

A HERANÇA POÉTICA O USO SOFÍSTICO DE HESÍODO E O ÉRGON FILOSÓFICO EM PLATÃO

CAMILA DO ESPÍRITO SANTO PRADO DE OLIVEIRA

*Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Cariri*

Hugo Koning, em *Plato's Hesiod: not Plato's alone*¹, 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. Hesíodo representaria menos alguém cujo legado se quer herdar do que alguém de cuja influência é preciso se preservar. Como mostra Yamagata², Hesíodo é especialmente citado quando se trata de colocar em cena a utilização dos poetas pelos sofistas.

Em *Protágoras* 316d, 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 sofística. Sócrates, por outro lado, diz a Gláucon, em *República* 600d, 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.

¹ KONING, H. *Plato's Hesiod: not Plato's alone*. In: BOYS-STONES, G. R.; HAUBOLD, J. H. (Ed.). *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 89-110.

² YAMAGATA, N. *Hesiod in Plato: Second fiddle to Homer?* In: BOYS-STONES; HAUBOLD, 2010, p. 68-88.

O modo platônico de apresentar a relação entre a poesia – Hesíodo sendo um seu representante – e a sofística 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 coroando 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 Most³, 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 sofística? 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 sofística, 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?

Este artigo se propõe examinar estas questões a partir da análise e articulação entre duas passagens da obra platônica: a entrada de Trasímaco na discussão da *República* e a conversa entre Sócrates, Cármitides e Clínias no *Cármitides*.

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.

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 ce-

³ MOST, G. W. Plato's Hesiod: An acquired taste? In: BOYS-STONES; HAUBOLD, 2010, p. 52-67.

lebridade ao refutar os outros. O filósofo pede que o sofista não seja difícil (*ῥhalepós*) com eles porque, se não esclareceram a questão, foi por não terem forças (*ou dynametha*). Trasímaco, sendo hábil (*deinós*), não deveria irritar-se (*ῥhalepaínesthai*), mas dar a sua resposta⁴.

Sócrates é acusado, então, de fingir ignorância, fazendo de tudo 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 retribuir⁵, e oferece, em troca da remuneração – que será paga por todos – e da glória, uma resposta para além de todas as que tinham sido dadas⁶: “Afirmo que a justiça (*tò díkaion*) não é outra coisa (*ouk állo ti éinaí*) senão a conveniência do mais forte (*kreíttonos xymphéron*)”⁷.

A definição de Trasímaco é como a fala do gavião ao rouxinol em *Os Trabalhos e os Dias*⁷, que Hesíodo endereça aos reis como exemplo de ação sem justiça:

*Desafortunado, o que gritas? Tem a ti um bem mais forte [pollýn arcíon];
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*⁸.

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?⁹ Ao que Trasímaco responde: o mais

⁴ Todas as citações em português da *República* serão feitas a partir da edição: PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001. As citações em grego dos textos de Platão a partir da edição: PLATON. *OEuvres Complètes*. Traduction et notes par L. Robin, avec la collaboration de J. Moreau. Paris: Gallimard, 1959-1960. 2 v. Para a passagem, ver PLATÃO. *República*, 337a.

⁵ PLATÃO. *República*, 337b.

⁶ PLATÃO. *República*, 338c.

⁷ HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, 207-211.

⁸ HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. [primeira parte]. Introdução, tradução e notas de Mary de Camargo Neves Lafer. Ed. bilingue. São Paulo: Iluminuras, 2002.

⁹ PLATÃO. *República*, 338c.

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 aponta¹⁰, afirma que é um mesmo (*tò autô*) o justo em todo lugar (*pantakhoû*).

Neste momento Sócrates reinsere a questão do engano, perguntando se os governantes nunca erram. Sim, em geral (*pantós*), são capazes de errar¹¹. 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 forte¹².

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 inconsistentes¹³. 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 forte¹⁴. 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 agora¹⁵.

O mestre de Clitofonte, entretanto, acusando Sócrates de má fé, emenda: rigorosamente, nenhum artífice, sábio ou governante se engana, como tal, mas todos dirão – é um modo de falar – que o médico errou ou o governante¹⁶. A disposição com que Trasímaco encara a conversa é evidente, trata-se, para ele, de uma luta de discursos que tem como obje-

¹⁰ PLATÃO. *República*, 339a.

¹¹ PLATÃO. *República*, 339c.

¹² PLATÃO. *República*, 339e.

¹³ PLATÃO. *República*, 340a.

¹⁴ PLATÃO. *República*, 340b.

¹⁵ PLATÃO. *República*, 340c.

¹⁶ PLATÃO. *República*, 341a.

tivo dominar o outro através da argumentação. Sócrates, por outro lado, diz que não seria insensato de querer tosquiá-lo. Se o sofista dá voz ao gavião da fábula hesiódica, o filósofo não entrará na disputa como se fosse um rouxinol cantor. A erística sofística 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 conveniência¹⁷? Sim. Mas a própria arte – conclui –, se o for de verdade, não tem defeitos ou necessidades, é inteiramente (*hólē*) o que é¹⁸. Esta é a primeira ocorrência de um derivado de “*hólōn*” na obra. Ela é fundamental, pois marca a diferença entre as concepções de arte (*tékhnē*) 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 todos¹⁹. 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, a justiça fica por baixo da injustiça²⁰.

Diz ainda o sofista: de todas, a maneira mais fácil (*rhá(i)sta*) de aprender isto é chegando à perfeita (*teleotáten*) injustiça²¹. Note-se que enquanto Hesíodo e Céfalo consideram que o acabamento (*télos*), a proximidade da morte, 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 (*mérei*) 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

¹⁷ PLATÃO. *República*, 341c.

¹⁸ PLATÃO. *República*, 342b.

¹⁹ PLATÃO. *República*, 343a.

²⁰ PLATÃO. *República*, 343d.

²¹ PLATÃO. *República*, 344a.

souber que ele cometeu esta injustiça completa (*bólen*). Toda a injustiça vale mais do que a *parte*. Ela é mais forte (*iskhyróteron*), mais livre (*eleutheriáteron*) e mais despótica (*despotikóteron*) do que a justiça (*dikaiosýnēs*)²².

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 (*ex arkhḗs*) defendeu Trasímaco, o interesse do mais forte. Apesar de esta definição querer dar 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 kaí polýn*), que retoma no fim seu começo, o sofista faz menção a retirar-se²³. 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 (*bólon*) 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 entraves²⁴. 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, senão, seria desnecessário

²² PLATÃO. *República*, 344c.

²³ PLATÃO. *República*, 344d.

²⁴ PLATÃO. *República*, 345b.

dar-lhe um salário²⁵. 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 Sócrates²⁶: “De tal maneira que todo aquele que fosse sensato (*gignáskōn*) 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 proceder²⁷:

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 [anologouménoi] um com o outro, seremos nós mesmos simultaneamente juízes e causídicos [rhétores].

Esta é uma passagem importante. 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

²⁵ PLATÃO. *República*, 347a.

²⁶ PLATÃO. *República*, 347d.

²⁷ PLATÃO. *República*, 348b.

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. Propõe-se aqui que a contraposição entre erística e dialética possa ser vista como herdeira da distinção entre as duas Lutas hesiódicas.

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 (*ex arkhês*): “a perfeita [*teléan*] injustiça [*adikían*] é mais útil [*hysitelestéran*] do que a perfeita [*teléas*] justiça [*dikaioσύνης*]?”²⁸.

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 (*gennaíān eútheíān*) e a injustiça é boa deliberação (*eubolíān*). Se bem deliberam, são prudentes (*phrónimoi*) e bons (*agathoi*) os injustos? Sim, quando são capazes de serem perfeitamente injustos. Se bem que qualquer injustiça seja vantajosa. A injustiça faz parte (*mérei*), 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 quererá exceder o ho-

²⁸ PLATÃO. *República*, 348b.

mem justo em qualquer coisa [*ho dikaíos toû dikaíou dokeî tí soi àn ethélein pléon ékhein*]?”²⁹. 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, independente de serem justos ou injustos, lutando para ter mais que todos. Sócrates sintetiza³⁰: “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 [epistémēs] ou de ignorância [anepistemosýnes], 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 [homoió(i)] 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 (*oukēb rha(i)díōs*), surpreendentemente cora, trazendo ao encontro aquele que, segundo *Os Trabalhos e os Dias*³¹, é um dos companheiros da justiça: o pudor (*Aidōs*).

A conversa continua, pois Sócrates retoma a questão da ligação da injustiça com a força³². 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,

²⁹ PLATÃO. *República*, 349b.

³⁰ PLATÃO. *República*, 349c.

³¹ HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, 200.

³² PLATÃO. *República*, 350d.

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 injustiça³³.

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 amizade³⁴. Também nas parcerias sobre as quais falava Polemarco, no início do diálogo, a injustiça impede a ação. E, mesmo em um só homem, a injustiça produz desacordo, fazendo-o perder sua força própria³⁵, tornando-o inimigo de si mesmo, dos homens justos e dos deuses.

O discurso de herança vira banquete e Sócrates se regala com a ceia³⁶:

Porque os justos [díkaioi] mostram [pháinontai] 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 hoioí]; mas, se dissermos injustos aqueles que levaram a cabo solidamente uma empresa em comum [koinê(i) prâxai], estamos a fazer uma afirmação [légomen] que de modo algum é verdadeira [alethés]; pois não se poupariam uns aos outros, se fossem totalmente injustos [komidê(i) ... ádikoi]; pelo contrário, é evidente que havia neles qualquer vislumbre de justiça [dikaiosýnē], que os obrigava [epoíci], pelo menos, a não praticarem injustiças [adikeîn] uns com os outros, enquanto atacavam suas vítimas, e graças a qual faziam o que faziam [hên épraxan hà épraxan]; e, ao lançarem-se em atos injustos, eram semi-maus na sua injustiça [adikía(i) hémimókhtheroi óntes], uma vez que os que são completamente maus [pampónēroi] e inteiramente injustos [teléos ádikoi] são também inteiramente incapazes de atuar [práttein adýnatoí] – 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

³³ PLATÃO. *República*, 351c.

³⁴ PLATÃO. *República*, 351c.

³⁵ PLATÃO. *República*, 351e.

³⁶ PLATÃO. *República*, 352b.

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 perì toû epitykéhóntos*], mas sobre a regra de vida que devemos adotar [*allà perì toû hóntina trópon khrè zên*]”³⁷. 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 (*bólon*) a vida era o que estava sendo definido. Agora, retomando o que foi herdado de Céfalo, 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 (*apergázetai*) ou ela melhor (*keállista*) do que as outras³⁸, sua excelência (*aretê*), graças à qual cada coisa é capaz de realizar bem sua obra (*tò hautôn érgon kalós*)³⁹. E prossegue, englobando todas as outras coisas (*tálla pánta*) no mesmo raciocínio (*tòn autôn lógon*)⁴⁰: “A alma [*psykéês*] tem uma função [*érgon*], que não pode ser desempenhada [*práxais*] por qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender [*epimeleisthai*], governar [*árkhein*], deliberar [*bouleúesthai*] e todos [*pánta*] os demais atos da mesma espécie”. Assim, se a excelência própria da alma é a justiça⁴¹, 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 mal⁴².

³⁷ PLATÃO. *República*, 352d.

³⁸ PLATÃO. *República*, 353a.

³⁹ PLATÃO. *República*, 353b.

⁴⁰ PLATÃO. *República*, 353d.

⁴¹ PLATÃO. *República*, 353e.

⁴² PLATÃO. *República*, 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*⁴³.

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

Cármides (o belíssimo adolescente de temperamento tirânico 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” (*tò kosmíōs pánta práttein kai hēsychhē(i)*)⁴⁴. Aqui vale ressaltar duas coisas: 1. Que a qualidade *kosmíōs* 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 “*hēsychhē(i)*”, 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 ouro⁴⁵:

*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,*

⁴³ Todas as citações do *Cármides* serão feitas a partir da edição: PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975-1980.

⁴⁴ PLATÃO. *Cármides*, 159b.

⁴⁵ HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, 111-119.

*Alegravam-se em festins, os males todos afastados,
Morriam como por sono tomados; todos os bens eram
Para eles: espontânea 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 Cármitides⁴⁶: “o mesmo que vergonha” (*eínai hóper aidús*) – citando um verso atribuído à *Odisséia* de Homero⁴⁷, mas que também aparece em *Os Trabalhos e os Dias*⁴⁸ de Hesíodo: “Vergonha não boa ao homem indigente acompanha” (*aidús d’oúk agathê kekbréménon ándra komízei*). 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, Cármitides 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 Cármitides, como ficam os poetas – os mesmos que Sócrates afirma prezarem 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 (*beautoû*) presente na definição de temperança. Só para lembrar: a temperança seria a prática do que é próprio (*tà beautoû práttein*)⁴⁹. 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:

⁴⁶ PLATÃO. *Cármitides*, 160e.

⁴⁷ *Odisséia*, XVII, 347.

⁴⁸ HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, 317.

⁴⁹ PLATÃO. *Cármitides*, 161b.

Considerarias bem administrada a cidade [pólis eû oikeîsthai] regida por uma lei [toû nó mou] 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 tò n autòn lógon], a saber o de não pôr nunca as mãos no que é dos outros [allotríon mè háptesthai] e só fazer e confeccionar [ergázesthai 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 beautôn mónon poieîn ê kai tà tîn 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 (*práttein*) 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: *práttein* e *poieîn*. O demiurgo temperante pratica (*práttein*) 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 *práttein* e *ergázesthai* (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. *Poiéō* é fazer, fabricar, produzir. Diz-se dos objetos, construções e obras de arte. *Prássō* na poesia épica diz “ir até o fim de”, “atruessar”. Em geral significa “cumprir”, “trabalhar”, “praticar”. Chantraîne 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 *Poiéu*. *Ergázomai* 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, *érga* se opõe a *lógoi*. A oposição subjetivo (*prássu*) x objetivo (*poiéu*) parece justificar a distinção que Crítias propõe. Fabricar (*poiéin*) o objeto do outro pode ser fazer (*práttēin*) o que é próprio, isto é, realizar sua tarefa (*érgon*).

Conferindo os sentidos de *poiéin* e *ergázesthai*, 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 frequência. Em geral seu uso está relacionado a algo que é produzido (Pandora, por exemplo) ou a algo que é tomado, como se diz 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 (*tà gàr kalós te kai ópheilímōs poióumēna érga ekálei*). 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 (*práttēin*), 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 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, em *A Condição Humana*⁵⁰, distingue, aristotelica-

⁵⁰ ARENDT, H. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

mente, 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 *oikos*). Este é, aliás, um aspecto salientado pelos estudiosos da relação entre Hesíodo e Platão. Penso aqui no artigo de Solmsen sobre os motivos hesiódicos em Platão⁵¹, bem como no artigo de Jacyntho Lins Brandão, *O Filósofo Econômico*⁵², 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 *oikos*.

⁵¹ SOLMSEN, F. *Hesiodic Motifs in Plato*. Genève: Fondation Hardt/Vandoeuvred, 1962.

⁵² BRANDÃO, J. L. O Filósofo Econômico. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE FILOSOFIA ANTIGA, 3., 2000, Itatiaia. *Anais...* Rio de Janeiro: PRAGMA-UFRJ, 2000. p. 49-54.

Mas o labor hesiódico, embora *oikonômico*, funda a cidade pacífica. E, ainda, o labor hesiódico, embora necessário, é a via para a excelência (*aretê*). 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.

RESUMO

O modo platônico de apresentar a relação entre a poesia – Hesíodo sendo um seu representante – e a sofística é bastante complexo. Por um lado, no diálogo *Protágoras*, o sofista apresenta os poetas como sofistas, por outro, na *República*, Sócrates distingue a atividade poética da sofística. Hesíodo é especialmente citado quando se trata de colocar em cena a utilização dos poetas pelos sofistas. Será que o poeta representaria menos alguém cujo legado se quer herdar do que alguém de cuja influência é preciso se resguardar? Ou será que o que se quer preservar é a possibilidade de que a poesia diga algo outro do que dizem dela os sofistas? Há outro modo de interpretação dos poetas, que não a sofística, 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? Este artigo pretende examinar estas questões a partir da análise e articulação entre duas passagens da obra platônica: a entrada de Trasímaco na discussão da *República* e a conversa entre Sócrates, Cármides e Clínicas no *Cármides*.

Palavras-chave: Herança poética. Sofística. *Érgon*.

ABSTRACT

The platonic way of presenting the relationship between poetry – Hesiod being one of its representant – and sophistry is complex. In the dialogue *Protagoras*, the sophist presents poets as sophists, but, in *Republic*, Socrates distinguishes the poetic activity of sophistry. In the platonic dialogues, Hesiod is quoted especially when poets are used by the sophists. Does the poet represent less someone whose inheritance one wants to inherit, and more someone of whose influence is necessary protection? Or Plato wants to preserve the possibility that poetry

says something other than what tell about this the sophists? There is another way of interpreting the poets, not sophistry, that needs to be conquered? Does this way, philosophical, implicate rethinking and critique what the poets said? Is Plato a candidate for successor of the immortal works of Homer and Hesiod? This paper examines these questions through the analysis and articulation between two passages of Plato's work: the discussion between Socrates and Thrasymachus in *Republic* and the conversation between Socrates, Charmides and Clinias in *Charmides*.

Key-words: Poetic inheritance. Sophistry. *Ergon*.