

A NOÇÃO MÍTICA DE JUSTIÇA EM EURÍPIDES E PLATÃO

Jaa Torrano*

TORRANO, J. (2014). A noção mítica de justiça em Eurípides e Platão. *Archai*, n. 13, jul - dez, p. 17-23
DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_13_2

RESUMO: *A noção mítica de justiça esbarra em dificuldades e equívocos, mas pode ser resgatada pelo exame das características e dos elementos próprios ao pensamento mítico e de sua coerência interna tal como se documenta na Teogonia de Hesíodo. No teatro de Eurípides, a noção de justiça permanece pensada e determinada no interior do repertório tradicional de imagens e de noções, documentado na Teogonia de Hesíodo. Nos Diálogos de Platão, a noção filosófica de justiça exhibe traços comuns da paradigmática noção mítica de justiça e esses traços comuns configuram a homologia estrutural entre as noções mítica e a filosófica de justiça.*

PALAVRAS-CHAVE: *A noção mítica de justiça; pensamento mítico; a noção mítica de "Deus(es)"; Hesíodo; Eurípides; Platão.*

ABSTRACT: *The mythical notion of justice collides with difficulties and misunderstandings, but it can be rescued by examining the features of mythical thought and its internal coherence as documented in Hesiod's Theogony. In Euripides' theater, the notion of justice is thought and determined within a traditional repertoire of images and notions documented in Hesiod's Theogony. In Plato's Dialogues, the philosophical notion of justice shows features shared by paradigmatic mythical notion of justice and these shared features draw the structural homology between the mythical and philosophical notions of justice.*

KEYWORDS: *The mythical notion of justice; mythical thought; the mythical notion of "God(s)"; Hesiod; Euripides; Plato.*

* Universidade de São Paulo, Brasil.

A noção mítica de justiça

Quatro traços fundamentais se observam no pensamento mítico documentado nos poemas de Hesíodo e nas tragédias gregas:

1) o pensamento mítico opera unicamente com imagens e dispõe de um repertório tradicional de imagens e noções, em que a noção de *Theós/Theoí*, "Deus(es)", dá a dinâmica da relação hierárquica entre as imagens;

2) o pensamento mítico instaura a ambiguidade e distinção entre diversos graus de participação no ser, na verdade e no conhecimento;

3) o pensamento mítico estabelece o nexo necessário entre ser, verdade e conhecimento, com o que o grau de participação no ser determina igualmente o grau de participação na verdade e no conhecimento;

4) o pensamento mítico se torna acessível ao discurso filosófico porquanto a noção mítica de *Theós/Theoí*, "Deus(es)", constitui o paradigma da noção filosófica de "ideia(s)" elaborada e documentada nos *Diálogos* de Platão, e a homologia estrutural entre a noção mítica de "Deus(es)" e a filosófica de "ideia(s)" abre a possibilidade do trânsito entre o pensamento mítico e o discurso filosófico.

A noção mítica de *Theós/Theoí*, “Deus(es)”, é muito difícil por sua complexidade, sempre foi e é muito difícil para nós hoje. Alguns equívocos criadores de distorções e de dificuldades como uma sombra a acompanham nos textos de grandes helenistas e historiadores da cultura grega arcaica e clássica.

Os mais notórios equívocos embaraçosos, de que deveríamos nos desvencilhar para logarmos alguma possibilidade de compreender o sentido grego arcaico e clássico da noção mítica de *Theós/Theoí*, “Deus(es)”, são quatro, que assim se enunciam:

- 1) os gregos são politeístas,
- 2) os Deuses gregos são antropomórficos,
- 3) os Deuses gregos são imortais mas não eternos,
- 4) o uso do termo “religião” e derivados para descrever e pensar a cultura grega arcaica e clássica.

A descrição da noção mítica grega de “Deus(es)” como politeísmo e dos gregos antigos como politeístas elege um padrão de referência estranho à coerência interna do pensamento mítico grego, e a exterioridade dessa estranheza não nos permitiria ter acesso à lógica interna do pensamento mítico grego. O uso do singular e do plural – em geral e não só nos nomes *theós* e *daímon* – não coincidem com o uso desses mesmos números gramaticais nas línguas ocidentais modernas, porque deriva de outra diversa percepção da relação entre o singular e o plural. Em Eurípides, por exemplo, observa-se que o falante se refere a si mesmo ou ao seu interlocutor ora no singular ora no plural e passa de um ao outro numa mesma fala, aparentemente sem motivo relevante. A hipótese explicativa desse fenômeno gramatical se aplicaria igualmente à noção mítica de “Deus(es)” – a saber: a hipótese de que é própria do pensamento mítico uma forma de percepção ao mesmo tempo sinóptica e analítica, que, por poder focar simultaneamente na apreensão do conjunto em sua totalidade e na apreensão do particular em sua concretude, não produz exclusão mas inclusão recíproca entre a unidade da totalidade e a multiplicidade do conjunto.

A descrição da noção mítica de “Deus(es)” como antropomórfica não leva em conta a noção de

imagem, e a conseqüente relação com a imagem, próprias do pensamento mítico grego arcaico. Os gregos representavam os seus Deuses sob a forma humana porque a percebiam entre todas as formas de vida como a mais apta e adequada para indicar a plenitude da vida divina, mas os grandes poetas, como Homero, tinham consciência da imagem como imagem e não tomavam a imagem pela transcendência que a imagem aponta, como se constata no Canto XIII da *Ilíada*, em que a descrição da chegada de Posídon num carro suntuoso puxado por dois cavalos (*Il. XIII, 23-24*) não é mais seguida de qualquer referência nem ao carro nem aos cuidados com o carro à partida de Posídon após o trato do que fora tratar. É necessário ter-se em conta que o pensamento mítico grego, por operar unicamente com imagens, tinha das imagens uma percepção e uso que não as confundiam com o sentido da transcendência por elas apontado, como não tomavam a palavra pelo que a palavra indica.

O equívoco de supor que “os Deuses gregos são imortais, mas não eternos” (“imperishable but not eternal”, HENRICH 2010, p.30) decorre – a meu ver – de uma dupla confusão, 1) a confusão de ter da imagem do nascimento do Deus um entendimento literal e tomá-la por um relato literal, e 2) a confusão de projetar no texto de Hesíodo a distinção platônica entre o ser sem devir e o devir sem ser, que, no *Timeu* de Platão, opõe os verbos *eínai*, “ser”, e *gígnesthai*, “devir”, “vir-a-ser”, “nascer”. Não há essa oposição nos versos de Hesíodo; neles se diz dos Deuses que *egénonto*, “nasceram”, e que são *aên eónton*, “sempre vivos” – ou, em tradução mais precisa e mais conforme ao caráter de concretude próprio do pensamento mítico grego: “os cada vez presentes”.

Por fim, o emprego do termo “religião” e derivados na história da cultura grega arcaica e clássica constitui um anacronismo distorcido e embaraçoso, pois os poetas gregos arcaicos e clássicos se serviam livremente do repertório tradicional de narrativas, imagens e noções para construir o seu próprio entendimento das questões por eles tratadas, sem o peso de quaisquer autoridades prescritivas e supervisoras, seja de textos canônicos, seja de classes sacerdotais. Sob esse aspecto, o pensamento mítico

grego pertence antes à história do pensamento e à história da filosofia que à famigerada disciplina intitulada história das religiões.

Prevenidos quanto possível dessas quatro inebriantes fontes de equívoco, retornemos à questão do sentido grego arcaico e clássico da noção mítica de *Theós/Theoí*, “Deus(es)”.

Nos poemas hesiódicos, a noção mítica de *Theós/Theoí*, “Deus(es)”, se descreve:

1) com o nome do Deus, quando este é significativo, e com trocadilhos, que ressaltam o significado do nome próprio, ou o sugerem, se o sentido do nome se tornou opaco, por pertencer a um substrato pré-helênico ou posterior, por exemplo, o nome de Afrodite (*Aphrodíten*), cujo sentido se recupera no jogo duplo com a palavra *aphrôi*, “espuma”, em *Teogonia*, 195-200, e o nome de Titãs (*Titênas*), cujo sentido se recupera no jogo tríplice com *tináinontas*, “altivos”, e *tísin*, “castigo”, em *Teogonia*, 207-210; o trocadilho confere ênfase ao sentido que se quer indicar, por exemplo, o jogo entre o nome de Zeus (*Díā*) e a preposição *diā*, indicativa de causalidade, em *Trabalhos*, 2-3;

2) mediante epítetos tradicionais, por exemplo, *aièn eónton*, “sempre vivos” (ou melhor, “os cada vez presentes”), e *athánatoi*, “imortais” (que se contrapõe aos epítetos dos homens, *thnetoí* e *brotoi*, “mortais”), e mediante fórmulas tradicionais, por exemplo, em Hesíodo, *Teogonia*, 21: “e o sagrado ser dos outros imortais sempre vivos”; e

3) mediante imagens tradicionais de nascimento, de combates, de núpcias e de procriação.

O uso combinado de nomes, trocadilhos, epítetos, fórmulas e imagens associado à noção mítica de *Theós/Theoí*, “Deus(es)”, aponta o sentido da transcendência – a transcendência dos Deuses aos homens e a transcendência de Zeus aos Deuses e aos homens – *i.e.* o fundamento de todo ser e de todas as possibilidades que se abrem ao ser e o fundamento dos fundamentos.

A noção mítica de Zeus na *Teogonia* se descreve mediante diversos epítetos tradicionais. O epíteto “pai de Deuses e homens” é notável por equiparar Deuses e homens perante o poder ini-

qualável de Zeus.

A noção mítica de Zeus na *Teogonia* se descreve mediante imagens. As mais importantes na *Teogonia* são as imagens de nascimento, de combates, de núpcias e de procriação.

As circunstâncias descritas na imagem do nascimento de Zeus na *Teogonia* incluem os conselhos da Terra e do Céu constelado, o que significa a conspiração do par primordial a favor de Zeus.

A amplitude insuperável do poder e da transcendência de Zeus se descreve mediante quatro sucessivas e subseqüentes imagens de combates, a saber:

1) o jogo de astúcia entre Zeus e Prometeu, no qual se decide o que cabe aos Deuses imortais e o que cabe aos homens mortais, distinguindo-se assim a condição dos mortais e a dos Deuses (*Teogonia*, 507-616);

2) a titanomaquia, *i.e.* o combate múltiplo entre os Titãs e Zeus, no qual a vitória de Zeus se decide com os conselhos de Terra, com as alianças políticas feitas por Zeus segundo esses conselhos e com a superioridade das armas de Zeus (*Teogonia*, 617-721);

3) a luta contra Tifeu, *i.e.* o combate singular entre Zeus e Tifon (também chamado Tifeu), filho de Terra e Tártaro, combate no qual a vitória de Zeus se deve a sua inteligência mais rápida e a suas armas superiores (*Teogonia*, 820-880);

4) o jogo de astúcia entre Zeus e sua primeira esposa, *Mêtis*, “Astúcia”, combate em que a vitória de Zeus se deve aos conselhos da Terra e do Céu constelado e à astúcia mesma de Zeus, o que explica o epíteto de Zeus *Metieta*, “Sapiente” (*Teogonia*, 886-900).

A noção mítica da justiça de Zeus primeiro se configura no tema central e recorrente da *Teogonia* de Hesíodo, a saber, a grande partilha em que Zeus “aos imortais / bem distribuiu e indicou cada honra” (*Teogonia*, 73-74). Anunciado nesses versos do prólogo da *Teogonia*, o tema se reitera:

1) no final do prólogo, na súplica às Musas, de que cantassem “como dividiram a opulência e

repartiram as honras” (*Teogonia*, 112),

2) no hino a Hécate, na descrição da partilha (*dasmós*, *Teogonia*, 425) em que se diz que a Deusa Hécate obteve e manteve “privilégio na terra e no céu e no mar” (*Teogonia*, 427), “porque Zeus a honra” (*Teogonia*, 428),

3) no final da imagem do nascimento de Zeus – “neles confiante reina sobre mortais e imortais” (*Teogonia*, 506),

4) no final da imagem da aclamação de Zeus rei dos Deuses – “e bem dividiu entre eles a honras” (*Teogonia*, 885).

Nos versos 901-907 da *Teogonia* de Hesíodo, a noção mítica de justiça se descreve como exploração do sentido de Zeus mediante o recurso a imagens de núpcias e de procriação.

Depois de suas núpcias com *Mêtis*, “Astúcia”, Zeus “desposou opulenta Lei”:

*Depois desposou opulenta Lei, que gerou
as Horas Eunomia, Justiça e Paz florescida,
cuidosas dos campos dos morituros mortais,
e Partes, a quem o sábio Zeus mais honrou,
Cloto, Láquesis e Átropo, que concedem
aos morituros mortais estarem bem e mal.
(Teogonia, 901-7)*

A imagem de núpcias associa Zeus e *Thémis*, “Lei”, e a imagem de procriação associa Zeus, *Thémis* e as Horas e “Partes”. O nome *Thémis*, “Lei”, nomeia o que se estabelece como lei e a liceidade. O nome *Hórai*, vernaculizado “Horas”, designa tanto as partes do dia quanto as do ano, neste caso, as estações do ano. O nome *Moírai*, traduzido por “Partes”, designa o que – na partilha presidida por Zeus – cabe a cada um dos homens e dos Deuses, inclusive Zeus,

O fato de uma das Horas ser *Dike*, “Justiça”, a meu ver, indica que Justiça se manifesta no horizonte temporal, no curso dos acontecimentos. As duas outras Horas são Eunomia, que implica a observância estrita das leis consuetudinárias ou dos costumes estabelecidos, e Paz, cujo epíteto *tethaluia*, “viçosa” ou “florescida”, indica a fartura dos campos cultivados em tempos de paz. Justiça,

Eunomia e Paz, para nós, hoje, são fenômenos de ordem política e social, mas na perspectiva do pensamento mítico, compreendidas pelo nome comum de Horas, manifestam-se no horizonte temporal como ordem cósmica e participação em Zeus.

A outra tríade de filhas de Zeus e *Thémis*, correlatas das Horas, são as *Moíras*, “Partes” ou “Porções”, nomeadas *Klothó*, *Lákhesis* e *Átropos*, cujos nomes se vernaculizam Cloto, Láquesis e Átropo e se traduzem “Fiandeira”, “Distributriz” e “Inflexível”. Na *Teogonia* de Hesíodo, esta tríade das *Moíras*, “Partes”, tem dupla inserção genealógica: sob o aspecto positivo e luminoso da participação no ser, no catálogo dos descendentes de Zeus e *Thémis*; sob o aspecto negativo da privação de ser, no catálogo das filhas da Noite (*Teogonia*, 217-218). Observa-se a mesma ambiguidade entre a participação luminosa no ser e a privação tenebrosa de ser na noção de justiça, na *Oresteia* de Ésquilo, onde Justiça é descrita como filha de Zeus (*Diòs kóra Dikan*, Ésquilo, *Coéforas*, 949) e reivindicada como privilégio privativo das Erínies, filhas da Noite imortal (Ésquilo, *Eumênides*, 321-322, 791-792, etc.).

A inclusão de Justiça na tríade das Horas e a correlação e simetria entre ambas as tríades das *Moíras* e das *Horas* explicitam a natureza cósmica dessa noção mítica de justiça, que como desígnios de Zeus se manifesta tanto na ordem e regularidade dos fenômenos naturais quanto no curso dos acontecimentos humanos.

A noção de justiça em Eurípidés

Observamos que nas tragédias de Eurípidés a noção de justiça permanece pensada e determinada no interior do repertório tradicional de imagens e de noções que vimos documentado na *Teogonia* de Hesíodo.

A noção mítica de justiça tem em comum com as noções míticas de verdade e de linguagem serem afetadas pela mesma ambiguidade entre aspecto fundamental do mundo e traço do comportamento humano. Essa ambiguidade é decorrente e consequente da noção arcaica de ser que distingue diversos graus de participação no ser e, por conseguinte, diversas instâncias de ser e de verdade e

de conhecimento, com o que se instauram diversos pontos de vista. Na dinâmica dos diversos pontos de vista, que ora se confundem ora se distinguem, referentes aos Deuses, aos Numes, aos heróis e aos mortais, a noção de justiça sofre refracções e se reconfigura segundo cada um dos pontos de vista diversos.

Nos prólogos das tragédias de Eurípides, a situação da personagem, descrita por ela mesma ou por outrem, configura um momento próprio de sua *moira*, i.e. o estado atual de sua participação em Zeus, e nesses termos considera-se justo o reconhecimento e injusto o desconhecimento daquilo que se reivindica como a parte de cada um por sua participação em Zeus.

A situação, em que se configura a *Moira*, “Parte”, de cada um dos mortais, pode ainda ser referida em si mesma – ora como *Daímon*, “Nume”, e assim de cada um se diz *eudaímon*, “de bom Nume”, ou *dysdaímon*, “de mau Nume”, – ora como *Týkhe*, “Sorte”, e assim de cada um se diz *eutykhés*, “de boa sorte”, ou *dystykhés*, “de má sorte”.

A todo momento, *Moira*, “Parte”, de cada um dos Deuses ou de cada um dos mortais – em suas relações recíprocas – pode ser vista como expressão da justiça (*Dike*, *dikaion*) ou como expressão de injustiça (*adikía*, *ádikon*) e transgressão (*hýbris*)

Nas tragédias de Eurípides os antagonistas ou proclamam a justiça de seus atos ou reclamam justiça em reparação ao que sofreram. Ao longo dos diálogos nas tragédias de Eurípides a insistência com que ocorrem as invocações de Justiça ou os adjetivos “justo” e “injusto”, aplicados à situação e à atuação recíproca das personagens, indica que em cada caso está em curso a questão da justiça, seja como reivindicação que se faz para si ou como proclamação que se faz de si.

Vale notar que mesmo nos séculos VI e V a. C., em autores como Sólon, Heródoto e nos trágicos, a noção de justiça é coletiva, porquanto o agente ainda é percebido não em sua individualidade, mas em sua vinculação à comunidade familiar a que pertence. Por isso o delito da injustiça impende não só ao agente delituoso individualmente, mas a toda sua comunidade e descendência, até que seja punido ou reparado.

As cenas de *agón*, em que duas personagens contrapõem os seus pontos de vista e cada uma dispõe do mesmo número de versos para expor e defender a sua própria opinião, terminam sempre indecisas, sem que um persuade o outro. Aparentemente o escopo das cenas de *agón* é a exposição da diversidade das opiniões e a determinação das diferenças. A decisão sobre a justiça ou injustiça de cada um dos contendentes e dos antagonistas se mostra no desenvolvimento da ação trágica, no curso mesmo dos acontecimentos, em que se revelam juntos os desígnios e a justiça de Zeus.

Considerada em si mesma uma Deusa, filha de Zeus, e ainda apreciada e recomendada como traço do comportamento humano, a noção de justiça nas tragédias de Eurípides se associa à noção de Deuses, e em diversos passos se declaram os Deuses justos e defensores dos justos. A noção de justiça se associa ainda aos valores cívicos e às instituições políticas, como o respeito recíproco entre hóspedes e hospedeiros, o respeito aos juramentos, o respeito à sacralidade dos suplicantes, o respeito aos pais, a prestação de serviço à *pólis* como instância comum a todos os cidadãos, etc.

Sob o aspecto da justiça, pode-se dizer que a tragédia grega é otimista, pois a justiça inelutavelmente se distribui a todos, e ao fim das contas ninguém pode reclamar de justiça com justiça, pois justiça cada um recebe a sua como correlato do seu destino, ou por outra, como correlato de sua participação no ser.

A noção de justiça em Platão

Observamos que nos *Diálogos* de Platão, a noção filosófica de justiça exhibe traços comuns da paradigmática noção mítica de justiça e esses traços comuns configuram a homologia estrutural entre as noções mítica e a filosófica de justiça.

Nos diálogos *República*, *Fédon* e *Sofista* – por exemplo – refulgem vestígios de que a noção filosófica *idéa(i)*, “forma(s) (ditas inteligíveis)”, – que em diferentes contextos se nomeia também com as palavras *eídos* e *génos*, – se elabora com o paradigma da noção mítica de *Theós/Theoí*, “Deus(es)”. Confrontados, os vestígios mostram com meridiana

clareza a mesma estrutura e as mesmas implicações em ambas as noções, a mítica de “Deus(es)” e a filosófica de “forma(s) (ditas inteligíveis)”. A fórmula “homologia estrutural” descreve essa comunidade de estrutura e de implicações entre ambas essas noções fundamentais no pensamento mítico e no discurso filosófico. Por já termos tratado da homologia estrutural em estudo das tragédias Ésquilo já publicado, abstenho-nos de retornar aqui à fundamentação desse argumento (TORRANO, 2009, pp. 119-128).

No livro IV de *República* de Platão, reúnem-se três indícios, a meu ver, muito eloquentes da homologia estrutural entre a noção mítica de justiça e a noção filosófica de justiça.

Primeiro indício é a imagem de caçada aplicada à questão da justiça (*Rep.* IV, 432 b-c). A noção de justiça – previamente descrita no livro II da *República* como um bem desejável por si mesmo e por suas conseqüências – é altamente laudatória, por isso a aplicação da imagem de caçada à busca da definição de justiça surpreende pelo contraste com o uso dessa mesma imagem de caçada no diálogo de Platão *Sofista*, onde a imagem de caçada é aplicada à busca da definição do sofista, o que acaba por comunicar à figura do sofista o caráter prévio de um inimigo a ser capturado. No livro IV de *República*, a imagem de caçada comunica à noção de justiça o caráter prévio de aspecto fundamental do mundo.

Segundo indício – a noção de justiça se apresenta em resposta a uma longa investigação como algo que já estava presente desde o início da investigação de modo a presidir e dirigir a investigação mesma. (*Rep.* IV, 433 a-b). Vejamos esse trecho na tradução de Anna Lia A. A. Prado (PLATÃO, 2009, p. 154):

“Vamos! disse eu. Ouve-me e vê se faz sentido o que estou dizendo! Aquilo que, desde o início, quando fundávamos a cidade, estabelecemos que devíamos fazer o tempo todo é, parece-me, justiça ou uma forma da justiça. Se estás bem lembrado, estabelecemos e muitas vezes dissemos que cada um devia ocupar-se com uma das tarefas relativas à cidade, aquela para a qual sua natureza é mais bem dotada. – Dissemos, sim. – E que cumprir a tarefa que é a sua sem se meter em muitas atividades é

justiça, isso ouvimos de muitos outros, e nós mesmos dissemos muitas vezes. – Dissemos, sim. – Pois bem! Eis, meu amigo, o que, de certa maneira, pode ser o que é a justiça: cada um cumprir a tarefa que é a sua. Sabes em que fundamento minha afirmação?” (*Rep.* IV, 433 a- b)

O terceiro indício é a descrição de justiça como o fundamento das três outras virtudes – sabedoria, coragem e temperança – das classes na *pólis* (*Rep.* IV, 433 b-c) e das partes na *psykhé*. A descrição da justiça como fundamento das três outras virtudes é o fundamento da afirmação de que a justiça seja cada um cumprir a tarefa que é sua, o que assim se anuncia na tradução de Anna Lia A. A. Prado:

Examinadas a temperança, a coragem e a sabedoria, disse eu, parece que na cidade nos resta aquilo que a elas todas dá capacidade para existir e, depois que nascem, as mantém a salvo, enquanto nelas subsiste (*Rep.* IV, 433 b).

Assim se descreve o caráter fundamental da justiça em sua condição de fundamento.

A analogia (anunciada em *Rep.* II, 368 b-369 b), em que a justiça é a mesma, quer na *pólis*, quer na *psykhé*, a meu ver, trai essa ambiguidade entre aspecto fundamental do mundo e traço do comportamento humano característica comum das noções míticas de justiça, de verdade e de linguagem.

Em resumo, assim se definem cada uma das virtudes políticas e psíquicas e suas relações recíprocas:

A primeira virtude, a sabedoria é a ciência de bem deliberar que na pólis reside na classe dirigente e na psykhé reside na parte hegemônica, situada na cabeça (*Rep.* IV, 428 b-429a).

A segunda virtude, a coragem é a conservação da opinião – a respeito do que se deve temer e do que não se deve temer – que na *pólis* reside na classe guerreira e na *psykhé* reside na parte irascível, situada no peito (*Rep.* IV, 429 b-430c).

A terceira virtude, a temperança é a harmonia e concórdia – na *pólis* entre as três classes a respeito

de quem deve governá-las, situada nas três classes, e na *psykhé* entre as três partes a respeito de qual deve governá-las, situada em cada uma das três partes (*Rep.* IV, 430 d-432b).

A quarta virtude, em que se fundamentam as outras três virtudes anteriores, é a justiça, cuja definição se formularia como “ter cada um o que é seu e fazer aquilo para o qual é mais apto”, seja cada uma das três classes na *pólis*, seja cada uma das três partes na *psykhé*.

O exame desses indícios de traços comuns nos permite concluir que ao definir a justiça como “ter cada um o que é seu e fazer aquilo para o qual é mais apto”, Platão atualiza e conceitua tanto num sentido político quanto num sentido psíquico uma antiga forma de pensamento, a saber, a noção mítica de justiça, que a tradição poética de Hesíodo a Eurípides elaborou e reelaborou recorrendo unicamente a imagens.

Referências Bibliográficas:

HENRICH, A. (2010). “What is a Greek God?” in BREMMER, Jan N., and ERSKINE, Andrew – *The Gods of Ancient Greece Identities and Transformations*, Edinburgh University Press.

PLATÃO. (2009). *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Martins Fontes, São Paulo.

TORRANO, J. (2009). “Homologia estrutural entre noções mítica e filosófica” in *ÉSQUILO – Tragédias*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. FAPESP/Iluminuras, São Paulo.

Recebido em abril de 2014,
aprovado em junho de 2014.

