántas</i>) os habitantes de cada cidade, mas só os poucos causadores da dissensão;</p> <p>□ 471b1 – Sócrates: Por todos (<i>pánta</i>) estes motivos, não vão devastar os amigos;</p> <p>□ 471c8 – Gláucon: Parece-me que a realizar-se esta constituição tudo (<i>pant´</i>) seria bem na cidade em que existisse;</p> <p>□ 471d6 – Gláucon: Se as mulheres lutarem com os guerreiros serão em tudo (<i>pánteí</i>) invencíveis;</p> <p>□ 471e1 – Gláucon: Haveria todas (<i>pánta</i>) estas vantagens e uma infinidade mais se tal estado se realizasse;</p> <p>□ 472b9 – Sócrates: Se descobirmos a natureza da justiça,</p> |
|--|---|

| | | |
|--|---|--|
| | <p>□ 475b2- Sócrates: Os amantes das honras são seres avaros de toda (<i>hólos</i>) maneira por honra;</p> | <p>porventura entenderemos que o homem justo em nada difere dela, mas em todos os lados (<i>pantakhêi</i>) lhe é semelhante? Ou dar-nos-emos por satisfeitos, se aproximar-se bastante dela e dela participar mais que os outros?;</p> <p>□ 472d6 – Sócrates: Julgas que um pintor vale menos se tiver desenhado um modelo do que seria o mais belo dos homens, e transmitido suficientemente à sua pintura todas (<i>pánta</i>) as qualidades, mas não puder demonstrar a existência de um homem destes?;</p> <p>□ 474c10 – Sócrates: Quando se diz que se ama algo, não se quer dizer que se gosta de uma parte dessa coisa e não se outra, mas que se estima tudo (<i>pân</i>);</p> <p>□ 474d4 – Sócrates: A um homem inclinado à paixão (como Gláucon) não fica bem esquecer-se que todos (<i>pántes</i>) os jovens são objetos de amor;</p> <p>□ 474e5 e 475a1– Sócrates: Vós (amantes) arrançais todos (<i>pásas</i>) os pretextos e fazes todas (<i>pásas</i>) as declarações a fim de não afastardes nenhum dos que estão na flor da idade;</p> <p>□ 475a6 – Sócrates: Os amantes do vinho alegam todos (<i>pásēs</i>) os</p> |
|--|---|--|

| | |
|--|---|
| | <p>motivos para saudar todos (<i>pánta</i>) os vinhos;</p> <p>□ 475b5 e 475b7– Sócrates: Se alguém está desejoso de alguma coisa, deseja-a na sua totalidade (<i>pantós</i>) ou só em parte? Gláucôn: Na totalidade (<i>pantós</i>);</p> <p>□ 475b9 – Sócrates: O filósofo está desejoso de sabedoria, não de uma parte sim e de outra não, mas de tudo (<i>pásēs</i>)?;</p> <p>□ 475c6 – Sócrates: Mas aquele que deseja provar de todas (<i>pantós</i>) as ciências, a este chamaremos com justiça filósofo ou não?;</p> <p>□ 475d2 – Gláucôn: Então vais ter muitos filósofos desses, e bem estranhos. Parece-me que todos (<i>pántes</i>) os amadores de espetáculo são deste número;</p> <p>□ 475d8 – Gláucôn: A todos (<i>pántas</i>) estes (amadores de espetáculos) e outros que se dedicam a aprender tais coisas e artes de pouca monta, havemos de chamar-lhes filósofos?;</p> <p>□ 476a7 – Sócrates: As idéias, cada um delas é uma, mas por aparecerem em combinação com ações, corpos, e umas com as outras, se manifestam em todo lugar (<i>pantakhoû</i>) e aparentam ser</p> |
|--|---|

| | |
|----------|--|
| | <p>múltiplas;</p> <p>□ 476b6 – Sócrates: Amantes do espetáculo – Encantam-se com as belas vozes, cores e figuras e todas (<i>pánta</i>) as obras feitas com tais elementos;</p> <p>□ 477c2 – Sócrates: As potências são os gêneros de seres pelos quais podemos fazer o que podemos, nós e tudo (<i>pân</i>) o mais;</p> <p>□ 477d9 – Gláucon: (A ciência é uma potência), a mais forte de todas (<i>pasôn</i>);</p> <p>□ 478d7 – Sócrates: Nós dissemos antes que se aparecesse alguma coisa que ao mesmo tempo existisse e não existisse, tal coisa ficaria entre o ser puro e o que em tudo (<i>pántos</i>) não é;</p> <p>□ 479e3 e 479e4 – Sócrates: Os que contemplam a multiplicidade das coisas belas, e justas sem verem a beleza em si ou a justiça e tudo (<i>pánta</i>) da mesma maneira têm opiniões sobre tudo (<i>hápanta</i>);</p> |
| Livro VI | <p>□ 484b5 – Sócrates: Os que se perdem no que é múltiplo e variado (<i>pantoíqs</i>) não são filósofos;</p> <p>□ 485b5 – Sócrates: Os filósofos estão apaixonados pela totalidade (<i>pásēs</i>) em si e não deixam escapar de bom grado nenhuma</p> |

| | | |
|--|--|--|
| | <p>□ 486a5- Sócrates: A mesquinhez é o que há de mais contrário a uma alma que pretende alcançar sempre a totalidade e universalidade (<i>hólou</i>) do divino e do humano;</p> | <p>de suas partes;</p> <p>□ 485c7 – Sócrates: Uma pessoa enamorada preza tudo (<i>pân</i>) aquilo que se aparentar ou relacionar com a coisa amada;</p> <p>□ 485d10 – Sócrates: Se a corrente for em direção a todas (<i>pân</i>) as ciências e atividades dessa espécie (...) deixará o que vem através do corpo;</p> <p>□ 486a5 – Sócrates: A mesquinhez é o que há de mais contrário a uma alma que pretende alcançar sempre a totalidade (<i>pantós</i>) e universalidade do divino e do humano;</p> <p>□ 486a8 e 486a9 – Sócrates: Aquele que contemplar a totalidade (<i>pantós</i>) do tempo e a totalidade (<i>pásēs</i>) das essências dará muita importância à vida humana?;</p> <p>□ 488b1 – Sócrates: Imagem da nau - Um armador superior a todos (<i>pántas</i>) em força, mas surdo e de vista fraca, com pouco conhecimento náutico;</p> <p>□ 488c1 - Sócrates: Imagem da nau – Os marinheiros fazem tudo (<i>pánta</i>) para que ele (o dono do navio) lhes entregue o leme;</p> <p>□ 488d7 – Sócrates: Imagem da nau – Não percebem que o verdadeiro piloto precisa se</p> |
|--|--|--|

| | | |
|--|---|--|
| | <p>□ 491c7- Sócrates: Aprecia o que é a corrupção no todo (<i>hólou</i>) e</p> | <p>preocupar com tudo (<i>pánton</i>) o que diz respeito a sua arte;</p> <p>□ 489c1 – Sócrates: Todo (<i>pánta</i>) aquele que precisa ser dirigido deve bater à porta de quem puder governá-lo;</p> <p>□ 490a2 – Sócrates: O que tem as qualidades naturais para vir a ser um homem belo e bom, tem que ir ao encaço da verdade de todas (<i>pántei</i>) as maneiras e em tudo (<i>pántos</i>);</p> <p>□ 490b9 – Sócrates: Esse homem será inclinado a pregar a mentira ou tudo (<i>pân</i>) ao contrário, a odiá-la;</p> <p>□ 490c11 – Sócrates: Objetaste-me que toda (<i>pás</i>) a gente seria forçada a concordar com meus argumentos sobre o rei-filósofo, mas quando deixassem de lado as palavras e examinassem os filósofos, declarariam que ou são inúteis, ou são perversos;</p> <p>□ 491a4 – Sócrates: Estes que imitam a natureza filosófica autêntica granjearam de todos (<i>pántas</i>) os modos a fama da filosofia;</p> <p>□ 491a9 – Sócrates: A natureza e todas (<i>pánta</i>) as qualidades do filósofo são raras;</p> <p>□ 491b7 e 491b10 – Sócrates: O mais espantoso de tudo (<i>pánton</i>) é</p> |
|--|---|--|

| | | |
|--|---|---|
| | <p>se tornará claro o que dissemos antes;</p> | <p>ouvir que as qualidades que louvamos - coragem, temperança, e todas (<i>pánta</i>) as virtudes que enumeramos - afastam a alma da filosofia;</p> <p>□ 491c2 – Sócrates: Ainda há outros fatores de corrupção e desvio da alma, todas (<i>pánta</i>) as chamadas coisas boas;</p> <p>□ 491d1 – Sócrates: A respeito de toda (<i>pántos</i>) semente ou rebanho de planta ou animal, o que não tiver o alimento que convém, o que for mais forte sentirá mais a sua falta;</p> <p>□ 492a4 – Sócrates: A natureza filosófica desenvolvida pela educação apropriada atinge toda (<i>pánta</i>) espécie de virtudes;</p> <p>□ 493b5 – Sócrates: Imagem do tratador - Todos (<i>pánta</i>) estes conhecimentos (do que agrada e desagrada ao animal) chama ciência e faz deles objetos de ensino;</p> <p>□ 493c1 – Sócrates: Imagem do tratador - belo, feio, mau, bom, justo, injusto - todos (<i>pánta</i>) estes termos são usados de acordo com as opiniões do animal;</p> <p>□ 493d1 – Sócrates: Há alguma diferença entre o sofista e aquele</p> |
|--|---|---|

| | |
|--|---|
| | <p>que supõe que a ciência consiste em conhecer a fúria e os prazeres da multidão em assembleia de gente de toda a maneira (<i>pantodapôn</i>), quer seja em pintura, música ou em política?;</p> <p>□ 493e2 – Sócrates: Já que compreendeste tudo (<i>pánta</i>) isto (os problemas da democracia na imagem do tratador), lembra-te do seguinte: será possível que a multidão perceba e aceite que existe o belo, mas não as muitas coisas belas, que existe cada coisa, mas não a pluralidade das coisas particulares?;</p> <p>□ 494e3 – Sócrates: Todas (<i>pân</i>) as ações, todos (<i>pân</i>) os discursos não dirão (os que lucram com sua utilidade) e farão a ele (o que tiver inclinação filosófica) ou a quem tentar persuadi-lo;</p> <p>□ 495a7 – Sócrates: As próprias componentes da natureza filosófica, quando surgem em ambiente perverso, são culpadas de ela decair de seu posto, como os chamados bens, a riqueza e todo (<i>pâsa</i>) equipamento congênere;</p> <p>□ 496a11 – Sócrates: Bem poucos (<i>pánsmikron</i>) são os que restam, dignos de conviver com a filosofia;</p> <p>□ 496c1 – Sócrates: Tudo (<i>pánta</i>)</p> |
|--|---|

| | |
|--|---|
| | <p>quanto há se reuniu para baixar Teages das alturas da filosofia;</p> <p>□ 496d5 – Sócrates: Como se fosse um homem que tivesse caído no meio das feras, sem querer colaborar nos seus desmandos, nem ser capaz de resistir a todo (<i>pánta</i>) este bando selvagem;</p> <p>□ 497d6 – Sócrates: O que resta não é de tudo (<i>pánton</i>) o mais fácil de expor. (Como a cidade deve tratar a filosofia para não se perder);</p> <p>□ 497d9 – Sócrates: Tudo (<i>pánta</i>) o que é grandioso é perigoso, o que é belo é difícil;</p> <p>□ 498b3 – Sócrates: Tudo (<i>pân</i>) ao contrário;</p> <p>□ 499a6 – Sócrates: Não escutaram (os muitos) discursos suficientemente belos e nobres dos que procuram a verdade de todos (<i>pantós</i>) os modos;</p> <p>□ 500c4 – Sócrates: (Contemplando) todos (<i>pánta</i>) (os objetos) em ordem e comportando-se segundo a razão;</p> <p>□ 501b3 – Sócrates: Aperfeiçoando o seu trabalho, olharão freqüentemente para a essência da justiça (...) e todas (<i>pánta</i>) estas;</p> <p>□ 502b1 – Sócrates: Que em todos (<i>pánton</i>) os tempos jamais nem um só filósofo se salvasse da</p> |
|--|---|

| | | |
|--|--|---|
| | <p>□ 510a6- Sócrates: Linha Dividida - Seção que abrange seres vivos e todo (<i>hólon</i>) gênero de artefatos;</p> | <p>corrupção, há quem o discuta?;</p> <p>□ 502b5 – Sócrates: Basta um que mantenha a cidade obediente para executar tudo (<i>pant'</i>) aquilo;</p> <p>□ 503a5 – Sócrates: O que saísse de todas estas situações (<i>pantakhoû</i>) (o prazer e a dor, os trabalhos e os temores) puro deveria ser posto no governo;</p> <p>□ 504e1 – Sócrates: seria ridículo pôr todo (<i>pân</i>) o empenho em outras coisas de pouca valia;</p> <p>□ 504e7 – Sócrates: De todo modo (<i>pántos</i>), você mesmo já ouviu não poucas vezes (falar do conhecimento da idéia do bem como o mais elevado);</p> <p>□ 505b1 – Sócrates: Ou julgas que valha muito possuir tudo (<i>pâsan</i>) se não for bom?;</p> <p>□ 505b2 – Sócrates: Ou (julgas) que vale conhecer tudo (<i>pánta</i>) o mais exceto o bem?;</p> <p>□ 505d9 – Sócrates: Toda (<i>pás</i>) gente despreza a aparência do bem, mas procuram a realidade do bem;</p> <p>□ 505d11 – Sócrates: Aquele bem que toda (<i>hápassa</i>) a alma procura e pelo qual faz tudo (<i>pánta</i>);</p> <p>□ 506c7 – Sócrates: As doutrinas sem base no saber causam todas (<i>pâsai</i>) vergonha;</p> <p>□ 507b5 – Sócrates: Que existe o</p> |
|--|--|---|

| | |
|-----------|---|
| | <p>belo em si e o bom em si e do mesmo modo relativamente a todas (<i>pánton</i>) as coisas que então postulamos como múltiplas;</p> <p>□ 507c4 – Sócrates: Percebemos tudo (<i>pánta</i>) o que é sensível graças aos outros sentidos;</p> <p>□ 510a2 – Sócrates: Linha Dividida – Chamo imagens às sombras, os reflexos e a tudo (<i>pân</i>) o mais que for do mesmo gênero;</p> <p>□ 510a6 - Sócrates: Linha Dividida – Outra seção, da qual esta era imagem, a que abrange seres vivos, todas (<i>pân</i>) plantas;</p> <p>□ 510d1 – Sócrates: Método hipotético – Partindo das hipóteses e analisando todas (<i>pantí</i>) as fases, e tirando as conseqüências, atingem o ponto que se queria com a investigação;</p> |
| Livro VII | <p>□ 514a4 – Sócrates: Caverna – Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende por todo (<i>par hápan</i>) o comprimento dessa gruta;</p> <p>□ 514c1 – Sócrates: Caverna – Ao longo deste muro, homens que transportam toda variedade (<i>pantodapá</i>) de objetos;</p> <p>□ 515c8 – Sócrates: Caverna –</p> |

| | | |
|--|--|---|
| | <p>□ 518c7- Sócrates: Órgão da alma pelo qual aprende, como um olho que só se pode virar com todo (<i>hól̄i</i>) o corpo;</p> <p>□ 518c8- Sócrates: Igualmente este órgão deve ser desviado com a alma toda (<i>hól̄e</i>);</p> <p>□ 519e3- Sócrates: Caverna - Os filósofos devem voltar para a caverna, à lei não importa que uma classe passe bem, mas a totalidade (<i>hól̄e</i>) dos cidadãos;</p> | <p>Logo que alguém soltasse um deles , e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar para a luz, ao fazer tudo (<i>pánta</i>) isso sentiria dor;</p> <p>□ 516b10 – Sócrates: Caverna – Depois já compreenderia que o Sol causa as estações e os anos e que tudo (<i>pánta</i>) dirige no mundo visível;</p> <p>□ 516e1 – Gláucon: Caverna – Suponho que ele sofreria tudo (<i>pân</i>) de preferência a viver daquela maneira (na caverna);</p> <p>□ 517c2 – Sócrates: Uma vez avistada a idéia de bem, compreende-se que ela é para todos (<i>pánton</i>) a causa de quanto há de justo e belo;</p> <p>□ 518e2 – Sócrates: A faculdade de pensar é, ao que parece, de um caráter mais divino do que tudo (<i>pantós</i>) mais;</p> <p>□ 520e2 – Gláucon: Mais do que tudo (<i>pantós</i>) cada um (dos governantes da boa cidade) irá para o governo constrangido, ao contrário dos governantes das cidades atuais;</p> <p>□ 522b9 – Sócrates: Se de nada</p> |
|--|--|---|

| | |
|--|---|
| | <p>mais podemos lançar mão, fora estas, tomemos uma daquelas ciências que abrangem tudo (<i>pánta</i>) (cálculo);</p> <p>□ 522c2 – Sócrates: A ciência comum (a dos números e do cálculo) da qual se utilizam todas as artes, os pensamentos, as ciências e tudo (<i>pantí</i>) o que primeiro se aprende;</p> <p>□ 522c7 – Sócrates: Ou não é a ciência do número e do cálculo de tal modo que toda (<i>pása</i>) arte e ciência é forçada a ter parte nela?;</p> <p>□ 522d5 – Sócrates: Palamedes, dizendo-se inventor do número, pretende ter distribuído os postos do acampamento em Ílion e ter contado os navios e tudo (<i>pánta</i>) o mais;</p> <p>□ 522e3 – Sócrates: A ciência de calcular e contar é necessária a um guerreiro? Gláucon: Mais do que todas (<i>pánton</i>);</p> <p>□ 523d3 – Sócrates: Cada um deles parece um dedo e não faz diferença alguma que seja branco ou preto, grosso ou fino e todas (<i>pân</i>) as outras distinções deste gênero. Em todos (<i>pási</i>) esses casos, a alma da maior parte das pessoas não é forçada a perguntar ao entendimento que coisa é um dedo;</p> |
|--|---|

| | | |
|--|---|--|
| | <p>□ 527c7- Sócrates: Sabemos que aquele que estudou geometria difere no todo (<i>hólōi</i>) e em tudo de quem não a estudou;</p> <p>□ 528c2- Sócrates: Não se tem a ciência das três dimensões porque a cidade não valoriza. Mas teríamos se toda (<i>hólē</i>) a cidade cooperasse;</p> | <p>□ 525a10 – Sócrates: Mas realmente o cálculo e a aritmética são totalmente (<i>pâsa</i>) consagradas ao número?;</p> <p>□ 526a3 – Sócrates: “Meus amigos, a respeito de que números é que estais a discutir, entre os quais estão as unidades, cada qual absolutamente (<i>pân panti</i>) igual às outras?”;</p> <p>□ 526b6 – Sócrates: Os que nasceram para o cálculo nasceram para todas (<i>pânta</i>) as ciências;</p> <p>□ 526c5 – Sócrates: Por todos (<i>pánton</i>) esses motivos (porque são ciências que exigem esforço) não devemos abandonar estas ciências;</p> <p>□ 526e2 – Sócrates: Tende para aí (fazer ver mais facilmente a idéia do bem) tudo (<i>pânta</i>) o que força a alma a voltar-se para o mais feliz dos seres;</p> <p>□ 527a3 – Sócrates: A natureza dessa ciência (geometria) está em total (<i>pân</i>) contradição com o que afirmam sobre ela os que a exercitam;</p> <p>□ 527b1 – Sócrates: É que é como praticantes e para efeitos práticos que fazem todas as suas afirmações, referindo-se nas suas proclamações a quadraturas, construções e adições e operações</p> |
|--|---|--|

| | |
|--|---|
| | <p>no gênero, ao passo que toda (<i>pân</i>) esta ciência é cultivada tendo em vista o saber. Gláucon: Absolutamente (<i>pantápassi</i>);</p> <p>□ 527c7 – Sócrates: Sabemos que aquele que estudou geometria difere no todo e em tudo (<i>pantí</i>) de quem não a estudou;</p> <p>□ 528d7 – Sócrates: Com a pressa de percorrer rapidamente todas (<i>pánta</i>) ciências, em vez disso afrouxo;</p> <p>□ 529a1 – Gláucon: É evidente para toda (<i>pantí</i>) a gente que a astronomia força as almas a olhar para cima e as conduz das coisas terrenas às celestes;</p> <p>□ 529a3 – Sócrates: Talvez seja evidente para toda (<i>pantí</i>) a gente, exceto para mim;</p> <p>□ 529d3 – Sócrates: (Os ornamentos que há no céu) Muito inferiores aos movimentos pelos quais a velocidade essencial e a lentidão essencial, em número verdadeiro, e em todas (<i>pâsi</i>) as formas verdadeiras, se movem em relação uma a outra;</p> <p>□ 530b4 – Sócrates: Mas quanto à proporção entre a noite e o dia, e entre estes e o mês, e entre o mês</p> |
|--|---|

| | |
|--|--|
| | <p>e o ano, e entre os outros astros e estes, e uns com os outros, não achas que ele considerará absurdo que alguém julgue que são sempre assim, e nunca conhecem nenhum desvio, apesar de serem corpóreos e visíveis, e que procure de todo (<i>pantí</i>) modo apreender a verdade deles?;</p> <p>□ 530d1 – Sócrates: (As formas do movimento), enumerá-las todas (<i>pánta</i>) é coisa que talvez um sábio possa fazer;</p> <p>□ 530e3 e 530e6 – Sócrates: Em tudo (<i>pánta</i>) manteremos nosso princípio (jamais educandos aprendam qualquer estudo imperfeito) que não vá dá no ponto onde tudo (<i>pánta</i>) deve dar;</p> <p>□ 531c9 – Sócrates: O estudo metódico de todas (<i>pánton</i>) estas ciências que analisamos, se atingir o que há de comum entre elas, contribuirá para a finalidade que pretendemos;</p> <p>□ 531d8 – Sócrates: Tudo (<i>pánta</i>) isto é o prelúdio da ária que temos que aprender (a dialética);</p> <p>□ 532c3 – Sócrates: (As etapas da saída da caverna) são esses os efeitos produzidos por todo (<i>pása</i>) este estudo das ciências que analisamos;</p> <p>□ 533b3 e 533b4 – Sócrates: A</p> |
|--|--|

| | |
|--|---|
| | <p>dialética é um método que tenta em todos (<i>pantós</i>) os casos apreender a essência de cada um. As outras artes todas (<i>pâsai</i>) têm em vista as opiniões e gostos dos homens;</p> <p>□ 534d2 – Gláucon: Por Zeus, tudo (<i>pánta</i>) isso eu sustentarei afincadamente (quem não sabe dizer o bem, não conhece o bem, só sonha);</p> <p>□ 535c1 – Sócrates: Para achar a natureza filosófica tem de se procurar também a memória, a força, o gosto pelo trabalho em todas (<i>pánte<i>í</i>) as suas formas;</i></p> <p>□ 535d4 – Sócrates: Isso acontece (claudicar no amor ao trabalho, esforçando-se só pela metade) quando alguém tem gosto por todos (<i>pánta</i>) os esforços físicos, mas não gosta de aprender, nem de escutar, nem de investigar;</p> <p>□ 536a3 – Sócrates: Em relação à temperança, à coragem, à grandeza de alma e a todas (<i>pánta</i>) as partes da virtude, deve-se prestar atenção em distinguir quem é bastardo, quem é legítimo;</p> <p>□ 536a5 – Sócrates: Quando não se sabe reconhecer de todos (<i>pánte<i>í</i>) os modos dessas (partes da virtude) numa cidade ou em um</i></p> |
|--|---|

| | | |
|--|---|--|
| | <p>□ 539c2- Sócrates: Refutação jovem acaba em niilismo, por isso os filósofos e toda (<i>hólon</i>) a filosofia são caluniados;</p> | <p>particular, servem-se de coxos e bastardos como governantes ou amigos;</p> <p>□ 536a9 – Sócrates: Temos que tomar precauções em relação a todos (<i>pánta</i>) estes casos;</p> <p>□ 536d3 – Sócrates: Não se deve acreditar no que diz Sólon, que se é capaz de aprender muita coisa enquanto se envelhece; (...) trabalhos grandes e múltiplos são todos (<i>pántes</i>) para os jovens;</p> <p>□ 536d5 – Sócrates: Desde crianças devem aplicar-se à ciência do cálculo, da geometria e de todos (<i>pásēs</i>) os estudos que hão de preceder à dialética;</p> <p>□ 537a9 – Sócrates: Em todas (<i>pási</i>) essas ocasiões, trabalhos, estudos e medos, aquele que se mostrar sempre mais ágil, deve ser posto em um grupo à parte;</p> <p>□ 538c4 – Gláucon: Dizes tudo (<i>pant´</i>) exatamente como havia de suceder;</p> <p>□ 539a9 – Sócrates: Para que a comiseração (de tornar-se um rebelde e “descrente”) não recaia sobre os homens de trinta anos que aprendem a dialética não se deve tomar todas (<i>pantí</i>) as precauções?;</p> <p>□ 539d3 – Sócrates: Foi para se</p> |
|--|---|--|

| | |
|------------|--|
| | <p>precaver de tudo (<i>pánta</i>) isso que só os moderados e firmes por natureza terão acesso à dialética;</p> <p>□ 540a1 – Sócrates: E até nesses lugares (cavernas) têm que ser postos (os dialéticos) à prova, a ver se, solicitados por todos os lados (<i>pantakhóse</i>), se mantêm firmes ou se deixam abalar;</p> <p>□ 540a5 – Sócrates: Em tudo (<i>pánta</i>) e de toda maneira (<i>pánteí</i>) serão levados a contemplar o Ser;</p> <p>□ 540c8 – Gláucon: (O que se disse se aplica às mulheres também), se na verdade tiverem tudo (<i>pánta</i>) em comum com os homens, conforme nosso argumento;</p> <p>□ 541a1 – Sócrates: Mandarão todos (<i>pántas</i>) (os que tiverem ultrapassado dez anos) para os campos;</p> |
| Livro VIII | <p>□ 543a3 – Sócrates: Haverá comunidade das mulheres, dos filhos e de toda (<i>pâsan</i>) a educação;</p> <p>□ 543b4 – Sócrates: Assentamos que os chefes instalarão os soldados nas suas habitações, que nada tem de privado, mas são comuns a todos (<i>pâsi</i>);</p> <p>□ 544a5 – Gláucon: (Os indivíduos que se assemelham às formas de governo), depois de observar a todos (<i>pántas</i>), descobrir se o</p> |

| | |
|--|---|
| | <p>melhor é o mais feliz e o pior o mais desgraçado;</p> <p>□ 544c6 – Sócrates: A nobre tirania, agônica de todas (<i>pasôn</i>) estas (constituições);</p> <p>□ 545d1 – Sócrates: Toda (<i>pása</i>) constituição muda por virtude daquele mesmo que detém o poder;</p> <p>□ 546a2 – Sócrates: Como tudo (<i>pantí</i>) o que nasce está sujeito à corrupção, nem uma constituição como essa (boa) permanecerá para sempre, mas há de dissolver-se;</p> <p>□ 546b7 – Sócrates: (Número geométrico) torna todas (<i>pánta</i>) as coisas acessíveis e suscetíveis de serem expressas uma em relação à outra;</p> <p>□ 547d8 – Sócrates: Nascimento da timocracia – Por todas (<i>pási</i>) essas características (veneração aos chefes, aversão dos guerreiros para os trabalhos artesanais, vida em comum, preocupação com a ginástica) não imitará a forma de governo anterior (aristocracia);</p> <p>□ 548d3 – Sócrates: Seria trabalho insano analisar todas (<i>pásas</i>) as formas de governo e todos (<i>pánta</i>) os costumes;</p> <p>□ 549c5 – Sócrates: Origem do timocrata - O homem de bem que</p> |
|--|---|

| | |
|--|---|
| | <p>habita a cidade que não é bem governada evita as honrarias, os cargos e os processos e toda (<i>pâsan</i>) a agitação desse gênero;</p> <p>□ 549d3 – Origem do timocrata - Sócrates: As mulheres falando mal dos homens de bem que em todas (<i>pânta</i>) estas situações parecem não considerá-las;</p> <p>□ 549d6 – Sócrates: Origem do timocrata - A mulher irritada com tudo (<i>hápanton</i>) isso, diz que o pai (que é um homem de bem) não é um homem;</p> <p>□ 549e7 – Sócrates: Origem do timocrata - Os criados às vezes exortam o filho do homem bom a castigar todos (<i>pântas</i>) os homens nessas condições e que seja mais homem do que o pai;</p> <p>□ 550a5 – Sócrates: Origem do timocrata - o jovem que ouve e vê todas (<i>pânta</i>) estas coisas (...) entrega-se à parte exaltada, tornando-se um homem orgulhoso e amigo de honrarias;</p> <p>□ 552a4 e 552a7– Sócrates: Oligarquia - De todos (<i>panton</i>) os males o maior é a possibilidade de vender todos (<i>pânta</i>) os seus bens e adquirir os de outrem;</p> <p>□ 552c6 – Sócrates: O deus não fez nascerem os zangões alados todos (<i>pântas</i>) sem ferrão?;</p> |
|--|---|

| | |
|--|---|
| | <p>□ 552d1 – Sócrates: Os sem-ferrões morrem na indigência, são todos (<i>pántes</i>) daqueles que vêm a merecer a zombaria de malfeitores?;</p> <p>□ 552d5 – Sócrates: Oligarquia - Na cidade que tiver mendigos, se açoitarão autores de todas (<i>pantón</i>) as malfeitorias;</p> <p>□ 552d10 – Adimanto: Oligarquia - Quase todos (<i>pántas</i>) são mendigos nos estados oligárquicos, exceto os governantes;</p> <p>□ 554a10 – Sócrates: Oligarquia - Homem sórdido que em tudo (<i>pantós</i>) faz dinheiro é o gênero que a multidão elogia;</p> <p>□ 555c6 – Adimanto: Da oligarquia para a democracia - É isso acima de tudo (<i>pantós</i>). (Os oligarcas querem as propriedades dos jovens, por isso não lhe impedem por lei de vender suas propriedades);</p> <p>□ 556b6 – Sócrates: Da oligarquia para a democracia - Por todos (<i>pánta</i>) estes motivos os governantes colocam os governados nesta situação;</p> <p>□ 557c1 – Sócrates: Na democracia se encontram homens de toda variedade (<i>pantodapoí</i>);</p> <p>□ 557c5 – Sócrates: A democracia é</p> |
|--|---|

| | | |
|--|---|---|
| | <p>□ 561b2- Sócrates: Do oligarca ao democrata - Ele pode envelhecer e não se entregar todo (<i>hólon</i>) aos invasores;</p> <p>□ 563a6- Sócrates: Democracia - No todo (<i>hólos</i>), os jovens competem com os mais velhos;</p> | <p>tal como um manto de muitas cores, matizado com toda (<i>pâsin</i>) a espécie de tonalidades;</p> <p>□ 557d4 – Sócrates: Democracia – Dispõe de toda (<i>pánta</i>) espécie de constituição;</p> <p>□ 558b5 – Sócrates: Nunca uma pessoa se tornaria homem de bem se não brincasse no meio de coisas belas e todas (<i>pánta</i>) as atividades desta qualidade;</p> <p>□ 559a5 – Sócrates: Se desses (desejos) todos (<i>pásas</i>) (de que somos capazes de nos libertar) dissermos que são não necessários não teremos dito bem?;</p> <p>□ 559d9 – Sócrates: Do oligarca ao democrata – Um jovem criado na avareza prova do mel dos zangões, suscetíveis de proporcionarem toda variedade (<i>pantodapás</i>) de prazeres e de toda (<i>pantoíos</i>) qualidade, inicia-se a transformação;</p> <p>□ 561c3 – Sócrates: Democracia: Em todos (<i>pási</i>) esses casos, afirma que todos os prazeres são semelhantes e devem ser honrados por igual;</p> <p>□ 561d1 – Sócrates: Democracia: Se todos os prazeres são semelhantes, o jovem passará</p> |
|--|---|---|

| | | |
|--|------------------------------------|---|
| | <p>□ 568a8 Sócrates: Tirania -</p> | <p>cada dia a satisfazer o desejo que lhe calhar entregando-se à ociosidade em tudo (<i>pánton</i>);</p> <p>□ 561e3 – Sócrates: O homem democrata é matizado e repleto de toda a variedade (<i>pantodapón</i>) de caracteres;</p> <p>□ 562e1 – Sócrates: Democracia - Num estado destes o espírito de liberdade chega a tudo (<i>pân</i>);</p> <p>□ 563c9 – Adimanto: Democracia – Tudo (<i>pánta</i>) o mais é assim repleto de liberdade;</p> <p>□ 563c9 – Adimanto: Democracia – E também os cavalos e burros andam pelas ruas, acostumados a uma liberdade total (<i>hapantônti</i>) e altiva;</p> <p>□ 563d4 – Sócrates: Democracia: O resultado de todos (<i>pánton</i>) esses males acumulados é tornar a alma dos cidadãos tão melindrosa que não aceitam o mínimo de submissão;</p> <p>□ 564b9 – Sócrates: (Zangões com ferrão e sem) causam perturbações em tudo (<i>pásei</i>) o Estado, tal como a fleuma e a bilis relativamente ao corpo;</p> <p>□ 564e1 – Sócrates: Democracia – neste governo tudo (<i>pánta</i>) é administrado por pessoas dessas (os mais violentos);</p> <p>□ 564e6 – Sócrates: Da democracia</p> |
|--|------------------------------------|---|

| | | |
|----------|--|---|
| | <p>tragédia parece ser toda (<i>hólos</i>) sábia por elogiar a tirania;</p> | <p>à tirania - Como todos (<i>pánton</i>) mais ou menos ambicionam enriquecer os que são, por natureza, mais ordenados tornam-se, na maior parte das vezes, mais abastados;</p> <p>▫ 566b6 – Sócrates: Todos (<i>pántes</i>) descubrem a razão do pedido do tirano de pedir guarda-costas;</p> <p>▫ 566d9 – Sócrates: O tirano no começo sorri e cumprimenta toda (<i>pántas</i>) a gente que encontrar;</p> <p>▫ 567a7 – Sócrates: Por todos (<i>pánton</i>) esses motivos um tirano tem sempre necessidade de desencadear guerras.</p> <p>▫ 567b8 – Sócrates: O tirano tem que eliminar todos (<i>pántas</i>) esses (os que criticam-no);</p> <p>▫ 567e1 – Adimanto: (O tirano mandará chamar) zangões estrangeiros e de toda variedade (<i>pantodapoús</i>);</p> |
| Livro IX | | <p>▫ 571c7 – Sócrates: Tirano - (A parte selvagem no sonho), ela ousa fazer tudo (<i>pánta</i>) como se estivesse livre e sem vergonha ou reflexão;</p> <p>▫ 572c7 – Sócrates: Pelo convívio com homens cheios de desejos atirou-se para toda (<i>pásan</i>) espécie de insolência e para o tipo de conduta deles;</p> |

| | |
|--|--|
| | <p>□ 572d9 – Sócrates: O filho do democrata, como o pai, é levado para toda (<i>pâsan</i>) espécie de desregramentos;</p> <p>□ 573d4 – Sócrates: Haverá festas, orgias, festins, concubinas e todos (<i>pánta</i>) os gozos dessa espécie;</p> <p>□ 573e3 – Sócrates: Quando estiver tudo (<i>pant´</i>) gasto, os desejos se porão a gritar;</p> <p>□ 574a3 – Sócrates: O homem de alma tirânica, depois de perder suas posses, necessita tirar de todos os lados (<i>pantakhóthen</i>), ou será vítima de grandes dores e sofrimentos;</p> <p>□ 574b3 – Sócrates: Se eles não cederem, acaso (o homem tirânico) não começará por tentar roubar e ludibriar seus pais? Adimanto: Exatamente (<i>pántos</i>);</p> <p>□ 575a1 - Sócrates: Vive à maneira do tirano, sua alma numa total (<i>pásei</i>) anarquia e ausência de leis;</p> <p>□ 575a3 – Sócrates: Eros conduzirá o homem de quem é tirano a toda (<i>pâsan</i>) a espécie de audácias;</p> <p>□ 575c3 – Sócrates: Todas (<i>pánta</i>) essas malfeitorias comparadas com o que é o tirano não chegam aos calcanhares;</p> <p>□ 575e4 – Sócrates: Com quem for que convivam, ou são lisonjeadores prontos a servi-los</p> |
|--|--|

| | | |
|--|--|---|
| | <p>□ 576d9- Sócrates: É necessário avaliar a tirania pela cidade toda (<i>hólen</i>) e não só pelo tirano e seu séquito, não exprimamos a nossa opinião antes de mergulharmos em tudo e de a termos observado;</p> <p>□ 577c9- Gláucon: A tirania torna o todo (<i>hólon</i>) e a parte mais valiosa da cidade escrava;</p> <p>□ 577e2- Sócrates: A alma tiranizada no seu todo (<i>hóles</i>) não fará o que quer;</p> | <p>em tudo (<i>pân</i>), ou, se precisam de alguma coisa, rastejam, atrevendo-se a desempenhar todos (<i>pánta</i>) os papéis como se fossem seus íntimos, mas a tornarem-se estranhos, uma vez levados s cabo seus intentos;</p> <p>□ 576a4 – Sócrates: Os tiranos atravessam toda (<i>pantí</i>) a vida sem serem amigos de ninguém, sempre como déspotas ou como escravos de outrem, sem que a natureza do tirano jamais possa provar a verdadeira liberdade e amizade;</p> <p>□ 576d4 – Gláucon: São em tudo o contrário (<i>pân tounantíon</i>) uma da outra (a tirania e a realeza);</p> <p>□ 576e1- Sócrates: É necessário avaliar a tirania pela cidade toda e não só pelo tirano e seu séquito, não exprimamos a nossa opinião antes de mergulharmos em tudo (<i>hápasan</i>) e de a termos observado;</p> <p>□ 576e3 – Gláucon: É claro para todos (<i>pantí</i>) que não há nada mais desgraçado do que a tirania e nada mais feliz do que a realeza;</p> <p>□ 577b2 – Sócrates: E se depois de ele ter visto tudo (<i>pánta</i>) isso, o incitássemos a proclamar o grau de felicidade do tirano em relação aos demais?;</p> |
|--|--|---|

| | |
|--|--|
| | <p>□ 578b1 – Sócrates: Foi depois de considerar todos (<i>pánta</i>) esses fatos e outros que julgaste que esta (a governada pelo tirano) era a mais desgraçada das cidades;</p> <p>□ 578b6 – Gláucon: O homem tirânico é, em muito, o mais desgraçado de todos (<i>hápanton</i>);</p> <p>□ 578d12 – Gláucon: Toda (<i>pása</i>) a cidade (boa) vem em socorro de cada um dos particulares;</p> <p>□ 578e8 – Gláucon: (Se um homem muito rico com muitos servos, à semelhança de um tirano, fosse colocado no deserto com seus servos, ele sofreria) toda (<i>pantí</i>) a espécie de terrores (com medo de perecer pela mão dos servos);</p> <p>□ 579b1 – Gláucon: Se em volta da casa desse homem o deus colocasse vizinhos que odiassem quem manda em outrem a desgraça dele seria ainda maior estando guardado a toda (<i>pantí</i>) volta por inimigos;</p> <p>□ 579e4 – Sócrates: O tirano é carecido de quase tudo (<i>pantós</i>);</p> <p>□ 580a4 e 580a5 – Sócrates: Defeitos que se pode atribuir ao tirano e que crescem devido a ele estar no poder, a inveja, a deslealdade, a injustiça, a hostilidade, a impiedade, a</p> |
|--|--|

| | | |
|--|--|--|
| | <p>□ 581a10- Sócrates: A parte irascível da alma tende toda (<i>hólōn</i>) ela a dominar, vencer, ter fama;</p> | <p>maldade de toda (<i>pásēs</i>) espécie de que ele é hospedeiro, totalidade (<i>hapántōn</i>) que resulta ser ele o mais desgraçado que há;</p> <p>□ 580a9 – Sócrates: Como agora, através de tudo (<i>pántōn</i>), o juiz sentença, também tu (Gláucon) diga quem é o mais feliz?;</p> <p>□ 580c7 – Sócrates: O melhor é o mais feliz e o pior o mais infeliz quer passe despercebido a todos (<i>pántas</i>) os homens e deuses, quer não;</p> <p>□ 581b6 – Sócrates: A parte pela qual aprendemos, é evidente para toda (<i>pantí</i>) gente que toda (<i>pân</i>) ela sempre tende ao conhecimento da verdade, e que é aquela a que menos importam as riquezas e a fama?;</p> <p>□ 582a8 – Sócrates: Dos três homens em causa qual é o mais experiente de todos (<i>pasōn</i>) os prazeres a que referimos?;</p> <p>□ 582c7 – Gláucon: Todos (<i>pántēs</i>) (o rico, o corajoso e o sábio) eles têm experiência da natureza do prazer derivado das honras;</p> <p>□ 583b3 – Sócrates: O prazer que não é do sábio não é todo verdadeiro (<i>panalethés</i>);</p> <p>□ 584e4 – Sócrates: Todas (<i>pánta</i>) essas impressões derivariam do</p> |
|--|--|--|

| | |
|--|--|
| <p>□ 585d1- Sócrates: No todo (<i>hól_os</i>), as coisas do cuidado com o corpo participam menos da verdade e da existência do que as da alma;</p> <p>□ 591b3- Sócrates: Castigo faz a parte monstruosa apaziguar-se e toda (<i>hól_e</i>) a alma ser reconduzida à sua conformação;</p> | <p>fato de ele não ter conhecimento por experiência do que realmente fica em cima, no meio e embaixo;</p> <p>□ 585c1 – Sócrates: Qual espécie participa mais da existência pura, a do pão ou a da opinião verdadeira, da ciência, da inteligência e de todas (<i>pás_es</i>) as virtudes?;</p> <p>□ 588c9 – Sócrates: Modela uma criatura monstruosa, composta, policéfala, capaz de criar por si todas (<i>pánta</i>) essas formas;</p> <p>□ 589b4 – Sócrates: (O justo) faz a natureza do leão sua aliada e preocupando-se com todos (<i>pánt_on</i>) em geral torna-os uns amigos dos outros;</p> <p>□ 589b8 – Sócrates: Logo, de todas (<i>pánta</i>) as maneiras, quem fizer o elogio da justiça falará a verdade e quem fizer da injustiça mentirá;</p> <p>□ 590d3 e 590d5 – Sócrates: É melhor para todos (<i>pantí</i>) ser governado por um ser divino e sensato, de preferência albergando-o dentro de nós mesmos, e, caso contrário, comandando-nos do exterior a fim de que sob a mesma égide, sejamos todos (<i>pánt_es</i>) iguais e amigos, até onde for possível;</p> <p>□ 590e2 – Sócrates: A lei</p> |
|--|--|

| | |
|---------|---|
| | <p>demonstra que é esse mesmo o seu desejo (do governante) e de todos (<i>pâsi</i>) os que vivem na cidade, serem iguais e amigos até onde for possível;</p> <p>□ 591c1 – Sócrates: Por ventura quem tiver entendimento não viverá concentrando todas (<i>pánta</i>) as suas forças para este objetivo?;</p> |
| Livro X | <p>□ 595a2 – Sócrates: A doutrina sobre a poesia é uma razão para pensar que fundamos uma cidade mais perfeita do que tudo (<i>pantós</i>);</p> <p>□ 595a5 Sócrates: – A necessidade de recusar em tudo (<i>pantós</i>) a poesia de caráter mimético;</p> <p>□ 595b5 – Sócrates: Todas (<i>pánta</i>) as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes que não tiverem como antídoto o conhecimento da sua verdadeira natureza;</p> <p>□ 595c1 – Sócrates: Homero parece ter sido o primeiro mestre e guia de todos (<i>hapánton</i>) esse belos poetas trágicos;</p> <p>□ 595c7- Sócrates: Serás capaz de dizer o que é a imitação no todo (<i>hólos</i>)?;</p> <p>□ 596c2 – Sócrates: (Que nome vais dar) ao que executa tudo (<i>pánta</i>) o que fabricar cada um dos artífices de per si?;</p> <p>□ 596c5 – Sócrates: Este artífice é</p> |

| | |
|--|--|
| | <p>capaz de executar todos (<i>pánta</i>) os objetos, modela todas (<i>hápanta</i>) as plantas e fabrica todos (<i>pánta</i>) os seres animados, incluindo a si mesmo, e, além disso, faz a terra, o céu, os deuses e tudo (<i>pánta</i>) quanto existe no céu e no Hades, debaixo da terra, ele executa todos (<i>hápanta</i>);</p> <p>□ 596d2 e 596d4 - Sócrates: Parece-te que não pode existir, em tudo (<i>parápan</i>), um artífice desse, ou que de certo modo pode existir o autor de tudo (<i>hapánton</i>) isso?;</p> <p>□ 596d5 – Sócrates: Ou não te apercebes que de certa maneira tu serias capaz de executar tudo (<i>pánta</i>) isso?;</p> <p>□ 596e3 – Sócrates: Criarás o Sol, a Terra, os astros, os animais, os utensílios, as plantas e tudo (<i>pánta</i>) quanto há pouco se referiu;</p> <p>□ 597d8 – Gláucon: É justo, uma vez que foi ele o criador disso e de tudo (<i>pánta</i>) o mais;</p> <p>□ 597e8 – Sócrates: O tragediógrafo, se é um imitador, é como se fosse o terceiro depois do rei e da verdade, assim como todos (<i>pántes</i>) os outros imitadores;</p> <p>□ 598b7 – Sócrates: Se executa tudo (<i>pánta</i>), ao que parece, é pelo fato de atingir apenas uma</p> |
|--|--|

| | | |
|--|---|---|
| | <p>□ 603a11- Sócrates: A pintura e a imitação no todo (<i>hólōs</i>) executam suas obras longe da verdade;</p> | <p>pequena porção de cada coisa que não passa de uma aparição;</p> <p>□ 598c9 – Sócrates: Encontrou um homem conhecedor de todos (<i>pánta</i>) os ofícios e de tudo (<i>pásas</i>) quanto cada uma sabe no seu domínio;</p> <p>□ 598e1 – Sócrates: Trágicos e Homero sabem todos (<i>pásas</i>) os ofícios e todas (<i>pánta</i>) as coisas humanas e divinas;</p> <p>□ 600e3 – Gláucon: Parece-me que o que dizes é em tudo totalmente (<i>pantápasin</i>) verdadeiro.</p> <p>□ 600e4 – Sócrates: A principiar em Homero, todos (<i>pántas</i>) os poetas são imitadores da imagem da virtude e dos restantes assuntos sobre os quais compõem;</p> <p>□ 601c15 – Sócrates: Acaso não afirmaremos que se passa o mesmo em tudo (<i>pánta</i>) o mais (utilizar, confeccionar, imitar)?;</p> <p>□ 602b10 – Sócrates: Os que fazem poesia trágica, em versos iâmbicos ou épicos, são todos (<i>pántas</i>) eles imitadores o quanto se pode ser;</p> <p>□ 602c12 – Sócrates: Os mesmos objetos parecem tortos ou direitos para quem os observa na água ou fora dela, e é evidente que aqui há toda (<i>pâsa</i>) espécie de confusão em nossa alma;</p> |
|--|---|---|

| | |
|--|--|
| | <p>□ 606b5- Sócrates: Se a alma não está suficientemente educada não despreza todo (<i>hólou</i>) o poema e se regozija do sofrimento;</p> <p>□ 603c7 – Sócrates: A poesia mimética imita homens entregues a ações forçadas ou voluntárias, que pensam ser felizes ou infelizes por tê-las praticado, afligindo-se ou regozijando-se em todas (<i>pâsin</i>) essas circunstâncias;</p> <p>□ 603d5 – Sócrates: Concordamos em todas (<i>pânta</i>) essas questões: nossa alma está cheia de mil contradições dessa espécie que surgem ao mesmo tempo;</p> <p>□ 604e4 - Sócrates: – O caráter sensato e calmo, sempre igual a si mesmo, nem é fácil de imitar nem, quando se imita, é fácil de compreender, sobretudo num festival e perante homens de todas as proveniências (<i>panegúrei</i>);</p> <p>□ 606d1 – Sócrates: Quanto ao amor, a ira e todas (<i>pánton</i>) as paixões penosas ou apazíveis da alma, não produz em nós os mesmos efeitos a imitação poética;</p> <p>□ 606e5 – Sócrates: Encomiastas, que dizem ser digno aprender com Homero a regular toda (<i>pânta</i>) a nossa vida;</p> <p>□ 608c6 e 608c7 – Sócrates: Que poderia haver de grande em tempo tão minguado? Tudo (<i>pâs</i>) o que medeia entre a infância e a velhice em comparação com a totalidade</p> |
|--|--|

| | | |
|--|---|---|
| | <p>□ 609a7- Sócrates: Há um mal para cada coisa que quando sobrevém a destrói toda (<i>hólon</i>);</p> <p>□ 610b3- Sócrates: O mal do corpo não causa o mal da alma, nem que se retalhasse o corpo todo (<i>hólon</i>);</p> | <p>(<i>pánta</i>) seria coisa assaz reduzida;</p> <p>□ 608d1 – Sócrates: Julgas que um objeto imortal deverá preocupar-se com um tempo assim limitado e não com sua totalidade (<i>pantós</i>)?;</p> <p>□ 608e3 – Sócrates: Tudo (<i>pân</i>) o que destrói e corrompe é mau e o que salva e preserva é bom;</p> <p>□ 609a3 – Sócrates: Há para cada coisa um bem e um mal (...) para todo (<i>sýmpanti</i>) corpo (...) um mal e uma doença em quase tudo (<i>pási</i>) congênito a cada coisa?;</p> <p>□ 609b11 – Sócrates: Tudo (<i>pánta</i>) quanto enumeramos há pouco (o que faz mal a alma);</p> <p>□ 610d7 – Gláucon: A injustiça não pareceria um mal tão terrível, se fosse mortal para quem a acolhesse, porquanto seria a libertação do mal, mas julgo que se apresentará, tudo ao contrário (<i>pân tounantíon</i>), como causa da morte dos outros;</p> <p>□ 611a8 – Sócrates: Se algum grupo de seres imortais aumentasse, bem sabes que se ampliaria com o que é mortal e tudo (<i>pánta</i>) acabaria por ser imortal;</p> <p>□ 611c5 – Sócrates: Vendo a alma</p> |
|--|---|---|

| | |
|--|--|
| | <p>purificada, veremos a justiça e a injustiça e tudo (<i>pánta</i>) o que acabamos de expor;</p> <p>□ 611d5 – Sócrates: Analogia da alma com o Glauco marinho – Quem o vir não o reconhecerá porque estarem todas (<i>pantí</i>) as suas partes deterioradas. Mas deve-se olhar para a alma purificada;</p> <p>□ 611e4 – Sócrates: (A alma como Glauco marinho) se se voltasse toda (<i>pása</i>) para coisas dessa natureza (divina, imortal e eterna) com que é aparentada, e saísse do mar e, que se encontra, então se veria a sua verdadeira natureza;</p> <p>□ 613a1 – Sócrates: Não concordaremos que tudo (<i>pánta</i>) o que provém dos deuses será para ele o melhor possível?;</p> <p>□ 613d4 – Sócrates: E tudo (<i>pánta</i>) quanto afirmaste acerca dos homens injustos eu o direi agora dos justos;</p> <p>□ 613e3 – Sócrates: (Suplícios dos injustos), tudo (<i>pánta</i>) isso tu imaginarás que me ouviste dizer também a mim como sofrem;</p> <p>□ 614c8 – Sócrates: Mito de Er - Os injustos iam para baixo levando também atrás a nota de tudo (<i>pánton</i>) o que haviam feito;</p> <p>□ 614d3 – Sócrates: Mito de Er -</p> |
|--|--|

| | | |
|--|--|--|
| | <p>□ 617a5 e 617a6 - Sócrates: Mito de Er - O fuso todo (<i>hólon</i>) girava sobre si, na rotação desse todo (<i>hólōi</i>), os 7 círculos andavam;</p> | <p>Ele (Er) deveria ser o mensageiro, junto dos homens das coisas do além e ordenaram-lhe que ouvisse e observasse tudo (<i>pánta</i>) o que havia naquele lugar;</p> <p>□ 615a7 – Sócrates: Mito de Er - Fossem quais fossem as injustiças cometidas e as pessoas prejudicadas, pagavam a pena de tudo (<i>hapánton</i>) isso sucessivamente, dez vezes por cada uma;</p> <p>□ 615b5 – Sócrates: Mito de Er - Por todos (<i>pánton</i>) esses crimes, suportava padecimentos a decuplicar;</p> <p>□ 615d5 – Sócrates: Mito de Er - “Quando já tínhamos expiado todos (<i>pánta</i>) os sofrimentos, avistamos de repente Ardieu e outros, que eram tiranos, a maioria”;</p> <p>□ 616a5 – Sócrates: Mito de Er - Os que iam para o Tártaro tinham terrores de todos os modos (<i>pantodapôn</i>);</p> <p>□ 616c3 – Sócrates: Mito de Er - Efetivamente essa luz é uma cadeia do céu, tal como a cordagem das trirremes segura tudo (<i>pásan</i>) em sua revolução;</p> <p>□ 616c5 – Sócrates: Mito de Er - Dessas extremidades pendia o fuso da Necessidade por cuja ação</p> |
|--|--|--|

| | |
|--|---|
| | <p>giravam todas (<i>pásas</i>) as esferas;</p> <p>□ 617b6 – Sócrates: Mito de Er - Cada sereia emitia uma única nota musical e de todas (<i>pasôn</i>) elas, que eram oito, resultava um acorde de uma única escala;</p> <p>□ 617e6 – Sócrates: Mito de Er - Ditas estas palavras, (Láquesis) atirou com os lotes para todos (<i>pántas</i>) e cada um e cada um apanhou o que caiu perto de si;</p> <p>□ 618a3 – Sócrates: Escolha das vidas – Havia modelos de vida de todos os modos (<i>pantodapá</i>): vidas de todos (<i>pánton</i>) os animais;</p> <p>□ 618c6 e 618d3– Sócrates: Escolha das vidas – Tendo em conta tudo (<i>pánta</i>) quanto há pouco dissemos (...) saberá o mal e o bem que produzirá a mistura de beleza e pobreza ou riqueza (...) e todas (<i>pánta</i>) as qualidades naturalmente existentes na alma;</p> <p>□ 618d5 – Sócrates: Escolha das vidas – De modo que será capaz de refletir em todos (<i>hapánton</i>) esses aspectos e distinguir, tendo em conta a natureza da alma, a vida pior e a melhor;</p> <p>□ 618e3 – Sócrates: Escolha das</p> |
|--|---|

| | |
|--|--|
| | <p>vidas – a alma não atenderá a tudo (<i>pánta</i>) o mais;</p> <p>□ 619a7 – Sócrates: Escolha das vidas – Deve-se evitar o excesso na escolha desta vida e em todas (<i>pantí</i>) as que vierem depois;</p> <p>□ 619b9 – Sócrates: Escolha das vidas – Escolheu a tirania maior sem ter examinado capazmente todas (<i>pánta</i>) as conseqüências (comer os próprios filhos);</p> <p>□ 620c4 – Sócrates: Escolha das vidas – A alma de Ulisses, a quem a sorte reservara ser a última de todas (<i>pasôn</i>), avançou para escolher;</p> <p>□ 620d5 – Sócrates: Escolha das vidas – Os restantes animais procediam do mesmo modo, passando para seres humanos ou uns para outros; os injustos para selvagens, os justos para domésticos, e faziam toda (<i>pásas</i>) a espécie de misturas;</p> <p>□ 620d6 – Sócrates: Assim que todas (<i>pásas</i>) as almas escolheram suas vidas, avançaram para junto de Láquesis;</p> <p>□ 621b1 – Sócrates: Enquanto se bebe deste rio, esquece-se de tudo (<i>pánton</i>);</p> <p>□ 621c4 – Sócrates: Crendo que a alma é imortal capaz de suportar todos (<i>pánta</i>) os males e todos</p> |
|--|--|

| | | |
|------------------|--|---|
| | | (<i>pánta</i>) os bens; |
| <i>República</i> | <i>Hemis*</i> | <i>Mero* Merw* Merh* Meri* Mere*</i> |
| Livro I | | <p>□ 331b4- Céfalos: Primeira defesa justiça- não dever nem a deuses nem a homens- para isso a posse de riquezas contribui em grande parte;</p> <p>□ 344b1- Trasímaco: Se um homem toma parte em qualquer injustiça é castigado, mas se em tudo é tirano é honrado;</p> <p>□ 344b4- Trasímaco: Um homem assim é chamado ladrão pela parte da injustiça que comete;</p> <p>□ 347a9- Gláucôn: Em que sentido o castigo que receberá o governante que não governar é parte do salário?;</p> <p>□ 348e2- Sócrates: Surpreende que coloque a injustiça como parte da virtude e sabedoria;</p> |
| Livro II | | <p>□ 369e6- Sócrates: Autarquia ou Comunhão? Quarta parte do trigo...;</p> <p>□ 370a1- Sócrates: ...na quarta parte do tempo;</p> <p>□ 370c1- Sócrates: A obra não espera pelo lazer do obreiro, mas este tem que tomar parte no trabalho;</p> |
| Livro III | | <p>□ 392e1- Sócrates: Exemplo de narrativa: não o todo, mas a parte;</p> <p>□ 396e7- Sócrates: O poeta na cidade fará discursos que tomarão pequena parte na imitação;</p> |
| Livro IV | □ 438c2- Sócrates: Todo objeto em relação aos outros, em determinadas qualidades, está em relação com | <p>□ 424d5- Sócrates: O posto de guarda deve ser a música para que a inobservância à lei não passe despercebida como parte da brincadeira;</p> <p>□ 428e7- Sócrates:</p> |

| | | |
|----------|---|---|
| | <p>determinado objeto; ao passo que, em si mesmo, está consigo.</p> <p>Exemplo de relativos: mais-menos/ dobro-metade/ pesado-leve/ lento-veloz/ quente-frio;</p> | <p>Definição de sabedoria - graças à menor parte, a cidade toda é sábia;</p> <p>□ 429b2- Sócrates: Definição coragem- aquela parte que luta faz a cidade ser corajosa;</p> <p>□ 429b8- Sócrates: A cidade é corajosa numa de suas partes;</p> <p>□ 431e10 – Sócrates: Definição de temperança: não é como a sabedoria e a coragem, que existindo somente em uma parte, fazem a cidade sábia ou corajosa;</p> <p>□ 442b11- Sócrates: O indivíduo é corajoso em atenção à parte irascível;</p> <p>□ 442c5 Sócrates: É sábio em atenção à parte que governa;</p> <p>□ 444b3- Sócrates: A injustiça é a sublevação de uma parte da alma contra o todo;</p> |
| Livro V | <p>□ 466c3- Sócrates: Hesíodo é sábio: metade é, de certo modo, mais que tudo;</p> <p>□ 479b3- Sócrates: As coisas duplas podem parecer menos metades do que duplas?;</p> | <p>□ 460c2 Sócrates: Os filhos dos homens superiores serão levados à parte num bairro da cidade em que ficam as amas;</p> <p>□ 462d1- Sócrates: Analogia com o corpo: o todo sente junto com a parte;</p> <p>□ 464b2- Sócrates: De novo a analogia entre comunidade e corpo em relação às partes;</p> <p>□ 465d5 Sócrates: Os campeões olímpicos só tem uma parte da felicidade dos guardiões;</p> <p>□ 468b4- Sócrates: O que se evidenciou na batalha deve ser coroado por jovens e crianças por sua parte;</p> <p>□ 469a2- Sócrates: Os guardiões se transformam como diz Hesíodo em gênios e tomam parte no cuidado dos vivos;</p> |
| Livro VI | | □ 484d7- Sócrates: |

| | | |
|------------|---|--|
| | | <p>Faremos guardiões os que conhecem e não ficam atrás em nenhuma parte da excelência;</p> <p>□ 485b6 Sócrates: Estão apaixonados pela essência e não deixam escapar nenhuma de suas partes;</p> |
| Livro VII | <p>□ 535d2- Sócrates: Os que estudam filosofia não devem claudicar o amor ao trabalho sendo só metade esforçados?;</p> | <p>□ 520c1- Sócrates: Os filósofos pela educação tornar-se-ão mais capazes de tomar parte em ambas as ocupações;</p> <p>□ 520d7- Sócrates: Os filósofos quererão participar embora fiquem a maior parte do tempo uns com os outros na região pura;</p> <p>□ 540b1- Sócrates: Depois de terem visto o bem em si usarão como paradigma para ordenar cada um de sua parte;</p> <p>□ 540b3- Sócrates: Consagrando a maior parte da vida à filosofia;</p> |
| Livro VIII | | <p>□ 552a9- Sócrates: O grande mal da oligarquia: alguém pode vender e comprar seus bens e andar sem tomar parte em nenhuma atividade;</p> <p>□ 559e5- Sócrates: Da oligarquia para a tirania- como o estado muda quando uma de suas partes é socorrida por externos, também o jovem quando seus apetites são socorridos por outrem;</p> |
| Livro IX | | <p>□ 574a9- Sócrates: O tirano dissipará a sua parte e quererá mais;</p> <p>□ 577c3- Sócrates: Lembrando a analogia entre alma e cidade, observe em cada parte o que acontece;</p> <p>□ 581c9- Sócrates: Se perguntar a cada amante (dos três tipos), por sua parte, qual é a vida mais agradável, ele dirá que é</p> |

| | | |
|---------|---|--|
| | | <p>a sua;</p> <p>□ 583a1- Sócrates: O prazer da parte da alma pela qual conhecemos é o mais agradável;</p> <p>□ 586e5- Sócrates: Quando toda a alma obedece à parte filosófica, é possível ser justa e obter prazeres os mais verdadeiros possíveis;</p> |
| Livro X | □ 601c3- Sócrates: Mímeses- não deixemos pela metade . | <p>□ 607c2- Sócrates: Na querela entre filosofia e poesia, acusam- “os que têm preocupações pequenas”;</p> <p>□ 615a7- Sócrates: As almas pagavam a pena das injustiças que realizavam por sua parte;</p> <p>□ 617d1- Sócrates- Mito de Er Láquesis, por sua parte, tocava nos círculos interiores do fuso com cada uma das mãos.</p> |

Pantápasi

329c5 332b6 335d13 341e3 369d3 370c6 376c6 382e7 390d6 395e4 400e4 402b8 404d7
409d5 433e2 439a8 439c1 454b1 457b6 458e5 462b7 473a6 473c1 480a13 486d3 500d3
502a1 507b11 515c1 523a3 523b2 524c12 532b3 532d2 535c4 536a1 545b2 552b4
564c5 575e1 589a5 591d4 612a7 612c4

Pantápasin

329c8 352c2 383c6 431d6 440e7 442d10 443c3 443e1 444a3 456b11 511c1 540d2 548c3
559e8 561e1 571b8 579c3 579d3 591b8 600e3 601b8 603b3 608b3

Pantelôs

379c1 – 392c8 – 398b7 – 401a9 – 451c2 – 477a3 – 495d5 – 496a10 – 502d7 – 572b2 –
573b5 – 573c10 – 579d5 – 586b5

Pány

328d6 – 330a5 – 330d1 – 331d4 – 332b4 – 332e12 – 333a9 – 333c10 – 333e1 – 333e5 –
334a4 – 334c11 – 335b1 – 335b4 – 335c3 – 335d6 – 335d10 – 338d11 – 341a6 – 341d6 –
344d5 – 346a9 – 348b5 – 348c1 – 348c12 – 348e4 – 351c4 – 351c5 – 351d3 – 351e2 –
352a4 – 352e10 – 353c11 – 367e7 – 368d4 – 368e4 – 369c5 – 369c8 – 369d10 – 370a8 –
370d8 – 370d9 – 371a15 – 371b10 – 371d8 – 371e2 – 373e8 – 376a9 – 376d4 – 382b10

– 382c2 – 392a7 – 393c10 – 398e5 – 403e3 – 408b6 – 411a2 – 411b5 – 415a1 – 422a4 –
425e11 – 426a5 – 426b3 – 429a9 – 429c4 – 430b8 – 432b1 – 432c4 – 432d3 – 434a8 –
434d2 – 435c7 – 435d8 – 438b6 – 441e7 – 442c9 – 444a6 – 453c7 – 453d8 – 454b5 –
455b3 – 456b4 – 465a4 – 468a8 – 469c6 – 470b3 – 471a5 – 472a5 – 472e2 – 473e7 –
474d1 – 476d7 – 477b2 – 478c2 – 485a3 – 486b13 – 487d2 – 489e2 – 495a3 – 496a1 –
499d10 – 501a3 – 504c2 – 507c9 – 508b8 – 517a1 – 519a7 – 520d5 – 521c9 – 523b7 –
523c7 – 527d7 – 529a7 – 536b8 – 546d8 – 547c8 – 549c1 – 550c7 – 551a11 – 552c5 –
553a5 – 554a9 – 554d4 – 559b7 – 561b6 – 562d3 – 563b3 – 563c3 – 565a2 – 566d7 –
568d3 – 569c9 – 571b3 – 572b5 – 574b10 – 574c9 – 576b6 – 577b9 – 581c7 – 581e2 –
582a3 – 587c3 – 590b2 – 595c4 – 595c8 – 597e5 – 599a5 – 601a8 – 601c9 – 602a2 –
602a13 – 603e6 – 605c3 – 605c5 – 607d5 – 613e5