Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas

Sílvia Maria Marinho Galvão Anderson

As citações pindáricas em Platão

Versão corrigida

São Paulo
2016

Sílvia Maria Marinho Galvão Anderson

As citações pindáricas em Platão

Versão corrigida

Tese apresentada ao Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas (DLCV) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) para a obtenção do título do doutor em Literatura Grega

Orientadora: Profa. Dra. Paula da Cunha Corrêa

São Paulo
2016

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação

Nome: ANDERSON, Sílvia Maria Marinho Galvão.
Título: As citações pindáricas em Platão

Tese apresentada ao Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas (DLCV) da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) para a obtenção do título do doutor em Literatura Grega

Aprovado em

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Agradecimentos

À Capes, pela bolsa fornecida; à minha família, Oswaldo, Vera, Neto e Roberta, pelo amor sempre; à matriarca Alba; à nova família, Birizinha, Zé, Cláudia, Igor e Tamara; às parceiras, Adriana, Débora, Sabrina e Rebecca, as melhores companhias que a vida ofereceu; à Talita, que é a prova de que é possível fazer amizades na vida adulta; à Ninoca, pelo companheirismo; ao Adriano, pelas alegrias no dia-a-dia e a certeza de que o amor é possível.

Resumo

ANDERSON, Sílvia Maria Marinho Galvão. **As citações pindáricas em Platão**. 2016. 193 pp. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

No presente trabalho são analisadas as citações de Píndaro (e menções ao poeta) supérstites em Platão. O estudo dessas citações é uma das chaves para a compreensão da relação do filósofo com a poesia. Os principais diálogos, nos quais são encontradas as referências ao poeta, são a *República*, o *Mênon* e o *Górgias*. A utilização de um texto em um contexto diferente já é uma interpretação daquele texto. Os versos pindáricos são analisados no contexto do diálogo, a fim de ser compreendida a função específica da citação e a interpretação que o filósofo apresenta do texto poético.

Palavras-chave: Platão, Píndaro, citação, poesia, filosofia.

Abstract

The present work analyses the quotes from Pindar (and references to the poet) that survive in Plato. The study of these quotations is one of the keys to understanding the relationship of the philosopher with the poetry. The main dialogues in which the references to the poet are found are the *Republic*, *Meno* and *Gorgias*. The use of a text in a different context is already an interpretation of that text. The verses of Pindar are analysed in the context of the dialogue, so that the specific function of the quotation and the philosopher's interpretation of the poetic text may be understood.

Keywords: Plato, Pindar, quotation, poetry, philosophy.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. CITAÇÕES ESCATOLÓGICAS	16
2.1. As citações de Céfalos e o fragmento 214 <i>SM</i> na <i>República</i> I	19
2.2. As citações poéticas no <i>Mênôn</i> e o fragmento 133 <i>SM</i>	41
3. CITAÇÕES MORAIS	89
3.1. O fragmento 213 <i>SM</i> na <i>República</i> II	91
3.2. O fragmento 169 no <i>Górgias</i>	111
4. CITAÇÃO TEOLÓGICA	148
4.1. A terceira <i>Pítica</i> na <i>República</i> III	149
5. CITAÇÕES DE CARÁTER PROVERBIAL	171
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	184
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	188

1. Introdução

Nos *Diálogos* de Platão são encontradas diversas referências a poetas que, posteriormente, irão compor o cânone alexandrino. Assim, “a bela Safo” e “o sábio Anacreonte” são objetos de uma breve homenagem a propósito do discurso amoroso, no *Fedro* (235c); Estesícoro, no mesmo diálogo, dá origem a uma digressão sobre o problema da relação entre inspiração e verdade (243a), e Simônides é digno tanto de elogios (*República*, I, 331d), quanto de censuras (*Protágoras*, 339a) (GUERREIRO, 1998, p. 15). Homero é o poeta mais citado no corpus platônico, com mais de duzentas referências, enquanto Píndaro é o poeta do cânone alexandrino mais referido pelo filósofo.

Homero é chamado por Platão de “educador” (*República*, X, 606e), pois a poesia grega arcaica existia, entre outras funções, para informar e instruir. A poesia grega difere da poesia moderna em conteúdo, forma e método de apresentação, conforme observa Gentili (1990, p. 3). Era uma arte prática relacionada a realidades da vida social e política. Não estava, pois, restrita à vida privada, no sentido moderno. Em geral, a poesia na Grécia antiga era composta de acordo com as necessidades de um grupo ou de uma ocasião específica, como simpósios, festivais e celebrações. Voltada, pois, para a ocasião de *performance*, a poesia grega vai além do texto que sobreviveu pelo tempo e chegou até nós. As canções estavam inseridas na tradição oral, considerando-se que para ser chamada de oral a poesia deve ter pelo menos uma das condições: (i) composição oral, (ii) comunicação oral (performance) e (iii) transmissão oral (tradição poética memorizada) (GENTILI, 1990, p. 4). As canções gregas arcaicas, portanto, eram compostas para uma *performance* pública, marcada e representada em lugar específico. O gênero era intrinsecamente relacionado à ocasião de *performance* da canção.

No livro III das *Leis* de Platão, o ateniense distingue a época em que as pessoas obedeciam às leis, da época em que quem rege é o próprio *demos*. Ao falar dos *nomoi*, o ateniense contrapõe o excesso de liberdade dos tempos em que vivia e ressalta primeiramente as leis referente à *mousike*, sendo assim:

(700a9-b8) διηρημένη γὰρ δὴ τότε ἦν ἡμῖν ἡ μουσικὴ κατὰ εἶδη τε ἑαυτῆς ἅττα καὶ σχήματα, καὶ τι ἦν εἶδος ὧδῆς εὐχαι πρὸς θεοὺς, ὄνομα δὲ ὕμνοι ἐπεκαλοῦντο· καὶ τούτῳ

δὴ τὸ ἐναντίον ἦν ὥδῃς ἕτερον εἶδος – θρήνους δέ τις ἂν αὐτοὺς μάλιστα ἐκάλεσεν – καὶ παῖωνες ἕτερον, καὶ ἄλλο, Διονύσου γένεσις οἶμαι, διθύραμβος λεγόμενος. νόμους τε αὐτὸ τοῦτο τοῦνομα ἐκάλουν, ὥδῃν ὥς τινα ἐτέραν· ἐπέλεγον δὲ κιθαρωδικούς. τούτων δὴ διατεταγμένων καὶ ἄλλων τινῶν, οὐκ ἐξῆν ἄλλο εἰς ἄλλο καταχρῆσθαι μέλους εἶδος·

Pois a mousiké era então dividida entre gêneros e algumas figuras: um gênero era o canto de louvor aos deuses, chamado de hinos; outro gênero de canto era contrário a esse – foram nomeados principalmente de trenos –, diferentes eram os peãs, o nascimento de Dioniso era outro gênero, chamado de ditirambo. Com o mesmo nome, nomos, chamavam um tipo diferente de canto, nomeado citaródico. Enquanto esses e alguns outros foram estabelecidos, não era permitido utilizar o gênero de uma melodia em outro¹.

O ateniense afirma que houve um tempo em que havia uma melodia e um instrumento apropriados para cada gênero, mas que, no momento presente, os gêneros eram compostos, de modo que *os trenos haviam sido misturados com os hinos e os peãs com os ditirambos, imitando com vozes de cítara as de flauta, e misturavam cada elemento com qualquer outro*² - κεραννύντες δὲ θρήνους τε ὕμνοις καὶ παίωνας διθυράμβοις, καὶ ἀλφιδίας δὴ ταῖς κιθαρωδαῖς μιμούμενοι (*Leis*, 700d6-8). Essa passagem das *Leis*, por um lado ilustra a crítica de Platão à poesia de sua época e, por outro, revela alguns gêneros da poesia grega antiga e como não eram puros, mas que em muitas ocasiões se sobrepunham.

Píndaro teve seus poemas organizados pelos estudiosos da biblioteca de Alexandria por gênero, totalizando dezessete livros, um de hinos, um de peãs, dois de ditirambos, dois de prosódia, três de partênios, dois de hiporquematas, um de encômio, um de trenos e quatro de epinícios. Desta vasta produção, chegaram até nós quase completos apenas os livros dos epinícios, dos outros há fragmentos de papiros ou os que foram citados de forma indireta por outros autores, entre eles, Platão.

¹ Tradução nossa.

² Tradução nossa.

Embora haja críticos que defendam que não há relevância nas citações poéticas em Platão (cf. VERDENIUS, 1944, p. 144), há diversas pesquisas sobre a preferência do filósofo por Píndaro. Neste sentido, Race (1986, p. 121), acerca do legado do poeta, afirma que Platão demonstra admiração pela obra de Píndaro. Na mesma linha, Vicaire (1960, p. 148) alega que a razão de tal admiração deve-se ao fato de o filósofo e o poeta concordarem em diversos pontos, de modo que Píndaro poderia ser o modelo dos artistas que Platão permitiria em sua cidade ideal³. Também Collinwood (1938, p. 48) observa que Platão, ao decretar a expulsão dos poetas na *República*, faz uma exceção aos hinos aos deuses e encômios aos homens (607a), tipo de poesia cujo principal representante é Píndaro. Se considerarmos a organização das canções de Píndaro em gêneros pelos estudiosos de Alexandria, veremos que mais de metade da obra do poeta se encaixa na poesia que Platão permite em sua cidade na *República*, a saber, hinos, peãs, ditirambos, encômios e epinícios.

Dentre os estudiosos que defendem a preferência de Platão por Píndaro, destaca-se a obra *Pindare et Platon* de Des Places (1949). O livro se detém mais na afinidade entre os dois autores que propriamente no uso que Platão faz da poesia de Píndaro. No entanto, o autor afirma que, apesar de as citações de Homero e Hesíodo serem mais numerosas, Píndaro goza de um respeito especial. Isso se dá porque o filósofo não se contenta, como faz com outros poetas, em reproduzir expressões ou locuções proverbiais, mas as citações ou as paráfrases de Píndaro têm um papel na trama da argumentação (DES PLACES, 1949, p. 178). Embora o autor não analise o contexto das citações de Píndaro em Platão profundamente, ele afirma que tanto as citações literais, quanto as paráfrases, demonstram um trabalho de transposição ao qual um prosador ático deve ser compelido, para inserir suas reminiscências em um contexto novo e para traduzir na prosa do seu tempo uma poesia arcaica ou arcaizante. As citações teriam a função, pois, de revelar as equivalências que poderiam se estabelecer entre uma expressão poética e uma palavra da linguagem corrente (DES PLACES, 1949, p. 169).

³ Vicaire (1960, p. 148) estuda as citações de todos os poetas na obra de Platão e, depois de analisar as citações pindáricas, conclui: “comment Platon n’aurait il pas admiré entre tous écrivain avec lequel il s’accordait sur tant de points? Le poète des épinicies, que célèbre à la fois les dieux et les héros et ne s’écarte point des traditions les plus respectables, peut passer pour le modèle des artistes que Platon accueillait dans la cité des *Lois* ou même, en dépit de la plus rigoureuse des censures, dans l’État dont il rêve dans la *République*.”

Se poderamos brevemente sobre os gêneros da poesia de Píndaro, consideremos o gênero utilizado por Platão. O filósofo se utiliza de um gênero que tem origem no final do quinto século a.C., o qual Aristóteles chama de *Sokratikoi Logoi*⁴. Erler (2003, pp. 153-154) afirma que Platão, por meio de sua criatividade, transformou este gênero, considerado popular, em “finas obras de arte” (cf. KAHN, 1996, pp. 1ss). Os diálogos demonstram que Platão é um autor reflexivo que, como os poetas antes dele e os poetas helenísticos depois dele, combina o ofício poético e a reflexão “*poetológica*” – referente à poética e não ao poema (ERLER, 2003, p. 154).

Ele faz isso de duas formas. Primeiro apresenta ao leitor explícitas discussões de problemas *poetológicos*, como no *Íon* e na *República*. Segundo (...) pelo uso de motivos literários e metáforas, ou por um comportamento ilustrado, de certo modo, Platão estimula o leitor a refletir sobre as normas poéticas e as regras da sua arte. (ERLER, 2003, p. 154)

Enquanto as pesquisas sobre as discussões da relação entre Platão e a poesia são inúmeras, o estudo das citações, bem como o uso que o filósofo faz de outros gêneros, é recente e bem mais escasso. Nesse sentido, a obra de Nightingale, *Genres in dialogue* (1995), é essencial para a compreensão da presença de outros gêneros em Platão. A autora parte da caracterização de gênero de Conte (1994):

Gênero deve ser pensado como uma forma de discurso capaz de construir um modelo coerente do mundo em sua própria imagem. É uma linguagem, isto é, um léxico e um estilo, mas também um sistema de imaginação e uma gramática de coisas. Os gêneros são a expressiva codificação dos modelos de uma cultura; de fato, eles são esses modelos sujeitos a um processo de estilização e formalização que lhes dá uma voz literária. (CONTE, 1994, p. 132)

A partir de tal definição, Nightingale (1995, p. 3) afirma que os gêneros não são simplesmente formas artísticas, mas *formas de pensamento*, de modo que cada gênero está adaptado para representar e *conceitualizar* alguns aspectos da experiência melhor que outros. A autora investiga o diálogo intragenérico em Platão, ou seja, o encontro entre dois gêneros em um único texto, quando o filósofo incorpora o texto ou o discurso de outro gênero no diálogo filosófico. Além de refletir sobre os gêneros literários oferecidos, Platão incorpora os *topoi* e os textos desses gêneros em seus diálogos,

⁴ Cf. *Poética*, 1447b11; *Retórica*, 1417a21.

transformando um gênero simples, *sokratikoi logoi*, em híbrido (NIGHTINGALE, 1995, p. 5). “Platão usa a intertextualidade como um veículo para criticar os gêneros tradicionais de discurso e, o que é mais importante, para introduzir e definir uma prática de discurso diferente, que ele chama de *filosofia*” (NIGHTINGALE, 1995, p. 5).

Nem todas as citações de Píndaro feitas em Platão podem ser consideradas uma incorporação de outro gênero. Mesmo porque grande parte das citações é de versos, ou de parte de versos cujo gênero é incerto. No entanto, como afirma Nightingale, o uso da intertextualidade em Platão é, na verdade, sobre os limites (1995, p. 12), e isso pode ser observado no uso que o filósofo faz da poesia pindárica. Em algumas citações, Platão afirma o potencial positivo da poesia de Píndaro, caso da citação do fragmento 133 *SM* no *Mênon*, ou do fragmento 214 *SM* no livro primeiro da *República*. Em outras, Platão força os subtextos poéticos para servirem ao seu propósito, como no caso da citação do fragmento 169 *SM*, no *Górgias*. Em todas as passagens, entretanto, Platão revela que a poesia de Píndaro, apesar de seu potencial, não é o meio adequado para tratar de temas que devem ser expostos por meio do *diálogo filosófico*.

Erler (2003, p. 155) acredita que o estudo de Nightingale (1995, pp. 133-171) é profícuo no uso que Platão faz dos gêneros, porém falha ao omitir o uso da informação oral, que também teria relevância filosófica. Apesar de considerar a possibilidade de inautenticidade da *Carta Sétima* de Platão, o estudioso parte de um motivo que nos é apresentado em tal obra: “ouvir a coisa certa, mas perder o ponto principal” (341b/c). Erler (2003, pp. 155-156) entende que esse motivo faz parte da “crítica à oralidade” de Platão. O filósofo enfatiza a superioridade da palavra falada sobre palavra escrita, a comunicação oral é a base do conhecimento. Frequentemente definições ou sugestões que parecem ser decisivas para a discussão são recebidas pelo “ouvir dizer”⁵, o que, mais tarde, será chamado de *akousmata*. As *akousmata*, conforme afirma Usener (1994, p. 150, *apud* ERLER, 2003, p. 159), podem estar certas no que dizem, mas sem um argumento são deficientes para Platão. O filósofo, portanto, se reapropria desse “ouvir dizer”, que abrange também as citações, e o rearticula dentro do diálogo. Os diálogos demonstram que é necessário testar os *akousmata* em discussões dialéticas.

⁵ No *Laques*, Nícias define coragem baseando-se no que ouviu de Sócrates (194c). Cf. *Cármides*, 161c-162a/b e *Timeu*, 30a.

A crítica de Platão aos *akousmata* estaria, pois, relacionada à crítica ao método de transmissão de conhecimento e à oralidade. O uso de motivos literários, metáforas, citações e passagens auto-referenciais nos diálogos indica que a alegação da superioridade da palavra falada não deve ser feita de modo incondicional. Erler (2003, pp. 171-172) afirma que Platão demonstra que há três modos de lidar com o saber tradicional: aceitando os *akousmata* sem críticas; chamando atenção para os problemas envolvidos; e a atitude dialética, que é capaz de transformar os *akousmata* em conhecimento.

Deste modo, o motivo literário “ouvir a coisa certa, mas perder a verdade” e a sugestão de como lidar com os *akousmata* indicam a abordagem geral de Platão em relação à tradição oral. Os diálogos não somente ilustram a introdução das diferentes tradições na vida cultural de Atenas, mas também mostram como essas tradições deveriam ser recebidas. Isso mostra que Platão não rejeita a tradição, nem a aceita incondicionalmente, mas a adapta e a completa. Essa abordagem, conforme Erler (2003, p. 172), lembra a dos poetas gregos, que frequentemente afirmavam que suas canções não eram novas, mas que encontravam novas abordagens para velhas histórias: inovação pela transposição.

Platão combina a habilidade poética com a reflexão *poetológica* auto-referencial. É possível perceber que Platão oferece um tipo de literatura que continua a tradição de “poéticas imanentes”. Essa combinação é parte da retórica da filosofia de Platão e de sua poética. Bowra (1964, p. 1) acertadamente diz que nenhum poeta grego fala tanto da sua arte como Píndaro, e, eu gostaria de acrescentar, nenhum autor de prosa fala tanto da sua arte como Platão. (ERLER, 2003, p. 173)

As citações poéticas em Platão, e especificamente as pindáricas, não seguem um padrão único. O estudo sobre a intertextualidade em Platão de Nightingale (1995) e a pesquisa sobre o uso dos *akousmata* por Platão lançam luz sobre a relevância das citações e o modo como estas são utilizadas pelo filósofo. Entretanto, quando se trata de dar uma interpretação global ao conjunto de citações, alusões e referências, o esforço por estabelecer uma perspectiva mais ou menos coerente, que descodifique a visão do filósofo, tropeça no obstáculo primeiro de toda a exegese dos diálogos: a essencial descontinuidade de um discurso relutante à sistematização (GUERREIRO, 1998, p. 16). No entanto, é possível encontrar um fio condutor seguro para falar da arte de Píndaro, Safo e Anacreonte, pois os diálogos apresentam dois termos, *melos* e *melopoios*, que

designam o tipo de poema e o poeta que, mais tarde, os filólogos alexandrinos chamaram de “líricos”.

Observaremos, pois, neste trabalho, a complexa imagem de Píndaro em Platão. Por um lado, o filósofo parece admirar a poesia de Píndaro que, depois de passar pelo crivo da dialética, é capaz de ter uma funcionalidade dentro da filosofia platônica, como ocorre com a citação do fragmento 133 *SM* no *Mênon* (cf. sub-capítulo 2.2). Por outro lado, a poesia de Píndaro pode ser prejudicial, por exemplo, se não representa de mood adequado os deuses, conforme o poeta faz na terceira ode *Pítica*, citada no livro III da *República* (cf. sub-capítulo 4.1).

A análise de cada citação no contexto do diálogo platônico parece-nos ser a chave para o entendimento da relação do filósofo com Píndaro. Buscaremos, portanto, neste trabalho, a partir da leitura dos diálogos de Platão, compreender como o filósofo utiliza-se dos versos de Píndaro, enfatizando as citações que desempenham um papel maior no desenvolvimento da argumentação dos diálogos.

Utilizamos a classificação feita por Miller (2010, pp. 1-27), que primeiramente distingue as citações poéticas de caráter proverbial das de uso discursivo, e separa estas citações em três categorias: as escatológicas, as morais e as teológicas. Deste modo, apresentamos quatro capítulos. O primeiro, sobre as citações escatológicas, contém duas seções, a análise do fragmento 133 *SM* no *Mênon* e a do fragmento 214 *SM* no primeiro livro da *República*. Segue-se o capítulo sobre as citações morais, este dividido também em duas seções, a primeira sobre o fragmento 213 *SM* no segundo livro da *República* e a segunda sobre o fragmento 169 *SM* que se encontra no *Górgias*, nas *Leis* e no *Protágoras*. O terceiro capítulo, sobre a citação teológica, é a análise da terceira *Pítica* no terceiro livro da *República*. Por fim, o quarto capítulo traz o estudo das citações pindáricas de caráter proverbial.

2. Citações Escatológicas

É inegável a afinidade de Píndaro e Platão em relação à doutrina acerca do destino final das almas, a escatologia. O filósofo e o poeta têm em comum a presença da crença da metempsicose em suas obras. Há duas citações de Píndaro em Platão que tratam da vida *post mortem*, uma no livro I da *República*, outra no *Mênon*. Nesta última, a estreita relação entre o poeta e o filósofo é mais evidente, pois Platão cita Píndaro como autoridade para afirmar que a alma é imortal. Embora haja bastante similaridade entre os mitos da metempsicose em Píndaro e em Platão, não há uma exata correspondência, de modo que evitamos afirmar que haja, tanto em um quanto em outro, uma doutrina exata. Notamos, pois, neste capítulo, as semelhanças no tratamento que Platão e Píndaro dão à crença na vida após a morte, destacando, principalmente, o uso que o filósofo faz da poesia pindárica que apresenta tais temas.

O presente capítulo está dividido em dois sub-capítulos, o primeiro sobre o primeiro livro da *República*, e o segundo acerca do *Mênon*. Nenhuma das citações de Píndaro é feita isoladamente, de modo que há citações de outros poetas que fornecem o contexto das citações pindáricas. Serão, pois, analisadas também as menções a outros poetas feitas nos diálogos, a fim de compreendermos melhor o uso que Platão faz da poesia de Píndaro.

O sub-capítulo 2.1 trata do início da *República*, da conversação entre Céfalo e Sócrates, que é colorida com diversas citações e anedotas. O velho homem é retrado por Platão citando diversos gêneros, de maneira que o personagem é representado como conhecedor da tradição poética. O fragmento 214 *SM* de Píndaro, citado por Céfalo, é sobre a *doce esperança, nutriz da velhice* (v. 1 γλυκεῖά ἐλπίς, v. 2 γηροτρόφος). A fonte que temos para o fragmento 214 *SM* é justamente a citação no livro I da *República*. Não há, nos quatro versos que chegaram até nós do fragmento, uma referência exata à crença órfica-pitagórica nos mistérios. Entretanto, Céfalo caracteriza a *doce esperança* de Píndaro como *boa* (ἀγαθή). Na oitava *Ístmica*, é encontrado o adjetivo empregado por Céfalo, e a expressão *boa esperança* – ἀγαθὴ ἐλπίς – é utilizada como uma referência à esperança dos iniciados nos mistérios. Céfalo, portanto, interpreta o fragmento 214 *SM* de Píndaro como se o poeta estivesse se referindo a essa crença, pois atribui o adjetivo *boa* (ἀγαθή).

A citação do fragmento de Píndaro no primeiro livro da *República* é feita entre outras referências poéticas e anedotas sobre poetas. O diálogo entre Céfalo e Sócrates é repleto de alusões a outros gêneros e trata-se, acreditamos, de uma introdução ao *diálogo* como gênero da *República*.

Na primeira parte deste capítulo, portanto, analisaremos a conversação entre Céfalo e Sócrates, realçando suas citações e anedotas. A análise do fragmento 214 *SM* ganha destaque nesta análise, pois Céfalo parece atribuir ao poema uma crença que, considerando-se apenas os quatro versos do fragmento, não seria originária do poema. Incluímos um breve estudo da oitava *Ístimica* de Píndaro, pois nesta ode o poeta trata da doutrina a qual Céfalo atribui ao fragmento.

Na segunda parte deste capítulo, no sub-capítulo 2.2, trataremos das citações poéticas que ocorrem no *Mênnon*. O personagem homônimo ao diálogo nos é apresentado como versado na tradição grega, discípulo de Górgias e herdeiro do seu modo de pensar. Assim, a primeira definição de virtude de Mênnon ecoa o início do *Elogio de Helena* de Górgias. Sócrates, por sua vez, quando responde a Mênnon *à maneira de Górgias* (76c κατὰ Γοργίαν), cita Empédocles e o fragmento 105 *SM* de Píndaro. Embora a utilização do fragmento seja proverbial, decidimos analisar seu uso neste capítulo sobre o *Mênnon*, em detrimento de analisá-lo no capítulo 5. Essa opção se deve ao fato de que, mesmo sendo uma citação de caráter proverbial, ela ilustra como seria o modo de discurso de Górgias, colorido com referências a poetas.

Por sua vez, a citação do fragmento 133 *SM* é feita por Sócrates para responder a um paradoxo proposto por Mênnon. Este pergunta a Sócrates como é possível procurar algo que não se sabe o que é. E, caso se encontre o que procura, como saber que era isso o que se estava procurando (80d5-8)? Sócrates responde com a teoria da reminiscência e a introduz com o fragmento 133 *SM* de Píndaro. Os versos apresentam Perséfone que, em reparação por uma falta antiga, reenvia as almas para o alto, e dessas almas vêm os reis, os homens impetuosos e os heróis impolutos. Sócrates se vale da autoridade do fragmento pindárico para assegurar que a alma humana é imortal e está sujeita a reencarnações. Além dos fragmentos dos *threnoi*, a principal fonte para a doutrina da vida após a morte em Píndaro é a segunda *Olímpica*, de modo que incluímos a leitura da ode nesse sub-capítulo, a fim de compreendermos melhor essa questão em Píndaro. A citação do

fragmento 133 *SM* de Píndaro tem duas funções no diálogo. Primeiramente tem função persuasiva, pois chama atenção de seu interlocutor Mênon, que já havia manifestado um deslumbramento frente à autoridade de sábios antigos. Em segundo lugar, a citação possui um caráter mitológico, pois se trata de um discurso inverificável, que possui um conteúdo que é tomado como verdadeiro, conforme será esclarecido.

2.1. As citações de Céfalo e o fragmento 214 SM na *República* I

A *República* é o principal diálogo platônico para o estudo da relação do autor com a poesia, entre outros assuntos. A maior quantidade de citações encontra-se nos livros II e III, nos quais há uma longa discussão sobre a poesia e sobre o modo como ela deve ser utilizada na educação. Duas das citações pindáricas relevantes na argumentação do diálogo são encontradas nesses livros, analisadas nas sessões 3.1 e 4.1.

O livro I, embora não haja nele tantas citações quantas nos demais, merece destaque pela presença de Céfalo, visto que esta personagem apresenta grande parte de sua fala por meio de citações de sábios reputados. O fragmento 214 SM de Píndaro é citado na boca de Céfalo, entre anedotas e provérbios. Analisaremos, neste sub-capítulo, o diálogo entre Sócrates e Céfalo que abre a *República*, a fim de compreendermos o contexto da citação de Píndaro dentro da dramaticidade do diálogo.

A *República*, utilizando os termos do próprio Platão no diálogo, constitui-se em uma narrativa mista, aquela que mescla a narrativa simples – ἀπλὴ διήγησις – à *mimesis* (394c). Sócrates, enquanto *mimetés*, narra a um interlocutor anônimo o que aconteceu no dia anterior quando desceu ao Pireu, juntamente com Glauco, para contemplar a festa à deusa trácia Bêndis. De acordo com a narrativa, os dois iam regressar à cidade, quando Adimanto e Polemarco solicitam-lhes que permanecessem no Pireu para verem a nova festa que seria oferecida à noite. O último ainda afirma que, se necessário, utilizaria da força para convencer Sócrates a ficar. Este questiona se há a possibilidade de persuadi-los de que eles devem deixá-los partir, entretanto, Polemarco pergunta se é possível persuadir quem não está disposto a ouvir. Deste modo, todos seguem à casa de Polemarco, na qual se encontrava, entre outros, Céfalo, único personagem do início do diálogo apresentado com uma descrição:

(328b8-c4) ἦν δ' ἔνδον καὶ ὁ πατήρ ὁ τοῦ Πολεμάρχου Κέφαλος· καὶ μάλα πρεσβύτης μοι ἔδοξεν εἶναι· διὰ χρόνου γὰρ καὶ ἑωράκη αὐτόν. καθῆστο δὲ ἐστεφανωμένος ἐπὶ

τινος προσκεφαλαίου τε καὶ δίφρου· τεθυκὼς γὰρ ἐτύγγανεν ἐν τῇ αὐλῇ. ἐκαθεζόμεθα οὖν παρ' αὐτόν· ἔκειντο γὰρ δίφροι τινὲς αὐτόθι κύκλῳ.⁶

Estava lá dentro também o pai de Polemarco, Céfalos. E ele pareceu-me bastante envelhecido, pois há tempos que não o via. Estava sentado numa cadeira almofadada, com uma coroa na cabeça, pois acontecia de ter acabado de fazer um sacrifício no pátio. Sentamo-nos, então, junto dele, pois havia ali algumas cadeiras dispostas em círculo.⁷

Adam (1963, p. 4) destaca que seria fantasioso pensar, como Hartman (1914), que Platão, por meio desta descrição, estivesse relacionando Céfalos ao velho Nestor que, na *Odisseia*, aparece sentado entre seus filhos⁸. No entanto, a velhice de Céfalos é salientada, assim como seu lugar de destaque como dono da casa e anfitrião. Tanto o termo πρεσβύτης – *envelhecido*, quanto ἐστεφανωμένος – *coroados*, “desempenham um papel chave na construção do discurso: a caracterização do personagem introduz de fato duas temáticas fundamentais, a velhice e a religião” (VEGETTI, 1998, p. 133).

Céfalos afirma que Sócrates deveria ir ao Pireu com mais frequência, para poderem conversar *agora, porém, tu é que deves aparecer cá mais vezes. Fica a sabê-lo bem: na medida em que vão murchando para mim os prazeres físicos, nessa mesma aumentam o desejo e o prazer da conversa* (328d1-5 νῦν δέ σε χρὴ πυκνότερον δεῦρο ἰέναι. ὥς εὖ ἴσθι ὅτι ἔμοιγε ὅσον αἱ ἄλλαι αἱ κατὰ τὸ σῶμα ἡδοναὶ ἀπομαραίνονται, τοσοῦτον αὖξονται αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί).

O personagem Céfalos é apresentado como aquele que realiza o investimento correto das paixões, direcionando-as para a gratificação intelectual dos *logoi* (VEGETTI, 1998, p. 136). Moraes Augusto (2011) relaciona esta fala de Céfalos à definição de filósofo do livro V, em 475b, como “desejoso da sabedoria em sua totalidade”:

a *sophía* desejada pelo filósofo deve ser distinguida e purificada de seus sentidos poéticos e sofisticos, depuração que, acreditamos, será feita ao longo de todo o diálogo, de tal modo que, ao estar no âmbito do *lógos*,

⁶ Para o texto grego da *República*, foi utilizada a edição de Slings, 2003.

⁷ A tradução utilizada ao longo deste trabalho da *República* será a de Pereira, 1987, exceto quando indicado.

⁸ *Od.*, III, 31-33: ἴξον δ' ἐς Πυλίων ἀνδρῶν ἄγυριν τε καὶ ἔδρας, ἔνθ' ἄρα Νέστωρ ἦστο σὺν υἱάσιν, ἀμφὶ δ' ἐταῖροι δαῖτ' ἐντυνόμενοι κρέα τ' ὥπτων ἄλλα τ' ἔπειρον. *Chegaram à reunião e às bancadas dos homens de Pilos, onde Nestor estava sentado com seus filhos; em redor companheiros assavam carne ou colocavam-na em espetos.* (Tradução LOURENÇO, 2011)

ele possa se expressar através da *phrónesis*, tal como apresentada no livro IV, 433b7-10. Nesse sentido, o livro I já incorporava essa definição, pois, Céfalo indica a Sócrates um novo enquadramento da *epithymía*, não mais no nível do corpo, mas, no nível do *lógos* (MORAES AUGUSTO, 2011, p. 16).

A estudiosa defende que o livro I da *República* tem a função de proêmio para o resto do diálogo, a fim, pois, de determinar a forma e o conteúdo da filosofia, “Platão vai estruturar a *República* a partir de um elemento comum aos gêneros poéticos e aos gêneros em prosa, o *prooímion*, atribuindo-lhe, todavia, uma utilidade essencialmente filosófica, dialética, isto é, nos moldes da concepção de *proêmio*”⁹ (MORAES AUGUSTO, 2011, p. 15).

A demarcação do gênero filosófico é feita no contexto de outros gêneros. Neste sentido, é possível observar, a partir dos interlocutores de Sócrates, que, em cada um deles, a crítica e a depuração dos sentidos da *sophía* é atrelada a um gênero e ao modo no qual a *sophía* é por eles expressa: Céfalo trará a tona Homero, Píndaro e Sófocles; Polemarco, Simônides de Céos; e, Trasímaco, a contraposição entre retórica e sofística, aos argumentos “claros e retos” da dialética socrática (MORAES AUGUSTO, 2011, p. 17).

Neste sentido, cada interlocutor do primeiro livro apresenta em sua fala um determinado gênero. A citação do fragmento 214 *SM* de Píndaro é feita por Céfalo, entre citações de provérbios e anedotas acerca de Sófocles e Temístocles. Analisaremos o contexto da citação de Píndaro juntamente com as outras citações do personagem, a fim de verificarmos quais e como os gêneros estão demarcados no discurso do primeiro interlocutor de Sócrates na *República*.

A primeira citação, na realidade, não é feita por Céfalo, mas por Sócrates dirigindo-se àquele. Este afirma que, além de ser prazeroso conversar com pessoas mais velhas, é necessário, pois elas já trilharam um caminho que ele irá percorrer e sabem dizer

(328e3-7) ποία τίς ἐστίν, τραχεῖα καὶ χαλεπή, ἢ ῥαδίᾳ καὶ εὖπορος. καὶ δὴ καὶ σοῦ ἡδέως ἂν πυθοίμην ὅτι σοι φαίνεται τοῦτο, ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἤδη εἶ τῆς ἡλικίας ὃ δὴ ἐπὶ γήραος οὐδ᾽ ὅφρα σιν εἶναι οἱ ποιηταί, πότερον χαλεπὸν τοῦ βίου, ἢ πῶς σὺ αὐτὸ ἐξαγγέλλεις.

⁹ Platão teria posteriormente estabelecido a noção de proêmio nas *Leis*, 722d3-6: τόδε εἰπεῖν βουλευθεὶς, ὅτι λόγων πάντων καὶ ὅσων φωνὴ κεκοινώνηκεν προοίμιά τέ ἐστιν καὶ σχεδὸν οἷόν τινες ἀνακινήσεις, ἔχουσαι τινα ἔντεχρον ἐπιχείρησιν χρήσιμον πρὸς τὸ μέλλον περαίνεισθαι. *Querendo dizer o seguinte: todo discurso e tudo que compartilha uma voz têm proêmios e, por assim dizer, algo como certas preparações, que tem uma certa vantagem artística útil ao que se vai executar* (Tradução nossa).

sobre suas características, se é áspero e difícil ou fácil e transitável. Teria até gosto de perguntar qual o teu parecer sobre este assunto – uma vez que chegaste já a esse período da vida que os poetas chamam estar no limiar da velhice – se é uma parte custosa da existência, ou que declarações tens a fazer.

A locução “no limiar da velhice” – ἐπὶ γήραος οὐδῶν – é uma das muitas frases homéricas citadas neste diálogo. Esta constitui uma fórmula que é encontrada duas vezes na *Ilíada* (XXII, 60; XXIV, 487) e outras três na *Odisseia* (XV, 246, 348; XXIII, 212). O significado preciso da fórmula é incerto. A máxima é utilizada em diversos contextos e a metáfora empregada não é originalmente de Homero, mas de uma fonte de repertório formular da poesia heroica (FALKNER, 1995, p. 28). Seu uso mais observado na *Ilíada* sugere o limite da velhice com o Hades, ou seja, o limite da velhice com a morte. No entanto, na *Odisseia*, a fórmula aparece mais relacionada com o limite do apogeu da vida com a velhice. De qualquer modo, a fórmula tem seu significado relacionado à velhice.

Céfalo já havia sido caracterizado como *bastante envelhecido* (μάλα πρεσβύτης) na descrição do narrador Sócrates e sua velhice é destacada agora na fala do personagem Sócrates dirigindo-se ao próprio Céfalo.

O limite da velhice de Céfalo expõe os limites da poesia e da filosofia, pois o velho homem representa o saber tradicional da Atenas no quinto século, visto que ele responde não por ele mesmo, como exige a filosofia socrática, mas pela autoridade de poetas e anedotas de sábios renomados.

A narrativa acerca das hostilidades da velhice já delimita os conflitos entre os gêneros, entre a poesia e a filosofia, pois, “se há outra coisa a dizer” através da “*exangellía*” de Céfalo que não seja as dificuldades da velhice, o que será dito, a seguir, já supõe, se não a filosofia, (...) algo que está no seio da compreensão platônica de *politeía*, e que é fruto da imbricação do público com o familiar. (MORAES AUGUSTO, 2011, p. 46)

A resposta de Céfalo se inicia com a citação de um antigo provérbio, conforme o próprio aponta: (329a1-3) *na verdade muitas vezes nos juntamos num grupo de pessoas, respeitando o velho ditado – πολλάκις γὰρ συνερχόμεθα τινες εἰς ταὐτὸν παραπλησίαν ἡλικίαν ἔχοντες, διασφύζοντες τὴν παλαιὰν παροιμίαν*. O ditado ao qual Céfalo se refere, citado expressamente no *Fedro* 240c, era ἥλιξ ἥλικα τέρπει, traduzido como *quem é de uma idade agrada quem é da mesma idade*. A resposta de Céfalo continua:

(329a4-b3) οἱ οὖν πλεῖστοι ἡμῶν ὀλοφύρονται συνιόντες, τὰς ἐν τῇ νεότητι ἡδονὰς ποθοῦντες καὶ ἀναμνησκόμενοι περὶ τε τὰφροδίσια καὶ περὶ πότους τε καὶ εὐωχίας καὶ ἄλλ' ἅττα ἃ τῶν τοιούτων ἔχεται, καὶ ἀγανακτοῦσιν ὥς μεγάλων τινῶν ἀπεστερημένοι καὶ τότε μὲν εὖ ζῶντες, νῦν δὲ οὐδὲ ζῶντες. ἔνιοι δὲ καὶ τὰς τῶν οἰκείων προπηλακίσεις τοῦ γήρως ὀδύρονται, καὶ ἐπὶ τούτῳ δὴ τὸ γῆρας ὑμνοῦσιν ὅσων κακῶν σφίσιιν αἴτιον.

Ora, nessas reuniões, a maior parte de nós lamenta-se com saudades dos prazeres da juventude, ou recordando os gozos do amor, da bebida, da comida e outros da mesma espécie, e agastam-se, como quem ficou privado de grandes bens, e vivesse bem então, ao passo que agora não é viver. Alguns lamentam-se ainda pelos insultos que um ancião sofre de seus parentes, e em cima disto entoam uma litania de quantos males a velhice lhes é causa.

Céfalo menciona reuniões nas quais pessoas de idade avançada, semelhantes a ele, se encontram para entoarem hinos enumerando os males dos quais a velhice é a causa. Lá, eles lastimam o que perderam da juventude e que não é mais possível terem na velhice. A fala de Céfalo, sem dúvida, ecoa o *topos* literário do lamento da velhice e exaltação da juventude. Falkner afirma que, na época de Platão, as vicissitudes da velhice e do amante envelhecido, assim como a infeliz relação de *eros* e *geras* era um *clichê* (FALKNER, 1995, p. 109):

Nessa tradição, as implicações eróticas da idade avançada são uniformemente negativas. Os homens lamentam a chegada da velhice porque com ela tornam-se eroticamente enfraquecidos, seja por incapacidade, rejeição ou por completa indiferença. Objetos de pena ou desprezo para eles mesmos e para os olhos mais jovens que lhes contemplam, os homens velhos são retratados como incapazes de desejo, como incapazes de ganhar o objeto de seus afetos, ou somente capazes de amar o que é uma pálida imitação da coisa real (...). (FALKNER, 1995, p. 109)

O fragmento 1 de Mimnermo é um modelo do uso do *topos* da lamentação da velhice e exaltação da juventude. O tratamento que o poeta dá à velhice neste fragmento reflete o caráter da elegia jônica em geral (FALKNER, 1995, p. 128).

τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἄτερ χρυσῆς αφροδίτης;
τεθναίην, ὅτε μοι μηκέτι ταῦτα μέλοι,
κρυπταδίῃ φιλότης καὶ μείλιχα δῶρα καὶ εὐνή·

οἷ' ἥβης ἄθεα γίγνεται ἀρπαλέα
 5 ἀνδράσιν ἡδὲ γυναιξίν· ἐπεὶ δ' ὀδυνηρὸν ἐπελθῆι
 γῆρας, ὃ τ' αἰσχρὸν ὁμῶς καὶ κακὸν ἄνδρα τιθεῖ,
 αἰεὶ μιν φρένας ἀμφὶ κακαὶ τείρουσι μέριμναι,
 οὐ δ' ἀνγὰς προσοπῶν τέρπεται ἡελίου,
 ἀλλ' ἐχθρὸς μὲν παισίν, ἀτίμαστος δὲ γυναιξίν
 10 οὕτως ἀργαλέον γῆρας ἔθηκε θεός.

O que é a vida? O que é o prazer, sem a dourada Afrodite?

Que eu morra, quando estas coisas já não me interessarem:

o amor secreto, as suaves ofertas e a cama,

que são flores da juventude sedutoras

5 *para homens e mulheres. Mas quando chega a dolorosa
 velhice, que faz até do homem belo um homem repulsivo,
 tristes preocupações sempre lhe moem os pensamentos
 e já não sente prazer em contemplar a luz do sol,
 mas é odiado pelos rapazes e desonrado pelas mulheres.*

10 *Assim áspera foi a velhice que o deus impôs.* (Tradução LOURENÇO, 2006a)

A antítese juventude-velhice é encontrada ao longo de toda a poesia lírica¹⁰ e está presente tanto na elegia de Mimnermo, quanto no relato dos encontros de pessoas mais velhas narrado por Céfalos. Em tais reuniões, homens de idade avançada recordam os prazeres que tiveram na juventude – os gozos do amor, da bebida, da comida e outros da mesma espécie – e lamentam o advento da velhice. Não é possível ler a narrativa de Céfalos sem pensar nos simpósios e, mais especificamente, no fragmento 584 de Simônides, decerto uma canção simposiástica, que louva os prazeres da vida:

τίς γὰρ ἄδονᾶς ἄτερ θνα-
 τῶν βίος ποθεινὸς ἢ ποι-
 α τυραννίς;

¹⁰ Estamos utilizando aqui o termo *lírica* na concepção de Gerber (1997, p. 1) como “toda poesia do século VII a.C., com exceção dos versos hexamétricos em linha e do drama”.

τᾷς ἄτερ οὐδὲ θεῶν ζηλωτὸς αἰών.

*... pois sem prazer, que vida
dos mortais é desejável, ou que
poder senhoril?*

Sem ele, nem a existência dos deuses é invejável ... (Tradução RAGUSA, 2013)

A lírica se faz, pois, presente na fala de Céfalo, porém não por meio de uma citação explícita de qualquer poeta, mas por meio do *topos* tradicional da poesia em sua fala: o lamento da velhice e a saudade dos prazeres proporcionados pela juventude. Embora não haja uma citação, este nos parece ser um caso de apropriação de um gênero literário, no caso a poesia lírica, dentro do diálogo platônico, por meio da incorporação dos *topoi* (cf. “Introdução”, p. 13).

Após trazer para o diálogo a poesia lírica, Céfalo coloca-se fora de seus limites, argumentando não sofrer dos males que os outros idosos sofrem, ele crê não ser a velhice a causa dos desprazeres, porque, se fosse, ele também experimentaria os mesmos sofrimentos. Além do próprio Céfalo, como exceção à multidão, há Sófocles, de quem aquele conta a seguinte anedota:

(329b6-c4) νῦν δ' ἔγωγε ἤδη ἐντετύχηκα οὐχ οὕτως ἔχουσιν καὶ ἄλλοις, καὶ δὴ καὶ Σοφοκλεῖ ποτε τῷ ποιητῇ παρεγενόμην ἐρωτωμένῳ ὑπὸ τινος· ‘πῶς,’ ἔφη, ‘ὦ Σοφόκλεις, ἔχεις πρὸς τὰ φροδίσια; ἔτι οἷός τε εἶ γυναικὶ συγγίγνεσθαι’; καὶ ὅς, ‘εὐφήμει,’ ἔφη, ‘ὦ ἄνθρωπε· ἀσμενέστατα μέντοι αὐτὸ ἀπέφυγον, ὥσπερ λυττῶντά τινα καὶ ἄγριον δεσπότην ἀποφυγών.’

Ora, eu já encontrei outros anciãos que não sentem dessa maneira, entre outros, o poeta Sófocles, com quem deparei quando alguém lhe perguntava: ‘Como passas, ó Sófocles, em questões de amor? Ainda és capaz de te unires a uma mulher?’ ‘Não digas nada, meu amigo!’ – replicou –. ‘Sinto-me felicíssimo por ter escapado, como quem fugiu a um amo delirante e selvagem.’

Sófocles é o primeiro poeta nominalmente citado na *República*. Apesar da anedota aqui contada, Sófocles apresenta a velhice como originária de males, no fragmento 949, de que não se sabe a que peça pertenceria:

(frag. 949) πάντ' ἐμπέφυκε τῷ μακρῷ γήρᾳ κακά,
νοῦς φροῦδος, ἔργ' ἀχρεῖα, φροντίδες κεναί

*todos os males implantam-se na longa velhice
a mente evasiva, as ações inúteis, as preocupações vazias*¹¹

Ainda, em *Édipo em Colono*, o coro, ao enumerar os males da vida humana, coloca a velhice em uma posição de destaque (vv. 1235-8):

1235 τό τε κατάμεμπτον ἐπιλέλογχε
πύματον ἀκρατὲς ἀπροσόμιλον
γῆρας ἄφιλον, ἵνα πρόπαντα
κακὰ κακῶν ξυνοικεῖ.

Por último é a vez da execrável velhice, indefesa, insociável e inóspita. Aí coabita toda a casa dos mais terríveis males. (Trad. FIALHO, 1996)

Os termos utilizados por Sófocles para caracterizar a velhice – *execrável*, κατάμεμπτος; *indefesa*, ἀκρατής; *insociável*, ἀπροσόμιλος e *inóspita*, ἄφιλος – são semelhantes aos utilizados por Mimnermo no exemplo citado acima, *dolorosa*, ὀδυνηρόν e *áspera*, ἀργαλέον.

Sófocles, entretanto, nos versos da fala do coro que encerram *Antígona*, alega que a velhice proporciona sabedoria (vv. 1347-1353)¹²:

1347 Πολλῷ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας
1349 πρῶτον ὑπάρχει· χρὴ δὲ τὰ γ' εἰς θεοὺς
1350 μηδὲν ἀσεπτεῖν; μεγάλοι δὲ λόγοι

¹¹ Tradução nossa.

¹² Para a relação entre a velhice e a sabedoria na *Antígona* de Sófocles, cf. MORAES AUGUSTO, 2015, pp. 67-77.

μεγάλας πληγὰς τῶν ὑπεραύχων
ἀποτείσαντες
γῆρα τὸ φρονεῖν ἐδίδαξαν.

*Há muito que a sabedoria é a causa
primeira de ser feliz. Nunca aos deuses
1350 ninguém deve ofender. Aos orgulhosos
os duros golpes, com que pagam suas
orgulhosas palavras,
na velhice ensinam a ser sábios. (Trad. Almeida, in ALMEIDA, VIEIRA,
2007)*

Sófocles, portanto, nos versos que chegaram até nós, por um lado retrata a velhice como penosa, e, por outro, como condição para a sabedoria. Na anedota de Céfalos acerca de Sófocles, o poeta afirma estar feliz por envelhecer, pois, sendo velho, ele é capaz de livrar-se da tirania que é o amor às mulheres, semelhante, pois ao modo como a velhice é descrita na *Antígona*.

O relato de Céfalos é feito em forma de diálogo, com este perguntando e Sófocles respondendo. Céfalos, ao narrar os encontros entre os anciãos, relata que estes lamentavam a velhice de maneira semelhante à dos poetas, no entanto, Céfalos afirma que, embora participe das reuniões, não compartilha da mesma visão de seus semelhantes.

Céfalos coloca-se, portanto, fora dos limites da poesia, lírica e trágica, e dentro dos limites do diálogo, já que sua anedota com Sófocles é narrada em forma de diálogo. Por um lado, Céfalos participa do pensamento tradicional do século V ateniense, representado pelo saber poético, ainda que não compartilhe exatamente a mesma visão deste, e, por outro lado, flerta com a filosofia, porém sem se comprometer totalmente, já que adiante, abandonará o diálogo com Sócrates. Céfalos está, portanto, entre a poesia e a filosofia. Ele *dialoga* com um poeta.

Adiante, Céfalos concorda com Sófocles que há um bem estar na velhice com a perda dos prazeres da juventude e acrescenta as causas das queixas de muitos velhos quanto à dificuldade na velhice:

(329d3-7) μία τις αἰτία ἐστίν, οὐ τὸ γῆρας, ὃ Σώκρατες, ἀλλ' ὁ τρόπος τῶν ἀνθρώπων. ἂν μὲν γὰρ κόσμιοι καὶ εὐκόλοι ᾧσιν, καὶ τὸ γῆρας μετρίως ἐστὶν ἐπίπονον· εἰ δὲ μή, καὶ γῆρας, ὃ Σώκρατες, καὶ νεότης χαλεπὴ τῷ τοιούτῳ συμβαίνει.

há uma só e única causa: não a velhice, ó Sócrates, mas o caráter das pessoas. Se elas forem sensatas e bem dispostas, também a velhice é moderadamente penosa; caso contrário, ó Sócrates, quer a velhice, quer a juventude, serão pesadas a quem assim não for.

Para Céfalο, a causa de Sófocles e ele próprio não acharem a velhice penosa é o *caráter* (τρόπος) de ambos, pois eles são *sensatos e bem-dispostos* – κόσμιοι καὶ εὐκόλοι (339d4). Sócrates, admirado com as palavras de Céfalο, provoca seu interlocutor afirmando que a maior parte das pessoas, ao ouvi-lo, pensaria que ele não vive bem a velhice por causa de seu caráter, mas por causa de sua riqueza – οὐ διὰ τὸν τρόπον, ἀλλὰ διὰ τὸ πολλὴν οὐσίαν (329e3-4).

Em resposta, Céfalο confirma a afirmação de Sócrates proclamando que muitos não aceitam o que ele diz. Faz, assim, sua terceira citação, uma anedota acerca de Temístocles:

(329e7-330a6) ἀλλὰ τὸ τοῦ Θεμιστοκλέους εὖ ἔχει, ὃς τῷ Σερίφῳ λοιδορουμένῳ καὶ λέγοντι ὅτι οὐ δι' αὐτὸν ἀλλὰ διὰ τὴν πόλιν εὐδοκιμοῖ, ἀπεκρίνατο ὅτι οὔτ' ἂν αὐτὸς Σερίφιος ὢν ὀνομαστὸς ἐγένετο οὔτ' ἐκεῖνος Ἀθηναῖος. καὶ τοῖς δὴ μὴ πλουσίοις, χαλεπῶς δὲ τὸ γῆρας φέρουσιν, εὖ ἔχει ὁ αὐτὸς λόγος, ὅτι οὔτ' ἂν ὁ ἐπιεικὴς πάνυ τι ῥαδίως γῆρας μετὰ πενίας ἐνέγκοι οὔθ' ὁ μὴ ἐπιεικὴς πλουτήσας εὐκόλος ποτ' ἂν ἑαυτῷ γένοιτο.

Está bem certo aquele dito de Temístocles, que, como um habitante de Serifo o ofendesse, dizendo que a sua celebridade lhe viera, não de si mesmo, mas da sua cidade, lhe respondeu que nem ele se tornaria ilustre se nascesse em Serifo, nem aquele, se em Atenas. Adapta-se bem esta mesma história aos que, não sendo ricos, suportam a custo a velhice, porque nem o homem comedido aguentará facilmente a velhice na pobreza, nem o que o não é, ainda que rico, se tornará então cordato.

A anedota também é contada por Heródoto¹³, porém com algumas diferenças: o homem que hostiliza Temístocles é de Belbinite e não de Serifo, a razão da ofensa não é por inveja à fama, mas por inveja à viagem de Temístocles a Lacedemônia e, na versão de Heródoto, o detrator afirma que ele não seria honrado pelos lacedemônios se não fosse ateniense, enquanto que, na de Céfalos, ele não seria famoso se não fosse ateniense. Nas duas versões, entretanto, se contrapõe uma pequena ilha a Atenas, a cidade mais ilustre da Grécia. Reeve (2012, p. 39), acerca desta passagem, afirma que, ao contrário da opinião pública, Céfalos continua a defender a grande importância do caráter. Se alguém tem um bom caráter, a pobreza torna a velhice apenas moderadamente onerosa e difícil de suportar, enquanto um mau caráter, mesmo quando acompanhado da riqueza, torna a vida difícil, é impossível de se contentar.

Em seguida, Sócrates indaga sobre a origem da riqueza de Céfalos, ao que este responde que herdou uma parcela e se vangloria de que irá deixar para seus filhos uma fortuna maior do que a que herdou de seu próprio pai. Sócrates justifica sua pergunta afirmando que Céfalos parece não prezar muito sua riqueza, e quem geralmente age deste modo é aquele que não a adquiriu por si mesmo. Sócrates compara, ainda, o apreço do homem que obteve sua própria riqueza ao apreço do poeta por seus versos e o de um pai por seu filho: *tal como os poetas amam os seus próprios versos, e os pais os filhos, assim também os homens de negócios se interessam pelas suas riquezas como obra sua, e também devido à sua utilidade, como os demais* (330c3-6: ὥσπερ γὰρ οἱ ποιηταὶ τὰ αὐτῶν ποιήματα καὶ οἱ πατέρες τοὺς παῖδας ἀγαπῶσιν, ταύτη τε δὴ καὶ οἱ χρηματισάμενοι περὶ τὰ χρήματα σπουδάζουσιν ὥς ἔργον ἑαυτῶν, καὶ κατὰ τὴν χρεῖαν ἤπερ οἱ ἄλλοι). Céfalos, ainda que tenha herdado uma quantia de sua fortuna, adquiriu parte dela por si próprio, deste modo, Sócrates, ao compará-lo a um pai e a poetas, evidencia as qualificações que caracterizam Céfalos, ele é pai, conhecedor da tradição poética e rico.

¹³ Heród. VIII, 125: ὥς δὲ ἐκ τῆς Λακεδαιμόνος ἀπῆκετο εἰς τὰς Ἀθήνας, ἐνθαῦτα Τιμόδημος Αἰφιδναῖος τῶν ἐχθρῶν μὲν τῶν Θεμιστοκλέος ἐὼν, ἄλλως δὲ οὐ τῶν ἐπιφανέων ἀνδρῶν, φθόνῳ καταμαργέων ἐνεῖκε τὸν Θεμιστοκλέα, τὴν ἐς Λακεδαιμόνα ἄπιξιν προφέρων, ὥς διὰ τὰς Ἀθήνας ἔχει τὰ γέρεα τὰ παρὰ Λακεδαιμονίων, ἀλλ' οὐ δι' ἑωυτόν. ὁ δέ, ἐπεῖτε οὐκ ἐπαύετο λέγων ταῦτα ὁ Τιμόδημος, εἶπε 'οὕτω ἔχει τοι· οὐτ' ἂν ἐγὼ ἐὼν Βελβινίτης ἐτιμήθην οὕτω πρὸς Σπαρτιητέων, οὐτ' ἂν σὺ, ὦνθρωπε, ἐὼν Ἀθηναῖος.' *E quando ele (Temístocles) voltou da Lacedemônia para Atenas, ali Timodemos de Afidneo, que era um dos inimigos de Temístocles, mas não um homem notável, estava louco de inveja que Temístocles havia chegando da Lacedemônia e disse que as honras que ele tinha dos lacedemônios era por ele ser ateniense, e não por ele mesmo. Timodemos não parava de falar isso, até que (Temístocles) disse "é assim mesmo, se eu fosse de Belbinite não seria assim honrado pelos espartanos, mas nem serias tu, homem, se fosses um ateniense"* (tradução nossa).

Inquirido acerca de qual o maior bem que a posse de uma grande fortuna permitiu-lhe gozar, Céfalos dá uma longa resposta, que será aqui dividida em duas partes. Na primeira, são mencionados os mitos que alimentam o medo que as pessoas velhas têm ao se aproximarem da morte, e, na segunda parte, há a citação do fragmento 214 SM de Píndaro.

(330d4-331a1) εὖ γὰρ ἴσθι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὅτι, ἐπειδὴν τις ἐγγὺς ἦ τοῦ οἴεσθαι τελευτήσῃν, εἰσέρχεται αὐτῷ δέος καὶ φροντίς περὶ ὧν ἔμπροσθεν οὐκ εἰσῆει. οἳ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, ὥς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, καταγελώμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὧσιν· καὶ αὐτός, ἥτοι ὑπὸ τῆς τοῦ γήρως ἀσθενείας ἢ καὶ ὥσπερ ἤδη ἐγγυτέρω ὦν τῶν ἐκεῖ μᾶλλον τι καθορᾷ αὐτά, ὑποψίας δ' οὖν καὶ δείματος μεστὸς γίνεται καὶ ἀναλογίζεται ἤδη καὶ σκοπεῖ εἴ τινα τι ἡδίκησεν. ὁ μὲν οὖν εὐρίσκων ἑαυτοῦ ἐν τῷ βίῳ πολλὰ ἀδικήματα καὶ ἐκ τῶν ὕπνων, ὥσπερ οἱ παῖδες, θαμὰ ἐγειρόμενος δειμαίνει καὶ ζῆ μετὰ κακῆς ἐλπίδος·

Tu bem sabes, ó Sócrates, que, depois que uma pessoa se aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrevém o temor e a preocupação por questões que antes não lhe vinham à mente. Com efeito, os mitos que se contam relativamente ao Hades, de que se têm de expiar lá as injustiças aqui cometidas, histórias essas de que até então troçava, abalam agora a sua alma, com receio de que sejam verdadeiras. E essa pessoa – ou devido à debilidade da velhice, ou porque avista mais claramente as coisas do além, como quem está mais perto delas – seja qual for a verdade, enche-se de desconfianças e temores, e começa a fazer os seus cálculos e a examinar se cometeu alguma injustiça para com alguém. Portanto, aquele que encontrar na sua vida muitas injustiças atemoriza-se, quer despertando muitas vezes no meio do sono, como as crianças, quer vivendo com uma má esperança¹⁴.

Encontram-se, na resposta de Céfalos, pela primeira vez no diálogo, os termos δίκη e ἀδικία, uma alusão aproximada ao que será o objeto da *República*, a *dikaiosyne*. A resposta é formulada trazendo para o contexto da velhice e da aproximação da morte o termo *justiça*, como tradicionalmente entendido. A pessoa envelhecida se recorda dos *muthoi* relativos aos habitantes do Hades, onde será feita justiça, e se questiona se fez

¹⁴ Tradução de Pereira (1987) com modificações.

injustiça a alguém. Havelock (1978, pp. 309-310) nota que, nesta passagem, substantivo δίκη e os três termos compostos com o alfa privativo, o adjetivo ἄδικος, o substantivo ἀδίκημα e o verbo ἀδικεῖν, foram todos traduzidos obedecendo ao campo semântico anteriormente aplicado a Homero e Hesíodo, com o sentido de fazer justiça. O estudioso defende que a menção aos *muthoi* relativos ao Hades é uma reminiscência da descrição na *Odisseia* dos espíritos que aparecem diante de Minos (*Od.*, XI, 568-571):

ἐνθ' ἣ τοι Μίνωα ἴδον, Διὸς ἀγλαὸν υἱόν,
 χρύσειον σκῆπτρον ἔχοντα, θεμιστεύοντα νέκυσσιν,
 570 ἥμενον, οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἵροντο ἄνακτα,
 ἥμενοι ἐσταότες τε κατ' εὐρυπυλῆς Ἄϊδος δῶ.

*Foi então que vi Minos, o filho glorioso de Zeus, com o cetro
 dourado na mão, a julgar os mortos, sentado,
 570 enquanto os outros interrogavam o rei sobre questões de justiça,
 sentados e em pé, na mansão de amplos portões de Hades.*

Havelock afirma, ainda, que a menção aos *muthoi* na resposta de Céfalo provavelmente se trata de uma reminiscência de Homero, em um contexto que envolve δίκη, do que uma referência a crenças órficas sobre a vida após a morte (1978, p. 362, n. 3). No entanto, não é possível definir a origem exata de uma doutrina, pois é provável que a própria crença órfica-pitagórica tenha se apropriado de elementos homéricos em seus mitos (cf. adiante pp. 71-75). Nesta passagem, Platão fala, pela boca de Céfalo, dos *muthoi* relativos ao Hades, e neste plural cabem tanto a referência homérica do Hades, quanto a crença órfica-pitagórica.

O termo δίκη é utilizado por Céfalo, como em Heródoto, no sentido restrito da penalidade, e o substantivo ἀδίκημα também é herodotiano. Heródoto pode ter sido o primeiro, até onde sabemos, a empregar nomes para *não-justiça* no abstrato, como ἀδικία e ἀδίκημα (HAVELOCK, 1978, pp. 296-297). Por outro lado, Robertson (1959, pp. 11-12), em um breve artigo, nota que o termo ἀδικία é encontrado no escólio à oitava *Pítica*: *diz que o silêncio é filho mais poético da justiça, como também ao contrário o barulho é*

*da injustiça*¹⁵ – ποιητικώτατα δὲ τὴν ἡσυχίαν τῆς δικαιοσύνης ἔφη παῖδα εἶναι, ἥ καὶ ἐκ τῶν ἐναντίων τῆς ἀδικίας τὸν θόρυβον. O comentador defende que os termos Ἀδικία e Θόρυβος deveriam estar ao lado de Δίκη e Ἠσυχία no *Index nominum propriorum Pindari*. O fragmento 250a SM corrobora para esta leitura: *O Barulho (é) filho da injustiça – Θόρυβος filius Ἀδικίας*.

É possível, pois, que o sentido do termo δίκη e seus derivados seja semelhante ao sentido do termo em Homero e Heródoto. Trata-se da tradicional noção de reciprocidade, de que, se alguém tiver cometido uma injustiça, há de pagar esta dívida seja na terra, seja no Hades. A segunda parte da resposta de Céfalo versa sobre quem se sabe inocente:

(331a1-8) τῷ δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον συνειδῶτι ἡδεῖα ἐλπὶς ἀεὶ πάρεστι καὶ ἀγαθὴ γηροτρόφος, ὥς καὶ Πίνδαρος λέγει. χαριέντως γάρ τοι, ὦ Σώκρατες, τοῦτ' ἐκεῖνος εἶπεν, ὅτι ὃς ἂν δικαίως καὶ ὀσίως τὸν βίον διαγάγῃ,

γλυκεῖά οἱ καρδίαν
ἀτάλλοισα γηροτρόφος συναορεῖ
ἐλπὶς ἧ μάλιστα θνατῶν
πολύστροφον γνώμαν κυβερνᾷ.

Porém aquele que não tem consciência de ter cometido qualquer injustiça, esse tem sempre junto de si uma agradável esperança, boa, nutriz da velhice, como diz Píndaro. São cheias de encanto aquelas suas palavras, ó Sócrates, de que quem tiver passado uma vida justa e santa,

a doce esperança
que lhe acalenta o coração acompanha-o, qual nutriz
da velhice – a esperança governa, mais que tudo,
o espírito volúvel do mortais.¹⁶

A citação de Céfalo refere-se ao fragmento 214 SM de Píndaro. Como muitos dos fragmentos citados, não se sabe a que classe de poemas de Píndaro ele pertence, sendo catalogado entre os fragmentos de *Incertorum Librorum*.

¹⁵ Tradução nossa.

¹⁶ Tradução de Pereira (1987) com modificações.

Céfalo opõe a *má esperança* – κακῆς ἐλπίδος –, daquele que ao examinar a sua vida descobriu muitas iniquidades, à *agradável esperança* – ἡδεῖα ἐλπίς – de quem se sabe inocente de injustiças. Nesta passagem, há quatro adjetivos que caracterizam a esperança que se opõem à κακῆς: *agradável*, ἡδεῖα; *boa*, ἀγαθή; *nutriz da velhice*, γηροτρόφος e *doce*, γλυκεῖα. Os dois últimos são do próprio Píndaro, enquanto os primeiros são de Platão complementando a canção do poeta. O adjetivo ἡδύς pode ser entendido como sinônimo de γλυκύς, se compreendermos que o *agradável* ao paladar é *doce*.

O termo ἀγαθή, ainda que nesta passagem não seja utilizado por Píndaro, mas por Platão, também aparece caracterizando ἐλπίς na oitava *Ístmica*. Iremos nos deter em uma breve análise da ode, buscando compreender o sentido de ἐλπίς na canção, a fim de comparar com o sentido do termo no fragmento 214 *SM* de Píndaro, citado por Céfalos.

A oitava *Ístmica* tem um tom melancólico, com a imagem de um “coração aflito” (v. 5 ἀχνύμενος θυμόν) e a confissão do eu-poético da hesitação para compor o epinício. Não há consenso acerca da datação da ode, mas há duas possibilidades: que tenha sido composta entre a batalha de Salamina e a de Plateia (i.e. entre 480 e 479) ou um pouco depois dessa data (talvez em 478).

Sendo Píndaro de origem tebana, a opção por qualquer uma das hipóteses não é indiferente. A batalha de Salamina marca o ponto de viragem na invasão da Grécia pelos Persas, de modos que, se a ode tivesse sido composta nessa altura, o poeta já poderia assinalar um vislumbre de liberdade, mas seria grande ainda a indefinição quanto ao futuro, uma vez que Tebas continuava ocupada pelos Persas, o que explicaria o sentimento de ansiedade do autor; no entanto, se a composição do poema em data posterior à batalha de Plateia, a ideia de libertação seria já mais segura e definitiva entre os Helenos, com a confirmação da retirada persa, e a sensação de angústia pela sorte de Tebas (que se encontrava entre os perdedores no conflito) suscitaria à mesma impulsos contraditórios no *thymos* de um poeta dedicado à sua pátria. (Leão, in LOURENÇO, 2006b, p. 228)

Concordamos com o comentador que a segunda hipótese parece ser a mais provável, embora não haja evidências suficientes para desconsiderar a primeira. Tebas, contrária à maior parte das cidades-estado, se aliou à Pérsia e não a Atenas e Esparta. Com a derrota na batalha, seus chefes foram extraditados e aos cidadãos que foram contra a posição dos dinastas partidários dos Persas – provavelmente, entre eles estivesse Píndaro – restaria a mancha que contaminava com o opróbrio de vergonha (LEÃO, in LOURENÇO, 2006b, p. 229). Tal contexto histórico é necessário para a compreensão do início do epinício:

- Κλεάνδρῳ τις ἀλικία τε λύτρον εὖδοξον, ὧ νέοι, καμάτων
πατρὸς ἀγλαὸν Τελεσάρχου παρὰ πρόθυρον
ἰὼν ἀνεγειρέτω
κῶμον, Ἴσθμιάδος τε νίκας ἄποινα, καὶ Νεμέα
5 ἀέθλων ὅτι κράτος ἐξεῦρε. τῷ καὶ ἐγώ, καίπερ ἀχνύμενος
5a θυμόν, αἰτέομαι χρυσεάν καλέσαι
Μοῖσαν. ἐκ μεγάλων δὲ πενθέων λυθέντες
6a μῆτ' ἐν ὀρφανίᾳ πέσωμεν στεφάνων,
μῆτε κάδεα θεράπευε· παυσάμενοι δ' ἀπρήκτων κακῶν
γλυκύ τι δαμωσόμεθα καὶ μετὰ πόνον·
ἐπειδὴ τὸν ὑπὲρ κεφαλᾶς
10 Ταντάλου λίθον παρὰ τις ἔτρεψεν ἄμμι θεός,
ἀτόλματον Ἑλλάδι μόχθον¹⁷.

- Em honra de Cleandro e da sua juventude,
como galardão glorioso por seus trabalhos, corra um de vós, jovens,
até ao esplêndido pórtico da casa de Telesarco, o pai,
para despertar um cortejo festivo que seja o prémio do triunfo no Istmo
5 e da supermacia alcançada nos Jogos Nemeus. E assim eu também,
embora de coração aflito, me vejo convocado a invocar a Musa
dourada. Libertados já de grandes angústias,
não fiquemos órfãos de coroas, não te abandones ao bálsamo das penas:
ponhamos fim às vãs tristezas e ao povo cantemos um doce canto,
mesmo a seguir à provação. Pois a pedra de Tântalo,
10 que sobre nossa cabeça pairava, algum deus desviou
– esse fardo insuportável para a Hélade. (Trad. Leão, in LOURENÇO,
2006b.)*

A sentença de Esparta e Atenas a Tebas, comparada por Píndaro à pedra de Tântalo, é um sofrimento para toda a Hélade. Depois de tantas penas resta, pois, ao poeta cantar algo *doce* (γλυκύ): sua ode ao vencedor dos jogos Ístmicos. O mesmo termo encontrado em

¹⁷ Ao longo de todo o trabalho, foi utilizada a edição de Snell e Maehler (1980) para os textos de Píndaro.

Platão para referir-se a ἐλπίς é utilizado por Píndaro, na oitava *Ístmica*, para caracterizar o canto do poeta, canto este que, mais adiante, versa também sobre a *esperança*:

- ἀλλά μοι δεῖμα μὲν παροιχόμενον
καρτερὰν ἔπαυσε μέριμναν· τὸ δὲ πρὸ ποδὸς
ἄρειον ἀεὶ βλέπειν
χρῆμα πᾶν· δόλιος γὰρ αἰὼν ἐπ' ἀνδράσι κρέματα,
15 ἐλίσσων βίου πόρον· ἱατὰ δ' ἔστι βροτοῖς σὺν γ' ἐλευθερία
15a καὶ τά· χρῆ δ' ἀγαθὰν ἐλπίδ' ἀνδρὶ μέλειν.
χρῆ δ' ἐν ἐπταπύλοισι Θήβαις τραφέντα
16a Αἰγίνα Χαρίτων ἄωτον προνέμειν,
πατρὸς οὐνεκα δίδυμαι γένοντο θύγατρεις Ἀσωπίδων
ὀπλόταται, Ζηνὶ τε ἄδον βασιλεῖ.

Porém o receio de males passados

já extinguiu a minha grande inquietação: ao tempo presente

é melhor atender sempre, em todas as coisas; pois é insidioso

o futuro que sobre os homens pende, ao distorcer o curso da vida.

- 15 *Mas têm cura para os mortais, a coberto da liberdade, também estas
aflições. Deve o homem cuidar da benfazeja esperança!*

Deve um filho de Tebas das sete portas

oferecer em primeiro lugar, a Egina, a fina-flor das Graças,

pois elas são irmãs gêmeas, de Asopo nascidas

e as mais jovens de suas filhas caras a Zeus soberano. (Trad. Leão, in LOURENÇO, 2006b.)

A pedra de Tântalo foi desviada por algum deus, é necessário recorrer ao tempo presente, pois, embora o futuro seja insidioso (v. 14 δόλιος), por sua imprevisibilidade, aos mortais resta o arrimo da liberdade (v. 15 ἐλευθερία), que deve acompanhar a *esperança benfazeja* (v. 15a ἐλπίδα μέλειν). O termo utilizado para caracterizar ἐλπίς é ἀγαθάν. A expressão ἀγαθὴ ἐλπίς é bastante conhecida da religião grega. Cumont, depois de rastrear a expressão ao longo da literatura grega, levantando exemplos de sua ocorrência, afirma ser uma expressão relacionada ao culto de Elêusis que se aplica para a vida após a morte

(1949, p. 401). A *boa esperança* é, pois, a garantia proporcionada por uma vida bem vivida – nos termos platônicos, justa – que será recompensada no mundo que virá¹⁸.

Day (1998) critica a interpretação de que a ἀγαθὴν ἐλπίδα se refere somente à esperança escatológica dos cultos dos mistérios. Segundo o estudioso, quem defende essa visão não considera a distinção entre o conceito de imortalidade religioso e poético. Píndaro estaria pensando na poesia como compensação para a ação nobre e arriscada (1998, p. 52). Um dos recursos, portanto, para o “futuro insidioso” é o poder da imortalização pela poesia. Não acreditamos, entretanto, que tal interpretação seja contraditória com a apresentada anteriormente. A boa esperança compreende tanto a imortalidade poética – aquele que o poeta canta torna-se imortal em sua poesia –, quanto a imortalidade religiosa, referente à crença órfico-pitagórica na vida pós-morte. O restante da oitava *Ístmica*, com os temas da juventude e o relato mítico que aborda a mortalidade de Aquiles, corrobora essa interpretação.

O mito apresentado por Píndaro no epinício trata da disputa entre Zeus e Poseidon por Tétis, das suas bodas com Peleu e realça a mortalidade de seu filho Aquiles. O mito se encerra com a menção à morada de Perséfone, deusa associada ao culto dos mistérios: *a eles (Heitor e outros campeões) mostrou Aquiles a morada de Perséfone* (vv. 55-55a Ἑκτορά τ’ ἄλλους τ’ ἀριστεάς· οἷς δῶμα Φερσεφόνας μανύων Ἀχιλεὺς). Há, ainda, a celebração da memória de Níccles, parente de Cleandro, também vencedor do Ístmo:

τὸ καὶ νῦν φέρει λόγον, ἔσσυταί τε Μοισαῖον ἄρμα Νικοκλέος

μῆναιμα πυγμάχου κελαδῆσαι. γεραίρετέ νιν,

ὃς Ἴσθμιον ἄν νάπος

Δωρίων ἔλαχεν σελίνων· ἐπεὶ περικτίονας

65 ἐνίκασε δὴ ποτε καὶ κείνος ἄνδρας ἀφύκτα χερὶ κλονέων.

¹⁸ A expressão é encontrada em Platão, no *Fédon* (67b-c): εἰ ταῦτα ἀληθῆ, ὃ ἐταῖρε, πολλὴ ἐλπίς ἀφικομένῳ οἷ ἐγὼ πορεύομαι, ἐκεῖ ἱκανῶς, εἴπερ που ἄλλοθι, κτήσασθαι τοῦτο οὐ ἕνεκα ἢ πολλῇ πραγματείᾳ ἡμῖν ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ γέγονεν, ὥστε ἢ γε ἀποδημία ἢ νῦν μοι προστεταγμένη μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος γίγνεται καὶ ἄλλῳ ἀνδρὶ ὃς ἡγεῖται οἱ παρεσκευάσθαι τὴν διάνοιαν ὥσπερ κεκαθαρμένην. (Itálicos nossos). *Se isso é exato, meu amigo, então há boas razões para confiar que, chegando ao meu destino, ali, com mais fortes probabilidades, me será dado alcançar o fruto de tantos esforços despendidos ao longo da vida. E daí que não encare sem uma alegre esperança esta viagem que agora me é imposta, e, como eu, qualquer outro que sentisse o seu espírito preparado e, por assim dizer, purificado.* (Tradução de AZEVEDO, 2000).

*Também agora corre esta fama e o carro das Musas se lança
para celebrar a memória de Níocles, o pugilista. Honrai-o,
a ele que, nos bosques do Istmo, conquistou as coroas de aipo
dório; aos vizinhos rivais vencera igualmente já antes,
com os golpes de seu punho certo.* (Trad. Leão, in LOURENÇO,
2006b.)

Píndaro expressa o luto por aqueles que caíram vítimas da guerra e pelo parente de Cleandro, provavelmente morto também na guerra. O poeta aponta, ainda, para a felicidade consequente do fim da guerra e a própria vitória de Cleandro (KÖHNKEN, 1975, p. 25). O contexto de luto da ode corrobora o entendimento da expressão ἀγαθὴ ἐλπίς como uma referência à esperança dos iniciados nos mistérios.

Neste sentido, as palavras de Céfalos no contexto da citação do fragmento 214 *SM* ecoam a oitava *Ístmica*, um homem afastado de sua juventude, ao examinar sua vida, pode descobrir muitas iniquidades, porém quem se sabe inocente é acompanhado da *boa esperança*, aquela dos iniciados. Não há, nos versos que chegaram até nós do fragmento 214 *SM* de Píndaro, uma referência exata à crença órfica-pitagórica nos mistérios, entretanto, se a citação é lida no contexto platônico, em que ἐλπίς é caracterizada por ἀγαθάν, a referência a tal crença se torna evidente. A esperança à qual Céfalos se refere é, sem dúvida, a dos iniciados da inspiração órfica, em uma atmosfera escatológica que Píndaro contribui certamente a difundir (VEGETTI, 1998, p. 30).

Sem a expectativa de que muitos homens possam achar seu argumento plausível, Céfalos afirma que a maior vantagem de possuir riqueza é que ela liberta o homem rico – não todo o homem, mas o comedido e prudente (τῷ ἐπιεικεῖ καὶ κοσμίῳ) – da necessidade de agir mal ou evitar pagar suas dívidas (331b). Por essa razão, a riqueza é mais útil ao homem sensato. Se, por um lado, na segunda parte da fala de Céfalos, a *boa esperança* refere-se à esperança da vida após a morte relacionada ao culto dos mistérios, como é possível observar na comparação com a oitava *Ístmica*, por outro, a conclusão do ancião sobre o maior benefício de sua riqueza ecoa também a segunda ode *Olímpica*, mais especificamente, os versos em que Píndaro afirma que a riqueza enfeitada com virtudes oferece diversas possibilidades (cf. *Ol.* II, vv. 53-54, p. 62). Newman (1987, p. 90), sobre essa passagem da segunda *Olímpica*, afirma que a sentença condicional tem uma apódose

implícita, que expressaria algo semelhante à visão de Céfalo: se o homem rico utiliza bem sua riqueza, ele não tem o que temer no outro mundo¹⁹. Há, ainda, duas outras semelhanças: do mesmo modo que Píndaro descreve a punição nos versos seguintes (vv. 56-60), Céfalo traz à tona os mitos sobre o Hades que atemorizam os injustos, e se Céfalo não esperava convencer muitos com seu discurso (cf. 330d4, 331b6-7), Píndaro faz as mesmas reservas, pois sua fala é como uma seta que mira aos perspicazes (v. 85 φωνάεντα συνετοῖσιν, cf. p. 68).

No fragmento 214 *SM* de Píndaro, a esperança é caracterizada como *doce ao coração, nutriz da velhice e governa o espírito volúvel dos mortais*, não há uma menção moralizante de punição, no entanto, é assim que Platão faz Céfalo interpretar tais versos. Platão interpreta que essa esperança acompanha *aquele que tiver passado uma vida justa e santa* – ὅς ἂν δικαίως καὶ ὁσίως τὸν βίον διαγάγῃ (331a4-5). Céfalo, portanto, caracteriza a esperança de quem foi injusto como *má* (κακή), em oposição ao justo que tem uma esperança *boa* (ἀγαθή).

A partir da exposição de Céfalo, com a citação do fragmento 214 *SM* de Píndaro e a conclusão de que a maior utilidade da riqueza, para o homem sábio, é que ele não necessita enganar ou mentir e nem dever sacrifícios e dinheiro, Sócrates induz a definição de justiça, agora não mais δική, mas δικαιοσύνη: *dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou* (331d2-3: ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ἃ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι). Céfalo abandona o diálogo, justificando ter de ir tratar do sacrifício, sem responder a Sócrates. No entanto, seu filho, Polemarco, e herdeiro do discurso, não só concorda com Sócrates de que esta seria a definição de justiça, mas também dá o crédito dessa ao poeta Simônides.

Polemarco apresenta-se como herdeiro (κληρόνομος) de Céfalo (331d8). Não é ocasional que o personagem, enquanto herdeiro de seu pai, aja seguindo os passos deste, pois a primeira intervenção do filho no diálogo é reconhecer que a definição de Sócrates de justiça é de autoria de Simônides.

¹⁹ Mais adiante, o pensamento de que a riqueza é um importante complemento e uma extensão à virtude irá se tornar um lugar-comum, cf. Aristóteles, *NE* 1178a 28 ss..

Céfalo, ao contrário do que poderia se pensar, não é banido por Sócrates, como defende, por exemplo, Steinberger (1996, p. 173), mas decide deixar voluntariamente o diálogo. O velho homem é apresentado por Platão conhecedor de um vasto repertório da sabedoria tradicional, representada por poetas e antigos sábios (cf. *Rep.* 331e, 335e). Quando questionado, relata uma anedota ou recorda uma citação com a qual concorda. “A inabilidade de Céfalos de defender suas visões não coloca em questão sua vida, mas revela que sua habilidade prática ultrapassa sua habilidade teórica de explicar a justiça. A inabilidade teórica não é vinculada à falência moral” (BEVERSLUIS, 2000, p. 201).

Qual a função desse personagem que não responde por si mesmo, mas fala por meio de outros na introdução da *República*? Por que sua aparição é tão breve? Platão utiliza um personagem mergulhado nos valores da antiga tradição poética – a épica, a lírica e a poesia dramática –, a fim de demonstrar que esses gêneros não são apropriados para tratar da *episteme*.

Se a filosofia é a “décima musa”, é necessário determinar sua especificidade que, não se confundindo nem com os gêneros poéticos, nem com os gêneros em prosa (...), mas valendo-se do que se aprende com a insuficiência gnosiológica encontrada em cada um deles, irá consubstanciar o “oral” e o “escrito” em um novo gênero (MORAES AUGUSTO, 2011, p. 19)

a saber, a filosofia. Se, por um lado, o livro I tem a função de proêmio para o restante da obra, o diálogo entre Sócrates e Céfalos introduz o próprio livro primeiro.

O personagem é apresentado por Platão como um idoso, conhecedor da tradição poética grega, que utiliza os padrões morais da tradição como baliza para a sua própria vida. Em sua breve aparição no diálogo, Céfalos demonstra conhecimento da tradição épica, por meio da citação de um dito presente na *Ilíada* e na *Odisseia*, e conhecimento da tradição lírica, pois participa de reuniões nas quais são lembrados poetas que versam sobre o *topos* da lamentação da velhice. A intimidade que o velho homem tem com o gênero dramático é exposta por seu relato, feito em forma de diálogo, sobre uma anedota de Sófocles. Por último, por meio da citação do fragmento 214 *SM* de Píndaro, Platão faz Céfalos não só mostrar seu conhecimento da tradição poética, mas interpretá-la de acordo com o modo como lhe convém, flertando com a tradição órfico-pitagórica. Céfalos representa os gêneros literários tradicionais, mas também um gênero de vida. Uma das finalidades da *República* é discutir a educação dos mais jovens. Céfalos reflete a educação

tradicional, de modo que, ao fazer o personagem deixar o diálogo, Platão está demonstrando que nenhum dos gêneros tradicionais com os quais o personagem demonstra ter intimidade é ideal para a investigação que se dará na *República*. Por outro lado, se considerarmos que toda a discussão da *Republica* se dá na casa de Céfalo, podemos afirmar que Platão desenvolve sua filosofia estabelecendo uma relação familiar com o saber tradicional.

2.2. As citações poéticas no *Mênon* e o fragmento 133 SM

O diálogo platônico *Mênon*, narrado de forma direta, tem início de modo abrupto, sem descrição do local ou apresentação dos personagens, característica que Taylor (1986, p. 80) notou como própria dos diálogos de primeira fase de Platão. A maior parte dos críticos, entretanto, baseando-se em fatores históricos e no tratamento dado a tópicos como a ensinabilidade da virtude e a reminiscência, considera-o do início do grupo intermediário, da segunda fase – entre os diálogos aporéticos e os de terceira fase²⁰.

O personagem Mênon abre o diálogo perguntando a Sócrates sobre a aquisição da virtude:

(70a1-4) ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἡ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ’ ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ;²¹

– *Podes dizer-me, Sócrates, se a virtude é ensinável? Ou não é ensinável, mas adquirida por meio do exercício? Ou nem por meio do exercício, nem que pode ser aprendida, mas é qualidade natural dos homens, ou advém de alguma outra maneira?*²²

Usualmente, as introduções aos diálogos antecipam o tema que será tratado (cf. KLEIN 1965; SEESKIN, 1987). A abordagem inicial do personagem aponta que o objeto do diálogo será a ensinabilidade da virtude, mas vai além. Ao expor Mênon questionando Sócrates, o diálogo demonstra uma qualidade importante deste personagem que será também explorada posteriormente: sua peremptoriedade. Ademais, adianta a atitude de Mênon em relação ao ensino, a saber, ele espera uma resposta simples a partir de uma pergunta direta.

As três alternativas expostas na sentença inicial enfatizam os três fatores necessários à educação – instrução (δικακτόν), prática (ἀσκητόν) e natureza (φύσει) – que servirão como eixo em torno do qual o diálogo se desenvolverá. A conjunção alternativa ἢ,

²⁰ Cf. Hoerber, 1960, pp. 80-83.

²¹ Texto grego estabelecido e editado por Burnet (1988).

²² As traduções do *Mênon* presentes neste capítulo são nossas.

presente três vezes na questão, indica que Mênon compreende as alternativas mencionadas como excludentes.

A oposição entre φύσις e διδακτός não é exclusiva de Platão, pois já havia aparecido em Píndaro, *Olímp.* 9, 100-2²³, por exemplo:

100 τὸ δὲ φυῖ κράτιστον ἅπαν· πολλοὶ δὲ διδακταῖς
ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος
ᾠρουν ἀρέσθαι·

100 *Tudo o que é natural é excelente.*
Muitos dos homens esforçam-se em conquistar a fama com
*virtudes ensinadas.*²⁴

Nesta ode, após elencar uma longa lista de vitórias, o poeta contrasta o dom do atleta, qualidade da natureza (φυῖ termo dórico poético para φύσις), com os esforços estéreis daqueles que buscam a glória por meio da educação e instrução. A superioridade da virtude que advém da natureza fica evidente, ademais, em outra passagem pindárica, *Nem.* 3, 40-2:

40 συγγενεῖ δέ τις εὐδοξία μέγα βρίθει·
ὅς δὲ διδάκτ' ἔχει, ψεφηνὸς ἀνὴρ ἄλλοτ' ἄλλα πνέων οὐ ποτ' ἀτρεκεῖ
κατέβη ποδί, μυριάων δ' ἀρετῶν ἀτελεῖ νόῳ γεύεται.

40 *Alguém com honra inata tem mais peso.*
Mas o que [a] obtém pelo aprendizado é um homem que vive no escuro,
respirando ora uma coisa, ora outra, que não pisa
*com o pé firme, mas prova inúmeras virtudes com sua mente imperfeita.*²⁵

A segunda possibilidade de aquisição da virtude elencada no *Mênon* – por meio da ἄσκησις – é questionada por alguns estudiosos pelo fato de, diferentemente das duas outras opções, não ser citada adiante no diálogo, nem quando Mênon retoma a pergunta

²³ Para os textos de Píndaro, foi utilizada a edição de Snell e Maehler (1980).

²⁴ Tradução nossa.

²⁵ Tradução nossa.

inicial, em 86c/d²⁶. Além disso, há a dificuldade de que o principal manuscrito do *Mênon* omite a referência à prática na questão inicial²⁷. Tal fato levantou a possibilidade de que não tenha sido Platão quem mencionasse ἄσκησις, mas que tenha sido uma interpolação de um editor tardio. No entanto, juntamente com as outras duas possibilidades de aquisição, ela é citada na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles²⁸, passagem sobre a qual os críticos concordam ser citada a partir do *Mênon*.

Além de estar presente em Píndaro, o trio pedagógico já se encontra em pelo menos dois fragmentos de Demócrito, nos quais, além da comparação, também é estabelecida uma hierarquia entre os três elementos.

(DK68 B33) ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλησιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον μεταρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ.

A natureza e a instrução são algo semelhante, pois a instrução transforma o homem, mas, transformando-o, cria-lhe a natureza. (Trad. Prado, in SOUZA, 1978)

Enquanto esse fragmento estabelece φύσις e διδακτός como análogos, a superioridade da ἄσκησις em relação a φύσις fica evidente no fragmento DK68 B242:

πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος.

Mas numerosos são os que vêm a ser bons pelo exercício do que pela natureza. (Trad. Prado, in SOUZA, 1978)

²⁶ (86c7-86d2) οὐ μέντοι, ὃ Σώκρατες, ἀλλ' ἐγώ γε ἐκεῖνο ἂν ἥδιστα, ὅπερ ἡρόμην τὸ πρῶτον, καὶ σκεψαίμην καὶ ἀκούσαιμι, πότερον ὡς διδακτῶ ὄντι αὐτῷ δεῖ ἐπιχειρεῖν, ἢ ὡς φύσει ἢ ὡς τίνι ποτὲ τρόπῳ παραγιγνομένης τοῖς ἀνθρώποις τῆς ἀρετῆς. *Mas, por outro lado, Sócrates, eu teria grande prazer em examinar e ouvir sobre o que primeiramente eu perguntei, se é necessário tratar a virtude como algo que se ensina, como qualidade natural, ou como algo que advém aos homens de que maneira.*

²⁷ Conforme indica Scott (2006), “o manuscrito F é considerado derivado de uma edição popular das obras de Platão, compilado por um editor não sofisticado filosoficamente. Portanto, teria a vantagem sobre outros manuscritos de que seu editor seria menos inclinado a fazer ‘melhorias’ ao texto que um editor mais educado pudesse considerar ter detectado um erro ou um lapso do escriba. Sobre o manuscrito ver Bluck, 1961, pp. 135-140. Infelizmente, o *Oxford Classical Text*, de Burnet 1903, engana-se ao mencionar a leitura de 70a2.” (SCOTT, 2006, p. 17, n.20)

²⁸ I. 9, 1099b9-11: Ὅθεν καὶ ἀπορεῖται πότερόν ἐστι μαθητὸν ἢ ἐθιστὸν ἢ καὶ ἄλλως πῶς ἀσκητὸν, ἢ κατὰ τινα θεῖαν μοῖραν ἢ καὶ διὰ τύχην παραγίνεται. *Por este motivo, também se pergunta se a felicidade deve ser adquirida pela aprendizagem, pelo hábito ou por alguma outra espécie de adestramento, ou se ela nos é conferida por alguma providência divina, ou ainda pelo acaso.* (Trad. Vallandro e Bornheim, in PESSANHA, 1991).

Se Píndaro, nos trechos citados, não chega a mencionar ἀσκήσις, exaltando a φύσις em oposição a διδάκτος, Demócrito, por sua vez, não segue a mesma hierarquia, privilegiando a ἀσκήσις em detrimento às outras duas possibilidades.

Esta breve comparação dos elementos presentes na pergunta de Mênon aos passos em Píndaro e Demócrito ilustram que o personagem é apresentado por Platão como conhecedor da tradição grega, e que, provavelmente, esperasse discutir com Sócrates nestes termos.

Embora reconheça a ilustração que Mênon aparenta ter por meio de sua pergunta, o personagem Sócrates é introduzido no diálogo esquivando-se da questão, pois ele assemelha a sabedoria de Mênon à de Górgias, admirável por responder *destemida e grandiosamente* (ἀφόβως τε καὶ μεγαλοπρεπῶς 70b6-7). Ao atestar que essa prática é própria de estrangeiros, Sócrates afirma que ele se une aos atenienses ao responder que nem sabe o que é a virtude ou de que maneira ela é, e nem conhece alguém que soubesse o que fosse, dando a entender que, embora Górgias respondesse a qualquer questão, tampouco conhecia sobre o que falava. Mênon não compreende a sutileza da crítica de Sócrates e insiste em perguntar sobre o encontro com Górgias em Atenas, acerca do qual Sócrates afirma não poder fazer nenhuma afirmação, justificando pouca memória²⁹.

O diálogo que segue deve ser entendido como um teste, provando se Górgias conhecia ou não a virtude. Pois, embora o sofista *não estivesse presente* (ἄπεστιν), Mênon e ele, *sem dúvida, têm a mesma opinião precisamente sobre essas coisas* – δοκεῖ γὰρ δήπου σοὶ ἄπερ ἐκείνῳ (71d1-2).

Por conseguinte, Mênon apresenta sua primeira definição de virtude, afirmando que (72a2-4) *há uma virtude para cada um de nós, de acordo com cada uma das ações, das idades, para cada trabalho* – καθ' ἐκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἐκάστῳ ἡμῶν ἡ ἀρετὴ ἐστίν. A virtude do homem, conforme esta perspectiva, difere da virtude da mulher, da criança, do idoso e do escravo.

Se restava alguma dúvida de que Mênon responderia à maneira de Górgias, esta resposta aclarou qualquer incerteza. A definição de virtude de Mênon ecoa o início do *Elogio de*

²⁹ A referência à memória aponta para o tema que será tratado adiante no diálogo, a reminiscência.

Helena 1, no qual Górgias afirma que há diferentes *ordens* – κόσμοι – para a cidade, para corpos, almas, ações e discursos.

κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια· τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία. ἄνδρα δὲ καὶ γυναῖκα καὶ λόγον καὶ ἔργον καὶ πόλιν καὶ πρᾶγμα χρὴ τὸ μὲν ἄξιον ἐπαίνου ἐπαίνων τιμᾶν, τῷ δὲ ἀναξίῳ μῶμον ἐπιτιθέναι.

A ordem da cidade é a coragem, a do corpo, sua beleza, a da alma, sua sabedoria, a da ação, sua excelência e a do discurso, sua verdade. O contrário dessas coisas é a desordem. Em relação, pois, ao homem e à mulher, ao discurso e ao feito, à cidade e à ação, deve-se, louvando, honrar o que é digno de louvor e censurar o que é indigno.

Aristóteles, na *Política* (1260a28), afirma que Górgias se encontra entre os que investigam as virtudes não de maneira geral, mas em suas especificidades, em suas diversas partes³⁰. Não é possível afirmar se Aristóteles teria outra fonte que não o *Elogio de Helena*, no qual Górgias se refere especificamente ao termo κόσμος. De qualquer forma, essas duas fontes demonstram que o personagem platônico Mênon é retratado como discípulo de Górgias e herdeiro de seu modo de pensar.

Sócrates compara a resposta de Mênon a um enxame de abelhas: embora ele tivesse perguntado sobre o ser da abelha (72b1 μελίττης περὶ οὐσίας), se é igual em todas as abelhas, Mênon responde que elas são muitas e variadas. Sócrates pergunta qual seria a *característica* (εἶδος) comum a toda variedade da virtude (72c6-d1). Uma vez que seu interlocutor não compreende a questão, faz outra analogia, convencendo Mênon de que, assim como a saúde, a força e o tamanho são os mesmos no homem ou na mulher, haveria algo comum, pelo qual homens, mulheres e crianças bons sejam bons.

Depois de Sócrates reiterar o pedido a Mênon que se lembre do que Górgias dizia, segue a segunda tentativa de definição de virtude: trata-se da (73c9) *capacidade de comandar*

³⁰ 1260a25-28: δῆλον δὲ τοῦτο καὶ κατὰ μέρος μᾶλλον ἐπισκοποῦσιν· καθόλου γὰρ οἱ λέγοντες ἐξαπατῶσιν ἑαυτοὺς ὅτι τὸ εὖ ἔχειν τὴν ψυχὴν ἀρετή, ἢ τὸ ὀρθοπραγεῖν, ἢ τι τῶν τοιούτων· πολὺ γὰρ ἄμεινον λέγουσιν οἱ ἐξαριθμοῦντες τὰς ἀρετάς, ὥσπερ Γοργίας, τῶν οὕτως ὀριζομένων. *Isto é claro também para quem examina a virtude de preferência por partes, pois os que falam como um todo se enganam a si mesmos dizendo que a virtude é ter boa disposição da alma, ou agir retamente, ou algo semelhante. Muito melhor falam os que enumeram as virtudes, como Górgias, do que os que a definem assim.*

os homens – ἢ ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων. O filósofo acrescenta que é a capacidade de comandar *de modo justo*, e Mênon concorda que a justiça é virtude, o que dá margem para Sócrates perguntar se a justiça é a virtude ou uma virtude (73e1).

Sócrates se serve de paralelo entre figura (σχῆμα) e esfericidade (στρογγυλότης) a fim de explicar a distinção entre universal e particular. Mênon compreende o exemplo e cita outras virtudes além da justiça, contudo assume não ser capaz de encontrar algo comum a todas (74a11-b1).

Por meio da estratégia de criar um diálogo hipotético dentro do diálogo principal, Sócrates recorre à comparação de definição de figura e cor, relacionando o tópico moral da virtude com um não-moral, a geometria. Define *figura* como (75b10-11) *a única coisa que acontece de sempre acompanhar a cor* – ὁ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ ἐπόμενον. Mênon replica que a definição do filósofo é ingênua (εὐήθης), pois tenta indicar o sentido de algo por meio de uma noção não definida, como se alguém que não soubesse o que fosse cor, não pudesse, por isso, saber o que é uma figura.

Sócrates qualifica este interlocutor hipotético como um dos sábios erísticos e agonísticos, o qual refuta (ἐλέγχειν) caso seu oponente diga algo que não seja correto. Em seguida, opõe ele mesmo e Mênon aos interlocutores anteriores, supondo que são amigos que conversam entre si e como tais *devem responder de modo mais afável e mais dialético* (75d4 δεῖ δὴ πρῶτον πῶς καὶ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι).

Acatando, pois, a crítica do amigo, Sócrates redefine *figura* (σχῆμα) como *o limite do sólido* (76a7 στερεοῦ πέρας) depois de explicar *limite* por seus semelhantes *término* (τελευτήν) e *extremidade* (ἔσχατον), e *sólido* por seu diferente, *superfície* (ἐπίπεδον). Após aprovar esta segunda definição de figura, Mênon pede que se defina cor e condiciona a revelação da definição de virtude de Górgias a este pedido. Sócrates diz que responderá *à maneira de Górgias* (κατὰ Γοργίαν) para que seja possível a Mênon compreender mais facilmente:

(76c7-d5) ΣΩ. οὐκοῦν λέγετε ἀπορροάς τινας τῶν ὄντων κατὰ Ἐμπεδοκλέα;

MEN. σφόδρα γε.

ΣΩ. καὶ πόρους εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀπορροαὶ πορεύονται;

MEN. πάνυ γε.

ΣΩ. καὶ τῶν ἀπορροῶν τὰς μὲν ἀρμόττειν ἐνίοις τῶν πόρων, τὰς δὲ ἐλάττους ἢ μείζους εἶναι;

MEN. ἔστι ταῦτα.

ΣΩ. οὐκοῦν καὶ ὄψιν καλεῖς τι;

MEN. ἔγωγε.

ΣΩ. ἐκ τούτων δὴ σύνες ὃ τοι λέγω, ἔφη Πίνδαρος. ἔστιν γὰρ χροὰ ἀπορροὴ σχημάτων ὅψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός.

SO. Então, não falais que há certos eflúvios dos seres segundo Empédocles?

MEN. Exatamente.

SO. E que há poros, aos quais e pelos quais os eflúvios passam?

MEN. Certamente.

SO. E dos eflúvios, há alguns que cabem nos poros, e outros que são menores ou maiores?

MEN. É isso.

SO. E então há algo que chamas “visão”?

MEN. Sim.

SO. A partir disso, então, compreende o que te digo, como diz Píndaro. A cor é um eflúvio de figuras proporcional à visão e perceptível.³¹

A definição de Sócrates de figura feita à maneira de Górgias contém a citação de duas autoridades, Empédocles, que teria formulado a teoria dos eflúvios, e o poeta Píndaro.

Sócrates dirige-se a Mênon utilizando o verbo λέγετε (76c7) na segunda pessoa do plural, que se refere ou a Mênon e Górgias ou a Górgias e seus seguidores em geral, nos quais Mênon estaria incluído, seguidores estes que teriam falado e difundido a teoria de Empédocles.

Empédocles teria explicado a sensação por meio da hipótese de que “os objetos materiais exalavam películas adaptadas aos diversos canais de sentido” (THOMPSON, 1961, p. 95)³². Os chamados atomistas, entre eles Demócrito, desenvolveram a explicação de Empédocles da visão e da audição como eflúvios, ou emanações materiais, afirmando que

³¹ Tradução nossa.

³² Fr. 89 DK de Empédocles: γνούς, ὅτι πάντων εἰσὶν ἀπορροαί, ὅσσ' ἐγένοντο. *Sabendo que de quantas (coisas) nasceram há emanações.* (Trad. SOUZA, 1978)

toda a sensação era uma forma de toque ou contato dos átomos (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 1983, pp. 309-10).

De acordo com Diógenes Laércio, (VIII, 57) Aristóteles atribui a Empédocles a invenção da retórica, contrapondo-o a Zenão, inventor da dialética. Górgias é identificado como discípulo de Empédocles (VIII, 59), de modo que sua citação nesta passagem não parece ser acidental, uma vez que Sócrates está definindo cor à maneira de Górgias.

Sócrates esclarece a Mênon que a razão de este ter achado sua resposta excelente é por ter sido feita de um modo que lhe era habitual (κατὰ συνήθειαν), demonstrando (i) que logrou dar uma definição à maneira de Górgias e (ii) que Mênon teria familiaridade com este modo de discurso.

Enquanto seu interlocutor afirma que a definição de cor era excelente, Sócrates qualifica sua definição de *trágica* (τραγική). Muitos estudiosos já se debruçaram sobre o significado do termo nesta passagem. Bluck (1961, pp. 293-95), depois de analisar e refutar uma série de interpretações, defende que a palavra alude à elevada estatura da linguagem na definição de cor e, ao mesmo tempo, à grandiosidade e à natureza difícil do assunto em pauta. Sansone (1996, p. 340), entretanto, estranha que haja esta conotação, pois, se fosse o caso, haveria termos mais adequados, ademais defende a possibilidade de o termo referir-se à abertura de *As Tesmoforiantes* de Aristófanes, na qual Eurípides é representado parodiando Empédocles.

O advérbio τραγικῶς é encontrado em uma passagem do livro oitavo da *República*:

(545d5-e3) πῶς οὖν δῆ, εἶπον, ὃ Γλαύκων, ἡ πόλις ἡμῖν κινηθήσεται, καὶ πῇ στασιάζουσιν οἱ ἐπικούροι καὶ οἱ ἄρχοντες πρὸς ἀλλήλους τε καὶ πρὸς ἑαυτούς; ἢ βούλει, ὥσπερ Ὅμηρος, εὐχόμεθα ταῖς Μούσαις εἰπεῖν ἡμῖν ὅπως δὴ πρῶτον στάσις ἔμπεσε, καὶ φῶμεν αὐτὰς τραγικῶς ὥς πρὸς παῖδας ἡμᾶς παιζούσας καὶ ἐρεσχηλούσας, ὥς δὴ σπουδῇ λεγούσας, ὑψηλολογουμένας λέγειν;

- Nesse caso, ó Glauco, como é que a nossa cidade será abalada e por que lado é que os guardiões e chefes ficarão divididos uns contra os outros e contra si mesmos? Ou queres que, tal como Homero, dirijamos uma prece às Musas para que nos digam como é que principiou a contenda, e que digamos que falam no altissonante estilo trágico, como se

fosse realmente a sério, quando é apenas a brincar e gracejar conosco, como se fôssemos crianças? (Trad. PEREIRA, 1987)

Nesta passagem o advérbio τραγικῶς designa o discurso que tem um tom elevado, semelhante ao estilo da tragédia. A fala dirigida às Musas teria, portanto, um tom nobre, porém não passaria de uma brincadeira, um gracejo que se diz a crianças.

À vista disso, é provável que o adjetivo τραγική, usado por Sócrates para caracterizar sua definição de cor feita à maneira de Górgias, refira-se à grandiloquência da definição, já que há a citação do poeta Píndaro e a menção de Empédocles, a quem Diógenes Laércio (VIII, 70) atribuiu uma empáfia trágica (τραγικὸν τῦφον). Ao mesmo tempo, se compararmos com o uso do advérbio feito na *República*, é possível afirmar que Platão estaria indicando que, embora o tom da definição seja solene como o da tragédia, não deve ser levado tão a sério.

Ao fornecer a definição de cor, Sócrates usa a frase de Píndaro “compreende o que te digo”, que pertence ao fr. 105 SM:

(a) Σύνες ὅ τοι λέγω,
ζαθέων ἱερῶν ὁμώνυμε
πάτερ, κτίστορ Αἴτνας·

(b) νομάδεσσι γὰρ ἐν Σκύθαις ἀλᾶται στρατῶν
ὅς ἀμαξοφόρητον οἶκον οὐ πέπαται·
ἀκλεῆς δ' ἔβα...³³

(a) Compreende o que te digo,
pai homônimo aos sacrifícios
sagrados, fundador de Etna:

(b) *entre os nômades Citas vagueia longe de (sua) tropa,*
quem não tem casa transportada em carro,
*anda sem glória...*³⁴

³³ Itálicos nossos.

O fragmento 105 *SM* é considerado um hiporquema³⁵ dedicado a Hierão de Siracusa, louvado como fundador de Etna. A primeira parte, que se refere à fundação da cidade de Etna pelo tirano, inicia com uma exortação direta ao destinatário para que este volte sua atenção à ode. Trata-se de um método utilizado por Píndaro em alguns epinícios, especialmente nos dirigidos a Hierão (*Píticas*, I, 85; II, 69; III, 80) (ARAÚJO, 2013, p. 33). A segunda parte descreve os costumes nômades dos citas. O fragmento nos foi transmitido no escólio a Aristófanes a *Aves*, pois foi parodiado nessa comédia³⁶.

A citação do primeiro verso do fragmento 105 *SM* no *Mênnon* não tem relação com o restante do fragmento de Píndaro, tampouco seu conteúdo influencia o desenvolvimento do argumento no diálogo. O mesmo verso é citado por Platão no *Fedro*, e também lá seu uso no diálogo é proverbial (cf. capítulo 6 “As citações de caráter proverbial”).

Patrick Miller, reconhecendo que o verso de Píndaro é utilizado como uma máxima, afirma sobre a passagem no *Mênnon*: “seria fácil ver o nome de Píndaro apenas como mais um chamativo de atração, ao lado dos nomes de Górgias e Empédocles, e esta é, possivelmente, a pretensão de Platão. No entanto, ele pode, sim, ter escolhido esta

³⁴ Tradução nossa.

³⁵ Sobre o gênero, cf. Araújo, 2013, pp. 13-77.

³⁶ *As Aves*, 924-930:

ἀλλά τις ὠκεῖα Μουσάων φάτις
925 οἷάπερ ἵππων ἁμαρυγὰ.
σὺ δὲ πάτερ κτίστορ Αἴτνας,
ζαθέων ἱερῶν ὁμώνυμε,
δὸς ἐμὶν ὅ τι περ
τεῶν κεφαλῇ θέλης
930 πρόφρων δόμεν ἐμὶν τεῖν.
Mas rápida é a palavra das Musas,
925 *qual cavalos no galope.*
É tu, pai, fundador de Etna,
de divinos templos homônimo,
faz-me um dom qualquer,
com um sinal de cabeça mostra
930 *que de bom grado me dá.*
(...)
941 νομάδεσσι γὰρ ἐν Σκύθαις
ἀλᾷται Στράτων,
ὃς ὑφαντοδόνατον ἔσθος οὐ πέπαται·
ἀκλεῖς δ' ἔβα σπολὰς ἄνευ χιτῶνος.
945 ξύνες ὅ τοι λέγω.
941 *Entre nômades e Citas,*
ele erra, longe das cidades,
ele, que uma veste pela ágil lançadeira tecida não tem,
sem glória se foi...um agasalho sem túnica.
945 *Você me entende? (Trad. DUARTE, 2000)*

expressão proverbial ironicamente, ou, até mais, jocosamente” (MILLER, 2002, pp. 6-7). O tom jocoso da citação seria por conferir pompa a uma fala simplória.

Sócrates, ao invés de dar uma definição simples de cor, recorre à sabedoria de dois autores, Empédocles e Píndaro. A citação do poeta, entretanto, não acrescenta nada à definição, seu nome aparece como um chamativo. Neste sentido, concordamos com Miller, que a citação do frag. 105 *SM* de Píndaro nesta passagem tem um caráter proverbial, porém com uma função importante na dramaticidade do diálogo: demonstrar que a definição de cor feita à maneira de Górgias recorre à sabedoria de outrem, além de conferir pompa a uma definição que não é exata, pois, a partir dela, seria possível definir som, odor e outras coisas (76d8-e1).

Sócrates afirma que sua primeira definição de cor havia sido superior. O elogio de Mênon, entretanto, recaiu sobre a segunda definição, pelo fato de esta ter sido feita da maneira que lhe é habitual. O filósofo se reveste da autoridade de um poeta enquanto faz seu discurso à maneira de Górgias, demonstrando que a citação de poetas e o recorrer a antigos sábios seriam, portanto, características do discurso próprio de Górgias.

Depois de reiterar que estava persuadido de que a outra definição era superior, Sócrates declara que, se não fosse necessário a Mênon ir embora, este seria iniciado nos mistérios e concordaria com Sócrates (76e8-9 ἀναγκαῖόν σοι ἀπιέναι πρὸ τῶν μυστηρίων, ἀλλ’ εἰ περιμείανις τε καὶ μυνθείς). Há diversas passagens em Platão, além dessa do *Mênon*, nas quais ele aplica o vocabulário característico dos mistérios e dos ritos de iniciação à filosofia³⁷. Na presente passagem, o significado literal é combinado com um metafórico, de fato haveria os mistérios, mas Mênon, ao ir embora, perderia a oportunidade de iniciar-se propriamente na filosofia. A passagem prenuncia a citação do fragmento 133 *SM* de Píndaro feita em 89b-c, que trata de um mito órfico.

A prática de citar sábios antigos confere autoridade ao discurso no presente, além disso, eleva o falante ao mesmo nível de saber dos sábios. Esta parece ser a crítica de Sócrates ao discurso de Mênon e, por extensão, ao de Górgias. Conforme estipulado previamente, Sócrates pede que Mênon diga o que é a virtude, seguindo os paradigmas utilizados na segunda definição de cor.

³⁷ Cf. *Simp.*, 209e; *Górg.*, 497c; *Teet.*, 155e; *Eut.*, 277e.

(77b2-5) δοκεῖ τοίνυν μοι, ὦ Σώκρατες, ἀρετὴ εἶναι, καθάπερ ὁ ποιητὴς λέγει, “χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι.” καὶ ἐγὼ τοῦτο λέγω ἀρετὴν, ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατόν εἶναι πορίζεσθαι.

*Parece-me, portanto, Sócrates, que a virtude é, conforme o poeta diz, “comprazer-se com as coisas belas e ser capaz”. Também eu digo que a virtude é isto: desejar as coisas boas e ser capaz de obtê-las.*³⁸

Não é surpreendente que Mênon defina virtude a partir de um poeta. Thompson (1961, p. 100) afirma que “a citação do autor como ὁ ποιητὴς poderia implicar que ele é alguém em eminência. Simônides de Céos é provavelmente o homem”. Bergk (1914, p. 729), por sua vez, edita o fragmento entre os *Fragmenta Adespota* e afirma que poderia ser ou de Simônides, ou de Píndaro.

As três definições de Mênon de virtude derivam de outrem: a primeira (71e) diretamente de Górgias; a segunda (73c/d) possui traços da influência de Górgias; e uma terceira (77b) cuja autoria é incerta para nós (SCOTT, 2006, p. 61). Independente da autoria do fragmento, a citação ilustra que Mênon considera este poeta uma figura de autoridade tanto quanto os outros personagens ilustres a quem recorreu nas outras definições, ou aqueles aos quais aprovou que Sócrates recorresse. Mênon se fia em que conhece a definição de virtude, não por ter conhecimento, mas por saber o que outros, antes dele, afirmaram sobre o tema. Desse modo, Platão apresenta Mênon concedendo o mesmo valor tanto ao seu mentor Górgias, quanto ao discurso poético.

Sócrates, partindo desta terceira definição de virtude de Mênon, equivale os termos καλὰ e ἀγαθὰ em seu argumento. Presume que todos anseiam coisas boas e que a diferença entre os virtuosos e os não-virtuosos, portanto, só poderia estar na *capacidade* (δύναμις) de consegui-las (78c1). Depois de inquirir Mênon sobre o modo de se alcançar as coisas boas, ambos concluem que a virtude é conseguir bens com justiça (78e8). De modo semelhante ao o que ocorreu nas outras definições de virtude, Sócrates afirma ter pedido que seu interlocutor dissesse o que era, mas este disse apenas o que é uma parte da

³⁸ Tradução nossa.

virtude (79b6-c3). Insatisfeito, portanto, Sócrates retoma a questão: o que Mênon e Górgias consideram ser a virtude? (79e5-6). Ao que Mênon responde:

(79e7-80a4) ὃ Σώκρατες, ἤκουον μὲν ἔγωγε πρὶν καὶ συγγενέσθαι σοι ὅτι σὺ οὐδὲν ἄλλο ἢ αὐτός τε ἀπορεῖς καὶ τοὺς ἄλλους ποιεῖς ἀπορεῖν· καὶ νῦν, ὥς γέ μοι δοκεῖς, γοητεύεις με καὶ φαρμάτεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπάδεις, ὥστε μεστὸν ἀπορίας γεγονέναι.

*Sócrates, eu tenho escutado, mesmo antes de conviver contigo, que não fazes outra coisa senão estares em aporia ou levars outros a estar em aporia. E agora, conforme me pareces, iludes e enfeitiças, simplesmente encantando-me, de tal modo que estou repleto de aporia.*³⁹

Mênon reconhece sua dificuldade, e, justificando que já havia pronunciado anteriormente (80b2) *numerosos discursos sobre a virtude* – *περὶ ἀρετῆς παμπόλλους λόγους* –, afirma que a razão para que ele se encontre neste estado é ter sido enfeitiçado. Sócrates, diante de tal discurso sobre os efeitos emocionais e mentais de suas questões⁶, propõe que juntos investiguem o que é a virtude. Mênon, entretanto, apresenta um desafio epistemológico, também conhecido como o “paradoxo de Mênon”:

(80d5-8) καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὃ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν; ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις; ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἤδησθα;

*E de que modo procurarás, Sócrates, o que não sabes absolutamente o que é? Que tipo de coisa, dentre as coisas que não conheces, irás propor procurar? E se em último caso encontres, como saberás que isso é o que não conhecias?*⁴⁰

Santos (1999, p. 70) afirma que “o mais notável indício de se tratar de uma crítica à metodologia socrática ressalta do aproveitamento da expressão *to parapan*”, pois não seria possível investigar aquilo que *de todo* se ignora.

³⁹ Tradução nossa.

⁴⁰ Tradução nossa.

Enquanto Mênon defende considerar esse um belo argumento (81a1), Sócrates o caracteriza como erístico (80e2 ἐριστικὸν λόγον). Este, pois, rearticula⁴¹ o paradoxo em um dilema: não seria possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece, pois nem procuraria aquilo que conhece e nem saberia o que procurar (80e5).

Scott (2006, p. 78) atesta que não deveria causar estranhamento que outrem fosse o autor deste dilema erístico, uma vez que, conforme analisado anteriormente, Mênon é representado como porta-voz de outras personalidades. Hoerber (1960, p. 101), por sua vez, é mais específico alegando a influência de Górgias e dos cétricos, a quem a tradição atribui o argumento lógico: (1) o ser não existe; (2) se existe, não pode ser conhecido; e (3) se pode ser conhecido, não pode ser comunicado⁴².

De maneira semelhante à ocasião em que Mênon recorre ao poeta em sua definição de virtude, Platão parece mostrar, nesta passagem, que o personagem, assim como os sofistas, é hábil ao recorrer aos “sábios” em sua formulação do argumento, embora não seja capaz de demonstrar conhecimento perguntando e respondendo por si mesmo.

Sócrates discorda de Mênon de que o argumento fosse composto belamente porque já ouviu (81a5-6) *de homens e mulheres sábios em coisas divinas, discursos verdadeiros e belos* (ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα). Responde, pois, ao dilema recorrendo à doutrina da metempsicose, elucidando que o aprendizado se dá por rememoração:

(81a9-81c9) MEN. Τίνα τοῦτον, καὶ τίνες οἱ λέγοντες;

ΣΩ. οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷσις τ' εἶναι διδόναι· λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεοὶ εἰσιν. ἃ δὲ λέγουσιν, ταυτί ἐστίν· ἀλλὰ σκόπει εἴ σοι δοκοῦσιν ἀληθῆ λέγειν. φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν – ὃ δὴ ἀποθνήσκειν καλοῦσι – τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὥς ὀσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον· οἷσιν γὰρ ἂν –

Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος

⁴¹ Para uma análise detalhada do paradoxo de Mênon e a rearticulação de Sócrates, cf. Scott, 2006, pp. 75-91.

⁴² Sobre o *Tratado do não-ser* de Górgias, cf. Lopes, 2006, pp. 21-50.

δέξεται, εἰς τὸν ὑπερθεὶν ἄλιον κείνων ἐνάτω ἔτει
ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν,
ἐκ τῶν βασιλῆες ἀγαυοὶ
καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ τε μέγιστοι
ἄνδρες αὖξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἀγνοὶ
πρὸς ἀνθρώπων καλεῦνται.⁴³

ἄτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα, καὶ ἑώρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε
καὶ τὰ ἐν Ἅιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν
καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον
ἠπίστατο.

MEN. O que é isso? Quem diz isso?

SÓC. Os que dizem são, entre os sacerdotes e as sacerdotisas, os que têm se ocupado de modo a serem capazes de dar uma explicação sobre as suas práticas. Também isso diz Píndaro e todos os que são divinos entre os poetas. E o que dizem é isto aqui. Vamos, examina se te parece que dizem a verdade. Afirmam, pois, que a alma do homem é imortal, e que em um momento chega ao fim – o que chamam morrer – e que em outro momento nasce de novo, mas que jamais é destruída. Dizem que, por causa disso, é necessário levar a vida da maneira mais piedosa possível, pois aqueles de quem

Perséfone tiver recebido a reparação por uma falta antiga,
para o sol do alto, no nono ano,
ela reenvia de novo suas almas,
e delas vêm os dignos reis
e os homens impetuosos pela força e grandes em sabedoria,
que para todo tempo futuro serão chamados
pelos homens de heróis impolutos.

Visto que a alma é imortal e tem nascido muitas vezes, e viu todas as coisas daqui e as no Hades, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é de se admirar que, sobre a

⁴³ As edições deste fragmento têm poucas diferenças entre si, optamos pela edição de Snell e Maehler (1980), a fim de uniformizarmos todas as citações de Píndaro.

*virtude e sobre as outras coisas, seja capaz de rememorar o que ela já mesmo conhecia anteriormente.*⁴⁴

A fim de explicar a *Mênon* como é possível adquirir conhecimento, buscando o que se desconhece, Sócrates recorre à sabedoria dos sacerdotes e sacerdotisas, que são capazes de dar uma explicação às suas práticas, e a Píndaro e outros divinos poetas, que afirmam que a alma é imortal e que está sujeita à reencarnação. Disso conclui-se a prescrição de se viver o mais piedosamente possível. A partícula γάρ (81b7) não faz parte do poema⁴⁵, mas da fala de Sócrates, o que demonstra que o poema citado em seguida deve explicar o que foi afirmado anteriormente.

Se é provável que *Mênon* tenha criado seu paradoxo a partir de Górgias e dos céticos, Sócrates, em sua réplica, também se apropria de uma doutrina já exposta pelos pitagóricos, órficos, Empédocles e Píndaro. Sócrates divide em dois o grupo de suas fontes: de um lado, os sacerdotes e as sacerdotisas, de outro Píndaro, entre “outros divinos poetas”.

Píndaro, conforme afirma Zeller (1881, p. 127), teria sido o primeiro poeta, de quem temos notícia, que tratou do tema da reencarnação; ademais, é considerado o poeta grego mais consciente da brevidade da vida humana e de sua mortalidade (LLOYD-JONES, 1985, p. 245). Em seus poemas, são encontradas crenças na punição dos maus e na recompensa dos bons, na reencarnação da alma humana em outros corpos, e em que certas pessoas são escolhidas para irem à ilha dos bem aventurados por não terem cometido injustiças (LLOYD-JONES, 1985, p. 246). As principais fontes dessas doutrinas são a segunda *Olímpica* e os fragmentos dos *threnoi*. Observemos o que esses versos nos dizem, para, posteriormente, à luz da interpretação destes, compreendermos melhor o fragmento 133 *SM* de Píndaro, citado no *Mênon*.

A segunda *Olímpica* é dedicada a Terão de Acragas, hoje Agrigento, terra de Empédocles, que teria difundido a crença na reencarnação, certamente influenciado por Pitágoras. O próprio Terão teria pertencido a uma seita órfica ou pitagórica, o que pode justificar a referência de tais doutrinas nesta ode pindárica.

⁴⁴ Tradução nossa.

⁴⁵ Pelo esquema rítmico de Snell e Maehler (1980, p. 111), a edição do primeiro verso é οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος.

ἀναξифόρμιγγες ὕμνοι,
 τίνα θεόν, τίν' ἥρωα, τίνα δ' ἄνδρα κελαδήσομεν;
 ἦτοι Πίσα μὲν Διός· Ὀλυμπιάδα
 δ' ἔστασεν Ἡρακλῆς
 ἀκρόθινα πολέμου·

- 5 Θήρωνα δὲ τετραορίας ἔνεκα νικαφόρου
 γεγωνητέον, ὅπῃ δίκαιον ξένων,
 ἔρεισμ' Ἀκράγαντος,
 εὐνύμων τε πατέρων ἄωτον ὀρθόπολιν·

Hinos soberanos da lira!

Que deus, que herói, que homem celebraremos?

*Na verdade, Pisa pertencente a Zeus. Os Jogos Olímpicos
 estabeleceu-os Hércules,
 como primícias da guerra.*

- 5 *Mas Terão, graças à quadriga vitoriosa,
 deve ser proclamado, ele que é justo na consideração dos hóspedes,
 o baluarte de Agriento,
 preclaro sustentáculo da cidade, descendentes de antepassados ilustres,
 (Trad. LOURENÇO, 2006a)*

De acordo com Willcock (1995, pp. 12-13), as odes epinícias de Píndaro podem ser divididas em uma estrutura de cinco partes: (A) abertura proeminente, (B) informação circunstancial intercalando com moralização, (C) mito, (D) mais informação circunstancial com moralização e (E) o fim contido. Do primeiro ao sétimo verso da segunda *Olímpica* temos a proeminente abertura (A), na qual o poeta questiona qual deus, qual herói e qual homem ele deve celebrar, e responde: Zeus, deus dos jogos, Hércules que os fundou e Terão pela vitória na quadriga.

As circunstâncias da celebração (B) são descritas do verso 5 ao 51.

καμώντες οἱ πολλὰ θυμῷ
 ἱερὸν ἔσχον οἴκημα ποταμοῦ, Σικελίας τ' ἔσαν
 10 ὀφθαλμός, αἰὼν δ' ἔφεπε μόρσιμος,
 πλοῦτόν τε καὶ χάριν ἄγων

γνησίαις ἐπ' ἀρεταῖς.
ἀλλ' ὦ Κρόνιε παῖ Ῥέας, ἔδος Ὀλύμπου νέμων
ἀέθλων τε κορυφὰν πόρον τ' Ἀλφειοῦ,
ἱανθεὶς ἀοιδαῖς
εὖφρων ἄρουραν ἔτι πατρίαν σφίσιν κόμισον

*os quais, esforçando-se muito no coração,
obtiveram uma sacra morada à beira rio, eles que eram
10 o olho da Sicília; avançava o tempo que lhes fora fadado,
juntando riqueza e felicidade
às virtudes que lhes eram congêntas.
Mas ó tu, Cronida filho de Reia, que reges a sede do Olimpo,
o cume dos concursos e o vau do Alfeu!
Agradado com os meus cantos,
protege-lhes de bom grado a terra pátria*

*λοιπῶ γένει. τῶν δὲ πεπραγμένων
15 ἐν δίκῃ τε καὶ παρὰ δίκαν, ἀποίητον οὐδ' ἄν
Χρόνος ὁ πάντων πατήρ
δύναιτο θέμεν ἔργων τέλος·
λάθα δὲ πότμῳ σὺν εὐδαίμονι γένοιτ' ἄν.
ἐσλῶν γὰρ ὑπὸ χαρμάτων πῆμα θνάσκει
20 παλίγκοτον δαμασθέν,*

*15 em prol da progênie vindoura. Uma vez as coisas feitas,
quer com justiça ou para lá da justiça,
nem o Tempo, pai de todas as coisas,
conseguiria invalidar o termo dos atos.
Só que o esquecimento poderá surgir com um destino feliz:
pois sob as nobres alegrias morre o sofrimento,
20 subjulgado na sua malevolência,*

ὅταν θεοῦ Μοῖρα πέμπῃ
ἀνεκὰς ὄλβον ὑψηλόν. ἔπεται δὲ λόγος εὐθρόνοις
Κάδμοιο κούραις, ἔπαθον αἰ μεγάλα·

πένθος δὲ πítνει βαρύ
κρεσσόνων πρὸς ἀγαθῶν.

- 25 ζῶει μὲν ἐν Ὀλυμπίοις ἀποθανοῖσα βρόμῳ
κεραυνοῦ τανυέθειρα Σεμέλα· φιλεῖ
δέ νιν Παλλὰς αἰεῖ,
καὶ Ζεὺς πατήρ μάλα, φιλεῖ δὲ παῖς ὁ κισσοφόρος·

*quando o Destino de deus atirar
em direção ao alto a ventura sublime. Esta frase vem a propósito
das filhas de Cadmo de belos tronos, elas que sofreram enormidades.
Mas a dor profunda despenha-se
ante a presença de melhores benesses.*

- 25 *Vive pois entre os Olímpios, depois de morrer no fragor
do relâmpago, Sémele de longos cabelos; e Palas
ama-a sempre; e também
Zeus pai; e mais ainda a ama o filho, portador de hera.*

- λέγοντι δ' ἐν καὶ θαλάσσῃ
μετὰ κόραισι Νηρῆος ἀλίσαις βίοντον ἄφθιτον
30 Ἴνοϊ τετάχθαι τὸν ὅλον ἀμφὶ χρόνον.
ἦτοι βροτῶν γε κέκριται
πεῖρας οὔ τι θανάτου,
οὐδ' ἡσύχιμον ἀμέραν ὁπότε, παῖδ' αἰελίου,
ἀτειρεῖ σὺν ἀγαθῷ τελευτάσομεν·
ῥοαὶ δ' ἄλλοτ' ἄλλαι
εὐθυμῶν τε μετὰ καὶ πόνων ἐς ἄνδρας ἔβαν.

- E dizem que no mar,
no meio das marinhas filhas de Nereu, uma vida imperecível
30 foi concedida a Ino, para todo o sempre.
Na verdade, dos mortais não está determinado
o termo da morte,
nem quando chegaremos ao fim do dia tranquilo,
filho do sol, com o que há de bom incólume.*

*É que torrentes diferentes de lados diferentes
correm em direção aos homens com prazeres e dores.*

35 οὕτω δὲ Μοῖρ', ἃ τε πατρώιον
τῶνδ' ἔχει τὸν εὐφρονα πότμον, θεόρτῳ σὺν ὄλβῳ
ἐπὶ τι καὶ πῆμ' ἄγει
παλιντράπελον ἄλλῳ χρόνῳ·
ἐξ οὗπερ ἔκτεινε Λαῶν μórιμος υἱὸς
συναντόμενος, ἐν δὲ Πυθῶνι χρησθὲν
40 παλαίφατον τέλεσσεν.

35 *Assim o destino, que a herança paterna
desta família detém – o benevolente fado –, à ventura dos deuses dada
ainda acrescenta algum sofrimento,
que será de novo revertido noutro tempo;
desde aquele dia em que o filho fadado⁴⁶ matou Laio
ao dar de caras com ele, cumprindo o oráculo
40 há muito proferido em Delfos.*

ἰδοῖσα δ' ὅξει' Ἑριννὸς
ἔπεφνέ οἱ σὺν ἀλλαλοφονίᾳ γένος ἀρήιον·
λείφθη δὲ Θέρσανδρος ἐριπέντι Πολυ-
νείκει, νέοις ἐν ἀέθλοις
ἐν μάχαις τε πολέμου
45 τιμώμενος, Ἀδραστιδᾶν θάλος ἀρωγὸν δόμοις·
ὄθεν σπέρματος ἔχοντα ρίζαν, πρέπει
τὸν Αἰνησιδάμου
ἐγκωμίων τε μελέων λυρᾶν τε τυγχανέμεν.

*Vendo tal coisa a Fúria aguçada,
matou-lhe a belicosa descendência em recíproca carnificina.
Mas sobreviveu Tersandro ao tombado Polinices,*

⁴⁶ Édipo. (Nota do tradutor: LOURENÇO, 2006a)

e em competições de jovens

e nas lutas da guerra

- 45 *foi honrado, vergôntea salvadora da casa de Adrasto.*
Por isso fica bem que aquele cuja raiz vem desse sémen,
o filho de Enesidamo⁴⁷,
encomiásticos cantos e liras tenha a sorte de encontrar.

Ὀλυμπία μὲν γὰρ αὐτὸς

γέρας ἔδεκτο, Πυθῶνι δ' ὁμόκλαρον ἐς ἀδελφεὸν

- 50 Ἴσθμοι τε κοιναὶ Χάριτες ἄνθεα τε-
θρίππων δυωδεκαδρόμων
ἄγαγον.

Pois em Olímpia ele próprio

recebeu o prêmio; em Delfos, para ele e seu irmão,

- 50 *– e no Istmo também –, as Graças em conjunto*
trouxeram as coroas floridas pelas quadrigas
de doze voltas. (Trad. LOURENÇO, 2006a)

A segunda parte do poema, na qual são apresentadas as circunstâncias da celebração (B), tem a forma de uma composição anelar, e “é um conjunto de variações sobre o tema da alternância na felicidade humana, o bem eventualmente vindo após a dor, e o mais novo e final bem presente: a vitória de Terão” (WILLCOCK, 1995, p. 136). Esta segunda parte pode ainda ser dividida em cinco seções: (i) os versos 5-7, nos quais há a descrição de Terão e sua vitória, são seguidos pela descrição de seus antepassados imediatos de Acragas (ii) (vv. 8-15), e se encerram com um comentário gnômico: más lembranças são esquecidas quando seguidas de boas (vv. 15-22). (iii) Há o primeiro exemplo mitológico da ode, Sêmele e Ino, antigas heroínas de Tebas (vv. 22-30), encerrado com um comentário gnômico: a imprevisibilidade dos assuntos humanos (vv. 30-4). Na quarta parte (iv) há o segundo exemplo mitológico: Édipo, Polinices, Tersandro, ancestrais de Terão (vv. 35-45). Para fechar a composição anelar (v), o tema volta a ser Terão e sua

⁴⁷ Terão. (Nota do tradutor: LOURENÇO, 2006a)

vitória (vv. 46-51) nos últimos versos na segunda parte da ode, ecoando os versos iniciais (vv. 5-7).

Nos versos 51 ao 56 são encontrados gnomes transicionais, que introduzem o que será apresentados no mito.

τὸ δὲ τυχεῖν
πειρώμενον ἀγωνίας δυσφρονᾶν παραλύει.
ὁ μὰν πλοῦτος ἀρεταῖς δεδαιδαλμένος
φέρει τῶν τε καὶ τῶν
καιρόν, βαθεῖαν ὑπέχων μέριμναν ἀγροτέραν,

Ganhar
liberta das preocupações quem entra na competição.
A riqueza adornada com virtudes
traz destas coisas e daquelas
o momento certo, ao apoiar funda e selvagem ambição:

55 ἀστὴρ ἀρίζηλος, ἐτυμώτατον
ἀνδρὶ φέγγος·

55 *é um astro resplandecente, veríssima*
luz para o homem! (Trad. LOURENÇO, 2006a)

O mito, encontrado na terceira parte (vv. 56-83), apresenta um retrato da vida após morte e é o que mais nos interessa do poema.

εἰ δέ νιν ἔχων τις οἶδεν τὸ μέλλον,
ὅτι θανόντων μὲν ἐν-
θάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες
ποινὰς ἔτεισαν - τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ
ἀλιτρά κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ
60 λόγον φράσαις ἀνάγκη·

Se quem possuísse a riqueza soubesse o futuro,
saberia que dos que morrem aqui na terra

*logo os espíritos imponentes
pagam as penas; quanto às faltas cometidas neste reino de Zeus,
debaixo da terra alguém as julga,*

60 *proferindo a sentença com obrigatoriedade hostil.*

*ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεῖ,
ἴσαις δ' ἐν ἀμέραις ἄλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον
ἐσλοὶ δέκονται βίοντον, οὐ χθόνα τα-
ράσσοντες ἐν χερὸς ἀκμῇ
οὐδὲ πόντιον ὕδωρ*

65 *κεινὰν παρὰ δίαίταν, ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίαις
θεῶν, οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις
ἄδακρυν νέμονται
αἰῶνα, τοῖ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον·*

*Porém em noites sempre iguais,
gozando a luz do sol em dias sempre iguais os bons
recebem existência menos penosa, sem revolverem
a terra com a força das mãos,
nem a água do mar,*

65 *em prol de exígua sobrevivência; mas, junto dos honrados
pelos deuses, aqueles que se alegram nos juramentos cumpridos
têm uma existência isenta de lágrimas,
ao passo que os outros sofrem dores que ninguém ver aguentaria.*

*ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρὶς
ἐκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν
70 ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρό-
νου τύρσιν· ἔνθα μακάρων
νῆσος ὠκεανίδες
αὔραι περιπνέουσιν· ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει,
τὰ μὲν χερσόθεν ἀπ' ἀγλαῶν δενδρέων,
ὕδωρ δ' ἄλλα φέρβει,
ὄρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους*

- Mas aqueles que ousaram três vezes
ficar num lado e no outro, mantendo a alma livre*
- 70 *de toda a espécie de injustiça, esses seguem a vereda de Zeus,
além da torre de Crono. Aí, à volta da ilha
dos bem-aventurados, sopram
as brisas do oceano; refulgem as flores de ouro,
umas em terra nas árvores lustrosas,
enquanto a outras alimenta o meio aquático;
de tais flores entrelaçam as mãos com grinaldas e tecem coroas,*
- 75 *βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι Ῥαδαμάνθους,
ὄν πατήρ ἔχει μέγας ἐτοῖμον αὐτῷ πάρεδρον,
πόσις ὁ πάντων Ῥέας
ὑπέρτατον ἐχοίσας θρόνον.
Πηλεὺς τε καὶ Κάδμος ἐν τοῖσιν ἀλέγονται·
Ἀχιλλέα τ' ἔνεικ', ἐπεὶ Ζηνὸς ἦτορ*
- 80 *λιταῖς ἔπεισε, μάτηρ·*
- 75 *sob as sentenças justas de Radamanto,
a quem o grande pai mantém sentado à sua beira,
o marido de Reia, ela que de todos
tem o trono mais elevado.
Peleu e Cadmo contam-se entre eles.
E Aquiles, a quem trouxe – após ter persuadido*
- 80 *o coração de Zeus com súplicas – a mãe.*
- ὃς Ἑκτορ' ἔσφαλε, Τροίας
ἄμαχον ἀστραβῇ κίονα, Κύκνον τε θανάτῳ πόρεν,
Ἀοῦς τε παῖδ' Αἰθίοπα.*
- Foi ele que derrubou Heitor, de Troia
a forte coluna invencível, e deu a Cirno à morte,
assim como o filho etíope da Aurora. (Trad. LOURENÇO, 2006a)*

Nos versos 56-60, há uma declaração introdutória à descrição da vida *post mortem*. A narrativa põe em evidência a responsabilidade de cada um no destino de sua alma. Willcock (1995, pp. 154-155) afirma que a universal situação pós-morte é descrita duas vezes, do ponto de vista do morto e do ponto de vista do juiz: aqueles que morreram neste mundo, os espíritos sem recursos, imediatamente pagam a pena, e um juiz abaixo da terra julga as faltas cometidas neste reino de Zeus, dando seu veredito com dura compulsão. A expressão ἀπάλαμνοι φρένες (v. 57) foi muitas vezes traduzida por *mentes perversas*, *culpáveis*, *tolas*⁴⁸, entretanto, Lloyd-Jones apresenta a convincente tese de que o adjetivo aqui não teria o sentido de mente fraca ou perversa, mas o de uma mente sem recursos, sinônimo de ἀμήχανος. Seria, pois, uma mente débil como a dos mortos apresentados no canto XI da *Odisseia*. “O sentido deve ser de que, quando os homens morrem, suas mentes débeis pagam a penalidade, esta consiste em ter suas mentes débeis, por assim dizer, na morte” (LLOYD-JONES, 1985, p. 254).

Na seção do mito, são descritos três estados *post mortem*. Os que viveram uma vida justa neste mundo, que foram fiéis às juras (v. 66), em algum lugar indefinido *sob a terra* (v. 59), têm uma existência em paz sem trabalho ou lágrimas (vv. 61-67), enquanto *os outros*, que não teriam sido justos, *arrastam um sofrimento insuportável de se ver* (v. 68).

O terceiro estado, que começa a ser descrito no verso 68, apresenta, pela primeira vez na literatura existente para nós, a doutrina da reencarnação ou da metempsicose, de acordo com a qual, as almas dos mortos nascem novamente em novos corpos. Isso é sugerido na afirmação de que aqueles que ousaram *três vezes ficar num lado e no outro, mantendo a alma livre de toda a espécie de injustiça* (vv. 69-70) vão para a ilha dos bem aventurados. Eles escapam, portanto, do ciclo de nascimento e renascimento e vão para a eterna felicidade. Tal crença encoraja o comportamento justo nesta vida, prometendo uma recompensa pós-morte àqueles não a encontraram em vida e assegurando, ainda, que aqueles de quem é sabido não terem vivido justamente, mas mesmo assim tiverem prosperado em vida, não poderão escapar à justiça após a morte (WILLCOCK, 1995, p. 137).

⁴⁸ É o caso, por exemplo, de Svarlien (1990), que traduz para o inglês por “reckless” e Nuño (1990) que traduz para o espanhol por “culpables”.

O escólio à segunda *Olímpica* caracteriza a crença apresentada como pitagórica. O adjetivo órfico também é utilizado, mas de modo vago. Acragas, cidade de Terão, também é terra de Empédocles, que teria passado adiante a teoria da reencarnação, influenciado por Pitágoras, e localiza-se relativamente perto de Thourio, em cuja vizinhança foram encontradas as tábuas de ouro que contém crenças órficas ou pitagóricas. A cidade seria, portanto, famosa por tais crenças. Baseando-se no fato de que um dos maiores temas da ode é a vinculação entre a vitória à cidade histórica do vencedor e seu passado legendário, Demand (1975), contrariando muitos estudiosos que identificam essas crenças como pitagóricas, defende que a ode aponta para um culto independente, não pitagórico, da cidade de Acragas. A crítica reconhece que a doutrina da transmigração era bem atestada entre os pitagóricos, mas não exclui a possibilidade de que tal crença fosse mantida independentemente por outros.

Uma vez que não é possível determinar a arqueologia exata para identificar até que ponto a crença de Terão explicitada na segunda *Olímpica* teria influência pitagórica, órfica⁴⁹ ou de um culto local de Acragas, podemos, sim, afirmar que tais doutrinas apresentam semelhanças entre si, a saber, a crença na transmigração das almas.

Depois de mencionar a recompensa ou a punição que o bom ou o culpado encontra no Hades depois da vida na terra, Píndaro passa àqueles não mais sujeitos ao renascimento. Nos versos 68 a 70, é narrada a jornada que os justos devem cumprir para alcançar a terra dos bem-aventurados, esses devem ousar permanecer três vezes na terra e três vezes no Hades. Platão, no *Fedro* (249a), de maneira semelhante a esta passagem da segunda *Olímpica*, afirma que aqueles que tiverem escolhido três vezes a filosofia, sendo que cada período é de mil anos, suas almas ganharão asas e deixarão esta esfera. Há uma dificuldade por parte dos críticos em compreender a imagem das três vidas justas de cada lado, em parte porque é questionável como uma alma poderia cometer injustiça no submundo e, em parte, porque a alma partiria para a ilha dos bem-aventurados do Hades e não da terra, o que seria insatisfatório por si e inconsistente com o que é dito no fragmento 133 de Píndaro (WILLCOCK, 1995, p. 158).

⁴⁹ Heródoto, II, 81, utiliza os termos “báquico” e “órfico” como intercambiáveis, não discriminando diferenças: ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιον ἐστὶ ἐν εἰρινέοισι εἶμασι θαφθῆναι. *Eles concordam nisto com as práticas chamadas órficas e báquicas, que de fato são egípcias e pitagóricas, pois, para eles, é ímpio alguém iniciado em tais ritos ser enterrado em mantos de lã.*

Quantas vidas são necessárias para obter a libertação? A expressão *três vezes em cada lado* – ἐστρίς ἐκατέρωθι (vv. 68-69) – pode se referir ou a três vidas em cada mundo, totalizando seis, ou a duas vidas em um mundo e uma no outro, em um total de três. Muitos estudiosos concordam que a primeira opção é a mais natural. Long, entretanto, seguindo Mommsen (1864), escolhe a segunda com o fundamento de que, se a primeira for adotada, concluiria-se que a alma vai à Ilha dos bem-aventurados vinda do Hades, infringindo assim o princípio de que “quando a crença da imortalidade ocorre na religião grega, é deste mundo que a alma passa à sua habitação final” (LONG, 1948, p. 35).

Bluck (1958), em seu artigo sobre metempsicose em Platão e Píndaro, compara o fragmento 133 *SM* e a segunda *Olímpica* de Píndaro, relacionando-os com o *Fedro* e o *Mênon* de Platão. Afirma que, se fôssemos comparar as duas passagens de Píndaro, depois da terceira estadia no Hades, a alma retornaria à terra para uma recompensa final. Contrariando diversos estudiosos, conclui que, ao combinar as duas passagens, seria preciso admitir que Píndaro sugerisse que a alma passa diretamente do Hades para as ilhas dos bem-aventurados (BLUCK, 1958, p. 112). De acordo com o estudioso, a alma do filósofo no *Fedro*, que partiu do final do terceiro período para se juntar à companhia dos deuses, faz sua saída não da terra, mas do lugar de sua recompensa. Em relação a isso, McGibbon (1964, p. 5) nota que o lugar de recompensa para Píndaro é abaixo da terra, enquanto que para Platão é no céu, e que isto não precisa ser visto como um problema ou uma dificuldade, já que, por meio da teoria da metempsicose, os detalhes topográficos flutuam livremente.

A ilha dos bem-aventurados é retratada nos versos 70 a 74 em detalhes, a brisa do oceano, as flores douradas da terra e da água que entrelaçam mãos e cabeças, Radamanto é apresentado como justo juiz que governa a ilha. A descrição condiz com a tradicional mitologia heroica de Píndaro (WILLCOCK, 1995, p. 160), Cadmo, Peleu e Aquiles estão entre os bem-aventurados⁵⁰.

Essa terceira parte da ode, que contém o mito, encerra-se com gnomes transicionais (vv. 83-88):

πολλά μοι ὕπ’

⁵⁰ Íbico (frag. 291 *PMG*) e Simônides (frag. 558) também mencionam Aquiles nos Elísios.

ἀγκῶνος ὠκέα βέλη
 ἔνδον ἐντι φαρέτρας
 85 φωνάεντα συνετοῖσιν· ἐς δὲ τὸ πᾶν ἐρμανέων
 χατίζει. σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδὼς φυᾶ·
 μαθόντες δὲ λάβροι
 παγγλωσσία, κόρακες ὥς, ἄκραντα γαρύετον

Muitas

*são as velozes flechas que tenho debaixo
 do braço na aljava,*
 85 *flechas que falam a quem compreende! Mas em geral*
é preciso intérpretes. Sábio é quem muito sabe por natureza.
Os que precisam de aprender são como corvos
alarves na garrulice, que grasnam em vão

Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον·

contra a ave sagrada de Zeus. (Trad. LOURENÇO, 2006a)

Píndaro compara-se a um arqueiro e suas palavras a flechas que falam aos que compreendem. O escólio a esta ode acrescenta a aljava é a mente do poeta que mira Terão. O termo συνετοῖσιν – *a quem compreende* –, assim como ἐρμανέων – *intérpretes* –, advém da terminologia mística associada à escatologia. Píndaro não está, entretanto, apresentando as crenças órficas ou pitagóricas neste trecho, mas sua linguagem é colorida pelo tema (WILLCOCK, 1995, p. 161). Poderia ser uma advertência de que a passagem anterior contém alusões que só seriam claras para pessoas familiarizadas com a crença expressa acima.

A máxima dos versos 86 a 88 estabelece a superioridade das habilidades inatas em detrimento às adquiridas pelo ensinamento. A passagem ecoa a questão de Mênon que principia o diálogo platônico. Conforme citado acima, é comum em Píndaro a exaltação das habilidades naturais que, nas odes epinícias, aparece hierarquicamente superior ao esforço (πόνος), à riqueza e aos bens (πλοῦτος, δαπάτα) e aos favores divinos (θεός) (WILLCOCK, 1995, p. 15).

Após o gnome transicional, a segunda *Olímpica* volta-se novamente para Terão, que já havia sido mencionado no início da ode.

90 ἔπεχε νῦν σκοπῶ τόξον, ἄγε θυμέ· τίνα βάλλομεν
ἐκ μαλθακᾶς αὖτε φρενὸς εὐκλέας ὁ
ιστοῦς ἰέντες; ἐπὶ τοι
Ἀκράγαντι τανύσαις
αὐδάσομαι ἐνόρκιον λόγον ἀλαθεῖ νόῳ
τεκεῖν μή τιν' ἑκατόν γε ἐτέων πόλιν
φίλοις ἄνδρα μᾶλλον
εὐεργέταν πραπίσιν ἀφθονέστερόν τε χέρα

90 *Aponta o arco para o alvo: vai, meu coração! Em quem
acertaremos de novo com espírito gentil, disparando
as setas da fama? Na verdade,
apontando para Agrigento,
proclamarei sentença jurada com mente veraz:
em cem anos nenhuma outra cidade gerou
homem mais benfazejo nas intenções
para os amigos nem com mão mais generosa*

95 Θήρωνος. ἀλλ' αἶνον ἐπέβα κόρος
οὐ δίκᾳ συναντόμενος, ἀλλὰ μάργων ὑπ' ἀνδρῶν,
τὸ λαλαγῆσαι θέλον
κρύφον τιθέμεν ἐσλῶν καλοῖς
ἔργοις· ἐπεὶ ψάμμος ἀριθμὸν περιπέφευγεν,
καὶ κεῖνος ὅσα χάρματ' ἄλλοις ἔθηκεν
100 τίς ἄν φράσαι δύναιτο;

95 *do que Terão! Mas ao louvor chega a saciedade
quando não é contida com justeza, mas, instigada por homens
gananciosos,
pretende linguajar
e obscurecer as belas ações
de homens bons. Pois os grãos de areia escapam à contagem.*

E todas as alegrias, que aquele homem proporcionou aos outros,
100 *quem as poderia contar?* (Trad. LOURENÇO, 2006a)

A quarta parte do poema (D) é composta pela descrição da circunstância da vitória (vv. 89-95) e pelo comentário gnômico (vv. 95-98). Antes de voltar-se ao próprio Terão, o elogio recai sobre sua cidade, Agrigento, fato que contribui para que alguns críticos defendam que as crenças apresentadas na ode fossem locais, conforme dito acima. A cidade não gerou alguém mais *benfazejo* – εὐεργέταν – que Terão. A máxima indica que o louvor já foi suficiente e que o elogio não deve se estender muito além, ou encobre as obras dos nobres.

O poema encerra-se com um símile paratático em forma de questão, do mesmo modo como a ode havia iniciado, estruturando-se em uma típica composição anelar.

Além da segunda *Olímpica*, as passagens nas quais Píndaro se refere à vida futura são encontradas principalmente nos fragmentos dos *trenos*. Swift (2010, p. 312) chama atenção para o tom otimista do poeta, neste gênero⁵¹, e sua capacidade peculiar de consolar os ouvintes ao retratar a felicidade que o morto lamentado experimenta no *post mortem*. No fragmento 129 *SM* é possível encontrar um exemplo.

τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἁελίου
τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω,
φοινικορόδοις <δ'> ἐνὶ λειμώνεσσι προάστιον αὐτῶν
καὶ λιβάνῳ σκιάρων < >
5 καὶ χρυσοκαρποισιν βέβριθε <δενδρέοις>
καὶ τοῖ μὲν ἵπποις γυμνασίοισι <τε __ >
τοῖ δὲ πεσσοῖς
τοῖ δὲ φορμίγγεσσι τέρπονται, παρὰ δὲ σφισιν
εὐανθῆς ἄπας τέθαλεν ὄλβος·

⁵¹ Nos *Epinícios*, em diversas alusões, o tom da existência após a morte é pessimista, diante disso, somente existiria a alternativa da imortalidade feliz concedida pela poesia, capaz de conservar para sempre a glória dos grandes homens, os vencedores dos jogos (ÁLVAREZ, 2008, p. 1167). O Hades é a morada de negros *muros de Perséfone* (*Ol.* 14, 20-21); os membros do vencedor são mortais, e o último de todos os seus trajes será a terra (*Nem.* 11, 13-16); o homem cujas façanhas não são cantadas não pode esperar mais que uma vida triste no Hades (*Ol.* 10, 91-94); os mortos ilustres, ainda que acabem sendo cinzas, conservam sua glória (*Ol.* 8, 77-80); não é possível devolver a vida a um corpo morto: *decepcionante é o fim das vãs esperanças* (*Nem.* 8, 44-45).

- ὁδμὰ δ' ἔρατὸν κατὰ χῶρον κίδναται
αἰεὶ . . θύματα μειγνύντων πυρὶ τηλεφανεῖ
- 10 <παντοῖα θεῶν ἐπὶ βωμοῖς >
]εοι μοῖρ' ἔνθα . [
]δώροις βουθυ[
]φαν ἄλοχόν [
]αν ·
- 15]πρὸς [Ὀ]λυμπον [

- para eles o ardor de sol ilumina
a noite aqui embaixo,
entre prados de rosas vermelhas ao redor de sua cidade
e de olíbanoes sombreiros*
- 5 *e árvores carregadas de frutos dourados.
Uns com cavalos e ginásticas,
outros com jogos de tabuleiro,
e outros com as liras se deleitam, e para eles
toda a fortuna brota em flor.
E um odor amoroso sob o lugar se espalha
sempre (...) misturado aos sacrifícios do fogo que brilha de longe*
- 10 *sobre os altares de todos os deuses.
... lá a Moira...
... com dons
a esposa
...*
- 15 *ao Olimpo.*⁵²

Citado por Plutarco, os fragmentos 129 e 130 *SM*, muito provavelmente, pertencem ao mesmo treno.

(Frag. 130 *SM*) ἡ δὲ τρίτη τῶν ἀνοσίως βεβιωκότων καὶ παρανόμων ὁδὸς ἐστίν, εἰς ἔρεβός τι καὶ βάραθρον ὠθοῦσα τὰς ψυχάς,

⁵² Tradução nossa.

ἐνθεν τὸν ἄπειρον ἐρεύγονται σκότον
βληχροὶ δνοφερᾶς νυκτὸς ποταμοὶ.

*Mas o terceiro caminho é dos que viveram sem lei e impiamente, impelindo suas almas
ao érebo e à cova:*

*dali o moroso rio da noite escura regurgita
sua infinita escuridão.*⁵³

Nos dois fragmentos, Píndaro não revela traços de influência pitagórica, como na segunda *Olímpica*. No fragmento 130, há a descrição do rio que passa pelo lugar para o qual os injustos iriam após a morte, que na segunda *Olímpica* só fora referido como o local em que há *um sofrimento insuportável de se ver* (v. 68).

A descrição presente no fragmento 129 *SM* se assemelha à dos versos 70 a 74 da segunda *Olímpica*, com sol, flores e brisa agradáveis. Não há referência de que tais regalias fossem reservadas àqueles que tivessem se provado justos em mais de uma vida, entretanto, a crítica relaciona o frag. 129 *SM* ao 131a *SM* e interpreta que tais honras seriam destinadas aos *iniciados nos mistérios* – ὄλβιοι δ' ἅπαντες αἴσα λυσιπόνων τελετᾶν – *felizes todos os que participam dos mistérios libertadores de sofrimento* (frag. 131a *SM*) (cf. WILLCOCK, 1995, pp. 170-171 e ÁLVAREZ, 2008, p. 1169).

Embora a tradição homérica apresente o Hades como um sombrio e desolado destino possível para os mortos, de certo modo independente de sua conduta moral em vida, algumas almas excepcionalmente têm por destino a ilha dos bem aventurados. Uma breve descrição do local – μακάρων νῆσοι –, semelhante em vários aspectos à da segunda *Olímpica* e à do fragmento 129 *SM*, é encontrada em Homero e em Hesíodo:

Odisseia, IV, 561-9:

σοι δ' οὐ θέσφατόν ἐστι, διοτρεφὲς ὦ Μενέλαε,
Ἄργει ἐν ἵπποβότῳ θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν,
ἀλλὰ σ' ἐς Ἥλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης

⁵³ Tradução nossa.

565 ἀθάνατοι πέμπουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθους,
 τῇ περ ῥήιστη βιοτὴ πέλει ἀνθρώποισιν·
 οὐ νιφετός, οὔτ' ἄρ' χειμῶν πολὺς οὔτε ποτ' ὄμβρος,
 ἀλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνείοντος ἀήτας
 Ὠκεανὸς ἀνίσχιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους·
 οὔνεκ' ἔχεις Ἑλένην καὶ σφιν γαμβρὸς Διὸς ἐσσι.

*Mas para ti, ó Menelau criado por Zeus, não está destinado
 que morras em Argos apascentadora de cavalos;
 para os Campos Elísios nos confins da terra
 os imortais te levarão, para lá onde vive o loiro Radamanto
 565 e a vida para os homens é da maior suavidade.
 Não há neve, nem grandes tempestades nem sequer chuva,
 mas o Oceano faz soprar as brisas do Zéfiro guinchante
 para trazer aos homens o deleite da frescura. (Trad. LOURENÇO, 2011)*

Os trabalhos e os dias, vv. 166-173:

170 ἔνθ' ἦτοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε,
 τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοντα καὶ ἦθε' ὀπάσσας
 Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης.
 καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
 ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην,
 ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν
 τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα.

*Lá em verdade a alguns o termo, a morte encobriu,
 e a outros, longe dos homens, ofertou sustento e casa
 o pai, Zeus Cronida, e os alocou nos limites da terra.
 170 E eles habitam com ânimo sereno
 nas ilhas dos venturosos junto a Oceano funda-corrente,
 heróis afortunados, aos quais delicioso fruto,
 que três vezes ao ano floresce, traz a gleba dá-trigo. (Trad. WERNER,
 2013)*

A brisa do oceano, o clima ameno, a fecundidade da terra, a presença de Radamanto como governante e a suavidade da vida são características comuns na descrição da ilha dos bem-aventurados tanto de Homero e Hesíodo, quanto de Píndaro. Solmsen (1968, pp. 503-504), notando tal similitude, defende que Píndaro teria se apropriado da antiga crença na ilha dos bem aventurados, para onde iriam alguns seletos heróis depois de uma vida justa, e somado-a com a doutrina pitagórica, de modo que aquele que tivesse cumprido várias vidas justamente também tivesse como recompensa final o mesmo local para onde iriam os heróis homéricos escolhidos.

Após essa leitura sobre a escatologia em Píndaro, em que analisamos primeiramente a segunda ode *Olímpica* e os fragmentos de trenos nos quais há referência à vida pós-morte, bem como os pontos de convergência de Píndaro com Homero e Hesíodo, retomaremos o fragmento 133 *SM* e sua citação no *Mênon* de Platão.

A autoria do fragmento é assegurada justamente por sua citação no *Mênon*, em que o nome do poeta é mencionado por Sócrates antes do fragmento. Com base no conteúdo do fragmento – a doutrina da metempsicose e da vida pós-morte – é que foi considerado posteriormente como um treno (FERA, 1990, p. 220). No entanto, essa catalogação não é necessariamente certa, pois, como aponta Wilamowitz (1922, p. 252), é possível haver a presença de um mito escatológico também em um epinício, conforme pode ser observado na segunda *Olímpica*.

O fragmento 133 *SM* introduz Perséfone, que não havia aparecido em nenhum outro poema em que Píndaro trata da vida após a morte. A personagem, entretanto, aparece no início da décima segunda *Pítica*, ode dedicada a Midas que, assim como Terão, era oriundo de Acragas. Segundo a ode, a cidade, considerada a mais bela, era o lar da deusa do submundo (vv. 1-3), além disso, havia um santuário dedicado a Deméter e Perséfone⁵⁴.

⁵⁴ *Pítica* XII, vv.1-8:

Αἰτ<έω> σε, φιλάγ'λαε, καλλίστα βροτεῶν πολίων,
 Φερσεφόνας ἔδος, ἃ τ' ὄχθαις ἐπὶ μηλοβότου
 ναίεις Ἀκράγαντος ἐϋδ'ματον κολώναν, ὧ ἄνα,
 Ἰλαος ἀθανάτων ἀνδρῶν τε σὺν εὐμενίᾳ
 5 δέξαι στεφάνωμα τόδ' ἐκ Πυθῶνος εὐδόξῳ Μίδᾳ
 αὐτόν τε νιν Ἑλλάδα νικάσαντα τέχ'να, τάν ποτε

De acordo com o fragmento 133 *SM* de Píndaro, por causa de dores ou faltas antigas – παλαιῷ πένθεος –, a penalidade dos homens é passar por uma série de reencarnações. O termo πένθεος é, em sua origem, uma variação de πάθος (CHANTRAINE, 1999, p. 881), e, deste modo, tem seu significado relacionado a “sofrimento”. Deste significado, ele passou, por um eufemismo característico dos gregos, a significar posteriormente “falta” (THOMPSON, 1961, p. 121). Muito se especulou sobre o significado dessa frase. Seria uma falta a Perséfone (WILLCOCK, 1995, p. 173)? Significaria “pecado”, ou a “falta” pela qual a alma, originalmente livre, foi domada a ficar presa a um corpo mortal (THOMPSON, 1961, p. 121)? Álvarez acerca do tema afirma:

Holzhausen (2004) defende que não haveria nada de órfico no frag. 133, que Píndaro não estaria fazendo referência ao mito dos titãs, mas ao mito do rapto de Perséfone, conforme é narrado no *Hino Homérico a Deméter*. A antiga dor, nesta interpretação, seria pelo fato de a deusa ter sido raptada. A recompensa constituiria na participação dos homens nos mistérios de Eleusis, já que Hades anuncia a Perséfone (vv. 366-369) que quem não tenha lhe propiciado com oferendas e levado uma vida pura será punido eternamente. (...) Além disso, não parece haver uma razão clara para que os homens tivessem que pagar à deusa um castigo (ποινώ) por uma dor da qual não são culpados (ÁLVAREZ, 2008, p. 1171).

Embora o significado exato ou a crença em que Píndaro se baseia seja alvo de inúmeras especulações, a hipótese que relaciona esta falta antiga à teogonia órfica nos parece a mais plausível. De acordo com essa teoria, a “falta antiga” de Perséfone é o luto causado pelos titãs, que abateram, cozinham e devoraram seu filho Dioniso. Perséfone, ou Kore, filha de Rea-Deméter e Zeus, é mãe de Dioniso (Zagreus), cujo pai também é Zeus. De acordo com as teogonias órficas (cf. WEST, 1986, pp. 146ss.), Zeus envia seu filho Dioniso ainda criança para Creta, dá-lhe um trono e o anuncia como novo rei dos deuses. Os titãs, descontentes com uma criança no poder, matam-no, cozinham e comem suas

5 Παλλὰς ἐφεῦρε θρασειᾶν <Γοργόνων>
οὔλιον θρήνον διαπ'λέξαις Ἀθήνα·
Eu peço-te, amante do brilho, pólis mais bela dos homens,
lar de Perséfone, tu que moras, senhora, nos montes
bem-feitos às orlas de Acragas onde pastam as ovelhas,
que com a boa vontade de homens e deuses, recebas
propícia a guirlanda de Pito que te oferta o ilustre Midas
e o próprio também, que venceu a Grécia inteira na arte que
Palas criou quando urdiu o treno infesto
das audazes Górgonas em melodia (...). (trad. ANTUNES, 2012)

carnes. Zeus pune os titãs dizimando-os e cria os humanos a partir da fuligem da fumaça dos titãs. Por essa razão, os humanos têm corpos mortais e as almas eternas. Nesta situação, Zeus ordenou aos homens cerimônias de purificação para se libertarem do ciclo de reencarnação, e nomeou Dioniso – que havia sido renascido por Atena – e Perséfone para auxiliarem a humanidade a encontrar a libertação por meio de sacrifícios e rituais regulares.

Não houve uma doutrina ou religião órfica propriamente, mas opiniões transmitidas por pessoas que, seguindo uma convenção, escreveram sob o nome de Orfeu (LINFORTH, 1936, p. 76). A questão das influências do orfismo na poesia de Píndaro suscitou notáveis controvérsias e foi resumida por Álvarez (2008, p. 161) em três correntes: (i) a que considera a obra pindárica repleta de doutrinas órficas, atribuíveis à convicção pessoal do autor (ROHDE, 1890, p. 204; ROSSI, 1952, pp. 31-40); (ii) a cética, que negou quaisquer traços de influência órfica, encabeçada principalmente por Wilamowitz (1922, pp. 248-252) (DEMAND, 1975; LINFORTH, 1936; ZUNTZ, 1971; HOLZHAUSEN, 2004); (iii) a intermediária, defendida pela maioria dos estudiosos tanto de Píndaro como do orfismo, que reconhece a presença de determinados elementos identificáveis como órficos, mas não crê que seja provável que reflitam as crenças pessoais do autor, e sim as dos destinatários das obras, que são os que as encomendaram (NORWOOD, 1945, pp. 130-134; GUTHRIE, 1993, p. 170, p. 236; BOWRA, 1964, pp. 91-93). Estes acreditam que Píndaro entrou em contato com o orfismo na Magna Grécia e aceitou alguns de seus ensinamentos para elaborá-los poeticamente.

Desta forma, do mesmo modo que a segunda *Olímpica* foi composta para Terão, e, provavelmente, por essa razão contém citações escatológicas de influência órfico-pitagórica, o fragmento 133 *SM* poderia ser destinado a uma audiência convicta destas mesmas doutrinas. Fera (1990, p. 220) aponta que o destinatário do fragmento possivelmente fosse um rei ou um membro da família real, dada a relevância de βασιλῆς (*reis*) no poema.

A escatologia presente nos poemas de Píndaro não segue um tipo fixo (ZELLER, 1881, p. 70), neste sentido, é possível afirmar que o poeta faz um uso mais literário que teológico dos temas órficos, por um lado, combinando-a com a tradição homérica e hesiódica, e,

por outro, introduzindo mitos pertencentes às crenças órfico-pitagóricas (LLOYD-JONES, 1985, p. 263).

A partir disso, concluímos que Píndaro, ao mencionar a *reparação por uma dor antiga* – ποινὰν παλαιοῦ πένθος –, faz referência ao mito de desmembramento de Dioniso criança pelos titãs, mito de origem órfica, do qual o fragmento 133 *SM* é o testemunho mais antigo da literatura grega de que temos notícia (ÁLVAREZ, 2008, p. 1170). A antiga dor, portanto, designa o sofrimento causado pelos titãs a Perséfone, a mãe da criança, e, pelo fato de a raça humana descender destes, todos os seres humanos herdaram esta culpa e são obrigados a pagar à deusa. As almas daqueles que tiverem reparado sua falta à Perséfone, no nono ano de sua estadia no Hades, obtêm uma reencarnação privilegiada, a deusa as reenvia ao sol superior, a saber, à terra, na posição de reis, atletas qualificados e sábios, que talvez se refiram àqueles que sejam capazes de compreender o que Píndaro diz (*Ol.* 2, 85).

Sócrates conclui, a partir dos versos de Píndaro, que *é necessário levar a vida da maneira mais piedosa possível* – δεῖν δὴ ὡς ὀσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον. De acordo com a citação de Sócrates do fragmento de Píndaro, se ao longo das reencarnações a alma agir piedosamente, Perséfone pode ficar satisfeita e lhe dar recompensas. Não há alusão à punição como motivo para se viver a vida de maneira piedosa, ao invés disso, há uma clara sugestão de que as vidas mais desejáveis na terra são as que foram merecidas por boa conduta em vidas anteriores, o que poderia ocorrer depois de um período fixo de tempo no Hades, nove anos. Conforme visto acima, o número de anos que a alma esperaria para receber sua recompensa não é exato em Píndaro, pois não há, para o poeta, uma doutrina escatológica específica que siga um tipo fixo, mas traços de uma crença adaptados para seus motivos literários.

A recompensa de Perséfone seria, pois, terrena e haveria três categorias reconhecidas: (1) *reis ilustres* – βασιλῆες ἀγαυοί, (2) καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφία τε μέγιστοι ἄνδρες αὖξοντ', guerreiros ou atletas, *homens impetuosos pela força ou imensos* (3) e filósofos e poetas que *pela sabedoria se elevam*.

A passagem ecoa o fragmento 31 B 146 DK de Empédocles citado por Clemente Alex. *Strom.* IV ch. xxiii:

φησὶ δὴ καὶ Ἐμπεδοκλῆς τῶν σοφῶν τὰς ψυχὰς θεοὺς γινέσθαι, ὧδέ πως γράφων,
εἰς δὲ τέλος μάντις τε καὶ ὑμνόπολοι καὶ ἱητροὶ
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,
ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι.

Também Empédocles diz que as almas dos sábios tornam-se divinas, escrevendo assim:

*Por fim, eles tornaram-se profetas, fazedores de hinos, curandeiros,
chefes para os homens sobre a terra,
e a eles os poderosos deuses honram.*⁵⁵

Antes de citar o fragmento 133 *SM*, Sócrates se refere aos *sacerdotes e sacerdotizas que têm se ocupado de modo a serem capazes de dar uma explicação sobre suas práticas*, entre eles os poetas (81a10-11). É possível que Empédocles, que já havia sido citado no diálogo, seja um daqueles capazes de explicar sua prática. Tanto o fragmento de Empédocles, quanto o 133 *SM* de Píndaro, ambos aludem à última reencarnação interpretando-a. Enquanto para Empédocles a maior glória corresponde a dos líderes políticos, dos adivinhos, dos poetas e dos médicos, para Píndaro, o final das existências não pressupõe a divinização, mas a *heroicização* do ser humano (ÁLVAREZ, 2008 p. 1171). É possível que Píndaro não tivesse influenciado Empédocles, mas que tivessem alguma fonte órfica em comum, e que Sócrates, representado aqui como conhecedor do orfismo, citasse esse fragmento do poeta, que ecoa o de Empédocles a quem seu interlocutor, Mênon, havia demonstrado apreço.

No fragmento pindárico, os justos são chamados de *heróis impolutos* – ἥρωες ἄγνοι. Thompson (1961, p. 124) considera que o termo ἥρωες é usado aqui como um sinônimo de δαίμονες. Tanto ἥρωες quanto δαίμων estão em um plano intermediário, entre homens e deuses, mas o termo ἥρωες necessariamente se refere a uma encarnação na terra, enquanto o reconhecimento de um falecido mortal como um δαίμων requer um tipo de sacralização. O *divino homem* – θεῖος ἀνὴρ – se refere à alma em sua última encarnação, antes de reencontrar os deuses, e que, depois da morte, é considerada um ἥρωες por Píndaro, ou um δαίμων, no caso de Empédocles.

⁵⁵ Tradução nossa.

Após analisarmos o fragmento 133 *SM* citado no *Mênon* à luz da interpretação de outros poemas pindáricos acerca da vida *post mortem*, voltemos ao texto platônico a fim de compreendermos a relevância da citação do poema no diálogo.

A partir da citação de Píndaro, Sócrates conclui que a alma do homem é imortal, e que *o investigar e o aprender são, como um todo, uma anamnese* – τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν (81d4-5).

A citação do fragmento 133 *SM* de Píndaro é feita por Sócrates e difere das citações feitas anteriormente no diálogo, seja a de autoria desconhecida feita por Mênon (77b2-5), seja a citação do fr. 105 *SM* de Píndaro feita pelo próprio Sócrates (76d4-5). Conforme visto anteriormente, tanto a citação de Mênon, quanto a de Sócrates, possuem as características das citações gorgianas e, dentro do discurso, têm a função de uma máxima que demonstra o conhecimento, ou erudição, de uma sabedoria antiga.

Scott (2006, p. 95) nota que Platão é cuidadoso ao distinguir a apropriação de Sócrates daquelas feitas pelo seu interlocutor. As fontes mencionadas em 81a10-b2 são divididas em dois grupos: (i) o de sacerdotes e sacerdotisas que são capazes *de dar uma explicação sobre as suas práticas*, e (ii) o de Píndaro e dos outros poetas divinos. De acordo com a divisão de Sócrates, implica-se que o segundo grupo não é capaz ou não tem necessidade de explicar o que afirma, mesmo que sua fala seja verdadeira. Este ponto antecipa a distinção entre conhecimento e opinião verdadeira feita no final do diálogo, em que o conhecimento depende do raciocínio de uma explicação:

(99b11-d2) ΣΩ. οὐκοῦν εἰ μὴ ἐπιστήμη, εὐδοξία δὴ τὸ λοιπὸν γίγνεται· ἢ οἱ πολιτικοὶ ἄνδρες χρώμενοι τὰς πόλεις ὀρθοῦσιν, οὐδὲν διαφερόντως ἔχοντες πρὸς τὸ φρονεῖν ἢ οἱ χρησμοδοὶ τε καὶ οἱ θεομάντεις· καὶ γὰρ οὗτοι ἐνθουσιῶντες λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλὰ, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν.

MEN. κινδυνεύει οὕτως ἔχειν.

ΣΩ. οὐκοῦν, ὦ Μένων, ἄξιον τούτους θεῖους καλεῖν τοὺς ἄνδρας, οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα κατορθοῦσιν ὧν πράττουσι καὶ λέγουσι;

MEN. πάνυ γε.

ΣΩ. ὀρθῶς ἄρ' ἂν καλοῖμεν θεῖους τε οὓς νυνδὴ ἐλέγομεν χρησμοδοὺς καὶ μάντεις καὶ τοὺς ποιητικοὺς ἅπαντας·

SO. Logo, se não é pelo conhecimento, a alternativa é por uma opinião feliz? Por meio dela, os homens ditos políticos retificam as cidades, não diferindo em nada em relação ao entendimento dos videntes e adivinhos, pois esses, inspirados, falam muitas coisas verdadeiras, mas não sabem nada do que dizem.

MEN. Talvez seja assim.

SOC. Não é digno, Mênon, chamar esses homens de divinos? Eles que não tendo inteligência conquistam muitas coisas e grandes no que fazem e no que dizem?

MEN. Perfeitamente.

*SOC. Portanto chamaríamos corretamente divinos tanto os de que agora falamos, os videntes e os adivinhos, quanto todos os do gênero poético.*⁵⁶

Sócrates opta por responder o paradoxo de Mênon sobre a impossibilidade de aquisição de conhecimento baseando-se na anamnese, o que é aprendido nesta vida, na realidade, é fruto do que fora conhecido em vidas anteriores. O filósofo tem um referente que não pode ser verificável por se situar em outro nível da realidade, a saber, o que ocorre com a alma depois da morte. Brisson, em *Introdução à filosofia do mito*, caracteriza o mito como um “discurso inverificável, cujo referente se situa em um nível inacessível da realidade, inacessível tanto ao intelecto quanto aos sentidos” (2014, p. 49). Seguindo essa lógica, a alternativa mais razoável para Sócrates explicar a anamnese é recorrer a um mito ou a um fragmento poético com função mitológica, como é o caso do fragmento 133 *SM* de Píndaro.

Brisson (2014, p. 54) enumera duas funções do mito nos diálogos de Platão: (i) falar sobre certo tipo de referentes, de tudo o que tange à alma e ao passado longínquo, e que desse modo permanece inacessível tanto aos sentidos quanto à inteligência; e (ii) ser eficiente no domínio da ética e da política para todo o tipo de pessoa, não necessariamente filósofos. Na segunda função, o mito é um instrumento de persuasão, em oposição à dialética, instrumento para o conhecimento.

Mesmo que ele seja um discurso inverificável que não apresenta um caráter argumentativo, o mito possui uma eficácia um tanto maior, pelo fato de veicular um saber cuja base é partilhada por todos os membros de uma dada coletividade, o que faz dele um formidável instrumento de

⁵⁶ Tradução nossa.

persuasão universal. (...) O mito exerce um papel de paradigma ao qual são elevados a referir-se – não por meio do conhecimento, mas da persuasão – todos aqueles que não são filósofos, isto é, a maioria dos seres humanos. (BRISSON, 2014, p. 54)

Neste sentido, a citação do fragmento 133 *SM* de Píndaro por Sócrates apresenta dupla função de persuasão, pois, por um lado, o caráter mitológico do poema visa o personagem Mênon, que representa um público não versado em filosofia e pouco hábil na discussão argumentativa; por outro, o mesmo personagem já havia manifestado seu deslumbramento frente à autoridade dos antigos sábios, de modo que o fato de Sócrates demonstrar conhecimento sobre o poeta é um modo de captar a benevolência do interlocutor.

Conforme averiguado a respeito da dinâmica da relação entre os dois personagens centrais do diálogo, Sócrates caracteriza o argumento de Mênon sobre a impossibilidade do conhecimento como erístico, contrastando esta à dialética e sugerindo que os argumentos erísticos são utilizados para vencer um interlocutor, ao invés de fazê-lo entender (cf. 75c8-d2). Retomando o que havia dito anteriormente, Sócrates afirma que (81d5-e1) *não se deve, portanto, ser persuadido por aquele argumento erístico, porque ele nos tornaria preguiçosos, e é aos homens indolentes que ele é agradável de ouvir, enquanto este argumento faz de nós diligentes e investigativos* – οὐκ οὐν δεῖ πείθεσθαι τούτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ· οὗτος μὲν γὰρ ἂν ἡμᾶς ἀργοὺς ποιήσειεν καὶ ἔστιν τοῖς μαλακοῖς τῶν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκοῦσαι, ὅδε δὲ ἐργατικούς τε καὶ ζητητικούς ποιεῖ.

Sócrates apresenta o argumento erístico como favorável ao homem *fraco*, apontando que no paradoxo de Mênon não haveria interesse epistemológico, ao mesmo tempo em que incentiva Mênon a ser *esforçado* por meio da prática da dialética. Dessa maneira, a passagem também apresenta um caráter persuasivo da parte de Sócrates de modo a incitar a curiosidade de Mênon, com um funcionamento semelhante à definição de cor em 76c-d, na qual Sócrates adapta sua definição ao gosto de Mênon. “O uso de alusões a antigos mitos e a recitação de uma poesia lírica é parte da mesma estratégia: excitar o apetite de Mênon pelo exótico e, assim, atraí-lo à tentativa de investigar por si mesmo” (SCOTT, 2006, p. 81).

A citação do fr. 133 *SM* de Píndaro se distingue das demais citações do diálogo na medida em que possui um caráter mitológico, acerca do qual possível é afirmar

enquanto um discurso não verificável, o mito possui um conteúdo verdadeiro que o torna objeto de interpretação. Isso significa que Platão possui a chave da interpretação filosófica das imagens que ele cria (...). É sempre possível que essas verdades às quais o mito nos dá acesso não sejam da mesma ordem que aquelas cujo raciocínio dialético nos dá. Em outras palavras, enquanto alguns mitos complementam a argumentação dialética e, em seu sentido, ilustram o discurso conceitual, outros parecem transcender o discurso razoável ao prover uma visão sinóptica de uma inacessível realidade, como os mitos escatológicos que concluem os diálogos. (COLLOBERT, DESTREE, GONZALEZ, 2012, pp. 1-2)

Embora este seja um mito escatológico, Platão o utiliza como a primeira possibilidade, complementando-o com um argumento dialético. Essa parece ser a maior diferença entre esta citação e as demais citações presentes no diálogo.

O uso desta citação na fala de Sócrates teria, portanto, três funções principais: (i) Sócrates é representado por Platão como tão hábil quanto Mênon, ou como seu mestre Górgias é apresentado pelo filósofo, na apropriação de outros discursos, de modo que seu interlocutor se mostra impressionado; (ii) para responder ao paradoxo que Mênon lhe propõe sobre a impossibilidade de aquisição de conhecimento, Sócrates opta por recorrer a um poema escatológico a fim de explicar o funcionamento da alma e da vida pós morte; (iii) a referência a Píndaro e outros sábios tem a função de despertar o interesse de Mênon a voltar à investigação acerca da virtude.

Após a fala de Sócrates com a citação de Píndaro, Mênon pede que seu interlocutor lhe *ensine* (διδάξαι) sobre a reminiscência (81e4). Sócrates, entretanto, se recusa, afirmando não haver ensinamento, mas anamnese. Na seção do diálogo entre 82a e 85b, Sócrates apresenta na prática o funcionamento da teoria da anamnese, inquirindo o escravo de Mênon. A partir de um paradigma, no qual Sócrates demonstra como calcular a área de um retângulo de lados de um e dois pés, o escravo é capaz de calcular a área de um quadrado de lado de dois pés, respondendo corretamente às questões do filósofo (82b8-e2). Sócrates frisa que *não está ensinando nada, mas perguntando tudo* – ἐγὼ τοῦτον οὐδὲν διδάσκω, ἀλλ’ ἐρωτῶ πάντα – e que o escravo responde, porque *pensa conhecer* o assunto – οἶεται εἰδέναι (82e4).

Tendo o escravo calculado a área do quadrado de lado medindo dois pés e encontrado o resultado correto, quatro pés, Sócrates pede que ele calcule qual será o tamanho do lado de um quadrado cuja área é oito. Por meio da investigação, Sócrates leva o escravo a

concluir que deve ser maior que dois e menor que quatro (83d). Depois de demonstrar que a área de um quadrado de lado de três pés é nove, o escravo reconhece estar em aporia e afirma não saber qual o quadrado de área oito (84a). Sócrates demonstra, deste modo, que a aporia é necessária para a aquisição de conhecimento:

(84a2-b1) ἐννοεῖς αὖ, ὦ Μένων, οὗ ἐστιν ἤδη βαδίζων ὅδε τοῦ ἀναμνησέσθαι; ὅτι τὸ μὲν πρῶτον ἦδει μὲν οὐ, ἥτις ἐστὶν ἡ τοῦ ὀκτώποδος χωρίου γραμμὴ, ὥσπερ οὐδὲ νῦν πω οἶδεν, ἀλλ' οὖν ᾧ γ' αὐτὴν τότε εἰδέναι, καὶ θαρραλέως ἀπεκρίνετο ὡς εἰδώς, καὶ οὐχ ἡγεῖτο ἀπορεῖν· νῦν δὲ ἡγεῖται ἀπορεῖν ἤδη, καὶ ὥσπερ οὐκ οἶδεν, οὐδ' οἶεται εἰδέναι.

*Compreendes mais uma vez, Mênon, por onde ele está caminhando agora para lembrar? Porque antes ele não sabia qual era o lado da área de oito pés, como agora ainda não sabe, mas ele pensava que a conhecia, e respondia com confiança, como se conhecesse, e não pensava estar em aporia. Mas, agora, pensa estar em aporia, e, assim como não sabe, não pensa saber.*⁵⁷

Do mesmo modo como fizera com Mênon acerca da virtude, Sócrates conduz o escravo a uma aporia, demonstrando que reconhecer não saber é condição para que se possa alcançar o conhecimento. Em seguida, novamente por meio de perguntas e respostas, Sócrates demonstra que o escravo é capaz de lembrar a solução para o problema geométrico apresentado, encontrando o lado do quadrado com área de oito pés (84d2-b6), a saber, a diagonal do quadrado de lado de dois pés.

Sócrates mostra a Mênon que cada resposta dada pelo escravo era uma opinião (δόξα) da própria criança, que antes não sabia, mas que, por meio de perguntas acertadas, foi capaz de exprimir opiniões verdadeiras (ἀληθεῖς δόξαι). Sócrates insiste que, se o escravo for questionado acertadamente, ele poderá ainda aprender (85d4) *recuperando ele mesmo, de si mesmo, a conhecimento* – ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην.

Após Mênon e Sócrates concordarem, o filósofo insta que eles voltem a procurar o que é a virtude. Contudo, seu interlocutor insiste em perguntar o que primeiramente ele havia questionado, se a virtude pode ser ensinada ou se advém pela natureza (86d). Sócrates

⁵⁷ Tradução nossa.

propõe que eles investiguem o que é a virtude *examinando a partir de uma hipótese* – ἐξ ὑποθέσεως αὐτὸ σκοπεῖσθαι (86e3).

Ratificando que a *virtude está dentre as coisas que dizem respeito à alma* – ἐστὶν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν ὄντων ἀρετή (87b5-6) –, a primeira hipótese proposta por Sócrates é que, se ela for conhecimento, poderá ser ensinada, mas que, se não for, não poderá. No primeiro momento do exame, juntamente com Mênon, supõem que a virtude deve ser uma conhecimento, uma vez que o conhecimento é a única coisa que é sempre um bem (87d-89a). Concluem que não é por natureza que alguém é bom (89b/c). Se a virtude é ciência, quem seriam seus mestres? Porque Sócrates não sabe responder a pergunta formulada por ele mesmo, roga que Anito responda-a (90a). Em analogia às artes (τέχναι) da medicina, da sapataria e da flauta, das quais Sócrates reconhece os mestres, ele pergunta a Anito se os mestres da virtude seriam os sofistas (90d). Anito nega com veemência (91c/d), alegando serem os mestres os próprios cidadãos virtuosos (92e). Sócrates argumenta contra Anito que os homens virtuosos não parecem ser capazes de ensinar a sua virtude, pois têm filhos não-virtuosos (93a-95a). Anito abandona o diálogo irritado pelo fato de Sócrates estar maldizendo homens atenienses que ele considera virtuosos, enquanto Mênon volta à cena para o encerramento do diálogo.

Acerca da possibilidade de os sofistas serem mestres de virtude, Mênon professa que o que mais admira em Górgias é ele nunca ter afirmado isso, pois o mestre acredita que é necessário tornar os homens hábeis no falar (95c). Mênon atesta, ademais, que ora os sofistas lhe parecem ser mestres de virtude, ora não. Nesta passagem, ocorre a quarta citação poética do diálogo, que, desta vez, são versos de Teógnis:

(95c9-96a5) Σωκ. Οἶσθα δὲ ὅτι οὐ μόνον σοί τε καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς πολιτικοῖς τοῦτο δοκεῖ τοτὲ μὲν εἶναι διδακτόν, τοτὲ δ' οὐ, ἀλλὰ καὶ Θεόγνιν τὸν ποιητὴν οἶσθ' ὅτι ταῦτα ταῦτα λέγει;

Μέν. ἐν ποίοις ἔπεσιν;

Σωκ. ἐν τοῖς ἐλεγείοις, οὗ λέγει

καὶ παρὰ τοῖσιν πῖνε καὶ ἔσθιε, καὶ μετὰ τοῖσιν

ἴζε, καὶ ἀνδανε τοῖς, ὧν μεγάλη δύναμις.

ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἅπ' ἐσθλὰ διδάσσει· ἣν δὲ κακοῖσιν

συμμίσης, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἑόντα νόον.

Οἷσθ' ὅτι ἐν τούτοις μὲν ὡς διδακτοῦ οὔσης τῆς ἀρετῆς λέγει;

Μέν. Φαίνεται γέ.

Σωκ. ἐν ἄλλοις δέ γε ὀλίγον μεταβάς,

εἰ δ' ἦν ποιητόν, φησί, καὶ ἔνθετον ἀνδρὶ νόημα,

λέγει πως ὅτι

πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους ἔφερον

οἱ δυνάμενοι τοῦτο ποιεῖν, καὶ

οὐ ποτ' ἂν ἐξ ἀγαθοῦ πατρὸς ἔγεντο κακός,

πειθόμενος μύθοισι σαόφροσιν. ἀλλὰ διδάσκων

οὐ ποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν.

ἐννοεῖς ὅτι αὐτὸς αὐτῷ πάλιν περὶ τῶν αὐτῶν τ' ἀνατία λέγει

Μέν. Φαίνεται.

Sóc. – Sabes que não somente a ti, mas também a outros políticos, isso ora parece ser ensinável, ora não? Mas sabes que também Teógnis, o poeta, diz o mesmo?

Mên. – Em quais versos?

- Nas elegias, onde diz:

E com eles bebe e come, e junto deles

senta-te, e agrada a eles cujo poder é grande.

Pois dos nobres aprenderás coisas nobres, mas se com os vis

te misturares, até perderás o juízo.

Percebes que nesses versos ele fala da virtude como algo que se ensina?

- Assim parece.

- Mas, em outros (versos), ele muda um pouco:

Se o tino pudesse ser produzido, *ele diz*, e colocado no homem

ele diz que:

muita e grande paga obteriam

quem fosse capaz de fazer isso, e

jamais de um bom pai viria alguém vil

obedecendo às sensatas palavras. Mas, ensinando,

jamais o vil farás homem bom.

Percebes como, retornando sobre as mesmas coisas, ele se contradiz?

- *Percebo*.⁵⁸

Há duas citações de passagens da *Teognideia* na fala de Sócrates, a primeira referência exata dos vv. 33-6, e a segunda, versão um pouco modificada dos vv. 434-8. Sócrates insere o verso 434, entre os versos 435 e 436, alegando que, se fosse possível alguém implantar bom senso em outrem, ele poderia ganhar muito dinheiro com a prática. No entanto, nas edições, o verso 434, faz parte de outra oração, junto dos vv. 432-3. O poema é editado dos versos 429-438:

φῦσαι καὶ θρέψαι ῥᾶον βροτὸν ἢ φρένας ἐσθλὰς
ἐνθέμεν· οὐδεὶς πω τοῦτό ἐπεφράσατο,
ὃ τις σῶφρον· ἔθηκε τὸν ἄφρονα κᾶκ κακοῦ ἐσθλόν.
εἰ δ' Ἀσκληπιάδαις τοῦτό γ' ἔδωκε θεός,
ἰᾶσθαι κακότητα καὶ ἀτηρὰς φρένας ἀνδρῶν,
πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους ἔφερον.
εἰ δ' ἦν ποιητόν τε καὶ ἔνθετον ἀνδρὶ νόημα,
οὐ ποτ' ἂν ἐξ ἀγαθοῦ πατρὸς ἔγεντο κακός,
πειθόμενος μύθοισι σαόφροσιν. ἀλλὰ διδάσκων
οὐ ποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν.⁵⁹

*É mais fácil gerar e criar um mortal que colocar bom
senso (nele). Ninguém jamais inventou um meio
pelo qual alguém faz o tolo sábio e o vil nobre.
Se o deus tivesse conferido esse dom aos asclepiádas,
curar os males e os juízos dementes dos homens,
muita e grande paga obteriam.
Se o tino pudesse ser produzido e colocado no homem,
jamais de um bom pai viria alguém vil
obedecendo às sensatas palavras. Mas, ensinando,
jamais o vil farás homem bom.*⁶⁰

⁵⁸ Tradução nossa.

⁵⁹ Utilizamos a edição de Gerber, 2003.

⁶⁰ Tradução nossa.

Comparando a citação de Sócrates com a original, é possível notar que o poeta, ao mencionar a possibilidade de grandes salários, estava se referindo aos descendentes de Asclépio, os médicos. Sócrates altera a citação, como se os salários pudessem ser pagos a quem fosse capaz de ensinar o que um pai deve ensinar a um filho, retirando a conotação física e médica original do poema e inserindo uma mais moral. Deste modo, a citação se adéqua não somente ao diálogo com Anito, sobre os cidadãos virtuosos serem incapazes de educarem seus filhos, mas também à crítica feita aos sofistas que cobravam para ensinarem a virtude.

A seguir, Mênon e Sócrates concluem que não é possível haver mestres de virtude (96d). Sócrates explica que alguém que já conhecesse o caminho para Larissa, por já tê-lo percorrido, seria tão bom guia quanto alguém que nunca o percorreu, mas tem uma opinião correta sobre o trajeto. Nesse sentido, o conhecimento e a opinião verdadeira, ambos são capazes de conduzir à ação correta.

Mênon questiona, portanto, por que o conhecimento é mais valorizado que a opinião verdadeira (97d). Sócrates esclarece que as opiniões verdadeiras, (98a5-6) *quando são encadeadas, primeiro tornam-se conhecimento, depois ficam estáveis* – ἐπειδὴν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίνονται, ἔπειτα μόνιμοι. O que difere, pois, o conhecimento da opinião verdadeira é o *encadeamento* – δεσμός.

Para concluir o diálogo, Sócrates faz uma recapitulação do que havia sido dito antes, que o homem não é bom por natureza (98d), e que a virtude não é conhecimento porque não é algo que se ensina (98e). No entanto, a virtude é um bem, e só há duas coisas capazes de guiar o homem corretamente. Logo, se a virtude não é conhecimento, só pode ser uma boa opinião (εὐδοξία).

Os poetas, como os porta-vozes de oráculos e adivinhos, (99c3-5) *quando inspirados, falam muitas coisas verdadeiras, mas nada sabem do que dizem* – οὔτοι ἐνθουσιῶντες λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν. Esta alegação explica, por exemplo, porque Téognis pode se contradizer, afirmando opiniões distintas em seus poemas: quando inspirado, ele tem uma boa opinião, mas não inspirado ele tem apenas uma opinião. Caberia, portanto, ao filósofo fazer as perguntas exatas a fim de examinar se o poeta é ou não inspirado em seu poema, transformando a opinião verdadeira, quando houver, em conhecimento.

Esta interpretação do final do *Mênon* justificaria a citação do fragmento 133 *SM* de Píndaro e a introdução da teoria da anamnese na fala de Sócrates para responder ao paradoxo da impossibilidade de aquisição de conhecimento, levantado por Mênon. A reminiscência, introduzida no diálogo por meio da citação, é considerada por Sócrates como uma hipótese provável, cuja eficácia seria comprovada por meio do apropriado questionamento. Sócrates leva a crer que, embora tenha iniciado seu argumento com uma citação, ele teria adotado uma postura epistemológica diferente da presente nas outras citações. Nesse sentido, o questionamento do escravo acerca de geometria seria a prova que levaria a condição de opinião verdadeira à condição de conhecimento. A citação anteciparia a distinção entre conhecimento e crença verdadeira feita no final do diálogo, em que conhecimento depende do raciocínio de uma explicação (SCOTT, 2006, p. 95). Sendo assim, ainda que a ideia da reminiscência tenha derivado originalmente de outras fontes como uma opinião verdadeira, Sócrates, ao fazer a demonstração com o escravo e ser capaz de argumentar logicamente a partir dela, teria transformado-a em conhecimento verdadeiro.

A citação poética, portanto, não parece ser fortuita ou casual, mas introduzida por Platão no diálogo como um ponto de partida para seu discurso filosófico. A ausência do apropriado questionamento dialético para elevar a opinião verdadeira ao nível do conhecimento, entretanto, não ocorre. Neste sentido, é possível criticar a postura de Sócrates nos mesmos termos que ele critica seu interlocutor. Mênon teria se apropriado do discurso de Górgias, em suas duas primeiras definições de virtude, e do discurso poético, na terceira. Sócrates, por sua vez, critica que Mênon tenha tomado como conhecimento verdadeiro tais posições, sem, todavia, adotar uma postura crítica em relação à teoria de Píndaro.

3. Citações morais

Se os dois fragmentos pindáricos analisados anteriormente tratam da vida após a morte, no presente capítulo trataremos de outros dois fragmentos que dizem respeito à moralidade da vida presente.

No primeiro sub-capítulo, analisaremos o fragmento 213 *SM* no livro dois da *República*. O livro se inicia com o discurso de Glauco sobre o senso comum que louva a justiça por sua reputação. Por meio de uma passagem de Ésquilo, de *Sete contra Tebas*, que Glauco utiliza para caracterizar tanto o homem mais injusto que tem reputação de justo, quanto o mais justo que tem reputação de injusto, Platão demonstra a plasticidade da poesia.

Adimanto, insatisfeito com o discurso do irmão, faz um segundo discurso a partir do ponto de vista dos que defendem a justiça como valor social e aparente. O poema de Píndaro é citado no discurso de Adimanto, junto aos nomes de Homero, Hesíodo e Simônides, além da crítica à poesia relacionada ao culto dos mistérios. Adimanto denuncia a inconstância ética da poesia, demonstrando como a tradição da cultura ateniense não louva a justiça por ela mesma, mas apenas por sua reputação. Os irmãos pedem que Sócrates louve a justiça não por sua aparência, como fazem os poetas mencionados nos dois discursos, mas por ela mesma. O filósofo deve, pois, se afastar dos discursos poéticos para louvar não a reputação da justiça, mas a justiça em si mesma.

O segundo sub-capítulo trata do fragmento 169a *SM* de Píndaro em Platão, cuja principal fonte é o *Górgias*. O texto se inicia com a conversação entre Sócrates e o personagem homônimo ao diálogo platônico. Górgias afirma que o objeto da retórica são *as melhores e mais importantes coisas humanas* (451d). Esse tema, conforme aponta Sócrates, ecoa as canções simposiásticas, de modo que a semelhança entre a poesia e o discurso retórico é posta no início do diálogo. Na segunda parte do *Górgias*, o principal interlocutor de Sócrates é Polo. Este é refutado e termina sua participação concordando que cometer injustiça é pior que sofrê-la e que é melhor ser punido do que cometer injustiça impunemente. A terceira parte do diálogo se inicia com a intervenção de Cálicles questionando a seriedade das afirmações de Sócrates. Aquele representa o discurso político, que se adapta aos ouvintes, enquanto este representa o discurso filosófico que é unívoco (481e-482b). Cálicles expõe o método que Sócrates teria utilizado para conduzir

Polo à contradição, apresentando a dicotomia νόμος e φύσις. Enquanto Polo falava do que era mais vergonhoso segundo νόμος, Sócrates se referia ao que era pior segundo φύσις, confundindo seu interlocutor. Adiante, em seu discurso, Cálicles justapõe os dois termos e apresenta o que ele chama de *lei da natureza*. Cálicles utiliza o fragmento 169a SM de Píndaro para expor o que ele apresenta como “lei da natureza”. A fim de justificar que é justo para o mais forte ter vantagem sobre o mais fraco, Cálicles cita o fragmento de Píndaro que afirma que νόμος é soberano.

Primeiramente analisamos os cinco versos citados por Cálicles juntamente os versos que continuam o poema, conservado em um papiro. Em seguida, analisamos uma possível corrupção textual no texto de Píndaro, citado por Platão também nas *Leis* e no *Protágoras*, para finalmente compreendermos o uso e a interpretação que Cálicles faz do fragmento.

3.1. O fragmento 213 SM na *República* II

O fragmento 213 SM de Píndaro é mencionado no livro II da *República*, no discurso de Adimanto elogiando a reputação da justiça. A citação deste fragmento não é feita isoladamente, mas no contexto tanto do discurso de Adimanto, quanto no discurso de Glauco, já que ambos elogiam a justiça conforme a maioria das pessoas a considera. A cita de Píndaro é feita no âmbito da crítica aos poetas que se inicia no primeiro discurso, de Glauco, e é finda na fala de Adimanto. Analisaremos, portanto, os dois discursos do início do livro II juntamente com as citações de outros poetas, a fim de compreendermos a referência ao fragmento 213 SM.

No livro I, Trasímaco defende a tese de que a injustiça é mais vantajosa que a justiça (338c), que o homem justo é inferior ao injusto (343d) e que este é mais feliz que aquele (344a). Sócrates contrapõe duas maneiras de investigar se há verdade na afirmação de Trasímaco: a primeira opõe *logos* contra *logos* e necessita de um juiz para contar e medir o que cada um disser (i.e. antilogia); a segunda, por sua vez, examina a questão até um acordo mútuo e aquele que pronuncia o discurso tem também a função de juiz (i.e. homologia)⁶¹. Trasímaco escolhe o segundo método para defender que o homem justo anseia prevalecer sobre o seu contrário, enquanto que o injusto quer prevalecer tanto sobre o seu semelhante quanto sobre o seu contrário (349c/d). Por meio de uma analogia com as *technai*, Sócrates demonstra que o injusto é ignorante e mau, enquanto o justo é sábio e bom (350c), e que, portanto, a justiça é virtude e sabedoria, enquanto a injustiça, vício e ignorância (350d). Os personagens discutem ainda a justiça nas cidades (351b) e concluem que o justo é feliz e o injusto, infeliz (345a). Sócrates não chega propriamente a refutar Trasímaco, entretanto, este se silencia perante os argumentos daquele (BLOOM, 1991, p. 339). Sócrates finaliza o livro I, no entanto, afirmando que, na discussão anterior

⁶¹ 348a6-b4: ἂν μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ἀντικατατείναντες λέγωμεν αὐτῷ λόγον παρὰ λόγον, ὅσα αὖ ἀγαθὰ ἔχει τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ αὐτῷ οὗτος, καὶ ἄλλον ἡμεῖς, ἀριθμεῖν δεήσει τάγαθὰ καὶ μετρεῖν ὅσα ἐκάτεροι ἐν ἑκατέρῳ λέγομεν, καὶ ἤδη δικαστῶν τινῶν τῶν διακρινούντων δεησόμεθα· ἂν δὲ ὥσπερ ἄρτι ἀνομολογούμενοι πρὸς ἀλλήλους σκοπῶμεν, ἅμα αὐτοὶ τε δικασταὶ καὶ ῥήτορες ἐσόμεθα. *Se, por conseguinte – continuei –, fazendo força contra ele, opondo um argumento a outro argumento, enumerarmos quantos benefícios traz o ser justo, e ele falar por sua vez, e nós respondermos, será necessário contar os bens e medir o que cada um de nós disser em cada um dos seus argumentos, e até já precisaremos de juízes para resolverem a questão. Se, porém, como há momentos examinarmos as coisas chegando a um acordo um com o outro, seremos nós mesmos simultaneamente juízes e causídicos.* A longo deste sub-capítulo, utilizamos a tradução da *República* de Pereira, 1987.

sobre a vantagem ou desvantagem da justiça, não foi possível chegar a uma conclusão positiva, pois ele e Trasímaco examinaram se ela é vício e ignorância ou sabedoria e virtude, porém sem se dedicarem antes ao exame da natureza da justiça (354b).

Após o proêmio, como o livro I é caracterizado pelo narrador Sócrates, o livro seguinte se inicia com a afirmação de Glauco de que Sócrates persuadira aparentemente e não verdadeiramente de que é melhor ser justo que injusto. O elemento dramático em torno do qual gira o segundo livro da *República*, a infelicidade do justo, já havia sido apresentado por Trasímaco no primeiro livro. Esse tema gera uma perplexidade de fundo sobre a real praticidade dos ideais éticos da virtude e da justiça, que motiva a procura filosófica de Glauco e Adimanto, protagonistas do diálogo (DE LUISE, FARINETTI, 1998, p. 189).

Glauco inicia suas considerações distinguindo três tipos de bens: (i) os que buscamos por si mesmos, independente das consequências, (ii) os que amamos por si e pelas consequências, e (iii) os bens que não buscamos por si próprios, mas por suas consequências (357b/d). Embora Glauco afirme que a justiça, de acordo com essa classificação, se encontra entre o segundo tipo de bem, que é considerado o mais belo, ele reconhece que a maioria das pessoas considera-a como parte do terceiro tipo, a saber, um bem penoso, mas que deve ser cultivado por suas consequências.

Enquanto no livro I a discussão primou pela *mikrologia* e homologia, breves discursos visando um acordo mútuo entre as duas partes, no segundo livro, Glauco propõe que sejam feitos discursos longos que se contraponham, a saber, *makrologia* e antilogia. No exercício retórico apresentado por Glauco, primeiramente ele faz um discurso louvando a justiça como um bem do terceiro tipo, conforme a maioria das pessoas pensa que ela é, para, em seguida, Sócrates fazer um discurso nos mesmos moldes que o anterior, porém louvando a justiça por ela mesma e não por suas consequências.

Glauco principia seu discurso categorizando a justiça entre o bem maior – cometer injustiça impunemente – e o mal maior – sofrê-la impunemente⁶². *Estando a justiça*

⁶² 359a4-7: καὶ εἶναι δὴ ταύτην γένεσίν τε καὶ οὐσίαν δικαιοσύνης, μεταξύ οὗσαν τοῦ μὲν ἀρίστου ὄντος, ἔαν ἄδικῶν μὴ διδῶν δίκην, τοῦ δὲ κακίστου, ἔαν ἄδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ᾖ. *Tal seria a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar a pena das injustiças – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça.*

colocada entre estes dois extremos, deve, não preitear-se como um bem, mas honrar-se devido à impossibilidade de praticar a injustiça (359a7-b2 τὸ δὲ δίκαιον ἐν μέσῳ ὄν τούτων ἀμφοτέρων ἀγαπᾶσθαι οὐχ ὥς ἀγαθόν, ἀλλ' ὥς ἄρρωστία τοῦ ἀδικεῖν τιμώμενον.) A justiça, de acordo com a visão comum que o discurso de Glauco espelha, é, portanto, um pacto entre tais posições extremas (358e-359a). Neste sentido, enquanto a justiça ocupa o plano da visibilidade social, a injustiça estaria no plano sorrateiro, no qual se encontram a verdadeira motivação e os verdadeiros conflitos de poder dos homens (DE LUISE, FARINETTI, 1998, p. 191).

Glauco propõe uma experimentação hipotética em que o justo e o injusto possam agir em condições puras, sem o condicionamento social. Na primeira parte, ele defende que a justiça é um valor exclusivo do âmbito da aparência, para tal cita o mito do anel de Gíges, que, de acordo com a tradição⁶³, teria o poder de deixar as pessoas que o usassem invisíveis. Gíges se utilizou do poder do anel para seduzir a rainha, matar o rei e usurpar-lhe o trono de Sardes. Glauco argumenta que a justiça não é um bem em si, mas uma imposição social, neste sentido o mito de Gíges comprova que ninguém é justo voluntariamente, mas por coerção (360c6-7: *e disto se poderá afirmar que é uma grande prova, de que ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido* – καίτοι μέγα τοῦτο τεκμήριον ὅν φαίη τις ὅτι οὐδεὶς ἐκὼν δίκαιος ἀλλ' ἀναγκαζόμενος).

Na segunda parte do experimento mental de Glauco, os modelos do justo e do injusto são mantidos, mas o cenário social é outro. Glauco descreve o justo e o injusto mais perfeitos: o injusto é tão perfeitamente injusto que todos o julgam como justo, *pois o supra-sumo da injustiça é parecer justo sem o ser* (361a5 ἐσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα), ele retira a melhor reputação de justiça a partir dos seus maiores atos de injustiça.

Em contraposição, está o mais perfeito justo, acerca do qual Glauco declara (361b5-8): *coloquemos agora mentalmente junto dele um homem justo, simples e generoso, que, segundo as palavras de Ésquilo, não quer parecer bom, mas sê-lo* (τοῦτον δὲ τοιοῦτον θέντες τὸν δίκαιον αὖ παρ' αὐτὸν ἰστώμεν τῷ λόγῳ, ἄνδρα ἀπλοῦν καὶ γενναῖον, κατ' Αἰσχύλον οὐ δοκεῖν ἀλλ' εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα). Do mesmo modo que o perfeitamente

⁶³ Cf. Heródoto, *Histórias*, I, 8-13.

injusto foi despojado de sua reputação de injusto, parecendo justo, o justo foi despojado de sua reputação de justo, parecendo injusto.

Estando a ética confinada ao plano da aparência, a situação social se apresenta agora como lugar de simulação e de possível falsificação. O justo e o injusto, tornados agora rígidos em sua absoluta diversidade, trocam entre si o modo de aparecer socialmente, mudando assim o destino deles no tocante a uma felicidade concebida como sistema de recompensa. (DE LUISE, FARINETTI, 1998, p. 192)

Jogando com os planos da essência e da aparência e relacionando a felicidade a um sistema de recompensa social, Glauco argumenta que o injusto é mais feliz que o justo.

A citação à qual Glauco se refere para caracterizar o justo reporta-se ao verso 592 de *Sete contra Tebas*. Na peça de Ésquilo, o mensageiro descreve Anfiarau, o sexto guerreiro, caracterizado como “o mais prudente” (σωφρονέστατον, v. 568):

οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει,
βαθεῖαν ἄλοκα διὰ φρενὸς καρπούμενος,
ἐξ ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει βουλευύματα.

*pois não desejava parecer valoroso, mas sê-lo,
profundo sulco em sua mente carpindo
para dele germinar decisões prudentes.* (Trad. SALVADOR, 2006)

Em 361b, Glauco cita o verso 592 de *Sete contra Tebas* no contexto semelhante ao contexto original do verso de Ésquilo, para caracterizar um homem justo. No entanto, mais adiante, em 362a, depois de enumerar os mais terríveis sofrimentos que aquele que é justo, mas que tem a reputação de injusto, sofre na cidade, Glauco afirma que este:

(361e4-362b1) γνώσεται ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν. τὸ δὲ τοῦ Αἰσχύλου πολὺ ἦν ἄρα ὀρθότερον λέγειν κατὰ τοῦ ἀδίκου. τῷ ὄντι γὰρ φήσουσι τὸν ἄδικον, ἅτε ἐπιτηδεύοντα πρᾶγμα ἀληθείας ἐχόμενον καὶ οὐ πρὸς δόξαν ζῶντα, οὐ δοκεῖν ἄδικον ἀλλ' εἶναι ἐθέλειν,

*βαθεῖαν ἄλοκα διὰ φρενὸς καρπούμενον
ἐξ ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει βουλευύματα,*

compreenderá que se deve querer, não ser justo, mas parecê-lo. O dito de Ésquilo aplicar-se-ia muito melhor ao injusto. Efetivamente, dirão que o injusto, preocupando-se com alcançar uma coisa real, e não vivendo para a aparência, não quer parecer injusto, mas sê-lo,

colhendo, em espírito, o fruto do sulco profundo
do qual germinam as boas resoluções.

Glauco parafraseia o verso 592 de *Sete contra Tebas*, alterando seu sentido original. Enquanto Ésquilo diz que o homem justo *não deseja parecer, mas ser valoroso* (v. 592 οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι), Glauco afirma que o homem justo, porque sofreu as mais terríveis torturas por não ter a reputação de justo, em certo ponto, perceberá que vale mais *parecer* que *ser* justo (362a2 οὐκ εἶναι δίκαιον ἀλλὰ δοκεῖν). Depois de modificar o verso original de Ésquilo, Glauco ainda finaliza afirmando que as palavras de Ésquilo caberiam melhor ao injusto.

Conforme visto acima, no verso original, Ésquilo alega que o *valeroso não deseja parecer, mas ser* (v. 592 ἄριστος οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει). Glauco, entretanto, parafraseia o verso três vezes, sempre alterando as palavras originais. Na primeira vez, em 361b7-8, ele troca o adjetivo *valeroso* (ἄριστος) por *bom* (ἀγαθόν), mantendo a negativa junto ao infinitivo *parecer* (οὐ δοκεῖν, ἀλλ' εἶναι). Na segunda paráfrase do verso, em 362a2, o adjetivo utilizado é *justo* (δίκαιον), que tem o sentido positivo do adjetivo original, porém Glauco coloca a negativa junto ao infinitivo do verbo *ser*, e não de *parecer* (οὐκ εἶναι, ἀλλὰ δοκεῖν), invertendo, assim, o sentido original. Por fim, na terceira e última paráfrase do mesmo verso (362a4-5), que ganha mais destaque que as anteriores pelo fato de vir seguida da citação exata dos dois versos seguintes de *Sete contra Tebas*, Glauco volta a colocar a negativa junto ao particípio de *parecer* (οὐ δοκεῖν, ἀλλ' εἶναι), porém utiliza o adjetivo *injusto* (ἄδικον), de conotação negativa, alterando, assim, o sentido do verso original de Ésquilo.

Como o discurso de Glauco, conforme dito acima, louva não a justiça em si, mas sua aparência, o mesmo verso de *Sete contra Tebas* que descreve o querer de um homem *valeroso* (v. 592) é utilizado por Glauco para caracterizar alguém que tivesse reputação de justo na cidade, a saber, o mais perfeito injusto. Diferentemente do justo que não se preocupa se sua reputação é a de um homem injusto, o perfeitamente injusto zela por sua

reputação de justo, de modo que é ele quem será recompensado com o governo da cidade, entre outros benefícios sociais. Glauco defende que é o injusto quem demonstra maior previdência e, portanto, a posse real da sabedoria, explorando a fundo sua capacidade no governo da cidade (DE LUISE, FARINETTI, 1998, p. 194).

Glauco, ao longo de seu discurso, joga com a essência e a aparência de justiça e como esta é vista pela maioria da população. Utilizando-se de uma fórmula poética trágica e explorando sua ambiguidade por meio de paráfrases, Glauco alude à incapacidade da poesia tradicional de manter uma propriedade ética.

A cultura da tragédia parece ser acusada indiretamente de construir uma imagem integrada aos valores éticos, intelectuais e práticos que pertencem à coerência da representação, e pode ser facilmente decomposta da que se move sob o plano da realidade. Emblema dos valores intelectuais que cobrem o limite entre realidade e representação, o “sulco profundo (...) onde germinam os bons pensamentos”, torna-se, na perspectiva de Glauco, a inteligência verdadeira que se libera dos vínculos impostos pela representação ética. (DE LUISE, FARINETTI, 1998, pp. 194-195)

Por outro lado, o justo, caracterizado no discurso por sua ingenuidade intelectual, é condenado à perseguição social.

O discurso de Glauco se encerra ecoando as palavras de Céfalo no início do primeiro livro, elencando as vantagens do homem rico:

(362b7-c6) πλεονεκτοῦντα δὲ πλουτεῖν καὶ τοὺς τε φίλους εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς βλάπτειν, καὶ θεοῖς θυσίας καὶ ἀναθήματα ἱκανῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς θύειν τε καὶ ἀνατιθέναι, καὶ θεραπεύειν τοῦ δικαίου πολὺ ἄμεινον τοὺς θεοὺς καὶ τῶν ἀνθρώπων οὐς ἂν βούληται, ὥστε καὶ θεοφιλέστερον αὐτὸν εἶναι μᾶλλον προσήκειν ἐκ τῶν εἰκότων ἢ τὸν δίκαιον.

essa vantagem fá-lo enriquecer e fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e efetuar sacrifícios aos deuses e fazer-lhes oferendas numerosas, magníficas mesmo, e prestar honras aos deuses e àqueles, dentre os homens, que lhe aprouver muito melhor do que o justo, de tal maneira que é natural, segundo todas as probabilidades, que ele seja mais favorecido pelos deuses do que o homem justo.

A primeira definição de justiça encontrada na *República*, que Polemarco, herdeiro do discurso de Céfalos, atribuiu a Simônides (cf. pp. 35-36) – fazer bem aos amigos e mal aos inimigos – reaparece agora no final do discurso de Glauco para ilustrar a atitude de quem tem a aparência de justiça. Glauco afirma, ainda, que, com o dinheiro adquirido pela reputação de justo, o injusto é capaz de conquistar o amor dos deuses por meio dos diversos sacrifícios oferecidos.

Do mesmo modo como fizera com o dito de Ésquilo, invertendo o sentido dos versos originais, afirmando que seriam melhor atribuídos ao injusto que ao justo, Glauco se utiliza da definição de justiça atribuída a Simônides para caracterizar o injusto que se vale da reputação de justo. Ao inverter o sentido dos versos, Glauco está demonstrando com habilidade retórica a plasticidade da poesia, pois um mesmo verso pode ser utilizado para caracterizar uma coisa ou seu oposto.

Adimanto alega que a questão não foi suficientemente desenvolvida por Glauco (362d), enquanto este louvou a injustiça como exemplo para que Sócrates louvasse a justiça, seu irmão não crê que ele tenha esgotado o tratamento ao tema. Adimanto pretende elogiar não a justiça em si mesma, mas a reputação que ela confere (363a οὐκ αὐτὸ δικαιοσύνην ἐπαινοῦντες ἀλλὰ τὰς ἀπ' αὐτῆς εὐδοκίμῃσεις).

Enquanto Glauco delineou o quadro da divisão cultural entre dois planos de valores bem diferentes, Adimanto irá analisar detalhadamente os aspectos mais contraditórios e reveladores da multiforme pedagogia social, em torno dos quais giram as citações poéticas sobre o sucesso (DE LUISE, FARINETTI, 1998, p. 195). Adimanto denuncia, sobretudo, a inconsistência ética da poesia, principalmente pelo fato de o discurso ser feito a partir do ponto de vista dos que defendem a justiça como valor social e aparente.

O discurso de Adimanto se inicia mencionando que a aparência de justiça é a real preocupação dos pais, que, por esta razão, recomendam que seus filhos pareçam ser justos e recebam dessa fama todos os benefícios. A poesia era o principal meio de educação da Grécia antiga, de modo que, ao criticar Homero e Hesíodo, o discurso de Adimanto está criticando a forma de educação tradicional que ensina que é mais importante parecer justo do que ser. Adimanto cita, pois, os dois poetas para exemplificar as vantagens que os homens que aparentam ser justos recebem dos deuses:

(363a8-c3) ὥσπερ ὁ γενναῖος Ἡσίοδος τε καὶ Ὅμηρός φασιν, ὁ μὲν τὰς δρῦς τοῖς δικαίοις τοὺς θεοὺς ποιεῖν ἄκρας μὲν τε φέρειν βαλάνους, μέσσας δὲ μελίσσας· εἰροπόκοι δ' ὄιες, φησὶν, μαλλοῖς καταβεβρίθασι, καὶ ἄλλα δὴ πολλὰ ἀγαθὰ τούτων ἐχόμενα. παραπλήσια δὲ καὶ ὁ ἕτερος· ὥς τέ τευ γάρ φησιν

ἡ βασιλῆος ἀμύμονος ὅς τε θεουδῆς
εὐδικίας ἀνέχῃσι, φέρῃσι δὲ γαῖα μέλαινα
πυροὺς καὶ κριθάς, βρίθῃσι δὲ δένδρεα καρπῶ,
τίκτη δ' ἔμπεδα μῆλα, θάλασσα δὲ παρέχῃ ἰχθῦς.

Como dizem o bom do Hesíodo e Homero. Aquele, afirmando que para os justos fazem os deuses com que os carvalhos deem glandes lá no cimo e abelhas no meio e acrescenta que as lanígeras ovelhas se carregam com o seu velo, e muitos outros bens dessa espécie. O outro fala também de maneira semelhantes, quando diz:

*como a de um rei ilustre, que, sendo temente aos deuses,
obedece ao direito. A negra terra produz
trigo e aveia, as árvores carregam-se de frutos,
as ovelhas dão sempre crias, e o mar fornece peixe.*

A primeira citação refere-se aos versos 232-233 de *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo, nos quais o poeta enumera as diversas vantagens que os homens que julgam retamente aos estrangeiros e aos compatriotas (vv. 225-226 οἱ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν ἰθείας) recebem de Zeus (cf. vv. 225-237).

Já a passagem de Homero foi retirada de uma fala de Odisseu disfarçado dirigida à Penélope, cujo início é (XIX, vv. 107-109):

ὦ γύναι, οὐκ ἄν τις σε βροτῶν ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν
νεικέοι· ἦ γάρ σευ κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἰκάνει,
ὥς τέ τευ ἡ βασιλῆος ἀμύμονος, ὅς τε θεουδῆς

*senhora, não há homem mortal em toda a terra ilimitada
que te pudesse censurar. A tua fama chegou já ao vasto céu,
à semelhança do rei irrepreensível que, temente aos deuses (...)* (Trad.
LOURENÇO, 2011)

Nos versos que antecedem a segunda citação, torna-se evidente que os benefícios enumerados por Odisseu estão reservados àquele cuja fama (κλέος) atingiu o vasto céu. Embora não seja claro pelos versos mencionados por Adimanto, Odisseu, de certo modo, louva não quem é melhor, mas aquele que tem melhor fama. Adimanto, portanto, escolheu um excelente exemplo para justificar que é mais valorizado parecer justo, que propriamente ser.

Após a citação de Hesíodo e Homero, Adimanto critica Museu e seu filho, a saber, Eumolpo. Museu é um poeta lendário, associado a Orfeu, cuja poesia teria tratado de temas cosmológicos. Enquanto o pai é associado aos mistérios órficos, Eumolpo é associado aos mistérios eleusinos. Adimanto inicia um ataque violento e sarcástico ao modo como os mistérios difundidos em Atenas no quinto século elogiam a justiça. De acordo com tais canções, os justos, depois de mortos, são conduzidos ao Hades, coroados com guirlandas – típicas dos ritos de mistérios – e participam de um banquete inebriando-se, *como se o mais belo prêmio da virtude fosse a eterna embriaguez* (363d ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον)⁶⁴. Os injustos, por outro lado, *são mergulhados na lama do Hades e forçados a carregar água em um crivo* (363d καὶ ἀδίκους εἰς πηλὸν τινα κατορύπτουσιν ἐν ᾿Αΐδου καὶ κοσκίνῳ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν)⁶⁵. Adimanto critica ainda que é somente isso que os cantos afirmam sobre os injustos. Sua crítica visa à opinião comum da crença nos deuses e na eficácia dos sacrifícios e sua origem ritual e poética, censurando a prática iniciática de sacrifícios e suas raízes culturais.

Em seguida, Adimanto examina outra concepção de justiça, desenvolvida pelos particulares e pelos poetas (363e-364a ἰδίᾳ τε λεγόμενον καὶ ὑπὸ ποιητῶν). Vegetti (1998, p. 40, n. 38) chama a atenção para a distinção entre o discurso privado (ἰδίᾳ) e o poético que é público e, portanto, formador de opinião. Segundo esta concepção, a justiça é bela, porém difícil e penosa, enquanto a injustiça é agradável e de fácil posse, conforme explicita Hesíodo, em *Os Trabalhos e os Dias* (vv. 287-289):

τὴν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι

⁶⁴ Adiante, no livro VIII da *República*, 560d-e, a coroa de guirlanda, típica dos rituais dos mistérios, aparece em uma paródia de um rito em que a alma é despojada e purificada da virtude.

⁶⁵ A lama em que os injustos estão fadados a passar a eternidade é referida também no *Fédon*, 69c, e ainda nas *Rãs* de Aristófanes, vv. 143 ss.

ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει·
τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν

*Miséria é possível, aos montes, agarrar
facilmente: é plano o caminho, e mora bem perto.*

Mas diante de Excelência suor puseram os deuses (Trad. WERNER, 2013).

Além da crítica à dificuldade de aquisição da virtude e à infelicidade do justo, Adimanto afirma que os poetas retratam como os deuses podem ser influenciáveis pelos sacrifícios, como e cita como testemunha Homero, na *Ilíada* (IX, 497, 499-501):

λιστοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί,
καὶ τοὺς μὲν θυσίαισι καὶ εὐχολαῖς ἀγαναῖσιν
500 λοιβῇ τε κνίσῃ τε παρατρωπῶσ' ἄνθρωποι
λίσσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβῇ καὶ ἀμάρτη⁶⁶.

*Flexíveis até os deuses o são.
Com as suas preces, por meio de sacrifícios,
500 votos aprazíveis, libações, gordura de vítimas, os homens
tornam-nos propícios, quando alguém saiu do seu caminho e errou.* (Trad. PEREIRA, 1987)

Esses versos pertencem à fala de Fênix se dirigindo a Aquiles, de modo que confirma o exemplo de Adimanto que é desta maneira que os educadores aconselham seus pupilos. Conforme afirma Adam (1963, p. 82), Platão edita os versos para adequá-los a seu fim. O termo originalmente encontrado em Homero é στρεπτοί⁶⁷, enquanto, no discurso de Adimanto, acha-se λιστοί⁶⁸. A palavra λιστοί (embora implícita em ἄλλιστος e

⁶⁶ Esses versos são a citação de Platão dos versos da *Ilíada*, IX, 497, 499-501.

⁶⁷ O dialeto homérico é adaptado ao ático platônico, os versos originais de Homero são (IX, 497-501):

στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί,
τῶν περ καὶ μείζων ἀρετὴ τιμὴ τε βίη τε.
καὶ μὲν τοὺς θυέεσσι καὶ εὐχολῆς ἀγανῆσι
λοιβῇ τε κνίσῃ τε παρατρωπῶσ' ἄνθρωποι
λίσσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβῇ καὶ ἀμάρτη.

⁶⁸ Algumas edições da *República*, como a de Schneider e *Parisinus graecus* 1807, mantêm λιστοί e στρεπτοί.

τρίλλιστος) não ocorre em outros lugares, um fato que corrobora fortemente a favor de sua autenticidade aqui. Adam conclui que o termo fora editado pelo próprio Platão.

Depois da crítica à poesia de Hesíodo e Homero, Adimanto volta a criticar os livros⁶⁹ de Museu e Orfeu e, mais especificamente, ao credo dos mistérios que acredita que é possível obter libertação e purificação dos atos injustos por meio de sacrifícios. Em meio à crítica aos mistérios, Adimanto cita o fragmento 213 *SM* de Píndaro:

365a4-c1: ταῦτα πάντα, ἔφη, ὦ φίλε Σώκρατες, τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα λεγόμενα ἀρετῆς πέρι καὶ κακίας, ὥς ἄνθρωποι καὶ θεοὶ περὶ αὐτὰ ἔχουσι τιμῆς, τί οἰόμεθα ἀκουούσας νέων ψυχὰς ποιεῖν, ὅσοι εὐφυεῖς καὶ ἱκανοὶ ἐπὶ πάντα τὰ λεγόμενα ὥσπερ ἐπιπτόμενοι συλλογίσασθαι ἐξ αὐτῶν ποῖός τις ἂν ὦν καὶ πῇ πορευθεὶς τὸν βίον ὥς ἄριστα διέλθοι; λέγοι γὰρ ἂν ἐκ τῶν εἰκότων πρὸς αὐτὸν κατὰ Πίνδαρον ἐκεῖνο τὸ

πότερον δίκῃ τεῖχος ὕψιον
ἢ σκολιαῖς ἀπάταις ἀναβὰς

καὶ ἑμαυτὸν οὕτω περιφράζας διαβιῶ⁷⁰; τὰ μὲν γὰρ λεγόμενα δικάῳ μὲν ὄντι μοι, ἐὰν μὴ καὶ δοκῶ ὄφελος οὐδέν φασιν εἶναι, πόνους δὲ καὶ ζημίας φανεράς· ἀδίκῳ δὲ δόξαν δικαιοσύνης παρασκευασμένῳ θεσπέσιος βίος λέγεται.

Toda a espécie de afirmações, meu caro Sócrates, proferidas desta forma e com tais garantias, que se fazem sobre a virtude e o vício, sobre o valor que homens e deuses lhes atribuem – ao ouvi-las, que pensamos que fazem as almas dos jovens que forem bem dotados e capazes de, andando como que a voitar em torno de todas, extrair delas uma noção do comportamento que uma pessoa deve ter e da espécie de caminho por que deve seguir, a fim de passar a existência o melhor possível? Na verdade, dirá provavelmente para si mesmo aquela famosa sentença de Píndaro:

Hei de subir ao bastião mais elevado,
pela justiça ou pelo dolo tortuoso,

⁶⁹ O termo βιβλίων, nesta passagem, é um dado seguro sobre a existência de uma liturgia órfica.

⁷⁰ Slings (2003), em sua edição, coloca aspas em περιφράζας διαβιῶ, no entanto, não há a ocorrência dos dois termos juntos no *corpus* pindárico.

Para assim me acolher a esse reduto e lá passar a minha vida? Pois, segundo dizem, se eu for justo, mas não o parecer, não tiro proveito nenhum, mas sim penas e castigos evidentes. Para o homem injusto, que saiba granjear fama de justiça, a sua vida diz-se que é divinamente boa.

Os versos aos quais Adimanto se refere pertencem ao fragmento 213 *SM*, que é citado com dois versos a mais por Máximo de Tiro, em *Dialexis* (12. 1):

Πότερον δίκᾱ τεῖχος ὕψιον,
ἢ σκολιαῖς ἀπάταις ἀναβαίνει
ἐπιχθόνιον γένος ἀνθρώπων,
δίχα μοι νόος ἀτρεκίαν εἰπεῖν.

Σὺ μὲν, ὦ Πίνδαρε, ἀμφισβητεῖς πρὸς ἑαυτὸν περὶ ἀπάτης καὶ δίκης, παραβάλλων χρυσὸν χαλκῷ.

*À muralha mais alta
se eleva pela justiça ou por ardis tortuosos
a raça terrestre dos homens,
minha mente está dividida em dizer precisamente.*

*Píndaro, tu discordas de ti mesmo sobre o ardil e a justiça, trocando ouro por bronze?*⁷¹

Adimanto alega que o jovem de boa índole, tendo sido educado ouvindo tais tipos de discursos, perguntar-se-á, como Píndaro, por qual caminho ele deverá seguir, se o da justiça, que, como Hesíodo caracterizara (364d), é árduo, longo, íngreme e exige suor e trabalho, ou se deve seguir pelo caminho do dolo tortuoso, que é plano e fácil. O jovem, afirma Adimanto, inferirá, a partir dos discursos ouvidos (συλλογίσασθαι ἐξ αὐτῶν 365a/b), que o primeiro caminho, o de ser justo sem parecê-lo, não apresenta vantagens, mas danos, enquanto que o segundo caminho, o do injusto com reputação de justo, irá conduzi-lo a uma vida divina (365b7 θεσπέσιος βίος). Este jovem, portanto, assumirá como modelo de homem aquele que obtém o sucesso a todo custo.

⁷¹ Tradução nossa.

Adiante, Adimanto declara a qual conclusão o jovem que é educado ouvindo os poetas, e especificamente Píndaro, chegará:

(365c1-6) οὐκοῦν, ἐπειδὴ τὸ δοκεῖν, ὥς δηλοῦσί μοι οἱ σοφοί, καὶ τὰν ἀλαθείαν βιάται καὶ κύριον εὐδαιμονίας, ἐπὶ τοῦτο δὴ τρεπτέον ὅλως· πρόθυρα μὲν καὶ σχῆμα κύκλω περὶ ἑμαυτὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραπτέον, τὴν δὲ τοῦ σοφωτάτου Ἀρχιλόχου ἀλώπεκα ἐλκτέον ἐξόπισθεν κερδαλέαν καὶ ποικίλην.

Portanto, uma vez que a aparência, como me demonstram os sábios, subjuga a verdade e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo. Tenho de traçar um círculo à minha volta, como uma fachada e frontaria, uma imagem da virtude, e arrastar atrás de mim a raposa matreira e astuciosa do muito sapiente Arquíloco.

Essa fala de Adimanto é repleta de referências poéticas. O autor da sentença atribuída aos sábios é Simônides. Refere-se ao fragmento 598 *PMG*, um verso de Simônides que chegou até nós por ter sido citado no escólio ao *Orestes* de Eurípides:

τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλάθειαν βιάται.

A aparência violenta até a verdade.

Não temos o contexto do verso de Simônides, no entanto, Adimanto utiliza-o como uma máxima, de tal modo que a frase pode ser atribuída a um sábio. O jovem educado pelos poetas chegará a duas conclusões, a primeira, é a mesma de Simônides, que a aparência importa mais que a verdade, e a segunda, que a aparência é senhora da felicidade (365c2 κύριον εὐδαιμονίας). No quadro pintado por Adimanto, o jovem exposto à educação pela poesia irá relacionar a injustiça à felicidade e seu oposto, a justiça à infelicidade, do mesmo modo que o homem mais injusto é pintado por Glauco também como mais feliz.

Em relação a esta fala de Adimanto, Shorey caracteriza-a como “uma mistura de metáforas pindáricas, começando com o pórtico e a aparência, terminando com a ilusória perspectiva de pintura de cenário e concluindo com a astuta raposa sendo arrastada atrás” (1982, p. 137). Inicialmente há a metáfora arquitetônica, os termos πρόθυρα e σχῆμα se referem em geral ao aspecto externo, *fachada e decoração*, em oposição ao interno. Em seguida, passa-se a uma metáfora pictórica, em que há menção ao termo σκιαγραφίαν, literalmente *pintura com sombras*, utilizada para dar a impressão de perspectiva de

profundidade à cena⁷². O termo é utilizado por Platão para se referir a coisas irreais ou ilusórias e até falsas⁷³ (ADAM, 1963, p. 85). Por fim, a fala se encerra com a metáfora animal, com a raposa de Arquíloco sendo citada (VEGETTI, 1998, p. 43, n. 52).

A raposa em Arquíloco é representada como a personificação da astúcia. O adjetivo *astuta* – κερδαλῆ –, utilizado para caracterizar a raposa, é encontrado no epodo 185 de Arquíloco:

ἐρέω τιν' ὕμιν αἶνον, ὦ Κηρυκίδη,
ἀχνυμένηι σκυτάλη,
πίθηκος ἦιι θηρίων ἀποκριθεῖς
μοῦνος ἀν' ἐσχατιήν,
5 τῶι δ' ἄρ' ἀλώπηξ κερδαλῆ συνήντετο,
πυκνὸν ἔχουσα νόον.

*Contar-vos-ei uma fábula, ó filho do arauto,
eu, uma triste mensagem:
o macaco partia, apartado dos animais,
só, aos confins,
5 quando o encontrou a raposa astuta,
de mente densa. (Trad. CORREA, 2010)*

Correa (2010, p. 129), acerca deste poema, afirma que a caracterização da raposa como astuta (κερδαλῆ) sugere que, no encontro com o macaco, ela levará a melhor. “Pois quem é κερδαλῆ visa ao ‘lucro’ (kerdos) e, na Grécia arcaica, cuja força econômica derivava do comércio, raras eram as censuras feitas a quem levava vantagem nas transações” (CORREA, 2010, p. 129).

⁷² A σκιαγραφίαν é definida por Rouveret como “décor en tromp-d’oeil” (1989, p. 37).

⁷³ Há dois exemplos da ocorrência do termo na *República*, no livro IX: 583b ἄθρει ὅτι οὐδὲ παναληθὲς ἐστὶν ἡ τῶν ἄλλων ἡδονὴ πλὴν τῆς τοῦ φρονίμου οὐδὲ καθαρά, ἀλλ' ἐσκιαγραφημένη τις, ὡς ἐγὼ δοκῶ μοι τῶν σοφῶν τινος ἀκηκοέναι. *Repara que, exceptuando o prazer do sábio, o dos outros não é perfeitamente verdadeiro nem puro, mas uma espécie de sombreado, como me parece ter ouvido de um sábio.* E em 586b-c Ἄρ' οὐδ' οὐκ ἀνάγκη καὶ ἡδοναῖς συνεῖναι μεμειγμέναις λύπαις, εἰδώλοισι τῆς ἀληθοῦς ἡδονῆς καὶ ἐσκιαγραφημέναις, ὑπὸ τῆς παρ' ἀλλήλας θέσεως ἀποχραινομέναις – *porventura não é forçoso que passem a vida em prazeres misturados com sofrimentos, fantasmas do prazer verdadeiro, esboços que tiram a sua cor da justaposição uns dos outros.*

Observa-se que, se o macaco está “só” (v. 4) por caminhar “apartado dos animais” (v. 3), a raposa é astuta (*kerdaléos* v. 5) por ter “mente densa” (v. 6). Nessas duas orações participiais (vv. 3 e 6), o movimento do macaco que resulta no seu isolamento contrasta com a solidez fixa da raposa que possui “mente densa”. *Pyknós* qualifica como “denso” ou “sólido” o que tem as suas partes reunidas em um todo compacto. (CORREA, 2010, p. 134)

Enquanto Arquíloco caracteriza a raposa como *astuta* (κερδαλή) e *tendo a mente densa* (πυκνὸν ἔχουσα νόον), Adimanto se refere a ela como κερδαλέαν καὶ ποικίλην.

A associação entre Arquíloco e a astúcia da raposa não é feita somente por Platão. Em Píndaro, na segunda ode *Pítica*, o poeta primeiramente censura Arquíloco (vv. 52-56) por ser *satírico* (ψογερόν):

ἐμὲ δὲ χρεῶν
φεύγειν δάκος ἀδινὸν κακαγοριᾶν.
εἶδον γὰρ ἐκὰς ἐὼν τὰ πόλλ' ἐν ἀμαχανία
55 ψογερόν Ἀρχίλοχον βαρυλόγοις ἔχθεσιν
παινόμενον·

*mas sei que devo
escapar da mordida da censura,
pois várias vezes vi Arquíloco ao longe danar-se,
o acusador, falagorda, se fartando em ódio.* (Trad. ANTUNES, 2012)

E, em seguida, mais adiante, após mencionar a beleza do macaco (v. 72), Píndaro questiona a vantagem de quem tem o caráter de uma raposa (vv. 76-78):

ἄμαχον κακὸν ἀμφοτέροις διὰ βολιᾶν ὑποφάτιες,
ὀργαῖς ἀτενὲς ἀλωπέκων ἱκελοι.
κέρδει δὲ τί μάλα τοῦτο κερδαλέον τελέθει;

*por ter um caráter vulpino, quem se dedica pro maldizer
se torna um terrível mal pros dois lados.
Que lucro, no entanto, alguém lucrará dessa forma?* (Trad. ANTUNES, 2012)

Píndaro salienta que aquele que tem a *disposição da raposa* (ὀργαῖς ἄλωπέκων) é *astuto* (κερδαλέον), no entanto, pergunta-se qual o *lucro* (κέρδει) que ele terá, jogando com a etimologia do termo κερδαλέον.

Conforme dito acima, o κερδαλέον καὶ ποικίλην de Platão corresponde, em certo sentido, ao κερδαλέη e πυκνὸν ἔχουσα νόον do epodo 185 de Arquíloco. O que significa, entretanto, o termo ποικίλην? O adjetivo ποικίλος, de acordo com o dicionário etimológico de Chantraine (1999), significa “de todas as cores” e é usado para caracterizar tecidos ou bordados e até armas, é utilizado também se referindo a animais, serpentes, corças; metaforicamente, significa “mutável, complicado, sutil”, e concernente a pessoas significa “sutil e astucioso”.

O jovem que optar por trilhar o caminho traçado pelo discurso dos poetas concluirá que a δόξα é soberana, que ele deve aparentar a virtude, arrastando atrás de si a raposa de Arquíloco.

A imagem arquitetônica representa uma casa (ou cenário?) como metáfora do homem: a sua fachada, a porta de entrada, dando a mais perfeita ilusão de virtude a quem o vê por ser pintada com a técnica de *chiaro-escuro* ou *tromp d'oeil*. Embora a fachada não seja apenas frontal, mas pintada toda ao redor do homem “em círculo” (*kýkloi*), ele arrasta atrás de si a raposa astuta e multifacetada que pode, num vacilo, mostrar o rabo, o que talvez justifique o comentário seguinte de Adimanto sobre a dificuldade de o mal passar despercebido. (CORREA, 2010, p. 136)

A solução que Adimanto apresenta para que os injustos não sejam reconhecidos e descobertos publicamente é a formação de associações secretas e *heterias*, nas quais há mestres de persuasão que ensinam eloquência pública e judiciária, de modo que, ou pela persuasão, ou pela violência, esses perversos possam prevalecer sem sofrerem punições (365d: ἐπὶ γὰρ τὸ λανθάνειν συνωμοσίας τε καὶ ἑταιρίας συνάζομεν, εἰσὶν τε πειθοῦς διδάσκαλοι σοφίαν δημηγορικὴν τε καὶ δικανικὴν διδόντες, ἐξ ὧν τὰ μὲν πείσομεν, τὰ δὲ βιασόμεθα, ὥς πλεονεκτοῦντες δίκην μὴ δίδοναι).

Em seu discurso de louvor à aparência da justiça, Adimanto afirma que, segundo os poetas, na esfera humana, a justiça é caracterizada como difícil e penosa, as ações injustas são mais vantajosas e os injustos são mais felizes (364a). Por outro lado, na esfera divina, os deuses concedem aos virtuosos uma vida miserável e aos maus a sorte contrária

(364b). Os deuses são persuasíveis por sacrifícios e fórmulas mágicas, os poetas, sobretudo os órficos, convencem que é possível purificar-se de crimes por meio de sacrifícios. O jovem educado no contexto dessa poesia se questionará, como Píndaro (frag. 213 *SM*) se ele deve seguir pela virtude ou pelo dolo, e concluirá que a virtude não dá lucro, mas aborrecimentos e danos, enquanto a aparência da virtude conduz a uma vida divina e à felicidade (365c).

O final do diagnóstico de Adimanto sobre o estatuto da cultura ateniense é implacável, tanto a convicção dos muitos, quanto a dos homens autorizados (366b ὡς ὁ τῶν πολλῶν τε καὶ ἄκρων λεγόμενος λόγος) sugere que a injustiça é incomparavelmente preferível a partir de cada ponto de vista, uma vez que o inteiro complexo de opiniões compartilhadas, mesmo quando defendem o valor da justiça, está no mesmo plano de valor (sucesso, recompensa social) dos que participam da injustiça. A justiça, deste modo, se torna um valor puramente retórico (DE LUISE, FARINETTI, 1998, p. 196). Pode-se até afirmar, neste sentido, que a justiça da aparência é retórica – a justiça dos poetas e dos discursos que Adimanto e Glauco louvam –, em oposição à justiça por si mesma – a dos filósofos – que eles esperam que seja louvada por Sócrates.

Adimanto finaliza seu discurso retomando o argumento de Glauco de que cometer injustiça impunemente é o maior bem (cf. 358e-359b) e que, portanto, ninguém é justo voluntariamente (366d1 οὐδεὶς ἐκὼν δίκαιος), mas coagido a ter uma boa reputação. Por conseguinte, todos que elogiaram a justiça, em prosa ou verso, não a louvaram por si mesma, mas sua aparência:

(366d7-e9) ὦ θαυμάσιε, πάντων ὑμῶν, ὅσοι ἐπαινέται φατὲ δικαιοσύνης εἶναι, ἀπὸ τῶν ἐξ ἀρχῆς ἡρώων ἀρξάμενοι, ὅσων λόγοι λελειμμένοι, μέχρι τῶν νῦν ἀνθρώπων οὐδεὶς πώποτε ἔψεξεν ἀδικίαν οὐδ' ἐπῆνεσεν δικαιοσύνην ἄλλως ἢ δόξας τε καὶ τιμὰς καὶ δωρεὰς τὰς ἀπ' αὐτῶν γιγνομένας· αὐτὸ δ' ἐκάτερον τῇ αὐτοῦ δυνάμει τί δρᾷ, τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνόν, καὶ λανθάνον θεοὺς τε καὶ ἀνθρώπους, οὐδεὶς πώποτε οὔτ' ἐν ποιήσει οὔτ' ἐν ἰδίῳ λόγῳ ἐπεξῆλθεν ἱκανῶς τῷ λόγῳ ὥς τὸ μὲν μέγιστον κακῶν ὅσα ἴσχει ψυχὴ ἐν αὐτῇ, δικαιοσύνη δὲ μέγιστον ἀγαθόν.

Meu caro amigo, de todos vós, que vos proclamais defensores da justiça, começando nos heróis de antanho, cujos discursos se conservaram, até aos contemporâneos, ninguém jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça por outra razão que não fosse a

reputação, honrarias, presentes, dela derivados. Quanto ao que são cada uma em si e o efeito que produzem pela sua virtude própria, pelo fato de se encontrarem na alma do seu possuidor, ocultas a homens e deuses, ninguém jamais demonstrou suficientemente, em prosa ou em verso, até que ponto uma é o maior dos males que a alma pode albergar, ao passo que a outra, a justiça, é o maior dos bens.

Adimanto entrega ao filósofo uma tarefa ainda desconhecida pela literatura: Sócrates deverá investigar a relação operacional entre a justiça e a alma, em relação a quê a justiça é um bem para a alma, subtraindo o problema da felicidade como lógica social da recompensa e reconduzindo a relação da justiça com o sujeito (DE LUISE, FARINETTI, 1998, p. 197).

A cultura comum despreza a justiça, colocando-a entre os bens menos consideráveis, os que são desagradáveis em si, mas apreciados pela consequência que deriva deles, ou seja, entre os bens de terceiro tipo, segundo a classificação de Glauco (cf. 357b/d). A tarefa incumbida a Sócrates é a de subtrair tal desprezo da justiça. Trata-se, ainda, de mostrar que a justiça deve ser colocada entre os bens de segundo tipo, que seriam o melhor (DE LUISE, FARINETTI, 1998, p. 197). Cabe a Sócrates demonstrar, ainda, contrariamente a Trasímaco, que a justiça não é um bem alheio (367c ἀλλότριον ἀγαθόν). Pelo fato de Sócrates ter dedicado sua vida ao exame da justiça (367d-e διότι πάντα τὸν βίον οὐδὲν ἄλλο σκοπῶν διελέλυθας ἢ τοῦτο), Adimanto roga que:

(367e1-5) μὴ οὖν ἡμῖν ἐνδείξῃ μόνον τῷ λόγῳ ὅτι δικαιοσύνη ἀδικίας κρεῖττον, ἀλλὰ καὶ τί ποιοῦσα ἑκάτερα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι' αὐτήν, ἕαντε λανθάνῃ ἕαντε μὴ θεοὺς τε καὶ ἀνθρώπους, ἢ μὲν ἀγαθόν, ἢ δὲ κακόν ἐστι.

não nos demonstres apenas, com a tua argumentação, que a justiça vale mais do que a injustiça, mas também por que motivo, pelos efeitos que cada uma produz por si mesma em quem a possui, quer passe despercebida a deuses e homens, quer não, uma é um bem, e a outra um mal.

O exame que Adimanto espera de Sócrates deve, pois, se afastar do discurso dos poetas. Se estes louvam a reputação e a aparência da justiça, aquele deve elogiar a justiça em si, fazendo um levantamento dos efeitos que ela produz na alma daquele que a possui, e não nos espectadores, sejam esses homens ou deuses.

Tanto o discurso de Adimanto, quanto o de Glauco, seguem a argumentação de Trasímaco que relaciona a felicidade à recompensa social que o injusto recebe. Glauco apresenta a incapacidade da poesia tradicional em manter uma propriedade ética, citando um verso de *Sete contra Tebas* de Ésquilo e invertendo seu sentido original. Adimanto, por sua vez, levanta questões sobre a crença religiosa e aspectos contraditórios da pedagogia social que tem como base poemas que louvam o sucesso e a reputação de justiça. Seu discurso é repleto de citações e referências poéticas. Para enumerar as vantagens que os homens justos recebem dos deuses, cita Hesíodo (*Erga*, 232-233) e Homero (*Od.*, XIX, 109-113). Hesíodo (*Erga*, 287-289) é citado ainda para a crítica ao modo como os poetas descrevem a dificuldade de adquirir a virtude em oposição à facilidade do vício. Outra citação de Homero (*Il.*, IX, 497, 499-501) é utilizada para demonstrar como os deuses são flexíveis e tornam-se benevolentes ao injusto se este lhes fizer sacrifícios e libações. Píndaro (frag. 213 *SM*) é citado para exemplificar as questões que um jovem que é criado ouvindo tais poemas irá fazer a si mesmo, se ele deve escolher a justiça ou o dolo. Simônides (frag. 598), embora não seja nomeado, é referido como um sábio que afirma que a aparência se sobrepõe à verdade, também a raposa de Arquíloco, astuciosa, que visa ao lucro, a qual o jovem tomará como exemplo, é mencionada. Por meio destas numerosas e diversas citações, Adimanto aponta que a poesia é inconsistente ao tratar de questões éticas, tais como a justiça e a recompensa divina.

No entanto, não é somente a poesia que é criticada. Além dos discursos poéticos públicos, Adimanto se reporta aos discursos privados (363e), os quais se referem à poesia órfica e eleusina. De acordo com esta crença religiosa, o injusto poderia, por meio de sacrifícios aos deuses, se libertar de castigos e permanecer impune.

A citação do fragmento 213 *SM* de Píndaro no livro II da *República* ganha significado se analisada no contexto em que é feita. Píndaro aparece como representante da poesia educacional do século V ateniense, ao lado de Homero, Hesíodo, Simônides e Arquíloco. Os discursos de Glauco e Adimanto delineiam os gêneros poéticos e o modo como a justiça é retratada por eles como um exemplo contrário do que esperam de Sócrates. Em ambos os discursos, a justiça é louvada por sua reputação, demonstrando que os gêneros poéticos trazidos à tona como exemplos – a tragédia no discurso de Glauco; e a épica, a lírica e a poesia dos mistérios no discurso de Adimanto – não são o ideal para tratarem do

elogio a justiça por ela mesma. Os irmãos demonstram a inadequação dos gêneros expostos para o elogio da justiça e esperam que Sócrates faça algo novo, louve-a de modo que nenhum outro gênero poético até então louvou.

3.2. O fragmento 169 no *Górgias*

No *Górgias* é feita pela boca de Cálicles a citação do fragmento 169a *SM* de Píndaro. Cálicles é o terceiro interlocutor principal de Sócrates, precedido por Górgias e Polo. O diálogo é narrado de forma direta, sem narrador, assim como o *Mênon* e diferentemente da *República*.

O início da narração se dá com Sócrates chegando atrasado, depois da *epideixis* de Górgias. Os termos que abrem a cena, *guerra e batalha* – πολέμου καὶ μάχης (447a1) –, prenunciam “a natureza agonística e retórica do diálogo, em que a finalidade precípua do orador é a ‘vitória’ sobre seu adversário por meio da persuasão da audiência à qual se dirige seu discurso” (LOPES, 2011, p. 167, n. 1).

O primeiro interlocutor principal de Sócrates é Górgias. Enquanto este se apresenta com a promessa de responder o que quer que lhe perguntassem (447c6-7), aquele questiona-lhe qual o poder de sua arte e o que ele promete e ensina (447c1-3). Sócrates roga que seu interlocutor responda exibindo um discurso breve (βραχυλογία) (449c4-5). Górgias afirma-se conhecedor da arte retórica e capaz de tornar outra pessoa *rhetor* (449c9-d1), seu conhecimento não tem um ofício manual (450b9), mas diz respeito aos discursos (449e1), dentre os quais, aqueles concernentes à retórica que tratam *das mais importantes e melhores coisas humanas* (451d7-8, τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων καὶ ἄριστα). Sócrates aponta a semelhança entre o tema dos discursos retóricos com o das canções simposiásticas:

(451e1-4) οἶομαι γάρ σε ἀκηκοέναι ἐν τοῖς συμποσίοις ἁδόντων ἀνθρώπων τοῦτο τὸ σκολιόν, ἐν ᾧ καταριθμοῦνται ἁδοντες ὅτι ὑγιαίνειν μὲν ἄριστόν ἐστιν, τὸ δὲ δεύτερον καλὸν γενέσθαι, τρίτον δέ, ὥς φησιν ὁ ποιητὴς τοῦ σκολιοῦ, τὸ πλουτεῖν ἀδόλως.⁷⁴

*Creio que já ouviste nos banquetes homens entoando aquele canto em que enumeram, quando cantam, as melhores coisas: a primeira ter saúde, a segunda tornar-se um belo homem, e a terceira – como diz o poeta do canto – enriquecer-se sem dolo.*⁷⁵

⁷⁴ Utilizamos para o texto grego a edição de Dodds (1979).

⁷⁵ As traduções do *Górgias* utilizadas são as de Lopes (2011), exceto quando apontado.

Trata-se da principal canção simposiástica à qual Platão frequentemente se refere⁷⁶, porém que não chega a ser citada textualmente (TECUSAN, 1990, p. 240). O *skólion*⁷⁷, entretanto, é citado em um comentário ao *Górgias*:

ὕγιαίνειν μὲν ἄριστον ἀνδρὶ θνατῷ,
δεύτερον δὲ φυὰν καλὸν γενέσθαι,
τὸ τρίτον δὲ πλουτεῖν ἀδόλως,
καὶ τὸ τέταρτον ἡβᾶν μετὰ τῶν φίλων.

*ser são é o melhor para o homem mortal,
em segundo, ser belo por natureza,
em terceiro, enriquecer sem ardil,
em quarto, estar no auge da juventude com amigos.*

Quando Sócrates relaciona a resposta de Górgias do que concerne a retórica – *das mais importantes e melhores coisas* – com a poesia simposiástica, fica evidente, nesta passagem do diálogo, a estreita relação entre a poesia e a retórica aos olhos de Platão. Se Sócrates, por um lado, pergunta a definição da arte retórica (τίς), por outro, Górgias responde de que qualidade ela é (ποία). Górgias é representado fazendo um encômio à sua arte, semelhante, portanto, ao ofício dos poetas e, mais especificamente, o dos encomiastas.

A retórica, conforme Platão faz Górgias afirmar, concede o maior bem para os homens, a saber, o poder sobre os outros em sua própria cidade (452d7-8). Sua função, portanto, é persuadir multidões mediante discursos (452e1), diferentemente das *technai*, a retórica não infunde conhecimento, mas é artífice de persuasão que infunde crença e não ensina nada a respeito do justo e do injusto (454e10-455a2). Górgias faz duas afirmações:

⁷⁶ Cf. *Eutidemo*, 279ab; *Mênon*, 87e; *Hípias Maior*, 291d; *Leis*, 661a; *Simpósio*, 200cd; *Fedro*, 270b.

⁷⁷ Estamos utilizando o termo aqui no sentido apresentado por Ateneu, como uma canção de beber memorável por seus conselhos: (15, 49) διόπερ ὡς ἀταξίαν τινὰ μόνον παρὰ τ' ἄλλα ἔχον τὸ μῆθ' ἅμα μῆθ' ἐξῆς γινόμενον [ἀλλ' ὅπου ἔτυχεν εἶναι] σκόλιον ἐκλήθη. τὸ δὲ τοιοῦτον ἦδετο ὅποτε τὰ κοινὰ καὶ πᾶσιν ἀναγκαῖα τέλος λάβοι· ἐνταῦθα γὰρ ἦδη τῶν σοφῶν ἕκαστον ᾠδὴν τινὰ καλὴν εἰς μέσον ἤξιον προφέρειν. καλὴν δὲ ταύτην ἐνόμιζον τὴν παραίνεσίν τε τινὰ καὶ γνώμην ἔχειν δοκοῦσαν χρησίμην [τε] εἰς τὸν βίον. *Porque era apresentada aleatoriamente, às vezes sozinha, às vezes com outras, mas nem ao mesmo tempo, nem em ordem, por causa disso, aconteceu de ser chamada skólion. Esse tipo era cantado quando as (canções) comuns que todos tinham que cantar haviam terminado, então era pedido que cada um dos sábios que oferecesse ao público alguma (canção) valorosa e bela. Por bela, eu quero dizer que pareça ter alguma exortação ou uma máxima, que sejam úteis para a vida.* (Tradução nossa)

primeiro defende-se antecipadamente⁷⁸ de que, se um discípulo seu cometer alguma injustiça, não deve o mestre ser o culpado (457b5-7); e, posteriormente, afirma que é capaz de ensinar sobre o justo e o injusto (460a3-4). A partir da comparação entre a *techne* e a virtude, com o argumento indutivo de que quem conhece o justo escolhe a justiça e age justamente, Sócrates dramaticamente refuta Górgias⁷⁹.

Depois de Sócrates explicitar a refutação de Górgias, Polo sai em defesa deste, alegando que ele teria ficado com vergonha de discordar de seu interlocutor⁸⁰. Enquanto Górgias defende que a retórica é o meio utilizado para conseguir “poder” e “liberdade” nas cidades (452d7-8), embora o *rhetor* deva utilizá-la de forma justa (456b-457d), para Polo, por outro lado, a retórica estaria acima da justiça, de modo que o poder do *rhetor*, como o do tirano, não precisaria ser regulamentado por nenhum princípio moral. Pressupondo o conceito da βούλησις que, na filosofia platônica, não é só *querer*, mas *querer o bem*, Sócrates distingue que o tirano não faz o que *quer*, mas o que lhe parece ser melhor. Polo é incapaz de reconhecer essa distinção feita pelo seu interlocutor, de modo que representa um papel ridículo em sua conversa com Sócrates.

Polo é conduzido por Sócrates para concordar que o homem *quer* somente coisas boas (467c-468e) e que a injustiça é um mal para a alma de quem a comete, de modo que é melhor sofrer injustiça que cometê-la (468e481b). Polo defende que inúmeros homens, tendo cometido injustiças, são felizes⁸¹ (470d). Sócrates refuta Polo duas vezes, fazendo-o concordar que (1) cometer injustiça é não só mais vergonhoso, como também pior do que sofrê-la (474c4-475e6) e que (2) é melhor ser punido pela injustiça cometida do que

⁷⁸ Sobre essa *prolepse* de Górgias enquanto *defesa antecipatória*, cf. Lopes, 2011, pp. 204-205, n. 31.

⁷⁹ Beversluis (2000, pp. 309-310) organizou a estrutura formal da refutação socrática da seguinte forma:

- A. a retórica diz respeito aos discursos sobre o justo e injusto; (454b5-7)
- B. a retórica pode ser usada para fins injustos. (456c6-7)
 - i. quem quer aprender retórica deve conhecer previamente o justo e o injusto ou aprender de Górgias;
 - ii. quem aprendeu carpintaria, música ou medicina é carpinteiro, músico ou médico;
 - iii. do mesmo modo, quem aprendeu o que é justo é justo;
 - iv. o homem justo não apenas faz as coisas justas, mas também necessariamente quer ser justo e jamais injusto;
 - v. o retor que aprendeu o que é justo é justo, quer necessariamente ser justo, e jamais injusto;
 - vi. portanto, ele jamais usará a retórica para fins injustos.

⁸⁰ Sobre a vergonha de Górgias, cf. Lopes, 2008, pp.113-116.

⁸¹ O problema do *injusto feliz* (ἄδικος εὐδαίμων), cuja prosperidade parece não fazer sentido para a crença na justiça divina, preocupou bastante muitos moralistas gregos (DODDS, 1979, p. 241). Píndaro parece tratar desta questão no frag. 213 *SM*, cf. sub-capítulo 3.1, “O fragmento 213 *SM* na *República* II”.

o contrário (476a-479e). Sócrates finaliza seu diálogo com Polo refletindo sobre a utilidade da retórica: se, conforme demonstrado anteriormente, a injustiça é o maior mal e libertar-se dela, por meio do pagamento da justa pena, é benéfico, então a retórica poderá ser útil para auxiliar a condenar amigos e parentes que tenham cometido injustiças e para auxiliar os inimigos injustos a liberarem-se da justa punição.

Em sua terceira intervenção no diálogo, Cálicles caracteriza como inacreditável a afirmação de Sócrates, de que é melhor ser vítima de injustiça do que seu perpetrador e que é preferível para alguém que age mal ser punido do que escapar da punição. Ele pergunta, pois, a Querefonte se Sócrates fala sério ou está de brincadeira (481b εἰπέ μοι, ὦ Χαιρέφων, σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίζει;).

Se, na abertura do diálogo ele admoesta Sócrates por chegar atrasado à “exibição” de Górgias (447a-b), e, em sua segunda intervenção, manifesta deleite perante o debate entre Sócrates e Górgias (458d), Cálicles, ao assumir agora a função de interlocutor principal, expressa uma profunda desconfiança sobre a seriedade do protagonista, que culminará com a *invectiva* contra a filosofia e o filósofo (485a-486d). (LOPES, 2011, p. 290, n. 103)

Querefonte considera a seriedade de Sócrates sobremaneira, Cálicles, então, dirige a pergunta anterior a Sócrates, questionando ainda se suas palavras são verdadeiras e a vida dos homens estaria de cabeça para baixo fazendo tudo ao contrário do que deveria ser feito (481c1-4). Sócrates responde a Cálicles encorajando-o a refutar esses princípios. No entanto, se aquele se recusasse a combater as visões de Sócrates, ele viveria para sempre em contradição consigo mesmo (482b4-6)⁸². Sócrates afirma que cada um deles tem dois amantes: ele mesmo tem Alcibíades e a filosofia, enquanto Cálicles tem Demo e o povo ateniense (481d). Enquanto o amor ao povo ateniense faz Cálicles mudar de discurso, a filosofia, amante de Sócrates, é unívoca e fala sempre as mesmas coisas (481e-482b). Tal afirmação expõe que, no diálogo a seguir, Sócrates representará o discurso filosófico e Cálicles, o político, cuja opinião varia de acordo com o público.

De acordo com Cálicles, Sócrates age como um orador público (δημηγόρος), pois faz com Polo o mesmo que este disse que aquele fizera com Górgias. Cálicles lembra que Polo evidenciou a vergonha de Górgias em dizer o que realmente pensa, a saber, que o

⁸² Sócrates usa uma terminologia musical aqui, vinculando o homem a uma lira, para descrever o estado de “discordância” ou “estar fora do tom” (482c2 ἀσύμφωνος) consigo mesmo.

rhetor não ensina nem o justo, nem o injusto a seus discípulos. Górgias teria sido constrangido a afirmar que ensinaria segundo o costume dos homens (482c4-d6 διὰ τὸ ἔθος τῶν ἀνθρώπων). Cálicles denuncia, no entanto, que Polo teria sofrido a mesma vergonha de Górgias, pois não respondeu de acordo com suas opiniões e concordou com Sócrates que é mais vergonhoso cometer injustiça do que sofrê-la. Cálicles traz à tona na argumentação a dicotomia νόμος e φύσις, dizendo que as coisas típicas da oratória vulgar (δημηγορικά), com as quais ele acusa Sócrates de se envolver, não são belas pela natureza, mas pela lei ou convenção humana. Cálicles expõe, portanto, o método que Sócrates teria utilizado para conduzir Polo à contradição:

(482e5-483a4) ὥς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντί' ἀλλήλοις ἐστίν, ἥ τε φύσις καὶ ὁ νόμος· ἐὰν οὖν τις αἰσχύνηται καὶ μὴ τολμᾷ λέγειν ἅπερ νοεῖ, ἀναγκάζεται ἐναντία λέγειν. ὁ δὲ καὶ σὺ τοῦτο τὸ σοφὸν κατανενοηκῶς κακουργεῖς ἐν τοῖς λόγοις, ἐὰν μὲν τις τὰ κατὰ νόμον λέγῃ, τὰ κατὰ φύσιν ὑπερωτῶν, ἐὰν δὲ τὰ τῆς φύσεως, τὰ τοῦ νόμου.

Pois na maior parte dos casos, natureza e lei são contrárias entre si, de modo que se alguém, envergonhado, não ousar dizer o que pensa, será constrangido a dizer coisas contraditórias. E tu, ciente desse saber, és capcioso na discussão: se alguém fala sobre a lei, tu lhe perguntas sub-repticiamente sobre a natureza, e se ele fala sobre a natureza, tu tornas a lhe perguntar sobre a lei.

De acordo com Cálicles, Polo foi levado à autocontradição por Sócrates, porque este astuciosamente muda sua linha de questionamento, de modo que a alternância entre νόμος e φύσις e vice-versa seria a sua estratégia argumentativa para forçar seus interlocutores à autocontradição. A afirmação de que é pior sofrer injustiça do que cometê-la refere-se à natureza, enquanto que a afirmação de que é mais vergonhoso sofrê-la do que cometê-la está no campo de sentido de νόμος. Polo falava do que era mais vergonhoso segundo νόμος, no entanto, Sócrates referia-se ao que é pior segundo a natureza, confundindo seu interlocutor. A oposição entre νόμος e φύσις também é demonstrada por Cálicles na discrepância entre os verdadeiros sentimentos de Polo e sua relutância em afirmá-los. Desta forma, pode-se implicar que φύσις de algum modo corresponde à visão de Polo da realidade, enquanto νόμος, designando consenso geral, o impede de declarar sua visão, constrangendo-lhe e envergonhando-lhe. A afirmação de

Cálicles não é revolucionária, a antítese entre νόμος e φύσις aparece frequentemente na literatura grega do quinto e quarto séculos a.C. (cf. GUTHRIE, 1977, 55-134).

Cálicles já havia considerado, em relação ao que ele chamou de coisas típicas da oratória vulgar com as quais Sócrates se envolve, que elas não são belas pela natureza, mas por νόμος (482e4-5 σὺ γὰρ τῷ ὄντι, ὃ Σώκρατες, εἰς τοιαῦτα ἄγεις φορτικὰ καὶ δημηγορικά, φάσκων τὴν ἀλήθειαν διώκειν, ἃ φύσει μὲν οὐκ ἔστιν καλὰ, νόμῳ δέ). De acordo com a estudiosa Marian Demos, essas palavras mostram que Cálicles considera sua visão superior aos οἱ πολλοί, sua escolha dos termos caracterizam-no como alguém que se estabelece fora da sociedade e das convenções, elas prefiguram a concepção de mundo que ele irá expor adiante (DEMOS, 1999, p. 42). Cálicles, além de distinguir-se da multidão, distingue-se também de Sócrates, especialmente por causa do “mau comportamento” deste, ao alternar questões com base no νόμος com questões com base na φύσις, visando ludibriar seus interlocutores, levando-os a uma armadilha de autocontradição.

Cálicles argumenta que “sofrer injustiça” (τὸ ἀδικεῖσθαι) é pior e mais vergonhoso por natureza (φύσει), enquanto que pela lei, ou convenção, (νόμῳ), cometer injustiça (τὸ ἀδικεῖν) é o maior mal:

(483a7-b4) φύσει μὲν γὰρ πᾶν αἰσχίον ἐστὶν ὅπερ καὶ κάκιον, <οἷον> τὸ ἀδικεῖσθαι, νόμῳ δὲ τὸ ἀδικεῖν. οὐδὲ γὰρ ἀνδρὸς τοῦτο γ’ ἐστὶν τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ’ ἀνδραπόδου τινὸς ὃ κρεῖττον ἐστὶν τεθνάναι ἢ ζῆν, ὅστις ἀδικούμενος καὶ προπηλακίζόμενος μὴ οἷός τέ ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ βοηθεῖν μηδὲ ἄλλῳ οὗ ἂν κήδηται.

Pois segundo a natureza, tudo o que é mais vergonhoso também é pior, ou seja, sofrer injustiça, ao passo que, segundo a lei, é cometê-la. Pois sofrer injustiça não é uma afecção própria do homem, mas de um escravo, cuja morte é preferível à vida, incapaz, quando injustiçado e ultrajado, de socorrer a si mesmo ou alguém que zele por quem zele.

Logo, sofrer uma injustiça é esperado somente por escravos que são incapazes de ajudar a si mesmos e a outros em seu cuidado quando são injustiçados e abusados. Cálicles defende, ainda, que os homens fracos, além de serem a maioria da população, são aqueles que estabelecem as leis (νόμοι), já que estas são vantajosas para eles (483b4-7 ἀλλ’ οἶμαι

οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἄνθρωποι εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται). De acordo com Cálicles, pela natureza, os homens fortes *teriam mais* (πλέον ἔχειν), no entanto, os homens fracos, pelo νόμος, dizem que isso é vergonhoso e injusto. O νόμος, portanto, interessa aos mais fracos, pois garante uma equanimidade que não existiria pela natureza. Cálicles argumenta que a própria natureza revela que é justo para o superior ter mais que o inferior e para o que tem mais poder ter mais que o que tem menos (483c8-d2 ἢ δέ γε οἶμαι φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό ὅτι δίκαιόν ἐστιν, τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατότερον τοῦ ἀδυνατωτέρου.). Cálicles não somente está declarando que considera ser um fato, mas defende que tal estado de relações é sancionado pela própria natureza.

“A justo” (483d5) (τὸ δίκαιον), como exibido pela natureza, “é julgado” (κέκριται) para ser o mesmo para animais e a espécie humana. A concepção de Cálicles da justiça natural é expandida para incluir a afirmação de que é justo para o forte ter soberania sob o fraco (483d5); portanto, o poder é justo. Seu apelo à justiça (de acordo com a natureza) é importante porque Cálicles está descaradamente expressando a visão de que “poder é justo” desde o princípio. Cálicles, diferentemente de Górgias e Polo, tem coragem de afirmar suas crenças, mesmo que elas sejam contrárias à opinião pública. Ao desprezar as noções convencionais da moralidade, ele se estabelece como porta-voz da φύσις. A definição de justiça por natureza, e não a definição estabelecida pelo νόμος, é a válida para Cálicles. (DEMOS, 1999, p. 43)

Cálicles continua seu argumento citando Xerxes e seu pai, Dario, como exemplos de homens fortes, respaldados pela justiça da natureza, que justificaria a invasão ao território de outros. Cálicles sustenta: (483e1-4) *eu julgo que esses homens agem assim segundo a natureza do justo, sim, por Zeus, segundo a lei da natureza – mas não, decerto, segundo essa lei por nós instituída – ἀλλ’ οἶμαι οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσιν, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα*. Enquanto as noções de νόμος e φύσις haviam sido apresentadas anteriormente como antitéticas, agora, em um inteligente jogo de palavras, Cálicles as descreve como justapostas, na frase “segundo a lei da natureza” (κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως). A ação de homens como Xerxes é não só justificada por estar “de acordo com a natureza da justiça” (483e2 κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου), mas pelo νόμος da natureza. Cálicles forja, portanto, um novo sentido para νόμος, que não mais significa o consenso ou a convenção estabelecida pelos homens, mas a lei da natureza que rege homens e animais. A oposição se dá agora entre “a justiça da natureza” e a concepção de justiça da sociedade.

A autoconsciência da linguagem de Cálicles aqui é importante porque ele usa as palavras νόμος, φύσις e τὸ δίκαιον alternadamente; νόμος e φύσις, no contexto do seu argumento, se fundiram e foram assimiladas à sua concepção de justiça (τὸ δίκαιον). Se alguém argumentar que as noções de “lei” (ou convenção), “natureza” e “justiça” estão relacionadas, como Cálicles faz, então a afirmação normativa de que é justo que o mais forte ganhe vantagem sobre o fraco pode ser vista como uma verdade universal. Cálicles reforça seu argumento ao apelar à “lei da natureza” e, portanto, torna mais difícil a refutação de suas visões. (DEMOS, 1999, p. 44)

Cálicles defende que o homem que tiver nascido dotado de uma natureza suficiente (φύσιν ἱκανήν) é o mais forte e deve, portanto, subjugar o mais fraco e que tal ação deve ser exaltada. Para sustentar seu ponto de vista, Cálicles cita um conhecido poema de Píndaro, o frag. 169a SM, alegando que o poeta compartilha a mesma visão que a sua:

(484b1-c3) δοκεῖ δέ μοι καὶ Πίνδαρος ἄπερ ἐγὼ λέγω ἐνδείκνυσθαι ἐν τῷ ᾠσματι ἐν ᾧ λέγει ὅτι

νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς

θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων·

οὗτος δὲ δῆ, φησὶν,

ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον

ὑπερτάτῃ χειρὶ· τεκμαίρομαι

ἔργοισιν Ἡρακλέος, ἐπεὶ – ἀπριάτας –

λέγει οὕτω πως – τὸ γὰρ ᾠσμα οὐκ ἐπίσταμαι – λέγει δ’ ὅτι οὔτε πριάμενος οὔτε δόντος τοῦ Γηρυόνου ἠλάσατο τὰς βοῦς, ὥς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει, καὶ βοῦς καὶ τᾶλλα κτήματα εἶναι πάντα τοῦ βελτιόνος τε καὶ κρείττονος τὰ τῶν χειρόνων τε καὶ ἡττόνων.

Parece-me que também Píndaro expressa o que digo em um de seus cantos em que diz que:

Lei o supremo rei,

de mortais e imortais.

E diz que:

Com sua mão soberana, rege a violência extrema,

tornando-a justa; como testemunha,

conclamo os feitos de Héracles, pois – sem pagar.

Ele diz aproximadamente isso, pois não tenho decorado o canto, mas ele diz que Héracles trouxe os bois sem pagar por eles e sem tê-los ganho de Guérion, visto que o

*justo por natureza é que os bois, e todos os demais bens dos homens piores e inferiores, pertençam ao melhor e superior.*⁸³

Cálicles presume que sua audiência conhecesse o poema pindárico que ele está citando. Além dos cinco versos mencionados por Platão, temos a continuidade do poema (vv. 6-8) que nos foi fornecida por Aristides (*Or.* 45, 68) e por um escólio a Píndaro (*Nem.* 9, 35). Ademais, há o papiro de Oxyrrinco n° 2450, frg. I (cf. LOBEL, 1961), cujos três primeiros versos correspondem sem dúvida ao fim do fragmento, de modo que o poema, conforme editado por Snell e Maehler (1980) nos é apresentado da seguinte forma:

νόμος ὁ πάντων βασιλεύς
 θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
 ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον
 ὑπερτάτῃ χειρὶ. τεκμαίρομαι
 5 ἔργοισιν Ἡρακ'λέος·
 ἐπεὶ Γηρυόνα] βόας
 Κυκ'λώπει]ον ἐπὶ π'ρόθυρο[ν] E[ὕρως]θ<έο>ς
 ἀνατεῖ τε] κ]αὶ ἀπ'ριάτας ἔλασεν,
 – ? ?] Διομήδεος ἵππους.
 10 – ? μ]όναρχον Κ[ι]κόνων
 παρὰ] Βιστο]νίδι λίμνῃ
 χαλκοθώρ]ακος Ἐνυαλίου
 υ υ –] ἔκπαγ'λον υἷόν

 υ υ υ]ιαντα μέγαν
 15 –οὐ κό]ρῳ ἀλλ' ἀρετῇ.
 υ – γ]ὰρ ἀρπαζομένων τεθνάμεν
 × –]μάτων ἢ κακὸν ἔμμεναι.
 – –]εσελθὼν μέγα
 υ – ν]υκτὶ βίας ὁδόν
 20]ρε{ν}, λαβὼν δ' ἐν[α] φῶ[τ]α πεδάσα[ις]
 φά[τ'ναις] ἐν λιθίναις βάλ[υ – υ υ –

⁸³ Tradução de Lopes, 2011.

- ἵππο[ι]έναν φρέ[ν υ – –
καί μ[ιν].ζον. ταχέως
δ' ἀράβη[σε] δια[λ]εύκων
25 ὅστ'έ[ων] δοῦπος ἐ[ρ]<ε>ικομένων.
ὁ δ' ἄφ[αρ π]λεκτόν τε χαλκόν
- ὑπερη[.].ε τραπεζαν
προβά[τω]ν ἄλυσιωτόν
δι' ἐρκ[έ]ων, τεῖρε δὲ στερεῶ<ς>
30 ἄλλαν [μ]έν σκέλος, ἄλλαν δὲ πᾶχ[υν],
τὰν δὲ πρυμνὸν κεφαλᾷς
ὁδ[ὰ]ξ α[ὐ]χένα φέροισαν.
.ρ.μι[] δ' ὅμως ε[]σ' ὑπα[.].θυ[]με
πικρο[τά]ται κλάγεν ἀγγε[λία]ν
35 ζαμενε[] τυρανν[]
ποικίλῳ[ν ἐ]κ λεχέῳ[ν ἀπέ]δ{ε}ιλ[ος
]ν καθε[]ς ῥᾶ[
]ιον κακ[]
].ον ἔ[]
 . . .
- 40 .νατ[]ν.[
- ἔμολε[.]αι παῖδα[υ –]
Ἥρακ'λ[έ]ος εξα[.].[.]ν []
τεταγ' μένον τουτά[. . .]εκατ[
Ἥρας ἐφετ'μαῖς· Σθενέλο[ι]ό μιν
45 υἱὸς κέ[λ]ευσε<ν> μόνον
ἄνευ συ[μμ]αχίας ἴμεν.
καὶ Ἰόλαο[ς ἐ]ν ἑπταπύλοισι μένω[ν τε
Θήβαις] Ἀμ]φιτρύωνί τε σᾶμα χέω[ν
– ? ? υ]μιᾷ δ' ἐπὶ θήκα
50]ν καλλικέρας
]άδις, οὔς οἱ
]ον στρατὸς οὐκ ἀέκ[ων

...].αθ[.....]όντ[.]κ[..].ᾧ

55]φέ[..].[]ρμα.[]
].φ προ[]λιμ[]ν
].νεκα[]πολ[
]υρεκα[]αμον
].οσ[]
]υσ'ε[].ενογ
60]ελ[].νδέμ[
].[].έκ[
].[]

Nomos, *rei de tudo,*
de mortais e imortais,
conduz o mais violento tornando-o justo
com sua mão soberana. Tenho por testemunha
5 *os trabalhos de Héracles*
já que as vacas de Gerião
até o pórtico ciclópico de Eristeo
impunemente e sem pagamento conduziu,
os cavalos de Diomedes
10 *... monarca dos Cíconos*
junto à lagoa Bistonide
(v.13) *... o filho terrível*
(v. 12) *de Eniálio, couraça de bronze*

... o grande
15 *não com excesso, mas com excelência.*
Pois, quando os bens são arrebatados, morrer
(é melhor⁸⁴) que tornar-se vil.
Entrando grande

⁸⁴ Lobel (1961) suplementa o início do verso com o termo κρέσσον. Utilizamos a sugestão de suplemento para a tradução.

... à noite o caminho da violência
 20 ... tomando a um só homem atou-o
 às manjedouras de pedra lanç[ou]
 os cavalos ... mente[s]
 e a e[le] ... rapidamente
 ressoou o som profundo
 25 dos ossos brancos rachando.
 Mas ele logo a corrente de bronze

 trançado (...) a mesa
 do rebanho
 pelas cercas, oprimiu firmemente
 30 um a perna, outro o braço
 e a base da cabeça
 quando levava o pescoço entre os dentes.
 ... no entanto
 gritou a mais amarga notícia
 35 furioso ... tirano ...
 do seu leito furta-cor, descalço

 ...
 ...
 ...
 40 ...

 foi ao filho ...
 de Héracles ...
 tendo sido mandado ...
 pelas comandos de Hera. De Estenelo
 45 o filho ordenou ir sozinho,
 sem aliados.
 E Iolao, permanecendo na de sete portões
 Tebas, erigindo uma sepultura para Anfitrião,
 ... sob uma tumba
 50 ... de bolos chifres

... *a quem os ...*
 *o exército sem má vontade*⁸⁵
... .

O papiro foi publicado pela primeira vez por Lobel em 1961 e está mais ou menos bem preservado, embora o início dos versos esteja corrompido. A despeito de acrescentar mais de trinta versos ao fragmento que anteriormente era conhecido pelos oito versos iniciais, o papiro não contribui para o esclarecimento da ocasião para a qual o poema foi composto⁸⁶, apesar de deixar evidente sua estrutura triádica. Na colometria do papiro, a estrofe e a anti-estrofe têm 13 versos cada e são seguidas por um epodo de, no mínimo, 14 versos, em metro eólico⁸⁷.

Em geral, assume-se que o poema de Píndaro se inicia com o verso νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς. Lloyd-Jones (1972, p. 48), um dos críticos que defende tal afirmação, cita o começo da sexta ode *Nemeia* como um exemplo pindárico do uso de uma afirmação gnômica no início de uma ode: ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος·, *uma só a raça dos homens e dos deuses*. É dito que νόμος é o rei de todas as coisas, tanto humanas, quanto divinas. Pavese (1968, p. 55) defende que a frase de abertura do poema é formulada segundo a frase homérica que descreve Zeus como pai de homens e deuses – πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. No entanto, a personificação de νόμος como “rei” não necessariamente implica que Píndaro estivesse se referindo a Zeus ou ao νόμος de Zeus, antes, implica que o próprio Zeus, um dos imortais, é governado por νόμος.

O verbo principal do qual νόμος é sujeito é ἄγει (v. 3) e apresenta algumas dificuldades para a tradução. Pavese (1968, p. 57) observa que o verbo é utilizado no sentido de *liderar*, por um agente divino, e cita duas passagens em Píndaro nas quais o verbo é utilizado com o mesmo sentido, tendo por sujeito um deus, na *Pítica*, 2, 17, ἄγει δὲ χάρις, cujo sujeito é a Graça, e na *Pítica*, 5, 76 Μοῖρα τις ἄγεν, cujo sujeito é a Moira. De acordo com o estudioso, tal uso de ἄγω corresponde ao do verbo épico ἡγέομαι (PAVESE, 1968, p. 58). Pavese defende ainda que a tradução do particípio δικαιῶν por *justificar* é incorreta, pois não há exemplo deste significado na literatura clássica. Do

⁸⁵ Tradução nossa.

⁸⁶ Lobel (1961, 141, n. 5) sugere que o poema tenha feito parte do livro dois de ditirambos de Píndaro.

⁸⁷ Sobre o esquema métrico do poema, cf. Pavese, 1968, pp. 51-52.

mesmo modo, a versão alternativa de tradução por *reivindicar ou exigir por direito* também é impossível, pois, em muitos exemplos em que o verbo é utilizado neste sentido, ele segue a construção de *verba volendi* que rege um infinitivo, nos poucos exemplos em que o verbo rege um substantivo como objeto, sempre significa *conduzir à justiça*, ou seja, *punir* (PAVESE, 1968, p. 58). O particípio, aqui, tem a função factitiva, *tornar δίκαιος*, no sentido apresentado por Curtius, “verbos denominativos derivam de substantivos e são instrumentais, *prover com alguma coisa*, enquanto, quando derivam de um adjetivo, eles são factitivos, *tornar algo como o adjetivo sugere*” (1873, p. 349)⁸⁸. Pavese observa ainda que δίκαιος, nesta passagem do poema de Píndaro, não significa *justo*, mas *cumpridor da regra ou do costume* (1968, pp. 58-59). O estudioso compara o particípio δικαίων ao verbo δικάζω, utilizado por Píndaro na segunda *Olímpica*, 59 τὰ δ’ ἐν τῷδε Διὸς ἄρχῃ ἄλιτρά κατὰ γὰρ δικάζει τις – *quanto às faltas cometidas neste reino de Zeus, debaixo da terra alguém as julga*⁸⁹. Destarte, Pavese conclui, Píndaro no fragmento 169a *SM* está imaginando *nomos* personificado, sentado no trono, distribuindo seus decretos, em uma atitude de rei, como Radamanto é representado, na segunda *Olímpica*, fazendo o mesmo no Hades (PAVESE, 1968, p. 59) (cf. *Ol.* II, v. 75, acima pp. 61-62).

Dodds (1979, p. 270), assim como Ostwald (1965, p. 117), defende que o objeto do verbo ἄγει é τὸ βιαιότατον. Aquele traduz por *conduz o mais violento* e compreende que Platão (488b3) tenha tomado ἄγει significando *saque*, como na frase ἄγειν καὶ φέρειν. Ostwald (1965, p. 117), por sua vez, traduz o verbo por *trazer*. Já Lloyd-Jones defende que, assim como na décima primeira *Nemeia*, em que o o verbo ἄγει tem por objeto θνατὸν (*Nem.* 11, 42-43: καὶ θνατὸν οὕτως ἔθνος ἄγει μοῖρα), o objeto de ἄγει no fragmento 169a *SM* pode ser fornecido pelo seu imediato precedente, θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων, e que τὸ βιαιότατον é o objeto do particípio δικαίων (Lloyd-Jones, 1972, p. 48).

Compreendemos que θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων (v.2) é aposto de πάντων (v. 1), e que τὸ βιαιότατον é objeto direto do verbo ἄγει, cujo sujeito é νόμος, além disso, concordamos com Pavese que o particípio δικαίων é factitivo, de modo que traduzimos por *nomos, rei*

⁸⁸ Lloyd-Jones concorda com a visão de Pavese de que o particípio δικαίων tem função factitiva (1972, p. 49).

⁸⁹ Tadução Lourenço, 2006a.

de tudo, de mortais e imortais, conduz o mais violento tornando-o justo com sua mão soberana.

O poema de Píndaro começa com duas afirmações: primeiro que νόμος é rei de tudo, não só dos mortais, mas também dos imortais; depois, que é poderoso o suficiente para tornar justo o que no pensamento grego é o exato oposto da justiça, a saber, a violência (OSTWALD, 1965, p. 118). Para sustentar tal tese, Píndaro argumenta apresentando pelo menos dois dos trabalhos de Hércules. Ostwald (1965, p. 118) afirma que é possível aplicar os “*quasi-philosophical terms*”, “tese” e “argumento”, pelo fato de o poema utilizar o verbo τεκμαίρομαι (v. 4), o mesmo conceito frequentemente utilizado por Tucídides para apoiar suas afirmações⁹⁰. “O comprometimento pessoal inerente à primeira pessoa do singular da voz média confere ao termo uma força e uma proeminência que não são encontradas em outro lugar em Píndaro” (OSTWALD, 1965, p. 118).

A conjunção causal ἐπεὶ do verso 6 indica que o que será dito a seguir servirá como explicação para a afirmação de que νόμος justifica o que é mais violento. O primeiro argumento, portanto, é que Hércules usou de força para obter as vacas de Gerião, já que o herói conduziu o gado sem o consentimento do proprietário e sem oferecer pagamento (vv. 6-8). O verbo ἔλασεν frequentemente carrega conotações de uma ação violenta⁹¹. A posse do gado, pelo fato de não ter sido feita mediante pagamento, sugere, portanto, que a ação de Hércules tenha sido executada de modo violento. Gerião, em outras versões do mito, como na *Teogonia* de Hesíodo (v. 287), é retratado como um monstro com três dorsos e três cabeças⁹². No entanto, aqui, ele é representado como vítima de violência do herói que, geralmente, é considerado o libertador de monstros que causam problemas, a saber, Hércules. Se a descrição dos versos oferecidos pelo papiro deixa evidente a violência com que Hércules agiu, não fica claro, entretanto, de que modo νόμος torna essa ação violenta justa.

⁹⁰ Para o uso de τεκμήριον e seus conceitos relativos em Tucídides, cf. Gomme, 1945, pp. 92 e 135.

⁹¹ Cf. Píndaro, *Nem.* 5, 16; *Nem.* 7, 42; *Nem.* 10, 70.

⁹² Na *Gerioneida* de Estesícoro é narrado este mesmo trabalho de Hércules: o herói havia recebido de Euristeu a incumbência de capturar o gado de Gerião, um monstro de três dorsos e três cabeças que habitava a ilha de Eritreia. Cf. Rocha, 2009.

O segundo trabalho de Héracles mencionado por Píndaro para colaborar para seu argumento é o da captura dos cavalos de Dioniso⁹³. A passagem foi reconstruída por Lobel do seguinte modo: κεῖνος καὶ Διομήδεος ἵππους ἔκλεψε μόναρχον Κικόνων παρὰ Βιστονίδι λίμνῃ χαλκοθώρακος Ἐνυαλίου δαμάσας ἔκπαγλον υἱόν – *ele também roubou os cavalos de Diomedes, tendo subjugado junto à lagoa Bistonide o monarca dos Cíconos, o terrível filho de Enídlío, couraça de bronze* (vv. 9-13). Diomedes é caracterizado como ἔκπαγλον – *terrível* –, enquanto Héracles é μέγαν – *grande*. O tratamento violento de Héracles fica explícito nos versos 19 e 20, nos quais é afirmado que a ação ocorreu à noite, pelo caminho da força. Há uma nota marginal explicativa no papiro, de acordo com Lobel (1961): οὐκ ἐπὶ ὕβρει ἀλλ' ἀρετῆς ἔνεκα. τὸ γὰρ τὰ ἑαυτοῦ μὴ προίεσθαι ἀνδρείου ἐστὶ ... ἀλλ' οὐχ ὕβριστοῦ. Ἡρακλῆς δὲ ἡδίκηκε ἀφελόμενος – *não é por causa da hybris, mas da excelência. Pois o não desistir das próprias coisas é próprio de um corajoso ... mas não de um hybristes. Mas Héracles foi injusto ao roubar*⁹⁴. “Não há, portanto, suspeita de que Diomedes tenha sido representado como ganancioso ou insolente, sua valorosa luta pela sua propriedade não deixa dúvida de que Héracles é apresentado como o vilão: ἡδίκηκε ἀφελόμενος (*foi injusto ao roubar*), como coloca o comentador anônimo” (OSTWALD, 1965, p. 119).

Nos versos 29 a 33 há um vívido retrato da violência dos cavalos de Diomedes mastigando carne humana enquanto estão sendo conduzidos por Héracles. Embora a violência fique explícita, como na narrativa do episódio de Gerião, assim como na narrativa do trabalho anterior, nesta passagem não fica claro de que modo Píndaro considera o νόμος para tornar tais ações justas.

Optamos por não traduzir o termo νόμος para o português para não restringirmos a gama de significados que o termo grego carrega. Deste modo, analisaremos qual o sentido de νόμος no fragmento 169a SM de Píndaro, antes de compreendermos o uso que Cálicles faz da citação no *Górgias*.

Em busca do sentido de νόμος no fragmento 169a SM, Ostwald (1965, p. 120) levanta quatro diferentes conotações do termo na literatura grega. O primeiro, significando “lei” enquanto um decreto político escrito, como, geralmente, os oradores utilizam o termo.

⁹³ O mito é narrado também por Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca*, 2, 5, 8.

⁹⁴ Tradução e itálicos nossos.

Como, por exemplo, é encontrado na *Memorabilia* de Xenofonte (1, 2, 42): πάντες γὰρ οὗτοι νόμοι εἰσὶν, οὓς τὸ πλῆθος συνελθὼν καὶ δοκιμάσαν ἔγραψε – *as leis são todas estas, que foram aprovadas e promulgadas pela maioria na assembleia*⁹⁵. O segundo significado de νόμος é o costume ou hábito que pode ou não ter validade absoluta, tal uso é feito por Eurípides na *Heracleia*, 292-293: πᾶσι γὰρ οὗτος κήρυξι νόμος, δις τόσα πυργοῦν τῶν γιγνομένων – *pois esse é o hábito de todos os arautos, eles exageram duas vezes o que realmente é*⁹⁶. O termo ainda tem o sentido de regras de um jogo, como utilizado por Aristófanes na *Assembleia de mulheres*, 987-988: Νεανίας τῷ βουλομένῳ γε κατὰ τὸν ἐν πεττοῖς νόμον. Γραῦς Α ἄλλ’ οὐδὲ δειπνεῖς κατὰ τὸν ἐν πεττοῖς νόμον – *Jovem: se queres, de acordo com a regra de damas. Velha Α: Mas tu não banqueteias de acordo com a regra de damas*⁹⁷. A quarta conotação dada a νόμος por Ostwald é o sentido de leis que ordenam o estado da sociedade no qual há a existência civilizada, que podemos citar como exemplo seu uso nos versos 53-54 de Teógnis: Κύρνε, πόλις μὲν ἔθ’ ἦδε πόλις, λαοὶ δὲ δὴ ἄλλοι οἱ πρόσθ’ οὔτε δίκας ἦδεσαν οὔτε νόμους – *Cirno, cidade é ainda esta cidade. Os habitantes é que são outros: pessoas que antes nada sabiam da justiça ou das leis*⁹⁸. A questão que nos fazemos é qual a conotação de νόμος que Píndaro dá à palavra no fragmento 169a *SM*, se alguma dessa levantada por Ostwald, ou alguma outra.

Este mesmo fragmento de Píndaro que é citado no *Górgias* é utilizado por Heródoto, a fim de ilustrar sua observação de que cada raça tem preferência por seu próprio νόμος, aqui, como nos parece, com o claro sentido de *costume*. Heródoto expõe o contraste entre os ritos de sepultamento dos gregos e dos Calatias, um povo índico. Diferentemente dos gregos que cremam os cadáveres dos seus ancestrais, os calatianos são canibais e comem-nos⁹⁹. Tanto os gregos, quanto os calatianos consideram um insulto a respectiva prática do outro. Heródoto conclui seu relato com a observação (III, 38): οὕτω μὲν νυν ταῦτα νενόμισται, καὶ ὀρθῶς μοι δοκεῖ Πίνδαρος ποιῆσαι νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι –

⁹⁵ Tradução e itálicos nossos.

⁹⁶ Tradução e itálicos nossos.

⁹⁷ Tradução e itálicos nossos.

⁹⁸ Tradução Lourenço (2006a), itálicos nossos.

⁹⁹ Cf. Cartledge, 2009, pp. 379-380

*assim, pois, estão acostumados a isso, e parece-me correto o que diz o poema de Píndaro, que o costume é o rei de tudo*¹⁰⁰.

A citação de Píndaro por Heródoto tem um caráter gnômico, pois somente o primeiro verso é citado, sem o contexto do restante do poema. É duvidoso se o uso que Heródoto faz do fragmento 169a *SM*, a fim ilustrar o sentido de νόμος, coincide com o sentido do termo no próprio poema. Ostwald acredita que a interpretação de Heródoto para a citação de Píndaro é correta, já que νόμος, no contexto original e na passagem em Heródoto, se refere à “tradicional atitude que implica certas convicções e crenças profundamente arraigadas” (OSTWALD, 1965, p. 124). No entanto, Gigante, contrariando a visão anterior, compreende que νόμος significa “tradição, norma, costume” no uso que Heródoto faz do verso de Píndaro, porém o significado do termo no próprio poema, o comentador argumenta, não é tão “relativista” como para Heródoto, νόμος no contexto de Píndaro deve ser entendido como “a lei que vem de Zeus, a lei divina universal que rege a história do mundo” (GIGANTE, 1956, p. 111). De acordo com a argumentação do estudioso, a citação de Píndaro em Heródoto é adaptada para servir às suas próprias visões sobre história, de modo que o poema é citado como um gnome, fora de seu contexto. O uso do gnome de Píndaro por Heródoto tem por escopo defender sua generalização sobre a atitude dos homens diante de costumes e ritos particulares¹⁰¹.

Guthrie observa que o sentido que Heródoto dá a νόμος é antes encontrado no fragmento 215a *SM*, versos 1 e 2:

ἄλλα δ' ἄλλοισιν νόμιμα, σφετέρων
δ' αἰνεῖ δίκαν ἀνδρῶν ἕκαστος.

*Vários costumes para uns e outros, cada um
dos homens fala da própria justiça.*¹⁰²

Deste modo, afirma o estudioso, mesmo que no fragmento 169a *SM* νόμος não se refira aos costumes humanos, seria justificável que Heródoto se utilizasse do termo como

¹⁰⁰ Tradução e itálicos nossos.

¹⁰¹ Cf. Gigante, 1956, pp. 109-112, sobre a parcial interpretação que Heródoto dá ao fragmento pindárico.

¹⁰² Tradução nossa.

humano e relativo, pois tal é seu significado no fragmento 215a *SM* (GUTHRIE, 1977, p. 132). No entanto, o termo encontrado no fragmento 215a *SM* não é exatamente νόμος, mas é νόμιμος, que, de acordo com o dicionário Liddell-Scott (1996, p. 1179), no neutro plural significa apenas *costume*.

Em relação ao sentido de νόμος no fragmento 169a *SM*, Wilamowitz defende que teria a conotação de *costume* ou *uso comum (brauch)*, de modo que seria *costumeyro* aceitar a violência de Héracles sem comentá-la ou criticá-la. O crítico afirma, ainda, que, “embora Píndaro tenha uma maior percepção ética, o poeta prefere não comentar” (WILAMOWITZ, 1919, p. 95). Wilamowitz dá uma interpretação pessoal para o fato de o poeta ter afirmado que é costume agir com violência e justifica que Píndaro teria se defendido no fragmento 81 *SM*:

— υ — — — σὲ δ’ ἐγὼ παρά μιν
αἰνέω μέν, Γηρυόνα, τὸ δὲ μὴ Δί
φίλτερον σιγῶμι πάμπαν· — υ — —

em comparação a ele,
louvo-te, Gerião, mas sobre o que não é a Zeus
*mais querido, que eu me cale completamente.*¹⁰³

De acordo com Aristides, que cita o fragmento acima, os versos de Píndaro são um protesto indignado (σχετλιάζων) contra o νόμος que aprova atos violentos como os de Héracles (*Or.* 45, 53): δοκεῖ δέ μοι καὶ Πίνδαρος, εἴ τι δεῖ περὶ τοῦ ἄσματος εἰπεῖν, οὐκ εἰσηγούμενος οὐδὲ συμβουλεύων σπουδῇ ταῦτα λέγειν τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλ’ ὥσπερ εἰ σχετλιάζων — *parece-me também que Píndaro, se é necessário dizer algo sobre a canção, não estava propondo nem aconselhando ao dizer com veemência isso aos homens, mas era como se estivesse indignado.*

Wilamowitz, portanto, concorda com a afirmação de Aristides de que Píndaro teria se justificado do que disse no fragmento 169a *SM*, que νόμος torna justo o ato violento, defendendo-se com o fragmento 81 *SM*. De acordo com essa visão, o poeta seria aliado de Gerião, mas preferiu calar-se frente ao que é mais querido a Zeus, a saber, Héracles e

¹⁰³ Tradução nossa.

sua violência. Tal interpretação baseia-se em uma análise da pessoa de Píndaro que, por ter princípios éticos, não poderia louvar o νόμος, no sentido de *costume*, que exalta atos violentos. No entanto, não é necessário buscar uma justificativa para os versos, pelo fato de crer que o que foi dito não é digno da pessoa de Píndaro. Não será nunca possível fazer considerações sobre o que o poeta pensa ou quais suas convicções pessoais, o que temos é sua obra, sua poesia.

Ostwald, por sua vez, compreende que νόμος se refere ainda à lei dos homens, porém não no sentido de certa lei sancionada por um povo em um tempo, e sim como uma lei “absoluta, imutável e legítima” (1965, p. 125). Tendo apresentado as quatro conotações de νόμος na literatura grega, conforme exposto acima, o estudioso defende que o termo refere-se à “aceitação comum da crença tradicional como uma convicção válida e obrigatória” (OSTWALD, 1965, p. 126). Ao estudioso, entretanto, escapa-lhe o sentido divino com que o termo νόμος é apresentado no poema, pois νόμος é rei não só dos mortais, mas também dos imortais (v. 2).

Enquanto Wilamowitz e Ostwald entendem que Píndaro dá a νόμος a conotação de costumes humanos, Lloyd-Jones, ao contrário, considera que o sentido para o termo é o da lei divina, que seria idêntica à vontade de Zeus (1972, p. 56), comparável ao sentido de θέμις e δίκη:

Por que, pode-se perguntar, Píndaro não disse que seria justificável por *Themis* ou *Dike*, por que *Nomos*? Antes do quinto século, *Themis* ou *Dike* seriam, sem dúvida, preferíveis neste contexto. Mas, nesta época, a Lei de Zeus era frequentemente cantada. Já em Hesíodo, *Eunomia*, com *Dike* e *Eirene*, é uma das *Horai*, filhas de Zeus e *Themis*; assim como ela é proeminente na primeira ode *Pítica*, onde Píndaro está louvando o fundador da cidade justa de Etna. Com o desenvolvimento da *polis*, lei e obediência às leis adquiriram um caráter venerável. Mas a lei humana era somente uma extensão da lei divina (...). Ao utilizar *Nomos* com referência à vontade de Zeus ele não estava atuando sob influência órfica, o que quer que isso signifique. A lei, para ele, era idêntica à vontade de Zeus. (LLOYD-JONES, 1972, p. 56)

Dentre os que compreendem o sentido de νόμος como a lei divina de influência órfica, destaca-se Gigante. O estudioso afirma que Heródoto teria deturpado o sentido do termo ao citar o fragmento, pois traduzir νόμος somente por *costume* é fechar a gama de interpretações do fragmento 169a SM (GIGANTE, 1956, p. 133). O termo, de acordo com a argumentação de Gigante, deve ser entendido como “princípio absoluto de

divindade”, já que Zeus, segundo o autor, é “a ideia e a força no mundo, não mais o ideal da pureza e da piedade, mas o ideal de justiça que, para ser cumprido, se serve da força” (1956, p. 91). Píndaro, portanto, de acordo com essa visão, admite o direito do mais forte, mas apenas como a lei e vontade de Zeus, e não para os interesses humanos e contingentes.

Guthrie chama atenção para o fato de a interpretação de Wilamowitz e Ostwald terem ignorado o sentido divino de νόμος. O estudioso afirma que o termo tem domínio sobre os deuses, de modo que também o que é mais querido a Zeus (cf. frag. 81 *SM*) está sujeito a νόμος (GUTHRIE, 1977, p. 133). O comentador afirma:

Saber o que estava na mente de Píndaro neste poema é obviamente muito difícil, mas eu arriscaria a seguinte: o costume reconhecido (uso, tradição) tem um imenso poder. Ambos os deuses e os homens estão em conformidade com isso, e qualquer ato, por mais errado ou terrível que possa parecer, por si só, será justificado se sancionado por *nomos*. O que poderia ser mais violento e aparentemente injusto e cruel do que o roubo do gado de Gerião ou os cavalos de Diomedes? No entanto, o poder de *nomos* faz homens e deuses aceitá-los. (GUTHRIE, 1977, p. 134)

Há, por um lado, os estudiosos que compreendem somente a conotação humana do termo νόμος, como Wilamowitz e Ostwald, e, por outro, aqueles que identificam νόμος como a vontade de Zeus, como Gigante e Lloyd-Jones. Guthrie é o primeiro a apontar que o termo não seria unívoco, não significando nem somente *costume*, nem somente *lei de Zeus*.

O aspecto da ambiguidade do termo νόμος em Píndaro, entre lei divina e costume social, é desenvolvido por Crotty. O autor observa que o poeta, no fragmento 169a *SM*, está lidando com a instabilidade das noções humanas de certo e errado, ao citar o roubo de Héracles dos cavalos de Diomedes como exemplo para os poderes de νόμος de tornar justo o mais violento. Héracles não só rouba os cavalos, como joga o homem para os cavalos comerem, e Píndaro descreve, ainda, as consequências do ato de Heracles (vv. 19-32). Diomedes é louvável, enquanto Héracles é condenável, entretanto, graças a νόμος, os papéis seriam invertidos, tornando o último o que deve ser louvado (CROTTY, 1982, p. 105).

Ao comparar o fragmento 169a *SM* ao 81 *SM*, Crotty reflete sobre o papel do encomiasta, afirmando que seu dever é “louvar o louvável, e condenar o condenável”. O imperativo, no entanto, não é absoluto, já que depende se os deuses são benevolentes ou hostis com a pessoa, pois a disposição dos deuses não está sujeita às noções humanas de certo ou errado. Neste sentido, os estudiosos estão corretos ao insistir que νόμος é divina, pois está acima da noção humana de certo e errado. “O νόμος divino ‘torna o mais violento justo’ não se utilizando da violência, mas da justiça; ou seja, pela virtude de νόμος, os feitos violentos são entendidos pelas pessoas como próprios e não merecedores de censura” (CROTTY, 1982, p. 105).

Se, por um lado, há o sentido de νόμος como *lei divina*, o significado do termo como *costume* ou *convenção*, no sentido de *lei humana*, também é importante para a compreensão do poema. “No fragmento 169a *SM*, Píndaro está refletindo sobre a tradição, assim como ele faz em outras odes. Quando a tradição conta histórias escandalosas, a resposta de Píndaro às vezes é silenciar-se” (CROTTY, 1982, p. 106). Por exemplo, como faz na quinta ode *Nemeia*, sobre o assassinato de Foco (vv. 12-18):

Ἐνδαΐδος ἀριγνῶτες υἱοὶ καὶ βία Φώκου κρέοντος,
 ὁ τᾶς θεοῦ, ὃν Ψαμάθεια τίκτ' ἐπὶ ῥηγμῖνι πόντου.
 αἰδέομαι μέγα εἰπεῖν ἐν δίκῃ τε μὴ κεκινδυνευμένον,
 15 πῶς δὴ λίπον εὐκλέα νᾶσον, καὶ τίς ἄνδρας ἀλκίμους
 δαίμων ἀπ' Οἰνῶνας ἔλασεν. στάσομαι· οὐ τοι ἅπασα κερδίων
 φαίνοισα πρόσωπον ἀλάθει' ἀτρεκής·
 καὶ τὸ σιγᾶν πολλάκις ἐστὶ σοφώτατον ἀνθρώπῳ νοῆσαι.

*eles, os famosos filhos de Endeis e de Foco, o poderoso,
 filho da deusa, que Psâmate deu à luz onde rebentam as vagas do mar.
 Tenho receio de contar algo desmedido,
 empreendido em desacordo com a justiça:
 15 <de contar> como a gloriosa ilha deixaram,
 e que divindade expulsou de Enona
 esses homens valentes.
 Vou deter-me. Nem toda a verdade é mais conveniente
 por mostrar a exatidão do seu rosto;*

*e o silêncio, muitas vezes, é o que de mais sensato
pode ocorrer à mente humana.* (Trad. de Maria Fernanda Brasete, in
LOURENÇO, 2006b)

Se, neste poema, Píndaro opta por calar-se quando a tradição conta algo em desacordo com a justiça, há, também a ocasião em que o poeta, de certo modo, corrige o que foi contado pela tradição. É possível observar um exemplo da retificação de Píndaro na primeira ode *Olímpica*, na qual o poeta afirma que o que é contado pela tradição são escândalos e mentiras contados pelos invejosos (vv. 46-52):

ὥς δ' ἄφαντος ἔπελες, οὐδὲ ματρὶ πολλὰ μαιόμενοι φῶτες ἄγαγον,
ἔννεπε κρυφῶ τις αὐτίκα φθονερῶν γειτόνων,
ὔδατος ὅτι σε πυρὶ ζέοισαν εἰς ἀκμὰν
μαχαίρᾳ τάμον κάτα μέλη,
50 τραπέζαισί τ', ἀμφὶ δεύτατα, κρεῶν
σέθεν διεδάσαντο καὶ φάγον.
ἔμοι δ' ἄπορα γαστρίμαργον μακάρων τιν' εἶπεῖν. ἀφίσταμαι.

*Porque te tornaste invisível, e a tua mãe
te não reconduziram os homens que muito te procuraram,
um dos invejosos vizinhos disse em segredo
que na água a ferver em cima do lume
com uma faca te retalharam os membros,
50 e que pelas mesas distribuíram como último manjar
as tuas carnes e as devoraram.
A mim é-me impossível chamar devorador lambaz
a qualquer dos bem-aventurados. Abstenho-me.* (Trad. LOURENÇO,
2006a)

Embora seja comum encontrar em Píndaro exemplos como os citados acima, no fragmento 169a SM, Píndaro age de modo diferente.

Ao invés de corrigir a tradição, para alinhá-la com as distinções de costume das categorias morais, ele reflete antes acerca do poder de *nomos* em fazer os homens sustentarem crenças contraditórias, de modo que eles reverenciam o que condenam e o comportamento condenável

(o de Diomedes) que, em outro lugar, é condenado. (CROTTY, 1982, p. 106)

Píndaro não coloca um valor sobre o que deve ser condenado ou louvado, mas afirma que o νόμος, sendo rei dos mortais e imortais, torna justo o mais violento. Se νόμος for entendido como se referindo ao tradicional, à valoração dos virtuosos ou não, então Píndaro está refletindo sobre o estranho fato de que os valores humanos são contraditórios entre si, já que ele louva tanto o justo quanto Héracles. O termo apresenta um caráter paradoxal, pois é aplicável tanto aos humanos, quanto aos divinos, refere-se, portanto, às crenças e estimas dos homens. No entanto, Píndaro está mostrando como essas crenças e estimas são baseadas na atividade dos deuses de exaltação e humilhação e até contradição da própria noção humana do que vale ser louvado (CROTTY, 1982, p. 106).

O substantivo νόμος é considerado etimologicamente relacionado ao verbo νέμω cujo sentido original é distribuir, repartir segundo o costume ou a convenção (CHANTRAINE, 1999, p. 742). Píndaro poderia estar utilizando νόμος em seu sentido básico “distribuição” ou “partilha”. Neste sentido, νόμος como “rei de tudo” é “o modo pelo qual as coisas são (distribuídas)” ou, talvez em termos mais gerais, “o estado existente das relações” (DEMOS, 1999, p. 55). Seria, portanto, um princípio abrangente que é maior que deuses e homens. Semelhante a um rei que conduz seu reino, νόμος conduz (ἄγει) tudo que está em seu domínio, a saber, o universo. Com Héracles, νόμος age com “uma mão suprema” (ὑπερτάτη χειρί).

De acordo com essa interpretação, portanto, o poeta estaria afirmando que não é possível saber a razão pela qual as coisas ocorrem do modo que ocorrem, no entanto, de algum modo elas são justas. Νόμος, então, é visto como a última autoridade e atua como um rei justo, de modo que autoriza Héracles a fazer a “máxima violência” (τὸ βιαιότατον) contra Gerião e Diomedes, e, embora as ações do herói possam ser consideradas censuráveis aos homens, νόμος tem “o poder de derrubar as noções humanas de certo e errado” (CROTTY, 1982, p. 105). Os conflitos violentos de Héracles são, portanto, “justificáveis” enquanto partes do “estado existente das relações” entendido pelos deuses e homens.

Cálicles utiliza o fragmento 169a *SM* de Píndaro para expor o que ele apresenta como “lei da natureza”. A fim de justificar que é justo (δίκαιον) para o mais forte ter vantagem

sobre o mais fraco, Cálicles cita o fragmento sobre νόμος de Píndaro, no entanto, como visto acima, o sentido do termo no poema é distinto daquele que Cálicles apresenta. Píndaro tenta justificar o comportamento violento de Héracles apelando para o νόμος, enquanto Cálicles claramente expressa a opinião de que νόμος é o direito do mais forte em todos os casos.

Conforme nossa interpretação, νόμος, no poema de Píndaro, seria uma lei acima dos costumes humanos, que rege também os deuses, seria, pois, o modo como as coisas estão distribuídas, ou seja, o modo como as coisas são. Cálicles, no entanto, em seu discurso, defende o modo como as coisas deveriam ser, por meio do que ele chama “lei da natureza”, o mais forte deve ter vantagem sobre o mais fraco. Diferentemente de Píndaro, Cálicles argumenta que é justo para o forte estar em posição de dominação, *visto que o justo por natureza é que os bois, e todos os demais bens dos homens piores e inferiores, pertençam ao melhor e superior* (484c1-3 ὥς τούτου ὄντος τοῦ δικαίου φύσει, καὶ βοῦς καὶ τᾶλλα κτήματα εἶναι πάντα τοῦ βελτιονός τε καὶ κρείττονος τὰ τῶν χειρόνων τε καὶ ἡττόνων).

Portanto, pode-se inferir que Cálicles não pensa que um comportamento semelhante ao tratamento de Héracles a Gerião e Diomedes precise de justificativa pela simples razão de que esse tratamento é ‘justo’ (δίκαιον) em todos os casos; o fato de Héracles ter forçosamente tomado o gado de Gerião está de acordo com “a natureza da justiça” (DEMOS, 1999, p. 57)

Se Platão apresenta Cálicles deturpando o sentido original de νόμος para adaptá-lo à sua tese, será possível que o autor tenha feito o personagem alterar também o texto de Píndaro a fim de defender seu ponto de vista? Todos os manuscritos originais de Platão trazem βιαιῶν τὸ δικαιότατον, em 484b7, no entanto, a grande maioria dos editores do *Górgias* apresenta o texto com a variação δικαίων τὸ βιαιότατον que é como o poema de Píndaro é apresentado no escólio à nona *Nemeia*, 35a, e em Aelius Aristides, *Or.* 45 (cf. acima, pp. 119-121). A tradição exegética supunha tratar-se de uma corrupção de texto própria de copista, até que Wilamowitz (1920, pp. 98-99) apresentou a tese de ela teria origem, na realidade, no próprio Platão.

O primeiro argumento que estudioso apresenta é a partir do seguinte trecho da *Apologia de Sócrates* de Libânio, retor grego do quarto século d.C.:

οὕτω καὶ περὶ Πινδάρου διαλέγεται δεδοικῶς αὐτοῦ τὴν διδαχὴν καὶ φοβούμενος μή τις τῶν νέων ἀκούσας ὥς ὑπερτάτη χειρὶ βιάζεται τὸ δίκαιον ἀμελήσας τῶν νόμων ἀσκῇ τὸ χεῖρε. καὶ τοῦτο οὕτως εἰκότως ὑφορᾶται Σωκράτης, ὥς ὁ σοφώτατος Ἄνυτος ἐτόλμησε μεταγράψαι τὸ τοῦ ποιητοῦ καθάπερ ἐν Σκύθαις διαλεγομένου καὶ οὐκ εἰσομένους ἀνθρώποις, τί μὲν Ἄνυτου, τί δὲ Πινδάρου. ἀλλὰ τοῦτο μὲν καλῶς ἐποίησε κακουργῶν. ἐν γὰρ τῷ μεταθεῖναι τὸ τοῦ ποιητοῦ κατηγόρηκε τοῦ Πινδάρου καὶ τὸν Σωκράτην ἐπήνεσεν. (*Apol. Socr.* 87 Foerster)

*Assim, ele (Anito) discute sobre Píndaro, temendo o ensinamento deste e receando que um dos jovens, ao ouvir que o justo é violentado com mão soberana, aja negligenciando as leis com a própria mão. Deste modo, Sócrates naturalmente desconfia disso, já que o muito sábio Anito ousou alterar as palavras do poeta como se ele discutisse entre os Citas e não entre homens que soubessem o que é de Anito e o que é de Píndaro. Mas algo bom resultou deste delito. Na troca do (verso) do poeta, ele falou contra Píndaro e louvou Sócrates.*¹⁰⁴

Libânio, nesta passagem de sua *Apologia de Sócrates*, apresenta a descrição ficcional da defesa de Sócrates e afirma que Anito trouxe à tona o assunto sobre Píndaro (περὶ Πινδάρου διαλέγεται) em sua acusação contra Sócrates. Anito teme que o ensinamento (διδαχὴν) de Píndaro, supostamente espalhado por Sócrates, inspirasse os jovens a *violar a justiça* e desprezar as leis estabelecidas. No entanto, Anito falha em sua acusação de Sócrates, pois aquele ousa alterar as palavras de Píndaro (ἐτόλμησε μεταγράψαι τὸ τοῦ ποιητοῦ). Sócrates desconfia (ὑφορᾶται) desta trama de Anito. Ao mudar o significado de Píndaro, Anito involuntariamente ajuda a causa de Sócrates e fala contra Píndaro (DEMOS, 1999, p. 62).

Na passagem da *Apologia de Sócrates* de Libânio, não há o particípio βιαιῶν, mas o verbo βιάζεται, cujo sujeito é τὸ δίκαιον. Wilamowitz, acreditando que a leitura corrupta de βιαιῶν tenha dado origem à acidental citação errada de Píndaro causada por um lapso de memória, afirma que o significado do termo corresponderia a βιαζόμενος (1920, p. 97). De acordo com o estudioso, a frase pindárica – citada errada primeiramente por Platão – é entendida por Libânio, que supostamente teria parafraseado os versos de

¹⁰⁴ Tradução nossa.

Píndaro, como encontrado no texto de Platão, para significar “justiça violada” (1920, p. 97).

Wilamowitz justifica, ainda, que Libânio teria acusado o retor Polícrates de fazer Anito alterar as palavras do poeta a fim de justificar Píndaro. Polícrates foi um professor de retórica do início do quarto d.C. que compôs uma imaginária *Acusação de Sócrates* (Κατηγορία Σωκράτους), cujo personagem enunciador é Anito. Esta obra está perdida, porém alguns de seus argumentos podem ser reconstruídos a partir das respostas a ela compostas por Xenofonte e, muitos séculos depois, Libânio (DODDS, 1979, p. 28). Alguns estudiosos¹⁰⁵ conjecturaram sobre as fontes da paráfrase do “ensinamento” de Píndaro de Libânio (ὑπερτάτη χειρὶ βιάζεται τὸ δίκαιον), afirmando que havia sido resultado de uma suposição de um material perdido da *Acusação de Sócrates* de Polícrates. Wilamowitz, para defender seu ponto de vista de que Platão que teria citado errado Píndaro, argumenta, pois, que Polícrates teria chamado atenção para a citação errada.

No entanto, Libânio não indica sua fonte para o episódio envolvendo a proposital citação errada de Anito como uma acusação contra Sócrates. O autor não se refere a Polícrates ou à sua obra, embora ele mencione Xenofonte cuja *Apologia*, definitivamente, foi utilizada como uma de suas fontes.

Já que Libânio faz Anito se referir aos mesmos versos que Cálicles, os estudiosos presumiram que deve haver algum tipo de relação entre o *Górgias* e a obra perdida de Polícrates (assumida como a fonte de Libânio). Devemos ter em mente, entretanto, que Polícrates não necessariamente é a fonte de Libânio, de sua referência à citação de Píndaro, e o fato de Cálicles e Anito se referirem ao mesmo poema conhecido de Píndaro não implica, como Wilamowitz defende em sua hábil tentativa de datar o *Górgias*, que o diálogo seja uma resposta à obra de Polícrates. (DEMOS, 1999, pp. 62-63).

Não é possível determinar se há ou não relação entre o *Górgias* e a obra perdida de Polícrates, de modo que parece infrutífero argumentar que este teria corrigido a citação errada de Platão. Marian Demos afirma que não é necessário postular essa complicada explicação para o fato de Libânio ter tido acesso a duas versões diferentes da citação de Cálicles de Píndaro, como faz Wilamowitz. Concordamos, portanto, com a estudiosa que

¹⁰⁵ Cf. Markowski, 1970 e Foerster, 1909.

Libânio poderia estar usando um manuscrito de Platão que continha βιαίῳ τὸ δικαιότατον, ao mesmo tempo em que estivesse lendo o discurso de Aristides em defesa da oratória que teria o genuíno texto de Píndaro (δικαιῶν τὸ βιαίότατον) (DEMOS, 1999, p. 63).

Além da *Apologia de Sócrates* de Libânio, Wilamowitz recorre, ainda, a mais três passagens das *Leis* para justificar que Platão teria alterado o poema de Píndaro ao citá-lo no *Górgias*. A primeira citação, de acordo com o estudioso, teria ocorrido no livro X, no qual o ateniense está mencionando as pessoas que distinguem as coisas que existem por natureza das que existem por convenção:

(889e5-890a5) καὶ δὴ καὶ τὰ καλὰ φύσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμῳ δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δὴ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν φύσει, ἀλλ' ἀμφισβητοῦντας διατελεῖν ἀλλήλοις καὶ μετατιθεμένους ἀεὶ ταῦτα, ἃ δ' ἂν μετὰθωνται καὶ ὅταν, τότε κύρια ἕκαστα εἶναι, γιγνόμενα τέχνῃ καὶ τοῖς νόμοις ἀλλ' οὐ δὴ τινι φύσει. ταῦτ' ἐστίν, ὧ φίλοι, ἅπαντα ἀνδρῶν σοφῶν παρὰ νέοις ἀνθρώποις, ἰδιωτῶν τε καὶ ποιητῶν, φασκόντων εἶναι τὸ δικαιότατον ὅτι τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος.

*[...] Além disso, também afirmam, quanto às coisas belas, que algumas são belas por natureza, outras, por convenção; mas que de modo algum as coisas são justas por natureza, visto que constantemente os homens discordem entre si e sempre as alterem. E as que eles alteram, quando o fazem, isso passa então a exercer absoluta autoridade, tornando-se justas pela arte e pelas leis, mas não pela natureza. Tudo isso, amigos, entre os jovens, é reputado como próprio de homens sábios, tanto poetas quanto prosadores, que afirmam que ocorre o mais justo sempre que alguém vence pela força.*¹⁰⁶

De acordo com Wilamowitz, assim como fizera com o terceiro verso do poema de Píndaro no *Górgias*, Platão, nessa passagem das *Leis*, teria citado mais uma vez de modo errado o fragmento 169a SM. O particípio de βιάζω, βιαζόμενος, corresponderia ao βιαίῳ do *Górgias*, e em ambas as passagens há o superlativo τὸ δικαιότατον, o que indicaria que, ao invés de citar o original δικαιοῦν τὸ βιαίότατον pindárico, Platão teria invertido o sentido assim como havia feito no *Górgias*, com βιαίῳ τὸ δικαιότατον (cf.

¹⁰⁶ Tradução nossa.

WILAMOWITZ, 1920, p. 98). Dodds (1979, p. 271) rebate a comparação de Wilamowitz desta passagem das *Leis* com a citação do *Górgias*, afirmando que não há nada que prove que Platão tivesse a passagem de Píndaro em mente aqui. Embora nesta passagem das *Leis*, anteriormente, seja dito que a afirmação é feita por poetas e pelos que falam na língua comum, concordamos com Dodds que não há evidência de que Platão estivesse se referindo a Píndaro, ou a, mais especificamente, o mesmo fragmento citado no *Górgias*.

A segunda passagem mencionada por Wilamowitz se encontra no livro III das *Leis*, no qual Clínias e o ateniense estão estabelecendo quantos devem ser *os princípios* (ἀξιώμα) que devem existir na cidade sobre quem deve governar e quem deve ser governado. Há o princípio dos pais governarem os filhos (690a4-6 γονέας ἐκγόνων ἄρχειν ἀξιώμα), o dos nobres sobre os que não o são (690a8 γενναίους ἀγεννῶν ἄρχειν), o dos velhos sobre os jovens (690a10-11 τὸ πρεσβυτέρους μὲν ἄρχειν δεῖν, νεωτέρους δὲ ἄρχεσθαι) e o dos senhores sobre seus escravos (690b1 δούλους μὲν ἄρχεσθαι, δεσπότης δὲ ἄρχειν). O quinto princípio é o do mais forte ter poder sobre o mais fraco, e nesta passagem há a menção a Píndaro:

(690b7-c3) Ἀθην. πέμπτον γε οἶμαι τὸ κρείττονα μὲν ἄρχειν, τὸν ἥττω δὲ ἄρχεσθαι.

Κλ. μάλα γε ἀναγκαῖον ἀρχὴν εἶρηκας.

Ἀθην. καὶ πλείστην γε ἐν σύμπασι τοῖς ζώοις οὕσαν καὶ κατὰ φύσιν, ὥς ὁ Θηβαῖος ἔφη ποτὲ Πίνδαρος. τὸ δὲ μέγιστον, ὥς ἔοικεν, ἀξιώμα ἔκτον ἂν γίγνοιτο, ἔπεσθαι μὲν τὸν ἀνεπιστήμονα κελεῦον, τὸν δὲ φρονοῦντα ἡγεῖσθαι τε καὶ ἄρχειν. καίτοι τοῦτό γε, ὃ Πίνδαρε σοφώτατε, σχεδὸν οὐκ ἂν παρὰ φύσιν ἔγωγε φαίην γίγνεσθαι, κατὰ φύσιν δέ, τὴν τοῦ νόμου ἐκόντων ἀρχὴν ἀλλ' οὐ βίαιον πεφυκυῖαν.

Ateniense: O quinto, penso eu, é que o mais forte comande, enquanto o mais fraco seja comandado.

Clínias: Acabaste de referir um poder totalmente inevitável.

Aten. O que é o mais prevalente entre todos os seres vivos, sendo de acordo com a natureza, como disse um dia o tebano Píndaro. Mas o mais importante de todos os princípios, como me parece, pode ser o sexto, ordenando ao ignorante seguir e ao sábio conduzir e governar. Certamente, sapientíssimo Píndaro, eu mesmo diria que não é

*contrária à natureza, mas em conformidade com ela, a autoridade da lei sobre aqueles que voluntariamente a aceitam, sem ela ser por natureza violenta.*¹⁰⁷

Se na passagem anterior não era certo que Platão tivesse Píndaro em mente, nesta o poeta é citado nominalmente. O ateniense se refere ao princípio do mais forte governar sobre o mais fraco e cita Píndaro. Este princípio é semelhante à tese de Cálicles no *Górgias*, sobre o poder do mais forte, entretanto, não se trata necessariamente de uma alusão, mesmo que gnômica, ao fragmento 169a *SM*. Na frase à qual o personagem se refere como dita por Píndaro, καὶ πλείστην γε ἐν σύμπασιν τοῖς ζῴοις οὕσαν καὶ κατὰ φύσιν, não há uma palavra semelhante ao poema, e sim à fala de Cálicles. Tanto a comparação com os animais, quanto a expressão κατὰ φύσιν – segundo a natureza –, estão presentes somente no discurso de Cálicles, de modo que não são encontradas nem na citação que este faz de Píndaro, nem no restante do poema que nos foi fornecido pelo papiro. A última frase da passagem tem Píndaro no vocativo, de modo que não é apresentada como uma fala do poeta, mas dirigida a este, nela há termos semelhantes aos que são encontrados no fragmento 169a *SM*, como τοῦ νόμου e οὐ βίαιον. Embora haja semelhanças entre o que é dito aqui com a tese defendida por Cálicles no *Górgias*, não nos parece haver evidências suficientes para afirmar, como Wilamowitz (1920, p. 98), que esta passagem das *Leis* seja mais um exemplo sobre a citação errada do fragmento 169a *SM*.

Há, ainda, uma terceira passagem das *Leis* no livro IV, na qual o ateniense retoma o que havia dito anteriormente, no passo do livro III citado acima:

(714e1-715a2) Ἀθην. ἔστι γὰρ τοῦτο ἐν ἐκείνων τῶν ἀξιωματῶν ἀρχῆς περί.

Κλειν. ποίων δῆ;

Ἀθην. τῶν ἃ τότε ἐπεσκοποῦμεν, τίνας τίνων ἄρχειν δεῖ. καὶ ἐφάνη δὴ γονέας μὲν ἐκγόνων, νεωτέρων δὲ πρεσβυτέρους, γενναίους δὲ ἀγεννῶν, καὶ σύχν' ἅττα ἦν ἄλλ', εἰ μεμνήμεθα, καὶ ἐμπόδια ἕτερα ἑτέροισι· καὶ δὴ καὶ ἐν ἧν αὐτῶν τοῦτο, καὶ ἔφαμέν που κατὰ φύσιν τὸν Πίνδαρον ἄγειν δικαιοῦντα τὸ βιαιότατον, ὥς φάναι.

Aten. Pois este é um daqueles princípios sobre o governo.

¹⁰⁷ Tradução nossa.

Clín. Quais princípios?

*Aten. Um dos que examinamos antes: quem deve governar e sobre quem deve obedecer. E ficou evidente que os pais devem governar os filhos; os mais velhos aos mais jovens; os nobres aos que não são nobres. E quanto a outros inumeráveis casos, se nos lembrarmos, alguns eram empecilhos a outros. E de fato este princípio era um deles, e por isso dizíamos, creio eu, que em conformidade com a natureza, para citar Píndaro, o mais forte com justiça conduz.*¹⁰⁸

Nesta passagem, diferentemente das duas anteriores, a citação de Píndaro ocorre semelhante a como é encontrada em Aristides (*Or.* 45) e no escólio à nona *Nemeia*, 35, porém, no lugar do particípio nominativo dórico eólico, δικαίων, há o particípio acusativo δικαιοῦντα. A semelhança desta passagem com o poema é ainda demonstrada pelo infinitivo ἄγειν, ausente, entretanto, nas duas passagens das *Leis* citadas anteriormente. Wilamowitz, a fim de explicar tais semelhanças, levanta a hipótese de que aqui o verdadeiro texto de Píndaro havia sido introduzido por um copista instruído (1920, p. 99). No entanto, Dodds julga tal justificativa de Wilamowitz como sendo uma hipótese arbitrária (1975, p. 271).

Os argumentos de Wilamowitz para justificar a razão pela qual nos manuscritos originais do *Górgias* é encontrado, no terceiro verso do fragmento pindárico, βιαιῶν τὸ δικαιοτάτον, no lugar de δικαίων τὸ βιαιότατον, como aparece em Aristides e no escólio à nona *Nemeia*, como visto acima, não nos parecem muito consistentes. Taylor é um dos poucos estudiosos que concorda com a interpretação de Wilamowitz, acrescentando que Cálicles teria citado errado a passagem de Píndaro já que ele mesmo admite que *não conhecia a canção* (484b10 τὸ γὰρ ᾄσμα οὐκ ἐπίσταμαι) (cf. TAYLOR, 1986, pp. 117-118, n. 2).

Desde a primeira vez em que se levantou a possibilidade de que Platão tivesse intencionalmente citado Píndaro errado, por Wilamowitz, em 1920, a maioria dos críticos foi contrária à tese e não houve quem desenvolvesse tal interpretação. No entanto, em 1994, Dale Grote apresentou novos argumentos complementares aos de Wilamowitz,

¹⁰⁸ Tradução nossa.

baseando-se não somente em outros textos, mas a partir da análise dramática do diálogo *Górgias*.

Grote argumenta que Platão citou erroneamente o fragmento 169a *SM*, ou, mais precisamente, afirma que Platão tem a intenção de fazer Cálicles citar errado Píndaro não intencionalmente. O autor parte da afirmação de que a teoria de Cálicles sobre a φύσις não tem qualquer relação com a citação de Píndaro, pois o νόμος ao qual o poeta se refere não é o νόμος τῆς φύσεως (482e3) que Cálicles tem em mente (1994, p. 25).

Neste sentido, o fragmento de Píndaro aparece distorcido também na fala de Hípias, no *Protágoras* de Platão:

(337c8-d3) ὃ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστίν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται (...).

Homens presentes, disse ele, eu avalio que todos vocês são familiares, parentes e cidadãos pela natureza e não por convenção, pois é pela natureza que as coisas similares são da mesma espécie, enquanto que a convenção, sendo tirana dos homens, muitas vezes contraria a natureza (...). (Trad. CUNHA NETO, 2012)

Hípias altera os versos de Píndaro νόμος ὁ πάντων βασιλεύς θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων – Nomos, *rei de tudo, de mortais e imortais*, mudando para νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται – Nomos *tirana dos mortais, violenta em muitas coisas a natureza*. Hípias defende que a natureza é o princípio da legalidade. Nessa passagem do *Protágoras*, assim como nos trechos das *Leis* mencionados acima, Píndaro aparece como um exemplo para a dicotomia νόμος e φύσις, apesar de não haver o termo φύσις originalmente no poema. As passagens indicam que, provavelmente, se tratava de uma prática recorrente entre os sofistas da época o uso do fragmento 169a *SM* de Píndaro, com o significado do poema distorcido (TOWLE, 1889). Deste modo, o uso do poema por Cálicles no *Górgias* é mais um exemplo dessa prática.

Cálicles é caracterizado como vigoroso, apaixonado e hábil, Grote interpreta que a força das ideias de Cálicles conduz-lhe a distorcer o mundo ao seu redor, de modo que os exemplos citados pelo personagem para argumentar a favor de sua tese são irônicos e não

desempenham a função que ele deseja. Cálicles cita dois exemplos de como a verdadeira noção de τὸ δίκαιον – interpretada como o poder do mais forte – orienta a história da humanidade:

(483d2-e1) δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν. ἐπεὶ ποίῳ δικαίῳ χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατήρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας; ἢ ἄλλα μυρία ἂν τις ἔχοι τοιαῦτα λέγειν.

Está em toda parte, tanto entre os animais quanto entre os homens de todas as cidades e estirpes, a evidência de que esse é o caso, de que o justo é determinado assim: o superior domina o inferior e possui mais do que ele. Pois, respaldado em qual justiça Xerxes comandou o exército contra a Hélade, ou seu pai, contra a Cítia? Qualquer um poderia citar inúmeros exemplos do gênero.

Grote chama a atenção para o fato de os dois exemplos citados por Cálicles – Xerxes quando ele invadiu a Grécia, e seu pai Dario quando invadiu a Cítia – terem terminado em desastre para os exércitos invasores. As tropas de Xerxes foram repelidas pelos gregos apesar de serem numericamente superiores a destes. Do mesmo modo ocorreu com o exército de Dario que foi quase destruído na Cítia, conforme narrado por Heródoto (IV, 133-42). A escolha de Cálicles dos exemplos, portanto, prejudica o apelo da filosofia que ele defende.

Mesmo se Dario e Xerxes estivessem agindo com a convicção de que os bens do mais fraco pertencem, por natureza, ao mais forte (o que parece duvidoso), então esses exemplos somente mostrariam que tal filosofia não é uma boa guia. Havia inúmeros sucessos persas que Cálicles poderia ter mencionado. Que Platão tenha feito Cálicles lembrar de dois monumentais fracassos não é meramente acidental, e a ironia de tais exemplos não teria passado despercebida à audiência de Platão (como aparentemente passou para os leitores modernos). (GROTE, 1994, p. 26).

Depois de citar o fragmento 169a SM de Píndaro, Cálicles tentará persuadir Sócrates a abandonar a filosofia, afirmando que o homem que persiste na filosofia depois de certa

idade torna-se inexperiente nos costumes dos homens e inábil na vida política (484c-e). Cálicles cita, então, uma passagem de *Antífon* de Eurípides¹⁰⁹:

συμβαίνει γὰρ τὸ τοῦ Εὐριπίδου· λαμπρός τέ ἐστιν ἕκαστος ἐν τούτῳ, καὶ ἐπὶ τοῦτ' ἐπείγεται,

νέμων τὸ πλεῖστον ἡμέρας τούτῳ μέρος,
ἵν' αὐτὸς αὐτοῦ τυγχάνει βέλτιστος ὢν·

ὅπου δ' ἂν φαῦλος ᾖ, ἐντεῦθεν φεύγει καὶ λοιδορεῖ τοῦτο, τὸ δ' ἕτερον ἐπαινεῖ, εὐνοίᾳ τῇ ἑαυτοῦ, ἡγούμενος οὕτως αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπαινεῖν.

É o que decorre de um trecho de Eurípides: “cada um reluz naquilo em que se esforça”,

ocupando-se com isso a maior parte do dia,
onde ele acontece de ser superior a si mesmo;

Ele evita e censura aquilo em que é desprezível, mas louva o contrário por benevolência própria, presumindo que dessa maneira ele louva a si mesmo.

Adiante, Cálicles faz a comparação, por um lado, entre ele mesmo e Zeto como representantes da vida prática voltada para os negócios, pois Zeto é um pastor e Cálicles um político, e, por outro lado, Sócrates e Anfíon, como representantes da vida contemplativa, já que Anfíon é um músico e Sócrates um filósofo (LOPES, 2008, p. 210). Ao longo da peça, Anfíon e Zeto participam de uma disputa, um famoso *agon*, no qual Zeto, defendendo os méritos da vida prática, vence os argumentos de Anfíon, que defende a superioridade da vida contemplativa, filosófica. Grote salienta que, embora Zeto tenha obtido sucesso sobre Anfíon na disputa, este é, no fim da peça, justificado, pois será a sua música que construirá, por meio de magia, as muralhas de Tebas (GROTE, 1994, p. 27). Nesse sentido, assim como no exemplo anterior de Xerxes e Dario, ao alinhar-se com aquele que no fim será o perdedor, Cálicles enfraquece seu próprio argumento citando mais um exemplo irônico, lembrando somente o que ele

¹⁰⁹ Para uma detalhada análise sobre a relação do *Górgias* de Platão com o *Antífon* de Eurípides, cf. Lopes, 2008, pp. 208-214 e Nightingale, 1992, pp. CHECAR.

quer lembrar da peça, o triunfo de Zeto no *agôn*, e esquecendo o final que virá, a justificação de Anfião (GROTE, 1994, p. 27).

Grote conclui afirmando que Cálicles sem querer cita erroneamente o fragmento pindárico, trocando o original δικαιῶν τὸ βιαίωτατον por βιαίων τὸ δικαιότατον, porque é representado por Platão como um pensador superficial (1994, p. 30), que não é capaz de fornecer bons exemplos que sustentem sua tese. Ainda que Cálicles pudesse enumerar diversos exemplos de invasões persas, ele cita dois que fracassaram, do mesmo modo, ele poderia ter se valido do poema de Píndaro, mas citou erradamente os versos (GROTE, 1994, p. 26).

No entanto, embora a análise do uso dos exemplos dados por Cálicles de Grote seja consistente, não nos parece que o personagem seja representado como um “pensador superficial”. Cálicles parece ser um dos interlocutores mais desenvolvidos e finamente forjados dos primeiros diálogos, um dos mais formidáveis oponentes de Sócrates (BEVERSLUIS, 2000, p. 339).

Cálicles havia sido apontado por Sócrates, no início do diálogo entre os dois, como o representante do discurso político, em oposição ao discurso filosófico (cf. 481e-482b). Conforme o próprio Sócrates o caracterizara, enquanto o discurso filosófico é unívoco e diz sempre a mesma coisa, o discurso político muda de opinião de acordo com seu público. Parece-nos que esta é uma das chaves para a compreensão da citação do fragmento 169a *SM* de Píndaro feita por Cálicles. No início de seu discurso, Cálicles havia estabelecido como antitéticos os termos φύσις e νόμος, apontando que Sócrates confundiu seu interlocutor Polo, alternando os dois termos, pois quanto este falava de acordo com νόμος, aquele lhe questionava de acordo com a φύσις, mas quando Polo falava de acordo com φύσις, Sócrates voltava a questionar sobre νόμος (cf. 483a2-4). Adiante em seu discurso, os termos que haviam sido apresentados como contrários, Cálicles coloca-os como justapostos, afirmando ser κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως (483e3) – *segundo a lei da natureza* – que exista o direito do mais forte sobre o mais fraco.

Se Cálicles, por ser político, muda seu discurso de acordo com seu público, será que ele também não é capaz de manipular os exemplos dos quais ele se utiliza? No primeiro exemplo dado por Cálicles, em que ele menciona que a justiça que dá poder ao mais forte

e respalda Xerxes e Dario em sua invasão a Grécia, Cálicles está se detendo no momento em que os persas são superiores aos gregos, ele não afirma que esta superioridade é imutável no tempo. Do mesmo modo ocorre com o segundo exemplo, ao citar o *agon* entre Zeto e Anfíon da peça homônima de Eurípides, Cálicles está preocupado em salientar a vitória de Zeto, a quem ele mesmo alia-se, em oposição à dupla de Anfíon e Sócrates. Cálicles detém-se no momento da disputa, independente se aquele a quem ele se aliou perderá no final. O que lhe interessa é o momento específico em que alguém é superior e, portanto, será respaldado pela justiça do mais forte, mesmo que este momento não seja imutável.

Cálicles menciona, portanto, que o homem dotado de uma natureza suficiente (484a3 φύσιν ἱκανὴν) é capaz de alterar a lei instituída pelos homens (483e3-4 οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα), de modo que o escravo revela-se déspota, de acordo com a justiça da natureza (484e6-485a1 ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον). *Natureza* é aqui citada como sinônimo de força. A escolha das palavras de Cálicles é notável porque sugere que ele está cuidadosamente selecionando os termos para tornar seu argumento coeso, em sua visão, a natureza endossa a superioridade de alguns homens (483d1-484a1-b1). A natureza suficiente do homem ignora as leis não naturais e as convenções. Cálicles sugere, ainda, que essas são artificiais e impostas pelos fracos sobre os fortes. As leis humanas, portanto, não são naturais porque podam os direitos dos homens fortes de reivindicar mais do que os fracos. Neste contexto é feita a citação do fragmento 169a SM de Píndaro, Cálicles afirma, pois, que Píndaro concorda com o que ele havia exposto.

Conforme visto acima, νόμος no poema de Píndaro tem um caráter tanto humano quanto divino. O νόμος está, portanto, acima da noção humana de certo e errado e torna o mais violento justo, não se utilizando da força, mas da justiça que é divina. Ao justificar o comportamento violento de Hércules, Píndaro reflete sobre a tradição e sobre o poder do νόμος de fazer os homens sustentarem crenças contraditórias, pois ele é capaz de louvar tanto Hércules quanto o justo. O νόμος apresentado por Píndaro, neste fragmento, é posto como rei e última autoridade, é parte do estado existente das relações entendido pelos deuses e homens e ratifica o comportamento violento de Hércules contra Gerião e Diomedes, justificando-o. Quando Cálicles cita Píndaro, sua proposta é mostrar que sua visão de *justiça natural* não é novidade, Cálicles transforma o significado do poema de

Píndaro para adaptá-lo à posição filosófica que ele mesmo está defendendo no *Górgias*, a saber, o direito do mais forte.

Nem nas fontes indiretas pelas quais o poema foi conservado – na citação de Cálicles no *Górgias* de Platão, no fragmento do poema citado por Aelius Aristides e no escólio à nona *Nemeia* de Píndaro –, nem na fonte direta, o papiro, é encontrado o termo φύσις. No entanto, assim como no *Górgias*, nas outras duas vezes¹¹⁰ em que o fragmento é citado por Platão, nas *Leis*, no livro III, 690c, e no livro IV, 715a, e no *Protágoras*, 337d, é encontrada a expressão κατὰ φύσιν junto à citação. Para explicar por que φύσις aparece junto à citação do fragmento embora não seja mencionada por Píndaro, Miller levanta a possibilidade de os sofistas terem lido erradamente o fragmento 169a *SM*, que passou para a posterioridade como um exemplo da controvérsia entre φύσις e νόμος (MILLER, 2002, p. 21). Parece-nos, entretanto, que não tenha sido um erro despropositado, mas uma interpretação do poema que tenha se tornado tão célebre quanto o próprio poema. A frase de abertura do fragmento, νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς, tem um caráter gnômico, de modo que pode ter sido utilizada como citação por Heródoto desvinculada do conteúdo do restante do poema. Platão, portanto, ao fazer Cálicles utilizar-se não só da frase gnômica de abertura do poema para ilustrar sua tese, mas também da interpretação dos versos seguintes, faz com que o interlocutor de Sócrates coloque a tradição poética como testemunha da tese que defende. Neste sentido, é possível que houvesse uma célebre interpretação dos versos de Píndaro que opusesse νόμος e φύσις nos mesmos moldes da interpretação que Cálicles faz para o poema, que foi citada não apenas no *Górgias*, mas mencionada nas *Leis* e no *Protágoras*.

¹¹⁰ Conforme dito acima, é muito incerto se Platão tem em mente Píndaro na passagem do livro X das *Leis* em 890a, já que não há nem menção ao poeta, nem menção aos mesmos termos encontrados no fragmento, há somente termos semelhantes, com o sentido alterado.

4. CITAÇÃO TEOLÓGICA

Nos capítulos anteriores, analisamos dois tipos de citações de Píndaro em Platão que desempenham um papel na argumentação do diálogo, as escatológicas e as morais. Além dessas, há uma citação que não se refere nem à vida após a morte, nem à ética humana. Trata-se da referência à terceira *Pítica*, no terceiro livro da *República* que, seguindo a catalogação de Miller (2002, p. 7) que estamos utilizando, pertence ao tipo de citação teológica. Não temos a pretensão de, neste trabalho, nos aprofundarmos na teologia platônica. Na referência à terceira *Pítica* de Píndaro, não é citado nenhum verso, mas há a crítica a Píndaro, citado nominalmente, e aos trágicos pelo fato de eles não retrarem de modo adequado o filho de um deus, Asclépio. Analisaremos, pois, a discussão entre Sócrates e seus interlocutores, a fim de compreendermos o contexto da menção a Píndaro, o modo como Asclépio é retratado pelos trágicos e como Píndaro apresenta o mito na terceira ode *Pítica*.

Sócrates, Glauco e Adimanto constroem com palavras uma cidade sã (372e7 ὑγιῆς), mas que, após a introdução de banquetes e leitos, torna-se uma cidade luxuosa. Nesta cidade, são necessários tribunais e médicos (405a). Em meio à discussão sobre a medicina exercida na cidade, é ressaltado que os filhos de Asclépio são refinados, inteligentes (408b6 κομψοῦς), porém Sócrates aponta que os trágicos e Píndaro não concordam com isso. Os trágicos são Ésquilo e Eurípides. O primeiro, no *Agamêmnon*, refere-se a Asclépio nos versos 1018-1024, enquanto o último refere-se ao herói no início da *Alceste*. Píndaro, por sua vez, trata do mito de Asclépio na terceira *Pítica*.

Os fundadores da cidade não aceitam a poesia que retrata um deus de maneira com a qual eles não concordam. Asclépio, pelo fato de ser filho de Apolo, não poderia agir visando o lucro, conforme Píndaro relata na terceira *Pítica* (vv. 54-58).

4.1. A terceira *Pítica* na *República* III

No livro terceiro da *República*, Píndaro é mencionado juntamente com dois trágicos, Ésquilo e Eurípides, criticados por não representarem bem Asclépio. Na terceira *Pítica*, o poeta trata longamente do mito de Asclépio e, embora Platão não cite os versos exatamente, faz menção à versão do mito que Píndaro apresenta em sua ode.

A citação à terceira *Pítica* é feita após a crítica à poesia dos livros II e III, quando Sócrates e seus interlocutores estão a tratar da saúde na cidade. No entanto, para melhor compreendermos a razão pela qual Sócrates critica Píndaro e os trágicos, é necessário ler o contexto em que a citação foi feita, de modo que, neste sub-capítulo, retomaremos os passos que Sócrates, Glauco e Adimanto deram para chegarem à fundação da cidade, à crítica à poesia na educação dos guardiões e à análise do exercício da medicina na cidade.

No livro segundo, após Glauco e Adimanto terem fornecido a Sócrates os moldes do discurso que deve ser feito em louvor à justiça, elogiando-a por si mesma em detrimento à sua reputação¹¹¹, Sócrates alega não saber como defendê-la, pois pensa não ter forças para tal empreitada (368b/c). Afirmar ser necessário ter uma visão afiada (368c8 ὁξὺ βλέποντος) e faz, pois, uma analogia defendendo que, do mesmo modo que é mais fácil ler letras grandes para depois ler as pequenas e ver se são as mesmas, é mais fácil procurar a justiça em uma cidade, que é maior, para depois procurá-la no indivíduo, já que a justiça é atributo não só do indivíduo, mas da cidade toda (368e-369a). O paradigma da cidade é, nesta passagem, o macrocosmo, no qual é mais fácil vislumbrar a justiça. Sócrates propõe, portanto, aplicar o que se descobriu em relação à cidade ao microcosmo, o indivíduo.

Deste modo, Sócrates, Glauco e Adimanto se prestam a construir uma cidade com palavras (369c9 τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν), pelo discurso. A alimentação, a habitação e o vestuário são elencados como necessidades da cidade. Cada homem é responsável por uma dessas necessidades, de modo que, a partir delas, surgem as profissões e aptidões de agricultor, pedreiro, tecelão, além dos que facilitam o trabalho destes, carpinteiros, ferreiros, e outros artífices (369d-370d). Criam, pois, uma cidade

¹¹¹ Cf. sub-capítulo 3.1, “O fragmento 213 *SM* na *República* II”.

voltada para o comércio externo, em que há moeda, ágora e mercadores (370e-371d). Quando a cidade está completa, Adimanto aponta que a justiça e a injustiça estão nas relações mútuas entre os cidadãos¹¹².

Sócrates descreve, pois, como seria a alimentação desta cidade:

(372b1-8) θρέψονται δὲ ἐκ μὲν τῶν κριθῶν ἄλφιστα σκευαζόμενοι, ἐκ δὲ τῶν πυρῶν ἄλευρα, τὰ μὲν πέψαντες, τὰ δὲ μάζαντες, μάζας γενναίας καὶ ἄρτους ἐπὶ κάλαμόν τινα παραβαλλόμενοι ἢ φύλλα καθαρὰ, κατακλινέοντες ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων μίλακί τε καὶ μυρρίναις, εὐωγήσονται αὐτοί τε καὶ τὰ παιδιά, ἐπιπίνοντες τοῦ οἴνου, ἐστεφανωμένοι καὶ ὑμνοῦντες τοὺς θεοὺς, ἡδέως συνόντες ἀλλήλοις (...).

Alimentar-se-ão com farinha preparada, uma com cevada, outra com trigo, esta cozida, e aquela amassada; com isso farão uma boa massa de 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 (...).

A imagem que Sócrates pinta representa o bom funcionamento da cidade, caracterizada como sã (372e7 ὑγιής), na qual o apetite (ἐπιθυμία) dos cidadãos está bem controlado (ADAM, 1968, p. 98). A dieta prevê ingredientes que certamente não surpreenderiam um ateniense do quinto século, a μᾶζα – o pão de cevada – era um alimento bastante conhecido do povo, enquanto o ἄρτος – o pão de trigo – era encontrado tanto na mesa dos ricos, quanto na dos pobres (CAMPESE, CANINO, 1998, p. 307). A parcimônia está presente não somente na comida, mas também no contexto em que tais homens são alimentados, os pães e os bolos são servidos sobre folhas e juncos. A alimentação nesta cidade é descrita como vegetariana, embora o gado seja utilizado no arado e no transporte, bem como na oferta de lã e peles para roupas e sapatos (370d/e), não há menção de consumo de carne ou de alimentos de origem animal. À vista disso, Glauco intervém apontando que os homens estão banquetecendo sem comidas cozidas (372c2

¹¹² 371e12-372a2: Ποῦ οὖν ἂν ποτε ἐν αὐτῇ εἴη ἢ τε δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία; καὶ τίς ἅμα ἐγγενομένη ὧν σκέμμεθα; Ἐγὼ μὲν, ἔφη, οὐκ ἐννοῶ, ὦ Σώκρατες, εἰ μὴ που ἐν αὐτῶν τούτων χρεῖα τινὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους. – Onde existiriam então dentro dela a justiça e a injustiça? E com qual das coisas que examinamos se teria formado? – Cá por mim não vejo, ó Sócrates, a não ser acaso em qualquer dessas transações que eles fazem uns com os outros.

ἄνευ ὄψου), sem carne ou peixe¹¹³. Assim sendo, Sócrates cede e inclui na alimentação cozidos, queijo, bolbos e legumes, bem como sobremesas de figos, grão de bico e favas, bagas de murta e bolotas torradas e vinho moderadamente (372c5-d1: καὶ ἐλάας καὶ τυρόν, καὶ βολβοὺς καὶ λάχανά γε, οἷα δὴ ἐν ἀγροῖς ἐψήματα, ἐψήσονται. καὶ τραγήματά που παραθήσομεν αὐτοῖς τῶν τε σύκων καὶ ἐρεβίνθων καὶ κυάμων, καὶ μύρτα καὶ φηγοὺς σποδιοῦσιν πρὸς τὸ πῦρ, μετρίως ὑποπίνοντες). Surgem, portanto, manjares e alimentos supérfluos na cidade.

O último item que Sócrates inclui na alimentação da cidade é o fruto do carvalho, a bolota (φηγγός). Este fruto havia caracterizado a dieta dos *Selvagens* de Ferecrato, comédia em que um grupo de misantropos atenienses foge da civilização e do mundo urbano em busca da paz e da felicidade, alheio à cultura (CAMPESE, CANINO, 1998, pp. 312-313). O fruto é mencionado, ainda, na Odisseia (X, 241-243), após Circe transformar os companheiros de Odisseu em porcos, a deusa alimentava-lhes com bolotas:

ὥς οἱ μὲν κλαίοντες ἐέρχατο· τοῖσι δὲ Κίρκη
παρ ἄκυλον βάλανόν τ' ἔβαλεν καρπὸν τε κρανείης
ἔδμεναι, οἷα σύες χαμαιευνάδες αἰὲν ἔδουσιν.

*E choravam, encurralados, enquanto Circe lhes lançava
bolotas, sementes e o fruto da cerejeira para comerem,
coisas de que se alimentam os porcos que dormem no chão.* (Trad.

LOURENÇO, 2011)

Também por Heródoto a bolota é considerada o alimento da população primitiva da Arcádia (cf. I, 66). Ainda, no *Laques*, de Platão, é citado um provérbio que relaciona o porco à ignorância: *portanto, de acordo com o provérbio, não é uma porca qualquer que terá coragem e saber* (Trad. OLIVEIRA, 2007) (196d9-10 κατὰ τὴν παροιμίαν ἄρα τῶ ὄντι οὐκ ἂν πᾶσα ὄς γνοίη οὐδ' ἂν ἀνδρεία γένοιτο).

A bolota é, pois, retratada na literatura ou como o alimento de porcos, ou de povos primitivos que não tivessem relação com a cultura. Deste modo, é compreensível que

¹¹³ Sobre o uso do termo ὄψον nesta passagem, cf. CAMPESE, CANINO, 1998, pp. 307-317.

Glauco pergunte se Sócrates está organizando uma cidade de porcos (372d4 ὅων πόλιν). Questionado como deveria ser para que não fosse uma cidade de porcos, Glauco afirma que devem seguir o costume: *acho que devem reclinar-se em leitos, se não quiserem que se sintam infelizes, e que jantem, à mesa, iguarias como hoje há, e sobremesas* (372d7-9 ἄπερ νομίζεται, ἔφη· ἐπὶ τε κλινῶν κατακεῖσθαι οἶμαι τοὺς μέλλοντας μὴ τάλαιπωρεῖσθαι, καὶ ἀπὸ τραπεζῶν δειπνεῖν, καὶ ὅσα ἄπερ καὶ οἱ νῦν ἔχουσι καὶ τραγήματα).

Glauco insere móveis, como leitos e mesas, para que os cidadãos reclinem-se. É após essa intervenção que a cidade passa de uma cidade sã (372e7 ὑγίης) a uma luxuosa, na qual os cidadãos não mais se deitarão em folhas, mas irão reclinar-se em leitos.

A palavra κλίνη não é encontrada em Homero, mas deriva do oriente próximo que, para os gregos, era um lugar luxuoso. Tanto a prática de reclinar-se quanto o termo κλίνη se estabeleceram na Grécia no sétimo século a.C. (BURNYEAT, 1998, p. 232). Burnyeat salienta que o leito, bem como o conhecimento de como usá-lo, era uma característica da sociedade educada (1998, p. 232). Um exemplo de tal prática pode ser visto em *Vespas* de Aristófanes, em que Filocleonte, um velho homem pobre, tem dificuldades de seguir as regras de etiqueta do banquete e se reclinar como convém (vv. 1208-1218):

- Bδ. παῦ'· ἀλλὰ δευρὶ κατακλινεῖς προσμάνθανε
 ξυμποτικὸς εἶναι καὶ ξυνουσιαστικός.
- 1210 Φι. πῶς οὖν κατακλινῶ; φράζ' ἀνύσας.
 Bδ. εὐσχημόνως.
 Φι. ὡδὶ κελεύεις κατακλινῆναι;
 Bδ. μηδαμῶς.
 Φι. πῶς δαί;
 Bδ. τὰ γόνατ' ἔκτεινε, καὶ γυμναστικῶς
 ὑγρὸν χύτλασον σεαυτὸν ἐν τοῖς στρώμασιν.
 ἔπειτ' ἐπαίνεσόν τι τῶν χαλκωμάτων,
- 1215 ὀροφὴν θέασαι, κρεκάδι' αὐλῆς θαύμασον.
 ὕδωρ κατὰ χειρός· τὰς τραπέζας εἰσφέρειν·
 δειπνοῦμεν· ἀπονενίμμεθ'· ἤδη σπένδομεν.
 Φι. πρὸς τῶν θεῶν, ἐνύπνιον ἐστιώμεθα;

Bd: Chega! É melhor você ir se deitar em sua cama a fim de pensar sobre o que é preciso fazer para ser um bom conviva e ter boas maneiras.

Fi: Como eu tenho de ficar? Explique, afinal.

Bd: Decentemente

Fi: (deitando-se no chão) Assim, debaixo de uma coberta?

Bd: De jeito nenhum!

Fi: Como, então?

Bd: Estenda as pernas, e como um bom atleta perfume seu corpo embaixo do manto; depois faça o elogio dos vasos de bronze, olhe para o teto, admire as tapeçarias da sala. Peça água para lavar as mãos; mande trazer as mesas; janta-se; depois de lavar bem as mãos, passa-se às libações.

Fi: Pelos deuses! Estamos jantando em sonho? (Trad. KURY, 2004)

Nesta passagem, é possível observar que o modo como o conviva (v. 1209 ξυμποτικὸς) se reclina (v. 1210 κατακλινῶ) demonstra quão bem educado ele é. Nota-se, portanto, a estreita relação entre o leito e o simpósio, ocasião de performance da poesia.

O termo κλίνη não significa simplesmente *cama*, é o *leito*, ou o *divã*, no qual os convivas do simpósio reclinavam-se, deitavam, à mesa. A palavra é encontrada pela primeira vez na literatura grega que temos conhecimento no fragmento 19 de Alceu, juntamente com τράπεζα, a forma dórica para τράπεζα – mesa:

κλίνει μὲν ἑπτὰ καὶ τόσαι τραπέσαι
μακωνιᾶν ἄρτων ἐπιστεφοίσαι
λίνω τε σασάμω τε κῆν πελίχναις
†πεδεστε† χρυσοκόλλα.

*Sete leitos e muitas mesas
cobertas de bolos de semente de papoula,
linhaça e sésamo, e em tigelas*

(...) *crisocolas*¹¹⁴

Neste poema, fica evidente a relação entre κλίνη e banquete. Trata-se de uma canção simposiástica para os espartanos se reclinarem em assentos de madeira, sem as cobertas ou almofadas comuns em outras cidades (BURNYEAT, 1998, p. 234).

Na piedosa e simples “cidade dos porcos”, cantavam-se hinos aos deuses. Por outro lado, no mundo grego civilizado – que é refletido na literatura sobrevivente –, tanto a poesia épica, quanto a lírica foram regularmente realizadas em encontros sociais como festas, sacrifícios e simpósios (BURNYEAT, 1998, p. 235).

Os leitos e as mesas formam, portanto, o cenário para uma contínua série de escolhas culturais que determinam o tempo do personagem e o desenvolvimento cultural da sociedade. O encontro social com leitos e mesas é o melhor lugar para localizar a escolha de um dos principais temas da *República*, a escolha entre viver bem e viver mal. Não se trata apenas de uma mobília para a sala de jantar, o leito está presente nas imagens em que homens estão não só comendo, mas também bebendo. Tal mobília é específica dos simpósios, que eram tipicamente ocasiões para a poesia, de modo que a audiência de Platão acharia natural que, após Glauco introduzir o leito na cidade, houvesse uma discussão sobre a poesia.

Do mesmo modo que surgiram alimentos e móveis que não são estritamente necessários na cidade, surge também:

(373b3-c1) καὶ πλήθους, ἃ οὐκέτι τοῦ ἀναγκαίου ἔνεκά ἐστιν ἐν ταῖς πόλεσιν, οἷον οἱ τε θηρευταὶ πάντες οἱ τε μιμηταί, πολλοὶ μὲν οἱ περὶ τὰ σχήματά τε καὶ χρώματα, πολλοὶ δὲ οἱ περὶ μουσικὴν, ποιηταί τε καὶ τούτων ὑπηρέται, ῥαψωδοί, ὑποκριταί, χορευταί, ἐργολάβοι, σκευῶν τε παντοδαπῶν δημιουργοί, τῶν τε ἄλλων καὶ τῶν περὶ τὸν γυναικεῖον κόσμον.

uma multidão de pessoas, que já não se encontra na cidade por ser necessária, como os caçadores de toda a espécie e imitadores, muitos dos quais são os que se ocupam de

¹¹⁴ Tradução nossa. Optamos por transliterar o termo χρυσοκόλλα, trata-se de um prato à base de mel e semente de linhaça.

desenho e cores, muitos outros da arte das Musas, ou seja, os poetas e seus servidores – rapsodos, atores, coreutas, empresários –, artífices que fabriquem toda a espécie de utensílios, sobretudo adereços femininos.

Para que a cidade não fosse uma “cidade de porcos”, foram introduzidos leitos e mesas, móveis típicos dos simpósios. A partir disso, inserem-se também pessoas cujas funções não são necessárias, mas relativas ao simpósio, os caçadores – que garantem que a comida não seja a pão seco e haja cozido – e os imitadores – que garantem a performance da poesia.

Em consequência disso, aumenta-se o número de servidores e há a criação de animais domésticos (373c). Ao analisar a cidade luxuosa, Sócrates conclui que serão necessários mais médicos (373d) do que na cidade anterior, que era sã, e que a existência de elementos supérfluos fará com que a cidade transponha seus limites para ter suficiente pastagem e lavoura, levando-a a guerra (373e). Esta reação em cadeia faz com que haja a necessidade de um exército (374a), e, já que, especificamente nesta cidade, cada indivíduo tem apenas uma função e não cabe aos cidadãos batalharem, surgem aqueles que sejam aptos por natureza para a custódia da cidade, são os chamados guardiões (374e).

Após serem elencadas as qualidades exigidas dos guardiões (375a-e), inicia-se a discussão acerca da educação que eles devem receber. *Eduquemos estes homens em imaginação, como se estivéssemos a inventar uma história e como se nos encontrássemos desocupados* (376d9-10: ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας). Do mesmo modo que, a fim de encontrar a justiça, foi criada uma cidade com palavras (369c), a educação dos guardiões também é feita com palavras. A educação escolhida é a arte das Musas, μουσική, para a alma, e a ginástica para o corpo. Inicia-se, pois, uma longa discussão acerca da música, sobre os discursos verdadeiros (λόγοι) e os mentirosos (μῦθοι) (376e), e, dentre estes, os grandes e os pequenos (377d). É levantado o que se deve permitir e o que deve ser censurado nos discursos educativos, de modo que diversas e numerosas citações de Homero e Hesíodo são feitas para exemplificar que tipo de poesia não deve ser aceitável na cidade. Primeiramente a poesia que diz respeito aos deuses é analisada (377d-386a), a fim de elucidar o modo como os poetas devem retratá-los. Em seguida, passa-se à poesia que

trata dos homens e como os personagens devem ser caracterizados para darem bom exemplo aos guardiões (386b-392b).

Mais adiante, é examinado o que concerne ao discurso (τὸ λέξεως), o que deve ser dito (λεκτέον) e como (ὡς λεκτέον) (392c). Sócrates afirma que há três formas de discurso: relato simples (ἀπλὴ διήγησις), imitação (μίμησις) e a mistura de ambos (392d). Após analisarem as formas de discurso, concluem que o guardião deve utilizar o relato simples e o mínimo da imitação (396e). Analisam ainda o canto e a melodia, bem como o ritmo e a harmonia (398c-400e). Concluem que o bom discurso, a boa harmonia, a graça e o bom ritmo dependem da simplicidade do caráter, aliada à *inteligência que modela o caráter na bondade e beleza* (τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν 400e). Por meio da educação pela música, o guardião deverá, pois, ser capaz de distinguir a virtude do vício (402c).

A discussão acerca da educação da ginástica para o corpo é iniciada com a afirmação de que não é o corpo, por mais perfeito que seja, que torna a alma boa, mas o contrário, a alma boa, por sua excelência, permite ao corpo ser o melhor possível (403d). Em relação à alimentação dos guardiões, opta-se por seguir o conselho de Homero, deve-se comer carne assada sem tempero (404c/d).

O desregramento e as doenças (ἀκολασίας δὲ καὶ νόσων) fazem com que sejam necessários tribunais e médicos (405a), isso é a prova do vício e da educação ruim da cidade (405a2-4 τῆς δὲ κακῆς τε καὶ αἰσχροῦ παιδείας ἐν πόλει ἄρα μὴ τι μείζον ἔξεις λαβεῖν τεκμήριον ἢ τὸ δεῖσθαι ἰατρῶν καὶ δικαστῶν ἄκρων). É tão vergonhoso para a cidade haver cidadãos que, pela habilidade no discurso, são capazes de escapar de punições (405c), quanto a necessidade de médicos por causa de negligência (405d).

É em meio a essa discussão sobre a medicina na cidade que é feita a citação da terceira *Pítica* de Píndaro. Sócrates primeiramente critica o recente uso da medicina de termos como flatulências e catarros (405d2-3 φύσας τε καὶ κατάρρους), caracterizando-os de vergonhosos, pois seriam doenças novas que não existiriam no tempo de Asclépio.

Asplépio ocupa um lugar entre os deuses e os humanos na religião grega. Ele nasceu de Apolo e de uma mulher mortal, gerou filhos e morreu, e pertence à categoria dos heróis.

Sua sepultura, entretanto, não desempenha nenhum papel no culto, e ele é eventualmente adorado por toda a Grécia como um deus, intimamente associado a seu luminoso pai. Templos com imagens de ouro e marfim foram construídos em sua honra, e, nas estátuas, ele aparece como um tipo amável de Zeus, mas instantaneamente reconhecível por seu mastro com a cobra enrolada em volta. Asclépio é dificilmente até imaginado na companhia dos outros deuses do Olimpo, mas pertence muito menos ao mundo dos mortos, ele está presente entre os homens, e aparece diretamente em forma de cobra que está de fato no santuário. (BURKERT, 1985, p. 214).

Sócrates menciona os filhos de Asclépio e suas atuações em Tróia. Na *Ilíada*, Asclépio é pai de Podalírio e Macáon, dois médicos aqueus¹¹⁵. “A expressão ‘os filhos de Asclépio’ se referia originalmente a esses filhos, que herdaram a arte médica. Num momento posterior, essa expressão passou a designar, especificamente, os sacerdotes de seu culto e, genericamente, os próprios médicos e/ou curandeiros” (GUINSBURG, 2010, p. 124, n. 65).

Sócrates critica a medicina exercida por Heródico, *que era mestre de ginástica, tornou-se enfermeiro, e, misturando o exercício básico com a medicina, atormentou-se primeiro acima de tudo a si mesmo, e depois a muitos outros* (406a7-b2 Ἡρόδικος δὲ παιδοτρίβης ὢν καὶ νοσώδης γενόμενος, μείζας γυμναστικὴν ἰατρικῇ, ἀπέκναισε πρῶτον μὲν καὶ μάλιστα ἑαυτόν, ἔπειτ' ἄλλους ὕστερον πολλούς). A desaprovação se deve ao fato de Heródico ter passado a vida se tratando, dilatando a própria morte. Sócrates afirma que Asclépio não revelou a arte de Heródico aos seus descendentes não porque não a conhecesse, mas pelo fato de que não convém à cidade bem governada que alguém passe a vida doente, sendo medicado (406c). Conforme dissemos, a base desta cidade é que cada cidadão desempenhe uma função, de forma que o tratamento extenso de doenças é um entrave para que o cidadão se dedique ao seu ofício (407b). Além disso, o cultivo da doença dificulta as atividades mentais, a busca pela filosofia e o exercício da virtude (407c). Asclépio, segundo Sócrates, sabe que para quem tem saúde física, mas alguma doença tópica, se recomenda remédios, entretanto, quando o corpo todo está minado pela doença, não se deve sujeitá-lo a um tratamento longo e paulatino (407d), pois, além de não ser vantajoso para o doente, prejudica a cidade. Adimanto caracteriza o Asclépio de Sócrates como político, e este concorda que assim o era, ademais, recorre a uma

¹¹⁵ Cf. *Il.* II, 729; IV, 194; XI, 833.

passagem da *Ilíada* para justificar que os filhos do médico dão assistência a quem tem saúde, mas está ferido:

(408a2-b5) ἢ οὐ μέμνησαι ὅτι καὶ τῷ Μενέλεω ἐκ τοῦ τραύματος οὗ ὁ Πάνδαρος ἔβαλεν

αἷμ' ἐκμυζήσαντες ἐπ' ἥπια φάρμακ' ἔπασσον,

ὅτι δ' ἐχρῆν μετὰ τοῦτο ἢ πιεῖν ἢ φαγεῖν οὐδὲν μᾶλλον ἢ τῷ Εὐρυπύλῳ προσέταπτον, ὥς ἱκανῶν ὄντων τῶν φαρμάκων ἰάσασθαι ἄνδρας πρὸ τῶν τραυμάτων ὑγιεινούς τε καὶ κοσμίους ἐν διαίτῃ, κἂν εἰ τύχοιεν ἐν τῷ παραχρῆμα κυκεῶνα πiónτες, νοσώδη δὲ φύσει τε καὶ ἀκόλαστον οὔτε αὐτοῖς οὔτε τοῖς ἄλλοις ᾧοντο λυσιτελεῖν ζῆν, οὐδ' ἐπὶ τούτοις τὴν τέχνην δεῖν εἶναι, οὐδὲ θεραπευτέον αὐτούς, οὐδ' εἰ Μίδου πλουσιώτεροι εἶεν.

Ou não te lembras do que eles fizeram a Menelau, quando, do ferimento que Pândaro lhe fez ao atingi-lo,

chuparam o sangue, espalhando por cima mezinhas calmantes

e não lhe prescreveram o que havia de beber ou de comer depois, como o haviam feito a Eurípilo, entendendo que os remédios eram suficientes para curar homens que, antes de serem feridos, eram saudáveis e de regime moderado, embora se desse o caso de naquele momento terem tomado a poção; ao passo que para os enfermiços por natureza e libertinos, entendiam que não lhes aproveitava viver, nem para eles nem para os outros, e que não valia a pena para eles existir a arte de curar, nem tratá-los, ainda que fossem mais ricos do que Midas.

Sócrates modifica o contexto do verso 218 do canto IV da *Ilíada*, em que é feita referência apenas a um filho de Asclépio, Macáon, e coloca o sujeito no plural. Na passagem em Homero, o próprio Menelau afirma que sua ferida não é mortal (v. 185 οὐκ ἐν καιρίῳ ὅξ' ἢ πάγῃ βέλος, *não foi mortal a ferida da aguda seta*. Trad. LOURENÇO, 2013), de modo que poderia ser tratada por um médico. Sócrates justifica que, pelo fato de Menelau ser saudável e regrado em sua dieta, sua ferida pôde ser tratada. Em contrapartida, alguém que fosse *doente por natureza e indisciplinado* (νοσώδη δὲ φύσει τε καὶ ἀκόλαστον), não mereceria tratamento, ainda que fosse riquíssimo, como Midas.

Se, por um lado, Sócrates aprovou o modo como o filho de Asclépio foi representado nessa passagem da *Ilíada*, por outro, reprova como ele é caracterizado por Píndaro e os trágicos:

(408b6-c1) Πάνυ κομψούς, ἔφη, λέγεις Ἀσκληπιοῦ παῖδας.

Πρέπει, ἦν δ' ἐγώ, καίτοι ἀπειθοῦντές γε ἡμῖν οἱ τραγωδοποιοί τε καὶ Πίνδαρος Ἀπόλλωνος μὲν φασιν Ἀσκληπιὸν εἶναι, ὑπὸ δὲ χρυσοῦ πεισθῆναι πλούσιον ἄνδρα θανάσιμον ἤδη ὄντα ἰάσασθαι, ὅθεν δὴ καὶ κεραυνωθῆναι αὐτόν.

– *Fazes dos filhos de Asclépio pessoas muito sutis.*

– *É assim que deve ser – respondi – embora não acreditem em nós os trágicos e Píndaro, que dizem que Asclépio era um filho de Apolo, que se deixou persuadir pelo ouro a curar um homem rico que estava já para morrer, motivo por que foi fulminado.*

Os trágicos aos quais Sócrates se refere são Ésquilo e Eurípides. No *Agamêmnon*, embora Asclépio não seja mencionado nominalmente, é dito (vv. 1018-1024):

τὸ δ' ἐπὶ γᾶν πεσὼν ἄπαξ
θανάσιμον πρόπαρ ἀνδρὸς
1020 μέλαν αἷμα τίς ἄν
πάλιν ἀγκαλέσαιτ' ἐπαείδων;
οὐδὲ τὸν ὀρθοδαῖ
τῶν φθιμένων ἀνάγειν
Ζεὺς ἀπέπαυσεν ἐπ' ἀβλαβείᾳ.

*Caído por terra, morto precoce,
o negro sangue viril,
quem de volta o chamaria por encantos?
Nem àquele hábil perito
na recondução dos finados
Zeus não o refreou sem ferir.* (Trad. TORRANO, 2004)

O coro se questiona se alguém poderia reverter a morte por magia quando o sangue de um homem é derramado. Mesmo Asclépio, o *hábil perito* (ὀρθοδαής) que já havia reconduzido os mortos, não ficou impune perante Zeus.

O mito que envolve Asclépio trata de seu nascimento e sua morte¹¹⁶. Apolo teve relações sexuais com a humana Corônis que, após engravidar do deus, dormiu com um mortal. Como punição, a mulher é morta, atingida pela flecha mortal de Ártemis. Enquanto seu corpo jaz sobre a pira funerária, Apolo resgata a criança que ainda não havia nascido, Asclépio. Este cresce, sendo educado pelo centauro Quíron, e se torna o melhor médico. Quando Asclépio utiliza sua arte para ressuscitar os mortos, Zeus intervém e mata-o com seu raio. Isso faz com que haja uma batalha entre os deuses: Apolo mata os ciclopes, ferreiros que forjaram o raio para Zeus, e este está prestes a matar Apolo, quando Leto intervém e conduz à reconciliação. Subsequentemente, Apolo deve se afastar da companhia dos deuses por um ano e ser escravo de um mortal, Admeto, esposo de Alceste (BURKERT, 1985, p. 214).

A peça de Eurípides, *Alceste*, à qual Sócrates se refere, se inicia com a fala de Apolo mencionando este mito (vv. 1-7):

Ἰὼ δώματ' Ἀδμήτει', ἐν οἷς ἔτλην ἐγὼ
 θῆσσαν τράπεζαν αἰνέσαι θεός περ ὦν.
 Ζεὺς γὰρ κατακτὰς παῖδα τὸν ἐμὸν αἴτιος
 Ἀσκληπιόν, στέρνοισιν ἐμβαλὼν φλόγα·
 5 οὗ δὲ χολωθεὶς τέκτονας Δίου πυρὸς
 κτείνω Κύκλωπας· καί με θητεύειν πατὴρ
 θνητῶι παρ' ἀνδρὶ τῶνδ' ἄποιν' ἠνάγκασεν.

*Palácio de Admeto, onde me dignei há pouco
 de me sentar, eu, um dos deuses imortais,
 à mesa de banquetes como mercenário!
 Zeus foi o causador deste constrangimento.
 Ele tirou a vida de meu filho Asclépio,
 ferindo-o com um de seus raios brilhantes
 em pleno peito. Transtornado pela ira,
 aniquilei os artesãos do fogo – os ciclopes –,
 por isso meu divino pai me sujeitou*

¹¹⁶ Cf. Hesíodo, *Fragmentos*, 50-54, 59-90; Apolodoro, 3, 122.

*à condição de mercenário como pena
junto a mortais.* (Trad. KURY, 1993)

A cena de abertura da peça se passa diante do palácio de Admeto. O deus se identifica por meio de uma referência indireta a Asclépio, seu filho, e a Zeus, seu pai. Apolo relata acontecimentos de um passado remoto, quando foi punido por Zeus a servir Admeto, criando uma intersecção com o presente.

É interessante notar como Eurípides associa, já no prólogo, o mito de Asclépio, que tem como pano de fundo a ideia de renascimento após a morte, ao mito de Alceste, que será trazida de volta à vida. Temos, então, através da fala de Apolo, a reconstituição de uma cena mitológica. Não há aqui esclarecimentos mais detalhados sobre a razão por que Zeus resolve matar o filho de Apolo (vv. 122-131), mas os relatos míticos, de que talvez o público tivesse conhecimento, apresentam-no como aquele que, através dos conhecimentos médicos adquiridos de Quíron, seu educador, pode devolver a vida aos mortos. (SANTOS, 2008, p. 94)

Santos afirma que o público de Eurípides teria alguma familiaridade com a tradição do herói, considerado o fundador da medicina. Embora o público tenha certeza que Alceste irá morrer ao longo da peça, a referência, no prólogo, a Asclépio e à tradição mítica à qual ele está relacionado criam uma expectativa na audiência (SANTOS, 2008, p. 95).

Os dois trágicos aos quais Sócrates se refere, Ésquilo e Eurípides, mencionam o fato de Asclépio exercer a medicina, ressuscitar os mortos e ser punido por Zeus. Píndaro, entretanto, em sua terceira *Pítica*, não somente cita Asclépio, mas desenvolve longamente o mito acerca do herói.

A ode chama atenção por não tratar de uma vitória recente, mas da enfermidade de Hierão. A terceira *Pítica* foi, provavelmente, classificada entre os epinícios pelos editores de Alexandria por causa da menção a uma antiga vitória pítica pelo cavalo de Hierão, Ferênico¹¹⁷ (RACE, 2002, p. 242). No entanto, o poema parece menos um epinício e mais

¹¹⁷ *Pítica*, III, 72-74: τῷ μὲν διδύμας χάριτας
εἰ κατέβαν ὑγίειαν ἄγων χρυσέαν κῶμόν τ' ἀέθ' ἔλων Πυθίων αἶγλαν στεφάνοις,
τοὺς ἀριστεύων Φερένικος ἔλεν Κίρρα ποτέ,

*Se acaso eu tivesse aportado
com duas graças, saúde dourada e um festim pra dar mais brilho para as láureas
píticas que
ao vencer Ferênico havia ganhado outrora em Cirra* (Trad. ANTUNES, 2012).

uma “carta poética” ou um tipo de elegia, distante da vitória e preocupada com questões maiores, como a mortalidade humana (LEFKOWITZ, 1976, p. 142). A ode apresenta um formato não convencional, com uma longa introdução narrativa antes da informação circunstancial sobre a vitória louvada.

Ἦθελον Χίρωνά κε Φιλλυρίδαν,
 εἰ χρεὼν τοῦθ' ἀμετέρας ἀπὸ γλώσσας κοινὸν εὖξασθαι ἔπος,
 ζῶειν τὸν ἀποιχόμενον,
 Οὐρανίδα γόνον εὐρυμέδοντα Κρόνου, βάσσαισί τ' ἄρχειν Παλίου φῆρ'
 ἀγρότερον

5 νόον ἔχοντ' ἀνδρῶν φίλον· οἶος ἐὼν θρέψεν ποτέ
 τέκτονα νωδυνίας ἡμέρον γυιαρκέος Ἀσκλαπιόν,
 ἦροα παντοδαπᾶν ἀλκτῆρα νούσων.

*Eu desejaria que Quíron, o filho
 de Filira – caso me seja adequado orar a prece costumeira –
 ainda vivesse, o já ido,
 prole do filho de Crono de vasto reinado, governando ainda o val do
 Pélion, agreste*

5 *fera com a mente gentil para os homens, tal como era
 quando nutriu Asclépio, artífice de alívio para dor e
 força pro corpo pra todas as doenças.* (Trad. ANTUNES, 2012)

A ode se inicia com o desejo de que Quíron ainda estivesse vivo. Trata-se de uma oração endereçada a nenhum deus, já que nenhuma divindade é apropriada para ressuscitar os mortos (RUCK, MATHESON, 1968, p. 168). O desejo que não pode ser realizado estabelece o tema principal da ode: a definição do que é possível. A designação do centauro pelo nome de sua mãe denota o lado humano de sua natureza, e, portanto, a sua condição de mortal. A narrativa está centrada na morte: *que vivesse o já ido* – ζῶειν τὸν ἀποιχόμενον (v. 3) – completa o desejo expresso na primeira palavra da ode *desejaria* – Ἦθελον (v. 1). Quíron é caracterizado como tendo uma *mente amigável* (v. 5 νόον φίλον) que contrasta com sua constituição física (v. 4 φῆρ' ἀγρότερον). A caracterização do centauro conduz a uma definição mais precisa do tema, sendo ele uma *fera agreste*, criou o herói Asclépio, *artífice de alívio para a dor dos membros*, salvador de todos os tipos de

doenças. Os termos τέκτονα νοδυνίας, que serão elaborados adiante no mito, associam a arte da medicina com outras habilidades e conhecimentos. As específicas referências ao parentesco, à geografia, e à cura na primeira estrofe apontam a direção da narrativa seguinte (LEFKOWITZ, 1976 p. 143).

Diferentemente do que se esperaria de uma ode epinícia (cf. p. 54), após a abertura proeminente, não há a descrição das circunstâncias da vitória, mas passa-se diretamente para o mito. A narrativa mitológica trata dos acontecimentos que envolvem o nascimento de Asclépio, definido por Píndaro como herói (v. 7).

τὸν μὲν εὐίππου Φλεγύα θυγάτηρ
 πρὶν τελέσσαι ματροπόλῳ σὺν Ἑλειθυίᾳ, δαμεῖσα χ' ῥυσέοις
 10 τόξοισιν ὕπ' Ἀρτέμιδος
 εἰς Αἴδα δόμον ἐν θαλάμῳ κατέβα, τέχ' ναις Ἀπόλλωνος. χόλος δ' οὐκ
 ἀλίθιος
 γίνεται παίδων Διός.

*Antes da menina de Flégias ginete
 completá-lo tendo um auxílio de Ilítia, deusa que acompanha os partos,
 10 a moça desceu para a casa
 de Hades, depois de abaterem-na as flechas douradas de Ártemis, desígnio
 de Apolo: não é
 algo vão a fúria dos filhos de Zeus.* (Trad. ANTUNES, 2012)

Assim como Quíron foi apresentado por meio da menção à sua mãe (vv. 1-2), a narrativa aponta para a mãe de Asclépio, Corônís, e mais precisamente ao parto não natural, já que, antes de dar a luz, ela enfureceu Apolo e foi morta por Ártemis (vv. 8-11). Ao invés do nascimento, portanto, somos lembrados da aparente negação do nascimento, um paradoxo que será resolvido apenas adiante no poema. Em seguida, o segmento da narrativa é concluído com um preceito: (vv. 11-12) não é vã a fúria dos filhos de Zeus. O referente desta máxima é imediato e, em certo sentido, ainda está por vir, pois trata da ira de Apolo e ao mesmo tempo estabelece o objeto do próximo segmento de narrativa, a razão da ira do deus (RUCK, MATHESON, 1968, pp. 168-169). A narrativa retorna temporalmente, para antes do nascimento de Asclépio, e descreve mais detalhadamente a razão pela qual Corônís foi vítima da ira do deus:

ἀ δ' ἀποφλαυρίζαισά νιν
ἀμπλακίαισι φρενῶν, ἄλλον αἶνησεν γάμον κρύβδαν πατρός,
πρόσθεν ἀκερσεκόμα μιχθεῖσα Φοίβῳ,

*Mas ela não
deu atenção para isso e sem seu pai saber se uniu a um outro homem.
Tendo deitado com Febo anteriormente,*

15 καὶ φέροισα σπέρμα θεοῦ καθαρὸν
οὐκ ἔμειν' ἐλθεῖν τράπεζαν νυμφίαν,
οὐδὲ παμφώνων ἰαχὰν ὕμεναίων, ἄλικες
οἷα παρθένοι φιλέοισιν ἐταῖραι
ἐσπερίαις ὑποκουρίζεσθ' αἰοδαῖς· ἀλλὰ τοι
20 ἦρατο τῶν ἀπεόντων· οἷα καὶ πολλοὶ πάθον.
ἔστι δὲ φῦλον ἐν ἀνθρώποισι ματαιότατον,
ὅστις αἰσχύνων ἐπιχώρια παπταίνει τὰ πόρσω,
μεταμώνια θηρεύων ἀκράντοις ἐλπίσιν.

15 *Carregava a sua semente incorrupta,
mas não esperou a festa de suas núpcias,
nem o himeneu com seu coro de vozes, pelo qual
moças de sua idade suspiram ao fim da
tarde pros seus companheiros, pois estava apaixonada
20 pelo longínquo, do mesmo modo que outros antes dela.
Sim, entre os homens existe um gênero tolo demais,
que despreza o próximo, olhando somente o que há distante,
procurando o impossível com seus sonhos incompletos.*

ἔσχε τοι ταύταν μεγάλην ἀνάταν
25 καλλιπέπ' λου λῆμα Κορωνίδος· ἐλθόντος γὰρ εὐνάσθη ξένου
λέκτροισιν ἀπ' Ἀρκαδίας.
οὐδ' ἔλαθε σκοπόν· ἐν δ' ἄρα μηλοδόκῳ Πυθῶνι τόσσαις ἄϊεν ναοῦ
βασιλεύς

Λοξίας, κοινᾷ παρ' εὐθυτάτῳ γνώμαν πιθών,
πάντα ισάντι νόῳ· ψευδέων δ' οὐχ ἄπτεται, κλέπτει τέ μιν

- Dessa insanidade gigante, Corônís,*
 25 *belos pelos, foi uma vítima, pois dormira com um estrangeiro*
de Arcádia num leito conjunto.
Mas não fugiu ao vigia, pois mesmo de longe, em Pito que recebe ovelhas,
Lóxias, o rei do
templo o soube junto de seu mais certo confidente:
seu intelecto que tudo sabe. Não se liga à falsidade nem
- 30 οὐ θεὸς οὐ βροτὸς ἔργοις οὔτε βουλαῖς.
 καὶ τότε γ'νοὺς Ἴσχυος Εἰλατίδα
 ξεινίαν κοίταν ἄθεμιν τε δόλον, πέμψεν κασιγ'νήταν μένει
 θυίοισαν ἀμαιμακέτῳ
 ἐς Λακέρειαν, ἐπεὶ παρὰ Βοιβιάδος κρημνοῖσιν ὄκει παρθένος· δαίμων δ'
 ἕτερος
- 35 ἐς κακὸν τρέψαις ἐδαμάσσατό νιν, καὶ γειτόνων
 πολλοὶ ἐπαῦρον, ἀμᾶ δ' ἔφθαρεν· πολλὰν δ' {έν} ὄρει πῦρ ἐξ ἑνός
 σπέρματος ἐνθορόν ἄϊστωσεν ὕλαν.
- 30 *pode enganá-lo um mortal ou mesmo um deus.*
Quando soube que ela deitara com Ísquis,
o estrangeiro filho de Elatos, e sua ímpia traição, mandou
a irmã com furor invencível
pra Laquereia, pois junto dos bancos do Bôibias habitava a virgem. Uma
sorte ruim
- 35 *carregou-a para a ruína e a venceu. De seus vizinhos,*
muitos tiveram a mesma sorte e pereceram. Mesmo uma pequena
chama nos montes destrói uma floresta. (Trad. ANTUNES, 2012)

Grávida do deus, a mortal se deitou com outro homem, o estrangeiro da Arcádia, e Apolo, em sua onisciência, compreende tudo e ordena que sua irmã, Ártemis, mate-a. A passagem termina com mais uma máxima (vv. 36-37) acerca do poder de uma pequena centelha. Curiosamente, a transição para o próximo segmento da narrativa – a repetição do nascimento de Asclépio – resolve o paradoxo anterior, por meio da mesma técnica utilizada anteriormente, uma síntese gnômica que estabelece também o novo tema, mas,

desta vez, o tema é estabelecido quase por uma pura associação de palavras: fogo provoca fogo, e somos levados à pira funerária de Corônís (RUCK, MATHESON, 1968, p. 170).

- ἀλλ' ἐπεὶ τείχει θέσαν ἐν ξυλίνῳ
σύγγονοι κούραν, σέλας δ' ἀμφέδ' ραμεν
40 λάβ' ρον Ἀφαιίστου, τότε ἔειπεν Ἀπόλλων· 'Οὐκέτι
τλάσομαι ψυχᾷ γένος ἁμὸν ὀλέσσαι
οἰκτροτάτῳ θανάτῳ ματρὸς βαρεῖα σὺν πάθῃ.'
ὥς φάτο· βάματι δ' ἐν πρώτῳ κιχὼν παῖδ' ἐκ νεκροῦ
ἄρπασε· καιομένα δ' αὐτῷ διέφαινε πυρά.
45 καὶ ῥά νιν Μάγ' νητι φέρων πόρε Κενταύρῳ διδάξαι
πολυπήμονας ἀνθρώποισιν ἰᾶσθαι νόσους.

- Quando os seus parentes no entanto a puseram
na muralha de madeira e o ardor heféstio*
40 *circundou-a rápido, Apolo falou: "Não posso mais
suportar em alma que morra o meu filho
junto ao sofrer de sua mãe, pesado, em morte lamentável."*
*Disse e movendo-se um passo à frente arrebatou do corpo
a criancinha, partindo as chamas conforme passava.*
45 *Carregou-o para o centauro magnésio a fim de que ele
aprendesse a curar os males que aos mortais afligem. (Trad. ANTUNES,
2012)*

Embora haja a descrição do nascimento do herói, a presença da morte é enfatizada pela justaposição de οἰκτροτάτῳ θανάτῳ (v. 42), *a mais lamentável morte* que se refere a Asclépio, no mesmo verso de βαρεῖα πάθῃ (v. 42), *o sofrimento pesado* de Corônís. A ênfase da narrativa incide mais na compaixão de Apolo que na recompensa (LEFKOWITZ, 1976 p. 147). Asclépio, portanto, em seu nascimento, ilustra antecipadamente que um homem pode ser ressuscitado da morte. Apolo salva a criança, trazendo-a à vida e entrega-a a Quíron, a fim de que Asclépio aprendesse a curar os homens dos males que afligem a humanidade (vv. 45-46). Inicia-se, neste passo, uma narrativa sobre a medicina exercida por Asclépio.

τοὺς μὲν ὧν, ὅσσοι μὸλον αὐτοφύτων

ἐλκέων ξυνάονες, ἢ πολιῷ χαλκῷ μέλη τετ' ῥωμένοι
 ἢ χερμάδι τηλεβόλῳ,
 50 ἢ θερινῷ πυρὶ περθόμενοι δέμας ἢ χειμῶνι, λύσαις ἄλλον ἄλλοίων ἀχέων
 ἔξαγεν, τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαιοιδαῖς ἀμφέπων,
 τοὺς δὲ προσανέα πίνοντας, ἢ γυίοις περάπτων πάντοθεν
 φάρμακα, τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθούς·

*Quem o visitou com lesões naturais,
 ou mostrando um membro ferido por bronze cinza ou pedra arremessada
 de longe ou trazendo seus corpos*
 50 *por algum fogo de inverno ou verão arrasados, ele os libertou de suas
 dores, curando-os.*
*Com encantamentos suaves cuidou de alguns. Para outros
 deu-lhes poções favoráveis ou então ungiu seus membros com remédios
 ou pôs de volta de pé com cirurgia. (Trad. ANTUNES, 2012)*

A arte médica de Asclépio tinha não só o poder de curar ferimentos, mas também as doenças causadas pelo clima. Além de ter esquivado da morte em seu nascimento, Asclépio liberta outros humanos da morte, com encantamentos por meio de sua técnica, (v. 51 ἐπαιοιδή), poções (v. 52 πίνοντας), unguentos, remédios e cirurgia. A descrição de Píndaro da técnica médica relembra a medicina que Sócrates atribui ao herói, com curas tópicas. Para o poeta, sua arte, entretanto, não foi sem preço:

ἀλλὰ κέρδει καὶ σοφία δέδεται.
 55 ἔτ' ραπεν καὶ κεῖνον ἀγάνορι μισθῷ χρυσὸς ἐν χερσὶν φανείς
 ἄνδρ' ἐκ θανάτου κομίσαι
 ἦδη ἄλωκότα· χερσὶ δ' ἄρα Κρονίων ῥίψαις δι' ἀμφοῖν ἀμπνοῶν στέρνων
 κάθελεν
 ὠκέως, αἶθων δὲ κεραυνὸς ἐνέσκιμψεν μόρον.
 χρητὰ ἐοικότα παρ δαιμόνων μαστευόμεν θναταῖς φρασίν
 60 γνόντα τὸ παρ ποδός, οἷας εἰμὲν αἶσας.

Mas até um sábio se prende no lucro.
 55 *O ouro aparecendo em suas mãos com sua paga suntuosa o fez trazer
 da morte um humano partido.*

Com um arrojo das mãos o Cronida tirou-lhes o ar do peito, mortos
num instante, o trovão
do relâmpago carregando o destino dos dois homens.
Deve-se achar com a mente humana o que nos é cabido junto aos numes,
60 cōnscios de qual o destino que nós temos.

μή, φίλα ψυχά, βίον ἄθάνατον
σπεῦδε, τὰν δ' ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν.
εἰ δὲ σώφρων ἄντρον ἔναι' ἔτι Χίρων, καί τί οἱ
φίλτρον <έν> θυμῷ μελιγάρυες ὕμνοι
65 ἀμέτεροι τίθεν, ἱατῆρά τοί κέν νιν πίθον
καί νυν ἐ<σλ>οῖσι παρασχεῖν ἀνδράσιν θερμῶν νόσων
ἢ τινα Λατοΐδα κεκλημένον ἢ πατέρος.

Não aneles pela existência imortal,
alma minha. Cuida de exaurir teus meios.
Caso o sábio Quíron vivesse na sua gruta ainda
e meus hinos doces pudessem lhe pôr
65 dentro do peito o encanto então teria o convencido
a fornecer-nos um médico pra que curasse a febre
de homens de grande valor, um Zeus ou talvez um Apolo. (Trad.
ANTUNES, 2012)

O mundo ideal, no qual a morte pode ser postergada, ou até enganada, termina abruptamente no verso 54: *mas até um sábio se perde no lucro*. A linguagem é genérica, sugerindo ampla aplicação para outras artes além da medicina¹¹⁸. O caso de Asclépio é detalhado: por meio de um alto preço, com as mãos reluzindo o ouro com o qual foi pago, Asclépio trouxe da morte alguém que já havia partido (vv. 55-56). O ouro φανείς (aparece, brilha) nas mãos de Asclépio, como a pira de Corônis διέφαυε (reluz) para Apolo (v. 44). Mas não cabe a um homem repetir um milagre divino, de modo que

¹¹⁸ A palavra utilizada aqui é σοφία. Este mesmo termo é utilizado por Píndaro para referir-se a poesia (cf. *Pít.* 2, 56; *Ol.* 1, 9; *Pít.* 1, 12). Para uma interpretação desta passagem relacionando a técnica de Asclépio à poesia de Píndaro, cf. Ruck, Matheson, 1968, pp. 171-172.

Asclépio morre junto àquele que salvara (v. 57-58) (LEFKOWITZ, 1976, p. 148). Zeus arremessa Asclépio, juntamente com o mortal que este ressuscitara, ao seu destino, a morte, da qual seu pai Apolo livrou o herói em seu nascimento. Asclépio salvou os homens colocando remédios em seus membros (v. 52), e Zeus *com o arrojo das mãos* tirou-lhe o ar do peito de Asclépio, para demonstrar a distinção entre a capacidade humana e a divina (LEFKOWITZ, 1976, p. 148-149). Há um gnome reafirmando a necessidade dos mortais de adequarem-se às limitações de seus destinos, não ansiando a existência divina (vv. 59-61).

A narrativa mitológica se encerra em uma composição anelar, retomando o desejo inicial da ode, que Quíron estivesse vivo (v. 63), e que provesse um médico para curar os homens (v. 66).

O motivo pelo qual Asclépio foi fulminado por Zeus foi o fato de o herói ter ressuscitado um morto, alterado o destino natural do humano. A questão de ter recebido pagamento por essa ação não aparece no *Agamêmnon* de Ésquilo, nem na *Alceste* de Eurípides, mas apenas nesta ode de Píndaro. Neste sentido, a citação de Píndaro ganha destaque na fala de Sócrates, que afirma que os poetas representaram mal Asclépio:

(408c1-4) ἡμεῖς δὲ κατὰ τὰ προειρημένα οὐ πεισόμεθα αὐτοῖς ἀμφοτέρα, ἀλλ' εἰ μὲν θεοῦ ἦν, οὐκ ἦν, φήσομεν, αἰσχροκερδῆς· εἰ δ' αἰσχροκερδῆς, οὐκ ἦν θεοῦ.

Quanto a nós, de acordo com o que afirmamos anteriormente, não acreditamos em ambas as coisas: se ele era filho de um deus, não pretendia lucros sórdidos; se pretendia lucros sórdidos, não era filho de um deus.

A fala à qual Sócrates se refere, a partir da qual ele afirma que o fato de Asclépio ser filho de um deus exige que ele seja representado de tal maneira, está presente na discussão sobre qual tipo de poesia deveria ser censurada na educação dos guardiões da cidade. As fábulas consideradas mentirosas de Homero e Hesíodo, em que os deuses e os heróis eram mal representados, haviam sido reprovadas (377d/e). Segundo os criadores da cidade, as crianças não podem discernir o que é alegoria do que não é, de modo que cabe a Sócrates e aos outros fundadores banir o que pode prejudicá-las pelo mal exemplo (378d-379a). Partindo do pressuposto que a divindade é essencialmente boa (379b1-2 – *Ora, Deus não é essencialmente bom, e não é assim que se deve falar dele?* – *Sem*

dúvida. οὐκοῦν ἀγαθὸς ὁ γε θεὸς τῷ ὄντι τε καὶ λεκτέον οὕτω; τί μήν;), nenhum poeta poderia representar um deus ou o filho de um deus agindo de modo que pudesse ser considerado mal, visando o lucro.

Sócrates deixa evidente que Asclépio era um herói, filho de Apolo, também Píndaro assim o categorizou (*Pít.* 3, 7). Assim, do mesmo modo que anteriormente os fundadores da cidade exerceram sua autoridade para banir versos que não representavam bem os deuses, Sócrates afirma que Píndaro estava errado em representar o herói ávido por lucro.

5. CITAÇÕES DE CARÁTER PROVERBIAL

A base do estilo de Platão é, na maioria das vezes, uma conversa informal, de modo que o estilo da linguagem falada é preservado nos *diálogos*. Tarrant (1946) pesquisou elementos que comporiam tal estilo e dividiu-os em quatro conjuntos. Em primeiro lugar, estaria o coloquialismo no sentido comum, marcado por frases curtas, associadas ao estilo informal ou cômico. Além da recorrente fórmula de perguntas e respostas, há outros empregos que sugerem hábitos presentes no discurso familiar (TARRANT, 1946, p. 109), como as expressões ἀμῶς γέ πως, εὖ μάλα e ἐν παντὶ εἶναι, entre outras (cf. 1946, pp. 109-11). Em seguida, são elencadas as frases poéticas, citações ou adaptações, bem como o uso de provérbios e, em quarto lugar os jogos de palavras, que influenciaram fortemente o estilo de escrita de Platão (TARRANT, 1946, p. 116). A autora aponta, ainda, que, embora os grupos se sobreponham em determinados pontos, a divisão é benéfica para a investigação.

No conjunto das citações poéticas, a estudiosa inclui as de autoria explícita e os diversos exemplos nos quais há um empréstimo de fonte poética identificável ou, mais frequentemente, conjecturável. Tais expressões seriam recursos da cultura ateniense da fala, cujo efeito é geralmente lúdico ou *burlesco* (TARRANT, 1949, p. 111), no sentido de uma paródia cômica ou imitação exagerada.

A predileção de Platão pelo uso de provérbios em geral é reconhecida.

Muitos desses provérbios, ou são bem conhecidos pelo uso geral, ou aparecem na lista do *Paroemiografia*. Alguns poucos são explicados pelos escoliastas. Outros, introduzidos por Platão pela fórmula τὸ λεγόμενον ou algo semelhante, parecem não ser em nenhum outro lugar identificáveis como provérbios. Muitos são identificáveis pelos editores, mas nem todos. (TARRANT, 1946, p. 112)

Enquanto nos capítulos anteriores tratamos das citações pindáricas cujo uso é significativo no desenvolvimento do argumento do diálogo platônico, no presente capítulo nos voltaremos àquelas cuja função é proverbial.

Dentre estas passagens, aquelas nas quais Píndaro é mencionado nominalmente são cinco: no *Eutidemo* (304b), duas vezes no *Fedro* (227b; 236b), no *Mênon* (76d) e no *Teeteto* (173e). Além dessas, incluímos nesta análise uma passagem do livro quinto da

República (457b), no qual, embora o nome do poeta não seja citado, não resta dúvida que seja utilizada uma expressão sua.

Trataremos, portanto, neste capítulo de pequenas citações em que Píndaro é mencionado, ou que, de acordo com a tradição, é possível afirmar com certeza de que a passagem citada é do poeta. A esta relação de citações, Des Places (1949, p. 171) inclui outras sete¹¹⁹, em que não há a citação exata dos versos de Píndaro, nem o poeta é citado nominalmente, de modo que não as incluiremos na presente pesquisa.

O fragmento 105 *SM* de Píndaro é citado por Platão duas vezes, no *Mênon* e no *Fedro*. Foi analisado o uso da citação no *Mênon* no capítulo sobre as citações escatológicas (cf. acima pp. 46-47). Embora tenha um caráter proverbial, a citação é relevante no desenvolvimento do personagem Mênon, que, conforme visto, se afirma por meio de citações de terceiros.

No *Fedro*, a citação do fragmento 105 *SM* é feita após a leitura do discurso de Lísias por Fedro e a crítica de Sócrates. Quando o personagem que dá nome ao diálogo tenta persuadir seu interlocutor a fazer um discurso semelhante ao que haviam escutado antes, Fedro afirma:

(236c7-d3) ἀλλὰ διανοήθητι ὅτι ἐντεῦθεν οὐκ ἄπιμεν πρὶν ἂν σὺ εἴπῃς ἃ ἔφησθα ἐν τῷ στήθει ἔχειν. ἐσμὲν δὲ μόνῳ ἐν ἐρημίᾳ, ἰσχυρότερος δ' ἐγὼ καὶ νεώτερος, ἐκ δὲ ἀπάντων τούτων σύνας ὅ τοι λέγω, καὶ μηδαμῶς πρὸς βίαν βουλευθῆς μᾶλλον ἢ ἐκὼν λέγειν.

E fica sabendo que daqui não sairemos antes que profiras as coisas que disseste trazer no peito. Estamos a sós, num lugar isolado; sou eu o mais forte e mais jovem, e por tudo

¹¹⁹ São elas: (1) *Protágoras*, 337d1-2, cf. acima p. 137. (2) *Fedro*, 245a5-7, Des Places (1949, p. 177) afirma que ὅς δ' ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκεται, πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς ἐσόμενος, ἀτελὴς responde, com um quiasma ao *Peã* VIIb, 18-20: τυφλαὶ γὰρ ἀνδρῶν φρένες, ὅστις ἄνευθ' Ἑλικωνιάδων βαθεῖαν ἐλθόντων ἐρευνᾷ σοφίας ὁδόν. (3) *Eutidemo*, 292e, em que Διὸς Κόρινθος se referiria à sétima *Nemeia*, v. 105. (4) *República*, VIII, 565e7, o autor defende que a expressão φόνου συγγενοῦς é em prosa o equivalente a ἐμφύλιον αἷμα, presente na segunda *Pítica*, 32 (DES PLACES, 1949, pp. 176-177). (5 e 6) *República*, V, 451c5 e X, 613b10, de acordo com Des Places (1949, p. 177), no livro V 451c5, κατ' ἐμὴν δόξαν, e no livro X 613b10, κατὰ γοῦν ἐμὴν δόξαν, podem remeter a ἐμὴν δόξαν, da *Nemeia*, XI, 24 de Píndaro. (7) *Leis*, VI, 754e4-5, em que a expressão δίκην ... εὐώνυμον seria uma lembrança de εὐώνυμον ἐς δίκαν, da sétima *Nemeia*, 48 (DES PLACES, 1949, p. 178).

isso entende o que te digo e não queiras de modo algum falar à força antes que de bom grado. (Trad. DOS REIS, 2016)

A citação traz o primeiro verso do fragmento 105 *SM*, considerado um hiporquema, dedicado a Hierão (cf. acima pp. 46-47). Trata-se de uma exortação para que o destinatário volte sua atenção ao poema. No *Mênnon*, o primeiro verso foi utilizado sem ter relação com o conteúdo do fragmento, do mesmo modo, no *Fedro*, o verso foi descontextualizado, utilizado como um meio para captar a atenção do interlocutor. Ao longo de todo o diálogo é possível encontrar diversas referências e citações poéticas, cada uma com uma função. Nesta passagem, a citação de Píndaro acrescenta um tom jocoso à fala de Fedro (YUNIS, 2014, p. 110). Trata-se de um verso famoso (SCULLY, 2003, p. 14, n. 36), que confere pompa a uma fala simplória de ameaça, na qual Fedro alega que, se Sócrates não discursar de boa vontade, ele usará da força.

Além dessas passagens em Platão, a frase σύνες ὃ τοι λέγω de Píndaro, é encontrada posteriormente, no século V d.C., em Sinésio (*Aegyptus sive de providentia*, cap. 1, 10) e em Gregório de Nazianzo (*Epístola* 114, 6). É provável que a expressão tenha sido utilizada por esses outros autores a partir não do poema de Píndaro, mas da citação do fragmento feita em Platão.

Conforme afirmado anteriormente, o *Fedro* é repleto de citações e, além do fragmento 105 *SM*, há a referência aos primeiros versos da primeira *Ístmica*, no início do diálogo. Logo após o encontro dos dois personagens principais, Sócrates pergunta a Fedro se Lísias recebeu-o com um banquete de discursos, ao que ele responde:

(227b{ΦΑΙ.} Πεύσῃ, εἴ σοι σχολή προΐόντι ἀκούειν.

{ΣΩ.} Τί δέ; οὐκ ἂν οἶμι με κατὰ Πίνδαρον καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον πρᾶγμα ποιήσασθαι τὸ τεῖν τε καὶ Λυσίου διατριβὴν ἀκοῦσαι;

Fed: - Contarei, se o ócio permitir que me acompanhes e ouças.

Sóc: - O quê? Não pressentes que, como Píndaro, uma ocupação superior aos negócios teria eu ao ouvir o teu passatempo com Lísias? (Trad. DOS REIS, 2016)

A citação se refere ao segundo verso da abertura da primeira ode *Ístmica*:

Μᾶτερ ἐμά, τὸ τεόν, χρύσασπι Θήβα,

πρᾶγμα καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον
θήσομαι. μή μοι κραναὰ νεμεσάσαι
Δᾶλος, ἐν ᾧ κέχυμαι.
τί φίλτερον κεδ' νῶν τοκέων ἀγαθοῖς;

*Minha mãe, Tebas de áureo escudo,
colocarei teus assuntos acima do meu trabalho.
Que a escarpada Delos, na qual derramei minha voz,
não esteja comigo desagradada.*

Para os bons, que há de mais amado do que os queridos pais? (Trad. de Pedro Braga Falcão, em LOURENÇO, 2006b)

De acordo com Privitera (1978, p. 98), os cinco versos iniciais apresentam um movimento cíclico e crescente. Assim como é exaltada Tebas, que tem um vínculo com o poeta por ser caracterizada como mãe, é celebrado também o valor do epinício, já que o louvor a Tebas será prioritário em relação ao trabalho do poeta. Para obter esta sobreposição, Píndaro fala metonimicamente de *trabalho* (v. 2 πρᾶγμα) e de *falta de tempo* (v. 2 ἀσχολίας), referindo-se à sua poesia. A questão do quinto verso apresenta um tom sentencioso, recorda as formulações dos sete sábios (PRIVITERA, 1978, p. 99). O tom sentencioso inclui o sentimento de Píndaro por Tebas na esfera geral de um modelo com duas facetas, a afetiva (v. 5 τί φίλτερον) e a ética (v. 5 ἀγαθοῖς).

A citação de Sócrates muda a ordem original dos termos: em Píndaro há πρᾶγμα καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον, enquanto que em Platão há καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον πρᾶγμα. Além disso, a fala de Sócrates descontextualiza tanto o verso, a ponto de não ser possível conceber que, originalmente, πρᾶγμα se referisse ao ofício do poeta. Se, na primeira *Ístmica*, Tebas é colocada acima dos assuntos do poeta, no *Fedro*, ouvir sobre o encontro de Fedro com Lísias é prioritário para Sócrates. O uso descontextualizado do sentido original demonstra que o verso de Píndaro está sendo utilizado como uma máxima.

Assim como ocorreu com o fragmento 105 *SM*, o segundo verso da primeira *Ístmica*, mais especificamente, a expressão ἀσχολίας ὑπέρτερον foi utilizada como provérbio por outros autores. A expressão é encontrada em Plutarco, em *De genio Socratis* (575d), Agátias, o escolástico (*Epigramas*, 84), na compilação *Hippiatrica Berolinensia* (I, 9), Nicéforo Gregoras (*História Romana*, III, 34) Procópio de Cesareia (*Epístula*, 52), Jorge

Paquimeres (*Συγγραφικαὶ ἱστορίαι*, 329, 19) e, ainda, na compilação de provérbios de Macário Crisocéfalo (*Paroemiae*, IV, 98).

A citação do primeiro verso da primeira *Olímpica* de Píndaro é feita, no *Eutidemo*, após a narrativa de Sócrates sobre a longa discussão (293a-303b) entre ele, Eutidemo, Dionisodoro e Ctesipo. O filósofo aconselha que não se discursar na presença de muitas pessoas:

(304a5-b4) ἀλλὰ μάλιστα μὲν αὐτὸ πρὸς ἀλλήλῳ μόνῳ διαλέγεσθον· εἰ δὲ μή, εἴπερ ἄλλου τοῦ ἐναντίον, ἐκείνου μόνου ὃς ἂν ὑμῖν διδῷ ἀργύριον. τὰ αὐτὰ δὲ ταῦτα, ἐὰν σωφρονῇτε, καὶ τοῖς μαθηταῖς συμβουλεύσετε, μηδέποτε μηδενὶ ἀνθρώπων διαλέγεσθαι ἀλλ' ἢ ὑμῖν τε καὶ αὐτοῖς· τὸ γὰρ σπάνιον, ὃ Εὐθύδημε, τίμιον, τὸ δὲ ὕδωρ εὐωνότατον, ἄριστον ὄν, ὥς ἔφη Πίνδαρος.

mas, de preferência, falai somente um com o outro; senão, se todavia for diante de um outro, <que seja> somente com aquele que vos dê dinheiro. E essas mesmas coisas, se fordes sábios, aconselhareis também aos <vossos> discípulos, que nunca falem com nenhum outro homem que não vós e eles próprios. Pois o que é raro, Eutidemo, é precioso, enquanto a água é o que há de mais barato, embora sendo o que há de melhor, como disse Píndaro. (Trad. IGLÉSIAS, 2013)

A fala de Sócrates superficialmente soa como um bom aconselhamento financeiro, recomendando que eles se abstenham de discursar perante a opinião pública em favor de restringir a sua atividade para si ou para os seus seguidores. No entanto, a verdadeira e real força deste conselho, com crítica amarga e humor cáustico, vem à luz quando lembramos que a atividade erística deve ter interlocutores que consintam voluntariamente em responder a perguntas (CHANCE, 1992, p. 198). Assim, se os irmãos seguissem o conselho de Sócrates, eles restringiriam seus discursos a si e aos seus discípulos. Sócrates prescreve, ainda, que eles recomendam a seus discípulos que façam o mesmo e também restrinjam seus discursos, já que o aumento da oferta, segundo a lei da oferta e da procura, faria diminuir o preço (CHANCE, 1992, p. 199).

Assim, ele exorta-os a inflacionar o preço de suas mercadorias cuidadosamente atendendo ao princípio da escassez. Então, como para ilustrar a solidez de sua teoria econômica, Sócrates cita a “água” como o oposto de um bem escasso, que necessariamente exige um preço muito baixo. Ele aconselha, portanto, que não permitam que a erística

se torne tão disponível como a água. No entanto, quase como se fosse uma reflexão tardia, ele enfraquece o valor do seu próprio exemplo, apelando para a autoridade de Píndaro, o próprio mestre encomiasta, que nos recorda que, apesar da sua disponibilidade, “a água é melhor”. Aqui, em um golpe rápido, Sócrates quebra em pedaços a noção de que o preço pode ser uma garantia de valor. Não importa quão enfeitada com sabedoria a erística possa parecer, ela nunca poderá substituir a verdadeira sabedoria de Sócrates. (CHANCE, 1992, p. 199)

Sócrates adverte Eutidemo a ser mais cuidadoso com seus discursos, aconselhando-o a mantê-los privados e diminuir frequência dos discursos abertos ao público e sem cobrar. Pois, de outro modo, a audiência irá dominar técnicas argumentativas, não concedendo o devido crédito. A justificativa de Sócrates é τὸ γὰρ σπάνιον τίμιον, *o que é raro é caro*. Canto (1989, p. 233, n. 311) afirma que tal expressão se refere a um provérbio grego, que foi combinado por Platão à frase de Píndaro.

O verso de Píndaro citado por Platão é o início da primeira *Olímpica* (vv. 1-2):

Ἄριστον μὲν ὕδωρ, ὁ δὲ χ' ρυσὸς αἰθόμενον πῦρ
ἄτε διαπ' ῥέπει νυκτὶ μεγάνορος ἔξοχα πλούτου·
εἰ δ' ἄεθ' λα γαρύεν
ἔλδαι, φίλον ἦτορ,
μηκέτ' <ἀε>λίου σκόπει
ἄλλο θαλπνότερον ἐν ἀμέρᾳ φαεννὸν ἄστρον ἐρήμας δι' αἰθέρος,
μηδ' Ὀλυμπίας ἀγῶνα φέρτερον αὐδάσομεν·

*O melhor é a água. O ouro, fogo ardente,
sobressai na noite e excede a riqueza exaltadora de homens.
Se prêmios cantar
desejas, meu coração,
não olhes para outro astro mais incandescente
que o sol a brilhar de dia no céu deserto,
nem louvaremos jogos melhores que os Olímpicos.* (Trad. Lourenço, 2006a)

O verso inicia a proeminente abertura do epínicio, na qual o poeta cria uma série de imagens: da natureza, nada é melhor do que a água; das riquezas, nada é melhor do que o ouro; dos astros, o superior é o sol. Seguindo o mesmo raciocínio, de todas as

competições atléticas, nenhuma é melhor do que o esporte olímpico. A água, o ouro e o sol são, pois, superiores, bem como os jogos olímpicos, cujo campeão Píndaro cantará.

Platão cita, portanto, a frase de Píndaro sem fazer referência ao contexto do poema ao qual o verso pertence, descontextualizando seu significado. Neste sentido, pode-se afirmar que a expressão ἄριστον μὲν ὕδωρ foi utilizada proverbialmente. À primeira vista, o verso de Píndaro não parece uma escolha feliz, já que Sócrates está aconselhando que os sofistas restrinjam os discursos, sob a justificativa de que o que é raro é caro, citando como exemplo a água, que é um bem bastante disponível e barato. No entanto, ao afirmar que a água é o melhor, por meio do provérbio, é possível notar uma possível ironia de Sócrates: a água é o melhor que existe e é barata, se eles devem cobrar pelos discursos, talvez estes não sejam tão bons, e nem os melhores.

Ainda no *Eutidemo*, há a menção de um provérbio que alguns autores (cf. LAMB, 1977) remetem a Píndaro:

(292e1-5) ὅτι δέ ποτε ἀγαθοί εἰσιν, οὐδαμοῦ ἡμῖν φαίνονται, ἐπειδήπερ τὰ ἔργα τὰ λεγόμενα εἶναι τῆς πολιτικῆς ἡτιμάσαμεν, ἀλλ' ἀτεχνῶς τὸ λεγόμενον ὁ Διὸς Κόρινθος γίγνεται, καὶ ὅπερ ἔλεγον, τοῦ ἴσου ἡμῖν ἐνδεῖ ἢ ἔτι πλέονος πρὸς τὸ εἰδέναι τίς ποτέ ἐστιν ἢ ἐπιστήμη ἐκείνη ἢ ἡμᾶς εὐδαίμονας ποιήσει;

Mas em quê, afinal, são bons não nos é claro de maneira nenhuma, já que precisamente desprezamos as obras que se diz serem da política, e fica em suma o proverbial Corinto, filho de Zeus; e, é exatamente o que eu dizia, estamos igualmente carentes, ou ainda mais, no que se refere ao saber qual é afinal aquela ciência que nos fará felizes. (Trad. IGLÉSIAS, 2013).

O escólio ao *Eutidemo* de Platão esclarece que esta fórmula refere-se às lutas entre Corinto e Mégara. Esta foi uma colônia daquela e, depois de ter sido explorada por Corinto, a cidade de Mégara rebelou-se e separou-se da metrópole que, ofendida, enviou embaixadores para a antiga colônia. Estes, na assembleia, declararam diversas vezes que Corinto, filho de Zeus, herói homônimo de Corinto, que foi considerado o fundador e o primeiro rei da cidade, estaria muito angustiado com o que havia acontecido e diria que Mégara deveria ser punida. Os embaixadores não disseram outra coisa senão repetir

105 ταῦτα δὲ τρεῖς τετράκι τ' ἀμπολεῖν ἀπορία τελέθει, τέκνοι-
 σιν ἄτε μαγνηλάκας Ἰδιὸς Κόρινθος'.

(173d8-174a2) μάλλον αὐτὸν λέλθην ἢ οἱ τῆς θαλάττης λεγόμενοι χόες. καὶ ταῦτα πάντ' οὐδ' ὅτι οὐκ οἶδεν, οἶδεν· οὐδὲ γὰρ αὐτῶν ἀπέχεται τοῦ εὐδοκιμεῖν χάριν, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὸ σῶμα μόνον ἐν τῇ πόλει κεῖται αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ, ἡ δὲ διάνοια, ταῦτα πάντα ἡγησαμένη σμικρὰ καὶ οὐδέν, ἀτιμάσασα πανταγῇ πέτεται κατὰ Πίνδαρον “τᾶς τε γᾶς ὑπένερθε” καὶ

178

τὰ ἐπίπεδα γεωμετροῦσα, “οὐρανοῦ θ' ὕπερ” ἀστρονομοῦσα, καὶ πᾶσαν πάντη φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἐκάστου ὅλου, εἰς τῶν ἐγγύς οὐδὲν αὐτὴν συγκαθειῖσα.

É o que filósofo conhece tão pouco, como se diz, como e quanta areia há no mar. Nem chega mesmo a saber que não sabe nada disso. Porém não se alheia dessas coisas por vanglória, mas porque realmente só de corpo está presente na cidade em que habita, enquanto o pensamento, considerando inane e sem valor todas as coisas merecedoras apenas de desdém, paira por cima de tudo, como diz Píndaro, sondando os abismos da terra e medindo a sua superfície, contemplando os astros para além do céu, a perscrutar a natureza em universal e cada ser em sua totalidade, sem jamais descer a ocupar-se com o que se passa ao seu lado. (Trad. NUNES, 2001)

Ao descrever o distanciamento do filósofo dos assuntos humanos corriqueiros, Sócrates refere-se a Píndaro. Há elementos caricaturais na digressão, entretanto, esta descrição de Píndaro não é uma delas (BENITEZ, GUIMARAES, 1993, p. 318) O poeta é uma das referências literárias da digressão, a única explícita. Segundo Sócrates, os filósofos não sabem o que acontece na cidade, ou se alguém herdou um mal dos antepassados, não mais que a quantidade de água que existe no mar. O tópico da quantidade da água do mar é encontrado também em Heródoto, na resposta do oráculo de Delfos a Creso (I, 47):

οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν καὶ μέτρα θαλάσσης,
καὶ κωφοῦ συνίημι, καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω.

*Eu sei o número de grão de areia e a quantidade do mar,
também compreendo o silêncio, e escuto o que não dizem*¹²¹

O mesmo tema é encontrado na décima terceira *Olímpica* de Píndaro (vv. 43-47):

ὅσσα τ' ἐν Δελφοῖσιν ἀριστεύσατε
ἡδὲ χόρτοις ἐν λέοντος, δηρίομαι πολέσιν
45 περὶ πλήθει καλῶν, ὥς μὲν σαφές
οὐκ ἂν εἰδείην λέγειν ποντιᾶν ψάφων ἀριθμόν.

¹²¹ Tradução nossa.

*Quanto a tudo o que vencestes em Delfos
e nos leoninos terrenos de Nemeia, compito contra muitos
45 a respeito da quantidade de êxitos. Pois na verdade
não saberia dizer claramente
o número de grãos de areia do mar!* (Trad. LOURENÇO, 2006a)

De Lima (2004, p. 35, n. 20), acerca deste tema, afirma que poderia ser aproximado de um contexto proverbial mais amplo.

Sócrates menciona Píndaro como um exemplo, por meio do qual

associa-se a distância das atividades da cidade à distância como função de conhecimento: geometria, astronomia. A astronomia, em particular, conotará a atividade do filósofo, como já fazia com o sábio. Por isso a figura de Tales, sábio astrônomo, poderá em seguida ser tomada como paradigma. A citação de Píndaro não faz nada mais do que lembrar a imagem, talvez mais difundida do sábio, da sua distância e particularidade: a atenção pelos astros, o olhar distante, o “caminhar pelo ar”. (DE LIMA, 2004, p. 36)

Não há certeza de quais palavras exatamente comporiam a citação do poeta. Tanto a edição de Píndaro de Teubner, quanto a de Snell e Maehler, aceitam a leitura de Clemente de Alexandria que sugere que os versos pertenceriam a um poema perdido de Píndaro, de modo que ambos editam o fragmento baseando-se nesta referência do *Teeteto* (frag. 292 SM):

ἡ διάνοια . . . πέτεται
τᾷ<ς> τε γᾷς ὑπέρνερθε . . . οὐρανοῦ θ' ὕπερ

*o pensamento ... voa
por baixo da terra . . . e acima do céu*¹²²

A edição de Snell e Maehler repete, pois, o sujeito e o verbo de Platão que completariam o verso de Píndaro. Esta versão não havia sido questionada até que, em 1921, Fowler, em sua edição do *Teeteto*, levanta a possibilidade de esta citação de Píndaro se referir aos versos 87 e 88 da décima *Nemeia* (FOWLER, 1987, p. 121, n. 1). Na ode, Zeus oferece a

¹²² Tradução nossa.

Pólux a possibilidade de escapar à morte e à velhice, habitando para sempre no Olimpo (vv. 82-83), ou partilhar a sorte do irmão, Castor:

85

εἰ δὲ κασιγ' νήτου πέρι
μάρνασαι, πάντων δὲ νοεῖς ἀποδάσσεσθαι ἴσον,
ἥμισυ μὲν κε πνέοις γαίης ὑπένερθεν ἐών,
ἥμισυ δ' οὐρανοῦ ἐν χρυσεῖς δόμοισιν.¹²³

*mas se (queres) lutar pelo seu
irmão, e pensas dividir tudo igualmente,
viverás respirando metade embaixo da terra
metade em palácios dourados do céu.*¹²³

É possível observarmos que os termos γαίης ὑπένερθεν são encontrados nas duas passagens. Conforme afirma Reymond (2015, pp. 1-2), se supusermos que Snell incluiu τᾶ <ς> τε em sua edição, mas que Sócrates pretende que somente γᾶς ὑπένερθε se referisse às palavras de Píndaro, as passagens teriam mais semelhança do que se tem suposto.

Como uma das possibilidades acima expostas se refere a um poema perdido, não há meio de afirmar categoricamente se a citação a Píndaro remete à décima *Nemeia* ou a outro poema. Essa dúvida se deve ao fato de a citação ter sido feita com caráter proverbial, ao que parece, desprendida do contexto original do poema.

Por fim, há uma expressão no quinto livro da *República*, no qual, embora Píndaro não seja mencionado nominalmente, sua autoria é confirmada por Estobeu. Ao tratar das guardiãs, estabelece-se que estas mulheres irão para a guerra e farão ginástica do mesmo modo que os homens, desnudas.

(457a10-b5) ὁ δὲ γελῶν ἀνὴρ ἐπὶ γυμναῖς γυναιξί, τοῦ βελτίστου ἔνεκα γυμναζομέναις, ἀτελῇ τοῦ γελοίου σοφίας δρέπων καρπὸν, οὐδὲν οἶδεν, ὥς ἔοικεν, ἐφ' ᾧ γελᾷ οὐδ' ὅτι πράττει· κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν.

¹²³ Tradução nossa.

E o homem que se rir das mulheres nuas quando fazem ginástica para alcançar a perfeição, colhe imaturo o fruto da sabedoria, que é o riso, sem saber ao que parece, de que se ri nem o que faz. Pois diz-se e há de dizer-se sempre com razão que o que é útil é belo, e o que é vergonhoso é prejudicial.

Os versos de Píndaro também foram citados por Estobeu (*Antologia*, II, 1, 21)¹²⁴, de forma um pouco mais completa do que em Platão, e é a partir dele que foi editado o fragmento 209 por Snell-Maehler:

τοὺς φυσιολογοῦντας
ἀτελῇ σοφίας καρπὸν δρέπειν

*Os fisiólogos
colhem o fruto verde da sabedoria*¹²⁵

Píndaro está afirmando que o saber dos fisiólogos, os estudiosos da natureza, é ἀτελῇ, incompleto, inacabado, não tem finalidade, assim como um fruto que foi colhido antes do tempo de amadurecimento. Adam (1968, p. 291) afirma que Platão, a sua maneira, adapta o fragmento de Píndaro à sua necessidade. O objeto de seu ataque é a comédia, que produz não sabedoria, mas riso, deste modo, equipara esta sabedoria a τὸ γελοῖον (o ridículo).

A mesma expressão de Píndaro é encontrada com este uso proverbial em outros autores, como Enéas (*Epístola*, 2), Jorge Cedreno (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, II, 168) e João Escilitzes (*Corpus fontium historiae Byzantinae*, V, 15). Além disso, alguns autores utilizaram o provérbio, alterando σοφίας καρπὸν por φιλοσοφίας καρπὸν, é o caso de Libânio (*Progymnasma*, IX, 7, 6), e Miguel Pselo (*Opusculum*, 5). Esta maleabilidade ao contexto é própria de expressões utilizadas proverbialmente.

É possível que algumas expressões pindáricas fossem já fórmulas correntes da fala na Atenas do quinto século, assim como, é possível, também, que Platão tenha utilizado alguns versos de Píndaro de modo proverbial e outros autores, seguindo o filósofo,

¹²⁴ Τοὺς φυσιολογοῦντας ἔφη Πίνδαρος ἀτελῇ σοφίας καρπὸν δρέπειν – *os fisiólogos, diz Píndaro, colhem o fruto verde da sabedoria*. (Tradução nossa)

¹²⁵ Tradução nossa.

tenham utilizado a mesma expressão. Tais citações não têm função argumentativa no desenvolvimento dos diálogos, entretanto, desempenham, assim como os provérbios, uma função no estilo de Platão.

6. Considerações finais

Qualquer reuso de um texto em um contexto diferente é, em certa medida, uma interpretação daquele texto (GIULIANO, 2005, pp. 307-308). Ao longo do presente trabalho, observamos as citações supérstites de Píndaro em Platão. Cada citação poética presente nos diálogos tem uma função própria específica. O exame das citações no contexto dos diálogos platônicos se relaciona à exegese da poesia na concepção de Platão. Nesse sentido, a análise da função da citação no contexto nos fornece indícios tangíveis do uso prático que Platão fez da poesia.

No terceiro livro da *República*, não é feita propriamente uma citação de Píndaro, no sentido em que não são apresentados versos do poeta. Há apenas uma menção ao modo como Píndaro, Ésquilo e Eurípides retrataram Asclépio. Com base em um princípio teológico arbitrário, de que os deuses ou seus filhos não podem agir mal, Sócrates julga que os poetas estavam errados ao representarem o herói, filho de Apolo, visando o lucro.

Com exceção dessa referência a Píndaro, das quatro principais citações que desempenham um papel na argumentação do diálogo, apenas uma é feita pelo personagem Sócrates, a do fragmento 133, no *Mênon*. As outras três são feitas pelos interlocutores de Sócrates.

Assim, no primeiro livro da *República*, Céfalos, o ancião que é o primeiro personagem a travar uma conversação com Sócrates, traz para o diálogo quatro referências. A primeira é o *topos* literário da lamentação da velhice e exaltação da juventude. Ao afirmar que, juntamente a outros homens mais velhos, frequenta reuniões nas quais se recordam saudosos dos tempos passados entoando hinos (329a/b), Céfalos insere no diálogo as canções simposiásticas. Em seguida, o personagem conta uma anedota sobre o poeta trágico Sófocles que, assim como Céfalos, sente-se feliz em envelhecer, pois se liberta dos grilhões do amor (329b/c). A terceira referência também não é uma citação, mas outra anedota, desta vez acerca de Temístocles. Sócrates afirma que Céfalos não considera a velhice penosa não por causa de seu caráter, mas porque é rico. Este responde-lhe relatando que, quando afirmaram que Temístocles só era célebre porque era ateniense, o político respondeu que tampouco o homem que lhe ofendeu, se tivesse nascido em Atenas, seria célebre. A mesma história é contada por Heródoto, sugerindo que Céfalos

fosse familiarizado não apenas com a poesia tradicional, mas também com a prosa. A quarta referência que Céfalos apresenta em seu diálogo com Sócrates é o fragmento 214 *SM* de Píndaro. Os quatro versos que chegaram até nós por meio desta citação em Platão versam sobre a *doce esperança, nutriz da velhice, que governa o espírito volúvel dos mortais e acompanha o coração, acalentando-o*. Céfalos apresenta o poema interpretando-o, como se essa esperança acompanhasse quem foi justo nesta vida e se opusesse a má esperança que acompanha os injustos. Quando questionado sobre o que é a justiça, Céfalos abandona o diálogo, encerrando sua breve participação na introdução da *República*. Platão se utiliza desse personagem que apresenta e representa os valores da tradição, a fim de demonstrar que os gêneros apresentados por ele não são ideais para a investigação filosófica do que é a justiça.

A citação do fragmento 213 *SM* é feita no segundo livro da *República*, no discurso de Adimanto. Primeiramente, seu irmão Glauco faz um discurso sobre como a justiça é vista pelo senso comum, louvando-a não por ela mesma, mas pela reputação que ela confere. Um dos argumentos apresentados no discurso é que o mais perfeito injusto tem a reputação de um homem justo, bem como o contrário, o homem mais justo teria a reputação de injusto. Glauco utiliza o verso 592 de *Sete contra Tebas* de Ésquilo que originalmente é predicado de um homem *valeroso* (ἄριστος) e o parafraseia três vezes, na primeira mantendo o sentido original do verso e, nas outras duas, fazendo com que se refira a um homem injusto. O discurso de Glauco demonstra a plasticidade da poesia, já que o mesmo verso pode ser predicado tanto de um sujeito, quanto de seu oposto. Isso indica que a poesia não é o meio adequado para tratar de questões éticas.

Adimanto afirma que seu irmão não desenvolveu a questão de modo suficiente. Faz, pois, um segundo discurso, elogiando a aparência da justiça. Traz diversos exemplos de como a tradição poética representa a visão comum que sobrepõe a reputação da justiça à própria justiça. O fragmento de Píndaro sobre a dificuldade da justiça aparece junto a citações de Homero, Hesíodo e, provavelmente, Simônides.

Após suas falas, os irmãos rogam que Sócrates discursar no mesmo termo que eles, mas louvando a justiça por si mesma. Adimanto espera que o discurso de Sócrates se afaste do discurso poético. Como sabemos, entretanto, Sócrates não faz um discurso, porque se

nem os gêneros poéticos tradicionais são adequados para o exame da justiça, tampouco é a *makrologia*.

No *Górgias*, por sua vez, a citação de Píndaro é feita por Cálicles. No início do diálogo é apontada a semelhança entre a poesia e a arte retórica. Górgias afirma que sua arte diz respeito aos discursos e trata das *mais importantes e melhores coisas humanas* (451d). Sócrates alega esta definição de Górgias é semelhante a uma célebre canção simposiástica. Cálicles aponta o método utilizado por Sócrates para levar Polo à contradição, introduzindo os conceitos de νόμος e φύσις. Primeiramente, Polo disse que é melhor cometer injustiça do que sofrer e, de acordo com Cálicles, estava no campo de sentido de φύσις. Entretanto, quando se contradisse, afirmando que era melhor sofrer injustiça do que cometê-la, estava dizendo o que era vergonhoso no campo de νόμος. Sócrates confundiu seu interlocutor alternando seu questionamento entre νόμος e φύσις.

Em seu discurso, Cálicles defende o direito do mais forte, afirmando que é assegurado pela φύσις, enquanto as leis e as convenções – νόμος –, foram estabelecidas pelos mais fracos. De acordo com Cálicles, os mais fortes agem *segundo a lei da natureza* (483e κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως). Píndaro é citado como um exemplo de quem teria a mesma opinião que Cálicles. No fragmento, Píndaro afirma que *νόμος é rei de tudo, de mortais e imortais, conduz o mais violento tornando-o justo com sua mão soberana* e que os trabalhos de Héracles são testemunhas. Cálicles cita apenas cinco versos do poema. Entretanto, um papiro nos forneceu mais 45 versos, razoavelmente bem conservados, que mencionam dois feitos de Héracles: o roubo do gado de Gerião e a captura dos cavalos de Diomedes. No entanto, o papiro não fornece informações de que modo νόμος justificaria a violência de Héracles, tornando-a justa.

Nos versos conservados do poema, não é encontrado o termo φύσις. No entanto, em todas as outras passagens que os versos de Píndaro são citados, incluindo os passos no próprio Platão nas *Leis* e no *Protágoras*, é encontrada a dicotomia νόμος e φύσις apresentada por Cálicles. É possível, ou que o discurso do personagem se baseasse em uma célebre interpretação do poema, ou que a própria interpretação de Cálicles tenha se tornado famosa, a partir do *Górgias* de Platão. De qualquer modo, Platão demonstra que a poesia tem uma gama aberta de interpretações e que a arte retórica se utiliza dessas possibilidades em seus discursos.

Notamos que as citações de Píndaro que não são feitas por Sócrates, mas por outro personagem, estabelecem o limite do discurso poético, balizando, assim, o gênero filosófico. A poesia, por meio das citações, é utilizada a serviço do *logos*, marcando os limites dos gêneros. Enquanto nos primeiros livros da *República* as citações têm a função de demonstrar que a poesia não é o meio adequado para tratar da definição e investigação da justiça, no *Górgias*, a poesia é associada à arte retórica em oposição à dialética.

Por sua vez, a citação de Píndaro encontrada no *Mênon* é feita por Sócrates. A fim de responder a Mênon como é possível procurar aquilo que de todo se desconhece, Sócrates cita Píndaro (fr. 133 *SM*), justificando que a alma é eterna e que não há propriamente aprendizado, mas rememoração, anamnese. O nome de Píndaro é encontrado junto ao de sacerdotes e sacerdotizas, *que são capazes de dar uma explicação sobre suas práticas* (81b). A poesia, nos termos apresentados no *Mênon* (99b), é uma *opinião verdadeira*. O poeta, se inspirado, pode dizer coisas verdadeiras, mesmo não sabendo dar uma explicação sobre sua prática.

Sócrates parte do princípio de que o discurso de Píndaro (fr. 133 *SM*) é uma *opinião verdadeira*. A função do poema no diálogo é semelhante a de um mito, pois trata da vida após a morte e tem, portanto, um referente não verificável. Se a poesia versa sobre um objeto impossível de ser verificável, Platão utiliza-se de seu próprio padrão moral para afirmar se ela é uma opinião verdadeira, ou não. É o próprio autor quem possui a chave da interpretação para conferir se o conteúdo da poesia é verdadeiro.

O uso da poesia de Píndaro em Platão apresenta, portanto, duas funções fundamentais. Por um lado, por meio da utilização e inserção do gênero poético, são estabelecidos os limites do gênero filosófico. E, por outro lado, a poesia, assim como o mito, é o meio mais adequado para tratar de assuntos inverificáveis.

7. Referências Bibliográficas

ADAM, J., *The Republic of Plato*. Vol. 1. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

ALLEN, R. E., “Anamnesis in Plato’s ‘Meno’ and ‘Phaedo’”, in *The Review of Metaphysics*, vol.13, nº 1 (set. 1959), pp. 165-174.

ALMEIDA, G.; VIEIRA, T.; *Três Tragédias Gregas – Antígone, Prometeu Prisoneiro e Ajax*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

ÁLVAREZ, M. A. S., “Píndaro y el orfismo”, in BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (eds.), *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Akal Universitária, 2008, pp. 1161-1184.

ANTUNES, C. L. B., *Métrica e Rítmica nas Odes Píticas de Píndaro*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Letras Clássicas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

ARAÚJO, A. A., *Píndaro em fragmentos: estudo, tradução e comentários aos hiporquemas, prosódios e partênios*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Letras Clássicas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.

AZEVEDO, M. T. S. (trad.), *Platão. Fédon*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

BENITEZ, E.; GUIMARAES, L.; “Philosophy as performed in Plato’s ‘Theaetetus’”, in *The Review of Metaphysics*, vol. 47, nº 2, 1993, pp. 297-328.

BERGK, T., *Poetae Lyrici Graeci*. Vol. III. B. G. Teubner, Leipzig: 1914.

BEVERSLUIS, J., *Cross-examining Socrates: a defense of the interlocutors in Plato’s early dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

BLOOM, A., *The Republic of Plato*. New York: BasicBooks, 2ª ed. (1ª ed. 1968), 1991.

BLUCK, R. S. “Plato, Pindar, and Metempsychosis”, in *The American Journal of Philology*. Vol. 79, No. 4 (1958), pp. 405-414.

_____, “On ΤΡΑΓΙΚΗ: Plato, *Meno* 76e”, *Mnemosyne* 14, (1961): 289-95.

BOWRA, C. M., *Pindar*. Oxford: Clarendon Press; Toronto: Oxford University Press, 1964.

BRISSON, L., *Introdução à filosofia do mito*. (Trad. Baracat, J. C.) 2ª ed. rev. e aum. São Paulo: Paulus, 2014.

BURKERT, W., *Greek Religion*. (Trad. John Raffan) Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

BURNET, I. (Ed.), *Platonis Opera*. Vol. 3. New York: Oxford University Press, 1988 (1ª ed. 1903).

BURNETT, A. P., *Pindar's songs for young athletes of Aigina*. New York: Oxford University Press, 2005.

BURNYEAT, M. F., *Culture and Society in Plato's Republic*. The Tanner Lectures on Human Values. Harvard University Press, 1997, pp. 217-324.

CAMPBELL, D. A. (ed. trad.) *Greek Lyric III – Stesichorus, Ibycus, Simonides, and others*. Cambridge: Harvard University Press, 2001 [1ª ed.: 1991].

CAMPESE, S., CANINO, L. L., “La genesi della polis”, in VEGETTI, M., *La Repubblica – traduzione e commento. Libri II e III*. Vol. II, Napoli: Bibliopolis, 1998, pp. 285-332.

CANTO, M.; *Platon. Euthydème*. Paris: Flammarion, 1989.

CARTLEDGE, P. A., “Taking Herodotus Personally”, *The Classical World*, vol. 102, nº 4 (2009), pp. 371-382.

CHANCE, T. H.; *Plato's Euthydemus*. Berkeley: University of California Press, 1992.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque – Histoire des mots*. Paris: Klincksieck, (1^a ed. 1968), 1999.

COLLINWOOD, R. G., *The Principles of Art*. Oxford: Oxford University Press, 1938.

COLLOBERT, C., DESTRÉE, P., GONZALEZ, F. J.; “Introduction”, in _____ *Plato and Myth*. Brill, Leiden, 2012, pp. 1-10.

CONTE, G. B., *Genres and Readers* (Trad. G. Most) Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.

CORREA, P. C., *Um bestiário arcaico: fábulas e imagens de animais na poesia de Arquíloco*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

CROTTY, K., *Song and Action: The victory Odes of Pindar*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982.

CUNHA NETO, O., *Protágoras e doxografia platônica sobre o mais eminente sofista. Estudo e tradução*. Dissertação de Mestrado. Unicamp: Campinas, 2012.

CUMONT, F. *Lux perpetua*. Paris, 1949

CURTIUS, G., *Das Verbum der Griech. Sprache I*. 1873.

DAY, J. W., “The poet's Elpis and the opening of Isthmian 8”, in *Transactions of the American Philological Association*, vol. 121, 1991, pp. 47-61.

DE LIMA, P. B.; *Platão: uma poética para a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

DE LUISE, F., FARINETTI, G., “L’infelicità del giusto e la crisi del socratismo platonico”, in VEGETTI, M., *La Repubblica – traduzione e commento. Libri II e III*. Vol. II, Napoli: Bibliopolis, 1998, pp. 189-220.

DEMAND, N., “Pindar’s *Olympian* 2, Theron’s Faith and Empedocles’ *Katharmoi*”, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* (16), 1975, pp. 347-357.

DEMOS, M., *Lyric Quotation in Plato*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1999.

- DES PLACES, E., *Pindare et Platon*. Paris: Beauchesne et ses fils, 1949.
- DIELS, H., KRANZ, W. (Eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vols. 1-3, 1985.
- DOS REIS, M. C. G.; *Platão. Fedro*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.
- DUARTE, A., S., *Aristófanis. As Aves*. São Paulo: Editora Hucitec, 2000.
- ERLER, M., “To hear the right thing and to miss the point: Plato’s implicit poetics”, in MICHELINI, A. N., *Plato as author: the rhetoric of philosophy*. Boston: Brill, Cincinnati Classical Studies, vol. 8, 2003, pp.153-173.
- FALKNER, T. M., *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric and Tragedy*. Oklahoma City: Oklahoma University Press, 1995.
- FIALHO, M. C. Z., (Trad.) *Sófocles. Édipo em Colono*. Coimbra: Minerva, 1996.
- FERA, M. C., *Pindarus. Threnorum Fragmenta*. Roma: Edizione dell’Ateneo, 1990.
- FOERSTER, R. (ed.) *Libânio. Libanii Opera* (vol.5). Leipzig, 1909.
- FORD, A., *The Origins of Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- FOWLER, H. N.; *Plato. Theaetetus. Sophist*. The Loeb Classical Library. Cambridge: Cambridge University Press, (1ª ed. 1921), 1987.
- GENTILI, B., *Poetry and its public in Ancient Greece – From Homer to the fifth century*. Baltimore e Londres: The John Hopkins University Press, 1990.
- GERBER, D. E., “General introduction”, in *A companion to the Greek Lyric poets*. Leiden. Brill, 1997, pp. 1-10.
- _____, (ed. e trad.) *Greek Elegiac Poetry – From the seventh to the fifth centuries*. London: Harvard University Press, (1ª ed. 1999), 2010.
- GIGANTE, M., *NOMOS BASILEYS*. Naples: Edizioni Glauk, 1956.

GIULIANO, F. M., *Platone e la Poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*. International Plato Studies, vol. 22. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005.

GOMME, A. W., *A Historical Commentary on Thucydides*. Vol. 1. Oxford: The Clarendon Press, 1945.

GROTE, D., “Callicles’ Use of Pindar’s νόμος βασιλεύς: *Gorgias* 484B”, *The Classical Journal*. Vol. 90, nº 1, out./nov., 1994, pp. 21-31.

GUINSBURG, J. (trad. org.), *A República de Platão*. Introdução: Maria Sylvia Carvalho Franco. Notas: Daniel Rossi Nunes Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2010.

GUERRERO, G., *Teorías de la Lírica*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, (1ª ed.), 1998.

GUTHRIE, W. K. C., *The Sophists*. Vol. 3, parte I de *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press (1ª ed. 1969), 1977.

_____, *Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphic Movement*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

HAVELOCK, E. A. *A greek concept of justice. From its shadow in Homer to its substance in Plato*. Massachusetts, London: Havard University Press, 1978.

HARTMAN, J. J., “Ad Platonis Rempublicam”, in *Mnemosyne* II, 42, 1914, pp. 223-256.

HICKS, R. D. (org. e trad.) *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. Vol. II. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press. 1995.

HOERBER, R. G., “Plato’s ‘Meno’”, in *Phronesis*, Vol. 5, No. 2 (1960), pp. 78-102.

HOLZHAUSEN, J., “Pindar und die Orphik. Zu fig. 133 Snell/Maehler”, *Hermes* 132, 2004, pp. 20-36.

IGLÉSIAS, M.; (trad.) *Platão. Eutidemo*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, Edições Loyola, 2013.

KÖHNKEN, A. "Gods and Descendants of Aiakos in Pindar's Eighth Isthmian Ode", in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 22 (1975), pp. 25-36.

KAHN, C., *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____, "Platão e a reminiscência", in *Platão*, org. BENSON, H., trad. Marco Antonio de Ávila Zingano, Porto Alegre: Artmed, 2011.

KIRK, G. S., RAVEN, J., SCHOFIELD, S., *The Presocratic Philosophers*, 2^a ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

KLEIN, J., *A Commentary on Plato's Meno*. Chicago: University of North Carolina Press, 1965.

KURY, M. G., *Ésquilo. Prometeu Acorrentado. Sófocles. Ájax. Eurípides. Alceste*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

_____, *Aristófanes. As Vespas. As Aves. As Rãs*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

LAMB, W. R. M.; *Plato. Laches, Protagoras, Meno, Euthydemus*. Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, (1^a ed. 1924), 1977.

LEFKOWITZ, M. R., *The Victory Ode - an introduction*. New Jersey: Noyes Press, 1976.

LIDDEL, H. G., SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LINFORTH, I., "The Ancient Grief", in *Greek Poetry and Life*. Oxford: Clarendon Press, 1936, pp. 79-96.

LLOYD-JONES, H., "Pindar Fr. 169", *Harvard Studies in Classical Philology* 76 (1972): 45-56.

_____, "Pindar and the After-life", in *Entretiens sur L'Antiquité Classique – Pindare*. Fondation Hardt, vol. 31, 1985, pp. 245-283.

LOBEL, E. (ed.), *The Oxyrhynchus Papyri*. Part. XXVI, Londres, 1961.

LONG, H. S.; “Plato’s doctrine of Metempsychosis and its source”, in *The Classical Weekly*, vol.41, nº10 (fev. 16, 1948), pp. 149-155.

_____, *A study of the doctrine of metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*. Princeton: Princeton University Press, 1948.

LOPES, D. R. N., *O filósofo e o lobo: filosofia e retórica no Górgias de Platão*. Tese de doutoramento. Campinas, 2008.

_____, “Parmênides vs. Górgias: Uma polêmica sobre a linguagem”, in *Phaos*, 2006, pp. 21-50.

_____, (trad., ensaio introd., notas) *Górgias de Platão*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

LOURENÇO, F. (Org. Trad.) *Poesia Grega de Alcman a Teócrito*. Lisboa: Livros Cotovia, 2006a.

_____, (Org.) *Ensaio sobre Píndaro*. Lisboa: Livros Cotovia, 2006b.

_____, (Trad.) *Homero. Odisseia*. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2011.

_____, (Trad.) *Homero. Ilíada*. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2013.

MARKOWSKI, D., *De Libanio Socratis Defensore*. New York: Hildesheim, (1ª ed. 1910) 1970.

MCGIBBON, D., “Metempsychosis in Pindar”, *Phronesis*, vol. 9, nº 1, 1964, pp. 5-11.

MILLER, P., *Pindar in Plato*, 2002. Publicação online, disponível em [http://www.unc.edu/~plmiller/writing/Pindar in Plato.pdf](http://www.unc.edu/~plmiller/writing/Pindar_in_Platon.pdf). Último acesso em 16/01/2013.

MOMMSEN, T., *Pindari Carmina*. Berlim, 1864.

MORAES AUGUSTO, M. G., *Entre os prazeres e os deveres do lógos: gênero e retórica no Livro I da República*. Texto apresentado que serviu de base para a apresentação oral feita pela autora no 17th Seminar on Ancient Greek Literature and Culture em Delfos, 2011.

_____, “Da velhice à justiça: Antígona e a crítica platônica da tirania”, in LOPES, A.; MORAIS, C.; POCIÑA, A.; SILVA, M. F. S. (coord.); *Antígona. A eterna sedução da filha de Édipo*. São Paulo: Annablume e Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, pp. 65-85.

MORRISON, A. D., *Performances and Audiences in Pindar's Sicilian Victory Odes*. Institute of Classical Studies. University of London, 2007.

NEWMAN, J. “Pindarica.”, in *Rheinisches Museum für Philologie*. Vol. 130, 1987, pp: 89–91.

NIGHTINGALE, A. W., *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

NORWOOD, G., *Pindar*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1945.

NUNES, C. A.; *Platão. Teeteto. Crátilo*. Belém: Editora Universitária UFPA, 3ª ed. rev., (1ª ed. 1973), 2001.

NUÑO, R. B., (introd., trad. e notas) *Píndaro. Olímpicas*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1990.

ORTEGA, A.; (trad. e notas) *Píndaro. Odas y Fragmentos – Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas, Fragmentos*. Barcelona: Editorial Gredos, 1982.

OSTWALD, M. “Pindar, Nomos and Heracles.” *Harvard Studies in Classical Philology* (69), 1965: 109-138.

PAVESE, C. “The new Heracles poem of Pindar”, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 72 (1968): 47-88.

_____, “On Pindar, fr. 169”, *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 95 (1993): pp. 143-157.

PEREIRA, M. H. R., (trad.) *Platão. A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PESSANHA, J. A. M., (org.) *Aristóteles. Ética a Nicômaco. Poética*. Os Pensadores, vol. 2. São Paulo: Nova Cultural (4^a ed.), 1991.

PRIVITERA, G. A., “Lettura della prima “Istmica” di Pindaro”, in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n° 28, 1978, pp. 197-134.

RAGUSA, G. (org. trad.) *Lira grega: antologia de poesia arcaica*. São Paulo: Hedra, 2013.

RACE, W. H., *Pindar*. Boston: Twayne Publishers, 1986.

_____, (ed. trad.) *Pindar – Olympian Odes. Pythian Odes*. The Loeb Classical Library. London: Harvard University Press, 2012.

RAYMOND, C.; “The Digression in the *Theatetus* and Pindar’s *Nemean* 10”, in abstract para 111th *Annual Meeting* de The Classical Association of the Middle West and South, 2015. Pág. disponível em <https://camws.org/sites/default/files/meeting2015/Abstracts2015/232.TheatetusPindar.pdf> (Último acesso em 20/09/2016).

REEVE, C. D. C., *Blindness and Reorientation: Problems in Plato’s Republic*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

ROBERTSON, D. S., “An Unnoticed Pindaric Fragment”, in *The Classical Review*. Vol. 9, n° 1 (Mar., 1959), pp. 11-12.

ROCHA, R., “Estesícoro entre Épica e Drama”, in *PhaoS*, 2009, pp. 65-79.

_____, “*Nemeia* 7 (485?), de Píndaro – Para Sógenes de Egina, vencedor no pentátlo para meninos”, em *A Palo Seco – Escritos de Filosofia e Literatura*, n° 7. 2015, pp. 79-89.

ROHDE, E. *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglauben der Griechen*, I-II, Tubinga, 1890.

ROSSI, R., “La religiosità di Pindaro”, in *Parola del Passado* 7, 1952, pp. 30-40.

ROSE, H. J., “The Grief of Persephone”, in *The Harvard Theological Review*, vol. 36, nº 3, 1943, pp. 247-250.

ROUVERET, A., *Histoire et imaginaire de la peinture ancienne*. École française de Rome, Roma, 1989.

RUCK, C. A. P.; MATHESON, W. H., *Pindar - Selected Odes*. Michigan: The University of Michigan Press, 1968.

SALVADOR, E. L., “Os Sete contra Tebas de Ésquilo: introdução, tradução e comentários”, dissertação de mestrado, Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP, 2006.

SANSONE, D., “Socrates’ ‘Tragic’ Definition of color”, in *Classical Philology*, vol. 91, nº4 (Out. 1996), pp. 339-345.

SANTOS, F. B., “Alceste, de Eurípides: o prólogo (1-76)”, in *Humanitas*, nº 60, 2008, pp. 87-100.

SANTOS, J. T., “A Anamnese no argumento do *Mênon*”, in _____ (org.), *Anamnese e Saber*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999, pp. 63-107.

SCOTT, D. *Plato’s Meno*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

SCULLY, S.; *Plato’s Phaedrus*. Newburyport: Focus Publishings, 2003.

SEESKIN, K., *Dialogue and Discovery: a study in Socratic Method*. Albany: State University of New York Press, 1987.

SHARPLES, B., “More on Ἀνάμνησις in the ‘Meno’”, in *Phronesis*, vol. 44, nº 4 (nov, 1999), pp. 353-357.

SLINGS, S. R. (ed.) *Platonis Rempublicam*. New York: Oxford University Press, 2003.

SNELL, B., MAEHLER, *Pindari Carmina cum Fragmentis*, vols. 1 e 2, Leipzig: Teubner, 1980.

SOLMSEN, F., “Two pindaric passages on the hereafter”, in *Hermes* 96, 1968, pp. 503-506.

SOUZA, J. C. de (org.), *Os pré-socráticos – Fragmentos, doxografia e comentários. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

STEINBERGER, P. J., “Who is Cephalus?”, in *Political Theory*. Vol. 24 nº 2 (May, 1996), pp. 172-199.

SVARLIEN, D. A., *Pindar: Odes*. 1990. Disponível no website *The Perseus Digital Library* de Tufts University.

SWIFT, L. A., “Threnos and Ritual Lament”, in *The Hidden Chorus – Echoes of Genre in Tragic Lyric*. Oxford: Oxford University Press, 2010, pp. 298-366.

TARRANT, D., “Colloquialisms, Semi-Proverbs, and Word-Play in Plato”, in *The Classical Quarterly*, Vol. 40, No. 3/4 (Jul. - Oct., 1946), pp. 109-117

TAYLOR, A. E., *Plato - the man and his work*. New York: Methuen & Co. (1ª ed. 1929), 1986.

TECUSAN, M., “Logos Symptikos: Patterns of the Irrational in Philosophical Drinking: Plato Outside the Symposium”, in MURRAY, O. (org.) *Symptika. A symposium on the symposium*. Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 238-260.

THOMPSON, E. S., *The Meno of Plato*. Cambridge. W. Heffer & Sons Ltd: Germany, 1961.

TORRANO, J. A. A., *Ésquilo: Orestéia I: Agamêmnon*. São Paulo: Iluminuras, 2004.

TOWLE, J. A., *Commentary on Plato: Protagoras*. Boston, MA: Ginn & Company, 1889.

VEGETTI, M. (trad. coment.) *Platone. La Repubblica*. Napolis: La Moderna Stampa, vol. 1, 1998.

VERDENIUS, W. J., “Platon et le Poésie”, in *Mnemosyne* 12, 1944, pp. 118-150.

VICAIRE, P., *Platon: Critique Littéraire*. Collection Études et Commentaires, 34. Paris: Klincksieck, 1960.

WEST, M. L. *The Orphic Poems*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

WILAMOWITZ, U., *Platon*. Berlin, 1920.

_____, *Pindaros*. Berlin, 1922.

WILLCOCK, M. M., *Pindar Victory Odes*. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge University Press, Cambridge: 1995.

YUNNIS, H.; *Plato. Phaedrus*. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press, (1^a ed. 2011), 2014.

ZELLER, E. *A History of Greek Philosophy*. London: Harcourt, 1881.

ZUNTZ, G., *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford: Oxford University Press, 1971.